



HAL
open science

Jonas et Nahum, un "miroir" des oracles prophétiques de la Bible hébraïque : cohérences et correspondances

Aristide Sirikivuya Mumbere

► To cite this version:

Aristide Sirikivuya Mumbere. Jonas et Nahum, un "miroir" des oracles prophétiques de la Bible hébraïque : cohérences et correspondances. Religions. Université de Lorraine, 2022. Français. NNT : 2022LORR0179 . tel-04028965

HAL Id: tel-04028965

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-04028965>

Submitted on 14 Mar 2023

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.



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**École Doctorale Humanités
Nouvelles Fernand Braudel
Laboratoire Écritures**

Thèse

Présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LORRAINE

Mention : Théologie Catholique

par **Aristide SIRIKIVUYA MUMBERE**

**« Jonas et Nahum, un “miroir” des oracles prophétiques de la
Bible hébraïque. Cohérences et correspondances »**

Sous la direction de la professeure Elena DI PEDE

Date de soutenance 13 octobre 2022

Membres du jury :

Directrice de thèse :	Madame Elena DI PEDE	Professeure, Université de Lorraine, Metz
Président de jury :	M. Yvan MATHIEU	Professeur, Université Saint-Paul, Ottawa
Rapporteurs :	M. Paul BÉRÉ	Professeur, Institut biblique Pontifical, Rome
	M. Benjamin AKOTIA KOKOU	Professeur, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan

LES REMERCIEMENTS

Écrire une thèse, cela est souvent comparé à une aventure. Un thésard se définit comme un chercheur solitaire mais accompagné et encadré. Mon expérience sur ce chemin a commencé à Louvain-la-Neuve en 2015 par un pèlerinage en Terre Sainte et s'achève à Metz en 2022 par la présentation de mes travaux de recherche. Toute ma reconnaissance à ceux et celles qui m'ont encouragé de la commencer et surtout de la mener jusqu'au bout. Ils sont nombreux et ils sont au Kivu-Ituri, mes provinces congolaises d'origine, à Hannut, à Diest, à Maaseik et à Sint Agatha, à Louvain la Neuve, à Rome et ici à Metz.

C'est avec beaucoup de reconnaissance et de gratitude envers l'Ordre des Pères Croisiers que je rédige ces phrases de remerciement. Depuis mes premiers pas chez les Croisiers à Mulo en 1995, l'Ordre a placé sur ma route des formateurs qui ont eu confiance en moi et ont rendu possible ce parcours. Sans eux, ce travail n'aurait même pas pu être envisageable. Leur rêve et patience sont aujourd'hui récompensés. La confiance de tous a été une force nécessaire aussi bien pour traverser l'insoutenable pression d'une activité de recherche que pour espérer un futur plein de fruits même quand tout dépend de l'évolution presque incertaine d'une vie de thésard.

Cette thèse n'aurait pourtant pas pu être réalisée sans le soutien et l'attention, aussi, la liberté que m'a accordée ma directrice de thèse, professeure Elena Di Pede. Je vous dois un grand merci de m'avoir toujours trouvé capable de faire ce travail et de le mener jusqu'au bout. Déjà en novembre 2015, vous m'accueilliez dans un colloque international, ici à Metz. Pour la première fois, j'exposai mes idées sur les XII Petits Prophètes que j'apprenais à lire dans le Texte Massorétique. Chère professeure, je vous remercie de vos nombreux conseils et commentaires minutieux et précis qui ont été très précieux dans la réalisation de mon projet et la rédaction progressive de cette dissertation doctorale. Vous avez joué un rôle décisif dans le recentrement du sujet de thèse initialement focalisée sur la cohérence des XII. Merci du fond du cœur.

Vous m'avez apporté le soutien intellectuel et moral nécessaires à la poursuite de mes recherches, tout en me laissant une grande liberté dans mon travail. Merci pour les questions profondes et perspicaces, les commentaires éclairés ainsi que d'avoir partagé votre savoir et expertise sur les études bibliques et prophétiques. Votre lecture patiente a éclairé mon écriture, ma rédaction. Je vous suis également reconnaissant pour la sagesse, l'attention et la générosité. Merci pour la généreuse patience jamais diminuée par la rigueur dans les corrections. Ces valeurs ont contribué à attirer la jeunesse vers les études bibliques. J'en ai eu un vibrant écho chez les jeunes séminaristes à Metz-Lorraine les fois que le séminaire m'a logé. Je pense que personne ne peut demander un meilleur guide à travers le processus parfois chaotique et

difficile, épuisant et sans cesse éprouvant de rédiger une thèse. Merci chaleureusement pour avoir encouragé et suivi inlassablement mes études doctorales à Metz, conseillé tout au long de ma recherche et pour avoir gardé le contact avec mes confrères quand j'étais immobilisé à cause d'une sévère contagion au coronavirus. Merci infiniment. Vous m'avez fourni un merveilleux modèle de mentorat.

Je remercie les professeurs Paul Béré (Institut biblique Pontifical, Rome), Benjamin Akotia Kokou (Université Catholique d'Afrique de l'Ouest, Abidjan) et Yvan Mathieu (Université Saint-Paul d'Otawa) pour l'intérêt manifesté envers mon travail et pour leur disponibilité en me faisant l'honneur de participer au jury de soutenance.

J'exprime ma gratitude à tous ceux qui m'ont initié à l'exégèse biblique et à la réflexion théologique à Kinshasa, au collège Albert Descamps de Louvain-la-Neuve et lors de mes courts séjours à Rome et en Israël. Merci à tous ceux qui m'ont soutenu pendant ces années particulièrement marquées par la recherche, et surtout par bien des moments difficiles.

Merci à l'Université de Lorraine-Metz, à son école doctorale « Humanités Nouvelles-Fernand Braudel » pour l'encadrement dans la formation doctorale et la sollicitude académique et pédagogique, merci à son département de théologie et au Centre Écritures pour l'accueil et le soutien. Un merci tout particulier aux professeurs Medi Azaiez, Olivier Faulx, Jean-Frédéric Chevalier et Bruno Mancini, tous membres de mon comité de suivi, pour m'avoir donné l'occasion de passer un temps académique inoubliable dans leur merveilleux département de « Théologies » et dans le laboratoire « Écritures ». C'est à Metz, avec votre aide, que j'ai appris à m'insérer dans un laboratoire de recherche.

J'ai eu également la chance de rencontrer des personnes extraordinaires dans le réseau de narratologie et bible, de rhétorique sémitique de l'Université Pontificale Grégorienne. Merci à tous les organisateurs pour l'accueil et la qualité des présentations scientifiques auxquelles j'ai pris part.

Merci à ma famille restreinte et élargie. À mes parents, pour leur soutien et leur encouragement. Merci à Sirikivuya Kakule-wa-Lulyatsa Paul, mon père appelé dans la lumière bien avant ce jour. Une pensée pour toi papa qui n'est plus de ce monde. Je te dois tellement qu'il est impossible de dire toute ta générosité et tout ce qu'elle a rendu possible. Et un grand merci à ma maman, Sinandugu Domitilla, pour sa présence toute maternelle et sa facilité de comprendre les choix de ses enfants. Merci papa et maman pour la confiance infaillible en mes capacités. Merci à mes sœurs, à mes frères, pour leur aide et compréhension toute fraternelle et solidaire. À vous tous, je dédie ces résultats de mes recherches.

Merci à l'Ordre que le bienheureux Théodore de Celles a fondé et à ses fidèles continuateurs et représentants, les Croisières avec qui je poursuis l'idéal de la vie canoniale depuis plusieurs années. Parmi eux, mes Confrères Croisières du Congo, de Hannut, de Maaseik et de Sint Agatha. Sans eux, je n'aurais certainement pas vu le bout du tunnel sur cette longue route. Vos encouragements, votre patience, n'ont pas de prix. Merci pour tout, surtout l'occasion exceptionnelle de partager une vie de recherche académique et un voyage permanent vers la compréhension et la lumière des Écritures.

Et je dédie également cette dissertation doctorale à la pieuse mémoire des confrères Miel Meyts, Jan van Wagenberg, Rik Wuyts, Jan Koopman, Piet Neven, Jan Gorissen, Jan Bierens, Joseph Boly, Paul Delbrassine et Jan Gerits pour les encouragements, sans oublier Erasme Manzekele, Ghislain Katikiro, le jeune frère Mashauri et Olivier Faz pour la fraternité indéfectible, Robert Stigter pour la franchise et la fraternité libérée. Ces lignes rédigées à leur hommage expriment ma reconnaissance et mes bons souvenirs fraternels.

Je n'oublie pas le trio de la cuisine du prieuré de Hannut qui m'ont donné de savourer les mets hesbignons et liégeois dans la Wallonie profonde, Josée Daxhelet, Martine Pirotte, Véronique Orban, et leur amie Marie Thérèse. Au prieuré de Hannut, je reconnais la présence de Denise Allard pour la littérature spirituelle et le partage de la foi vécue. Avec Marc Fisher et Luc Tourneur, tous m'ont discrètement inspiré, par leur assiduité à la prière, une présence qui rappelle notre vocation de « veilleur de l'aurore ». Merci à Olivier Thines et Françoise, son épouse, pour le discret voisinage et pour les occasions de partage de foi avec les élèves au Collège Saint Quirin de Huy.

Je sais également gré à mes amis de toujours : les Kaghoma de Mukuna-Beni, les Musema de Rwese-Lukanga, les Ntabona de Beni-Goma, les Mushekuru de Butembo-Goma, les Kyakere de Musienene-Masereka, les Nzughundo de Lubero-Kasinga à Musienene, les Mulekya de Mutiri et de Sangamamba à Kinshasa, les Sihaliki de Mulo-Luotu. Je n'oublie pas Masimengo Vahulene Jonas, Clerc Régulier Mineur, originaire de Musienene-Mutinga et un ancien compagnon de route et tous ses proches à Butembo, à Beni, à Goma et à Musienene.

Je me rappelle vivement l'amitié de Bernard Schautteet, son aide depuis le début de mon projet de thèse, tout en me souvenant de nos cours de master en exégèse et philologie bibliques, nos participations à diverses conférences académiques et spirituelles à Louvain-la-Neuve et à Bruxelles. Merci pour le temps passé en bibliothèque TECO, à Louvain-la-Neuve et ailleurs.

Je suis redevable à mes nombreux collègues du programme de doctorat à LLN, à notre groupe de formation Bible sur terrain de 2015. Les souvenirs de leur amitié et de leur soutien dureront longtemps même après que les détails de ce que nous avons étudié ensemble se soient envolés. Merci à Lino Eleuthère, au frère Gaspard Harushimana, aux pères Alexandre

Mambolongo, Asani Jean, Didier Kitenge, Guy Traoré et Guy Kasazi, tous rencontrés durant les années passées au Collège Saint Paul de Louvain-la-Neuve.

Et ensemble, je vous remercie vous, les confrères Pierre Vandormael, André Niziyigimana, Faustin Mansiara, Théodore Mulenga, Gabriel Kindo et avec eux, tous les amis rencontrés à Marie en Mehaigne (Braives) et à Notre Dame des Champs (Hannut). Vous êtes bien nombreux pour être énumérés ici, mais, je pense bien à vous tous. Je suis reconnaissant envers Ruth Kalf de Fumal pour les traductions des textes exégétiques glanés chez les biblistes germanophones. Je n'oublie pas ces personnes exceptionnelles : Guy Francaux, Nicolas Henri et son épouse, Dany Gergay et son épouse, Robert Delbrouck, Suzanne Latour qui sont partis nous préparer la place dans l'éternité. Je suis très reconnaissant d'avoir pu partager avec vous tous des moments eucharistiques pleins d'enthousiasme et de recueillement. Les célébrations vécues avec vous m'ont donné de vivre une expérience ecclésiale, de penser à autre chose que la recherche académique.

Enfin, un grand merci à vous tous dont la sollicitude et les attentions ont aidé à mettre un terme à cette aventure académique. Merci et pardon pour tout ce temps (en)volé.

« Dans mon angoisse, j'ai crié vers YHWH et il m'a répondu...
J'ai crié au secours et tu as entendu ma voix » (Jon 2,3).
« Ainsi parle le Seigneur... et ça passera....
Maintenant, ... et je détache tes liens » (Na 1,12-13).

Hannut et Metz, le 8 juillet 2022.

Sirikivuya Mumbere-wa-Hangi Aristide, O.S.C.

ABBREVIATIONS

1. Outils de travail et sigles

- *Textes*

BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia* edited by Karl Elliger and Wilhelm Rudolph. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

Quinta GELSTON A. et al., *The Twelve Minor Prophets* (Biblia Hebraica Quinta, 13), quinta editio cum apparatus critic novis curis elaborato, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

TM Texte Massorétique

- *Traduction*

BJ *Bible de Jérusalem*

BPD la Bible du peuple de Dieu

TOB *Traduction Œcuménique de la Bible*

- *Dictionnaires*

BDB *The Brown – Driver – Briggs*

DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*

- *Grammaire*

Joüion *Grammaire de l'hébreu biblique, Roma 2007*

- *Autres*

aop Ahead of Print (publié en ligne avant l'impression)

chap. chapitre

éd. édition

IVP InterVarsity Press

LAP Lambert Academic Publishing

n. note infrapaginale

RRENAB Réseau de Recherche en Narratologie et Bible

SBL Society of Biblical Literature

SIDIC	Service Information-Documentation Juifs et Chrétiens
v.	Verset (s)
Vol.	Volume

2. Revues

<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>AJSR</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
<i>BBR</i>	<i>Bulletin of Biblical Research</i>
<i>BCT</i>	<i>The Bible and Critical Theory</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Bible Interpretation</i>
<i>BiRe</i>	<i>Bible Review</i>
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>Bsac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BST</i>	<i>The Bible Speaks Today</i>
<i>BT</i>	<i>Bible Translator</i>
<i>BTA</i>	<i>Bulletin de Théologie Africaine</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BW</i>	<i>The Biblical World</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>CCO</i>	<i>Collectanea Christiana Orientalia</i>
<i>CESPR</i>	<i>Cahier de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses</i>
<i>CJ</i>	<i>Conservative Judaism Journal</i>
<i>CR : BS</i>	<i>Currents in Research : Biblical Studies</i>
<i>CSMS</i>	<i>Canadian Society for Mesopotamian Studies Journal</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CurTM</i>	<i>Currents in Theology and Mission</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>DHA</i>	<i>Dialogues d'Histoire Ancienne</i>
<i>DRLAV</i>	<i>Documentation et recherche en linguistique allemande Vincennes</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>ER</i>	<i>Ecclesia Reformanda</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Etudes Théologiques et Religieuses</i>

<i>ETS</i>	<i>Evangelical and theological Studies</i>
<i>ExAud</i>	<i>Ex Auditu</i>
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
<i>HeBAI</i>	<i>Hebrew Bible and Ancient Israel</i>
<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>HUSLA</i>	<i>Hebrew University Studies in Literature and the Arts</i>
<i>HS</i>	<i>Hebrew Studies</i>
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>IRM</i>	<i>International Review of Mission</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academic of Religion</i>
<i>JATS</i>	<i>Journal of the Adventist Theological Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of Evangelical Theological Society</i>
<i>JESOT</i>	<i>Journal for the Evangelical Study of the Old Testament</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JLT</i>	<i>Journal of Literature and Theology</i>
<i>JMAT</i>	<i>The Journal of Ministry & Theology</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JOTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
<i>JPT</i>	<i>Journal of Pentecostal Theology</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSem</i>	<i>Journal for Semitics</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>Jud</i>	<i>Judaism : A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought</i>
<i>JTI</i>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<i>JTSNS</i>	<i>Journal of Theological Studies New Series</i>
<i>JTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
<i>LASBF</i>	<i>Liber Annuus Studii Biblici Franciscani</i>
<i>LCDD</i>	<i>La cause du désir</i>
<i>LiBi</i>	<i>Lire la Bible</i>

<i>Lidil</i>	<i>Revue de linguistique et de didactique du langage</i>
<i>LTJ</i>	<i>Lutheran Theological Journal</i>
<i>LTP</i>	<i>Laval théologique et philosophique</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>Pacifica</i>	<i>Pacifica : Australasian Theological Studies</i>
<i>PIBA</i>	<i>Proceedings of the Irish Biblical Association</i>
<i>Proof</i>	<i>Prooftexts : A Journal of Jewish Literary History</i>
<i>PRS</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RÉAug</i>	<i>Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques</i>
<i>REB</i>	<i>Revue des Études Byzantines</i>
<i>REEH</i>	<i>Revue Européenne d'Études Hébraïques</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
<i>RFHOM</i>	<i>Revue française d'histoire d'outre-mer</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i>
<i>RHLF</i>	<i>Revue d'Histoire littéraire de la France</i>
<i>RHPhR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>ScriptaB</i>	<i>Scripta Biblica</i>
<i>Scriptura</i>	<i>Scriptura : Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa</i>
<i>SEÅ</i>	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
<i>SHERM</i>	<i>Socio-Historical Examination of Religion and Ministry. A Biannual Journal of the Faith Project</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SRR</i>	<i>Seminary Ridge Review</i>
<i>TBT</i>	<i>The Bible Today</i>
<i>TD</i>	<i>Theology Digest</i>
<i>Themelios</i>	<i>Themelios An International Journal for Students of Theological and Religious Studies</i>
<i>ThEv</i>	<i>Théologie évangélique</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>Trad</i>	<i>Tradition</i>

<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TT</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>UBR</i>	<i>University of Bucharest Review - Literary and Cultural Studies Series</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WiBiLex</i>	<i>Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet</i>
<i>WaW</i>	<i>Word & World ou Word and World</i>
<i>WTJ</i>	<i>The Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

3. Collections

AB	Anchor Bible
AnBib	Analecta Biblica
ANEM	Ancient Near East Monographs
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ASOR	American Schools of Oriental Research
ATSAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
AYB	The Anchor Yale Bible Commentaries
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BLS	Bible and Literature Series
BRWT	Black Religion/Womanist Thought/Social Justice
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Concordia Commentary
CBNTS	Conectanea biblica New Testament Series
CEB	Commentaire évangélique de la Bible
DSB.OT	The Daily Study Bible Series
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FIOTL	Formation and Interpretation of the Old Testament Literature

FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GBSOT	Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series
HCOT	Historical Commentary on The Old Testament
HfT	Helps for Translators
ICC	The International Critical Commentary On the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
ITC	The International Theological Commentary of the Old Testament
JSOTSup.	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
LD	Lectio divina
LHB.OTS	Library of Hebrew Bible.Old Testament Studies
LR	Le livre et le rouleau
LNTS	Library of New Testament Studies
LSL	Language, Style and Literature
MoBi	Le Monde la Bible
NAB	The New American Bible
NAC	The New American Commentary
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBS	Oxford Bible Series
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTE	Old Testament Essays
OTG	Old Testament Guides
OTL	The Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
OTWSA	Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika
POS	Pretoria oriental series
POT	De Prediking van het Oude Testament
PTMS	Princeton Theological Monograph Series
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SBLSS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SCE	Supplément – Cahiers Évangile
SIHC	Studies in the Intercultural History of Christianity (Étude d'histoire Interculturelle du christianisme)
SBT	Studies in Biblical Theology
SSU	Studia Semitica Upsaliensia
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries

UBCS	Understanding the Bible Commentary Series
VTS	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	World Biblical Commentary
WBCS	Westminster Bible Companion Series
ZECOT	Zondervan Exegetical Commentary on the Old Testament

Introduction générale

1. Mise en contexte et hypothèses de lecture de Jon et Na

Jon n'est pas Na et vice versa. Pour le prouver, Gaine fait cette présentation : « Le livre de Jonas a toujours semblé plus volumineux que ne l'indique sa petite taille. Il occupe à peine trois pages dans de nombreuses Bibles, quatre chapitres comprenant quarante-huit versets, mais c'est l'acarien puissant des Écritures hébraïques (également appelé TANAKH ou Ancien Testament). La Bible a d'autres petits livres – Nahum, Aggée, Sophonie – mais qui les connaît bien aujourd'hui ? »¹. La lecture de Jon et Na demeure difficile : le premier est essentiellement narratif avec une courte proclamation prophétique, tandis que le second est fait d'oracles. Le désir d'acquérir une certaine compréhension de ces textes n'implique en aucune manière une acceptation naïve de leur contenu. Les lire ensemble, c'est aussi exercer un regard critique sur leur message en s'inspirant surtout de leur propre manière de présenter les faits révélés.

Notre travail met en valeur la relation entre Jon et Na, un livret très connu avec un autre pas beaucoup cité. Qu'ont-ils en commun, en quels éléments formels et thématiques se recourent-ils ou se distinguent-ils ? Dans cette mise en contexte de notre lecture de ces deux livrets, nous présentons les voix qui s'expriment dans les textes, les éléments par lesquels on peut déterminer leur cohérence portée et établir des liens entre eux. Savoir qui parle, comment celui-ci s'exprime et à qui il s'adresse, cela permettra d'identifier les rapports entre les personnages et entre les textes. Pour cet effet, il faudra découvrir et comprendre les dispositifs littéraires communs (commentaires, contrastes, descriptions, dialogue, exagération, motifs, parallélismes, questions, renversement, reprises, etc.) et d'autres aides de lecture, subtilement, mis en place pour guider le lecteur.

1.1. Dans le corpus des XII

Jon et Na appartiennent à l'ensemble des XII, dont on discute depuis quelques années, diverses questions, en particulier son unité, sa cohérence et son organisation en tant que livre, mais aussi la (les) méthode(s) de lecture qui lui sont applicable(s). Ces questions sont discutées et la présente recherche se situe dans le contexte général de la recherche sur les modes de lecture applicables aux XII comme une unité littéraire. Nous tenons ces deux textes dans le sens des signaux qu'ils renvoient au lecteur (récepteur). Comme le remarque E. Ben Zvi², la lecture

¹ J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature), Atlanta, SBL, 2003, p. 7.

² E. BEN ZVI, « L'hypothèse d'un Livre des Douze est-elle possible du point de vue des lecteurs anciens ? », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et*

globalisante amorcée par J.D. Nogalski³ a inspiré plusieurs approches sur les XII. La nature rédactionnelle du corpus et sa réception font partie des apports de Nogalski tandis que Ben Zvi, lisant les livrets dans leur singularité (particularité) et dans leur forme actuelle, reconnaît tout de même que les XII ne constituent pas un regroupement aléatoire⁴. Ces deux exégètes représentent les deux tendances significatives dans les débats méthodologiques sur l'étude des XII⁵.

Une classification tenant compte des apports de ces deux ténors dans la discussion sur le livre des XII retient trois approches méthodologiques : les lectures rédactionnelles, les lectures selon le lecteur ancien et les lectures thématiques⁶. Les deux derniers types sont synchroniques tandis que la première est diachronique.

Une autre classification y voit plutôt une lecture « unitariste », une lecture « individualiste »⁷ (particularisante) et une dernière faisant la synthèse (la position nuancée) entre les deux premières. Les unitaristes lisent les XII en séquences ou comme un ensemble unitaire tandis que les particularistes y voient des livrets distincts et singuliers. C'est dans la synthèse que nous trouvons la notion de « corpus » qui suppose la présence « des textes distincts mais particulièrement articulés »⁸. Et, à ce niveau de la recherche, des exégètes et interprètes,

contexte proche-oriental (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 387-423. ID., « Remembering Twelve Prophetic Characters from the Past », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 6-36.

³ J.D. NOGALSKI, « Un et douze livres. La nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériel culturel dans le Livre des XII Petits Prophètes », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 361-386. ID., « The Book of the Twelve Is Not a Hypothesis », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 37-59. Cette seconde contribution aborde Jonas et Nahum en relation avec le livret de Tobit, les écrits de Flavius Josèphe et Jérôme (les lecteurs anciens). Pour marquer les trois décennies de ses recherches sur le Livre des XII, l'auteur a publié une monographie nommée *The Book of the Twelve and Beyond : Collected Essays of James D. Nogalski* (Ancient Israel and Its Literature, 29), Atlanta, SBL Press, 2017. L'introduction de ce volume présente suffisamment son approche des XII.

⁴ Voir aussi J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature), Atlanta, SBL, 2003, p. 17.

⁵ F. LANDY, « Three Sides of a Coin : In Conversation with Ben Zvi and Nogalski, Two Sides of a Coin », dans *JHS* 10 (2010), 21 pages disponibles en ligne sur <http://www.jhsonline.org> et <http://purl.org/jhs> [consulté le 2 septembre 2016].

⁶ D. SCAIOLA et E. DI PEDE, « Le livre des Douze : Une Unité ? Quelques éléments méthodologiques de réponse », dans H.-J. FABRY (éd.), *Minor Prophets-Major Theologies* (BETL, 295), Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018, p. 315-327 (surtout les pages 316-321).

⁷ Les qualificatifs « unitariste » et « individualiste » proviennent de l'analyse de R. BORNAND, « Un « livre des quatre » précurseurs des Douze Petits Prophètes », dans *ETR* 82 (2007), p. 549-566.

⁸ R. KÜNG, « Éclairages sur la question des XII à partir du livre de Sophonie », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 424-434, précise que « l'idée de corpus renvoie au corps lequel est constitué de parties indépendantes, différentes, ayant leurs caractéristiques propres, mais néanmoins articulées. Ainsi, il est possible de concevoir ces douze prophètes comme douze entités à part entière mais qui s'articulent les unes aux autres par des renvois, des thèmes communs, etc. » (p. 426). Voir aussi Chr.L. NIHAN, « Remarques sur la question de 'l'unité' des XII », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 165. A.

qui appliquent une lecture diachronique (rédactionnelle et éditoriale) ou synchronique, ont commencé à repérer les liens formels et thématiques dans les XII en vue d'appuyer l'idée d'une unité littéraire. Depuis presque trois décennies, dans cette entreprise exégétique et interprétative, les approches synchroniques restent marquées par les divers résultats des analyses diachroniques qui demeurent les plus nombreuses. Quand bien même certaines de ces lectures se disent particularisantes, elles essayent d'établir un dialogue avec les autres pièces dans l'ensemble. On rencontre ainsi les lectures unitaires rédactionnelles, les lectures unitaires thématiques, etc., auxquelles s'ajoute le repérage d'autres indices communs : la cohérence narrative et rhétorique du texte, la succession des livrets et leurs liaisons internes.

C'est dans ce contexte qu'on peut situer le volume précurseur de P.R. House sur l'unité des XII que l'auteur construit autour des correspondances thématiques internes⁹. En effet, il y révèle également que les caractéristiques dramatiques classiques se dessinent dans le dialogue entre les personnages, dans le développement de l'intrigue (*plot*) autour de la logique du conflit suivi de la résolution (sentence et châtement), l'action et le temps. Bien avant, P.R. House avait déjà proposé l'idée du « drame qui existe sans être représenté » dans sa monographie sur le livret de Sophonie, le neuvième maillon du livre des XII¹⁰.

Trois ans après, apparaissent les deux volumes de J.D. Nogalski¹¹. L'auteur s'intéresse par exemple aux mots-crochets, aux motifs communs qui servent à amarrer les livrets les uns aux autres dans le texte massorétique. Il répertorie divers indices lexicographiques et thématiques pour démontrer les liens textuels dans cette entité littéraire.

Entre autres analyses thématiques, signalons l'article de M.H. Floyd qui étudie le « מִשְׁפָּט corpus », dans les trois livrets qui ont en commun le terme מִשְׁפָּט « sentence », dans leurs superscriptions, à savoir Nahum, Habacuc et Malachie¹². Aaron Schart, pour sa part, scrute la

SIEGES, « One Book or Twelve Books ? », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 28-38.

⁹ P.R. HOUSE, *The Unity of the Twelve* (JSOTS, 97 et Bible and Literature Series, 27), Sheffield, Almond Press, 1990. Le schéma narratif présente les livrets d'Osée et Joël comme Introduction, la complication est en Amos-Michée, la *crisis* en Nahum et Habacuc, le climax (*falling action*) en Sophonie et la résolution en Aggée-Malachie (p. 124). Il est également possible de dresser un panorama des études éditoriales des XII. Ici, nous retenons seulement quelques apports thématiques car cet aspect figure parmi les indices de rapprochement textuel, même en dehors du cadre rédactionnel. L'étude de House retient notre attention car elle propose une lecture synchronique des XII, leur trame narrative, leurs thèmes communs. L'approche synchronique permet de faire attention à la répétition significative entre les livres du corpus (les mots-crochets, les thèmes-crochets et les motifs-crochets), la cohérence théologique, etc.

¹⁰ P.R. HOUSE, *Zephaniah : A Prophetic Drama* (JSOT and Literature Series, 16 et JSOT Supplement Series, 69), Sheffield, Almond Press, 1988, p. 50 et 106. ID., « Dramatic Coherence in Nahum, Habakkuk, and Zephaniah », dans J.W. WATTS et R.P. HOUSE (éd.), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup, 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 195-208. Et J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1991, p. 161.

¹¹ J.D. NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW, 217), Berlin, de Gruyter, 1993 ; ID., *Redactional Processus in the Book of the Twelve* (BZAW, 218), Berlin, de Gruyter, 1993.

¹² M.H. FLOYD, « The מִשְׁפָּט as a Type of Prophetic Book », dans *JBL* 121 (2002), p. 401-422.

première section du corpus (Os-Jl et Am) marquée particulièrement par la formule שׁוּב עָדַי « revenir vers moi » (Os 5,15 ; Jl 2,12 ; Am 4,6.8-11)¹³. C.R. Van Leeuwen, quant à lui, privilégie la théodicée dans les XII¹⁴ tandis que J. Wöhrle met en relief la formule de la grâce¹⁵ autour de laquelle il rassemble les livrets de Joël, de Michée, de Nahum et Malachie qui appartiennent au « corpus de la grâce ». Selon lui, cette formule dépeint la photographie de l'être divin selon Ex 34,6. Le « corpus de la grâce » nomme les conditions, les limites et le contexte théologique du pardon divin. Enfin, citons J.-D. Macchi qui, à la suite de bien d'autres, passe en revue tous les livrets sous le thème largement présent du « Jour de YHWH »¹⁶, ainsi que la récente publication de J.T. LeCureux qui explore les XII sous le prisme de la racine שׁוּב « revenir »¹⁷.

Lors du Colloque de Metz (5-7 novembre 2015), E. Ben Zvi posait la question des voies de lecture du « Livre des XII » dans une perspective historique. À la fin de sa contribution, il a ouvert la possibilité à d'autres formes de lecture de cet ensemble¹⁸. Un an plus tard, durant le 65^e Colloque biblique de Louvain dédié aux XII et leurs théologies (27-29 juillet 2016), un des séminaires s'est intéressé aux méthodes de lecture, en prenant comme exemple le livret de Joël. Le rapport de ces débats, signé par D. Scaiola et E. Di Pele, propose une approche synchronique mettant davantage l'accent sur l'usage des outils de l'analyse narrative et de la rhétorique dans l'analyse du corpus des XII¹⁹.

¹³ A. SCHAT, « The First Section of the Book of the Twelve Prophets : Hosea – Joel – Amos », dans *Inter* 61 (2007), p. 138-152. Ces cinq aspects sont analysés : les suscriptions, l'appel à revenir à Adonaï, le jour du Seigneur, la fin de la patience divine et la Torah du Sinaï. Avant ce parcours plus thématique, l'auteur s'intéresse aux hypothèses d'ordre rédactionnel. Voir aussi W. DIETRICH, « Three Minor Prophets and the Major Empires : Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156. La dernière section était déjà analysée par : R.W. PIERCE, « A Thematic Development of the Haggai / Zechariah / Malachi Corpus », dans *JETS* 27 (1984), p. 401-411 ; ID., « Literary Connectors and a Haggai / Zechariah / Malachi Corpus », dans *JETS* 27 (1984), p. 277-289. B.G. CURTIS, « Varieties of Strategy in Prophetic Ministry : The Haggai-Zechariah-Malachi Corpus in Socio-literary Analysis », dans *Evangelical Theological Society* (1995), p. 1-19.

¹⁴ R.C. VAN LEEUWEN, « Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve », dans L.G. PERDUE, B.B. SCOTT et W.J. WISEMAN (éds), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, p. 31-49.

¹⁵ J. WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW, 389), Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

¹⁶ J.-D. MACCHI, « Le thème du “jour de YHWH” dans les XII petits prophètes », dans J. VERMEYLEN (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)* (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, p. 147-181.

¹⁷ J.T. LECUREUX, *The Thematic Unity of the Book of the Twelve* (Hebrew Bible Monographs, 41), Sheffield, Phoenix Press, 2012.

¹⁸ E. BEN ZVI, « Remembering Twelve Prophetic Characters from the Past », dans E. DI PELE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 36.

¹⁹ D. SCAIOLA et E. DI PELE, « Le livre des Douze : Une Unité ? Quelques éléments méthodologiques de réponse », dans H.-J. FABRY (éd.), *Minor Prophets-Major Theologies* (BETL, 295), Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018, p. 315-327. Depuis la découverte du commentaire de Julien d'Éclane sur les trois premiers livrets du corpus dans la Vulgate (écrit en 418 et faussement attribué à Rufin d'Aquilée), on sait qu'il s'intéressait à l'aspect narratif du

Fort des résultats fournis par les recherches récentes sur le Livre des XII, mais sans minimiser la complexité et l'indépendance de chaque livret, nous pensons qu'il n'est pas impossible d'établir des liens entre les livrets de Jonas (4 chapitres pour 48 versets) et de Nahum (3 chapitres pour 47 versets) dans le texte massorétique (TM). C'est sur ce chantier que nous voulons nous engager dans ce travail de recherche intitulée « Jon et Na, un "miroir" des oracles prophétiques de la Bible hébraïque. Cohérences et correspondances ». En effet, dans le TM, Jon et Na forment deux séquences parallèles et encadrent la pièce centrale du corpus des XII, c'est-à-dire le livret de Michée²⁰. Ces textes appartiennent à une unité vue comme un corpus composé d'éléments distincts mais harmonieusement articulés. Le lecteur retient que le sort de Ninive est le sujet principal de Jon et Na²¹. Jonas, choqué par la bonté divine envers Ninive, met en relief un Dieu qui bouleverse les attentes humaines. Nahum décrit, au moyen du langage incisif et poétique, le mouvement des habitants et s'attèle à montrer la gravité du sort de Ninive devant Dieu : d'une part, la pitié de Jonas pour une plante devient le point de comparaison de la pitié de Dieu envers les Ninivites ; d'autre part, chez Nahum, la méchanceté (l'iniquité) de Ninive justifie les sentences prononcées contre la ville et son roi.

Au-delà de ces indices, notre lecture veut regarder chacun des deux textes, les mettre en dialogue pour en relever les liens formels et thématiques, pour décrire l'art communicationnel mis en place par Jon et Na en vue de présenter le projet d'Adonaï. Jon et Na utilisent l'ironie et la satire, l'humour. Ils ont en commun une rythmique serrée marquée par le phénomène de répétitions verbales, les allitérations, des motifs communs et explorent des questions similaires : quelles sont les limites de la compassion de Dieu ? Que se passe-t-il lorsque les « élus » de Dieu résistent à ses desseins ? Ainsi, au bout d'un examen des similitudes et des dissemblances, on peut penser que l'intersection de Jon et de Na promet d'être riche en information sur le message de ces deux livrets qui encadrent le noyau du corpus des XII. Tout en considérant comment le

texte et qu'il faisait déjà un clin d'œil important sur le lien entre les Petits Prophètes et quelques Psaumes : Ps 2,5 ; 17,9 et 17,26-27 ; 31,9 ; 33,7-8. Ce dernier exemple est particulièrement intéressant. Dans son *In Osee*, 3,13,14-15, où il entend le texte de l'extermination de l'armée assyrienne au temps d'Ezéchias, Julien cite en confirmation le Ps. 33 en disant qu'il annonçait cette libération miraculeuse. Ce rapprochement entre le premier des XII et le premier livret du psautier est intéressant surtout que tout le psautier vient immédiatement après les XII dans le TM. Cette lecture se rencontre également chez Théodore de Mopsueste, Épitomé à son commentaire sur les Psaumes que l'exégèse actuelle regroupe en cinq livrets. Sur l'œuvre de Julien d'Éclane, voir Y.-M. DUVAL, « Iulianus Aeclanensis restitutus. La première édition – incomplète de l'œuvre de Julien d'Éclane », dans *REAP* 25 (1979), p. 162-170 surtout les p. 168-169. J. LÖSSL, « Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos », dans *Augustiniana* 51 (2001), p. 11-37.

²⁰ B.M. ZAPFF, « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as a "Systematization" of the Nations' Role in Joel, Jonah and Nahum ? Reflections on a Contest – Oriented Exegesis », dans P. REDDIT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 292-312 ; ID., « The Book of Micah – the Theological Centre of the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 129-146.

²¹ Même si Osée, Michée, et Zacharie font allusion à Assour (Os 7,11 ; 9,3 ; 10,6 ; Mi 5,5 ; 7,12 ; Za 10,10.11), Michée à Nemrod (Mi 5,5) et Sophonie à Ninive (So 2,13). Dans cette présentation, les formes courtes Jon et Na désignent les œuvres littéraires tandis que les noms entiers Jonas et Nahum se rapportent aux personnages. Dans le cadre du corpus, ce sont les XII pris ensemble qui constituent le Livre et chaque partie est un livret.

lecteur saisit leur relation et leur progression, nous nous intéresserons à la manière dont les personnages de ces deux livrets agissent : les marins et les Ninivites face à Israël représenté par Jonas, l'hébreu (Jon 1,9), les nobles, les bergers, comment Dieu y apparaît, etc. Nous essayerons d'interroger les textes pour faire ressortir les indices de leur cohérence en vue de mettre en évidence la logique de la succession Jon-Na, sa portée littéraire, anthropologique et théologique dans le corpus des XII.

1.2. Explication du sujet

Le présent travail porte sur les livrets de Jonas et de Nahum, cinquième et septième dans la version massorétique des XII « Petits Prophètes ». Ces textes appartiennent à une unité vue comme un corpus composé d'éléments distincts mais harmonieusement articulés. Jon est une nouvelle hors pair qui semble justifier théologiquement le non-accomplissement d'un oracle, alors que, d'une plume habile pour dire la vengeance divine, Na témoigne de la justice et de la bonté de Dieu. Tous deux mettent en évidence l'impossibilité humaine d'échapper à Dieu et les conditions du pardon divin.

Nous entendons par « effet miroir », une manière de percevoir la liaison entre ces deux textes en ces trois dimensions : (1) *Jon et Na prolongent* ce dont ils donnent le reflet, c'est-à-dire les oracles bibliques, (2) mais *en affinant la présentation* des notions du pardon de Dieu transmis à l'homme et de la justice entre l'être humain et son Dieu et (3) *en transmettant* une conception (perception) nouvelle que les oracles rendent possible, comme par exemple, le repentir pour tous ceux qui reviennent à Adonaï, même les nations étrangères. Ces trois aspects, toujours présents dans les contours du langage et dans la reproduction de mêmes motifs, sont à découvrir au prix de la lecture comprise comme un acte de retour permanent au texte. À notre avis, l'effet miroir éclairerait *les renversements* ou *les transpositions* au sein de ces deux textes. Le prophète, « outil » de la parole ayant tenté d'échapper au contrôle de son propriétaire, est rattrapé par Adonaï (Jon). Quant à Ninive, ancien outil de la colère divine, elle en devient ironiquement l'objet (Na). Cette dynamique textuelle qui se noue grâce à la présence d'un même personnage intradiégétique (Ninive) est à la base de notre curiosité et notre questionnement. Le miroir est offert à la curiosité du lecteur pour qu'il essaie d'établir une relation entre ce qu'il lit et ce qu'il vit au quotidien.

En quelques lignes, le lecteur rencontre un réseau d'artifices littéraires et d'éléments thématiques présents qui appartiennent à un champ plus vaste, celui de la révélation dans la BH. Les correspondances formelles, thématiques et autres indices présents dans ces deux textes permettent de les découvrir et de les comparer minutieusement. La recherche des correspondances met en dialogue les passages sélectionnés et cela à partir des indices communs, tandis que celle de cohérence (la logique) des textes vise à saisir et à tracer la toile de fond des énoncés complexes et distincts en confrontant entre eux des pans de textes enrichis par les

tendances qui s'opposent et celles qui s'accordent dans ces deux écrits de la BH. Les dispositifs narratifs mis au service du récit et de la poésie permettront de comparer les deux livres et, par eux, de tester le potentiel narratif de la poésie biblique.

1.3. Questions et hypothèses

Questions

Tout en ayant en vue l'idée du corpus des XII, nous nous demandons par exemple : quelles correspondances formelles et thématiques permettent de voir en ces deux livrets deux séquences parallèles dans le corpus des XII ? Et où seraient les éléments parallèles ? Y a-t-il d'autres indices qui en renforcent les liens ? Comment, dans le TM, Jon est-il indispensable à la compréhension de Na et vice versa ? Comment déterminer le potentiel narratif dans les poésies hébraïques en Jon et Na ? Jon et Na utilisent l'ironie et la satire, ils ont en commun une rythmique serrée marquée par le phénomène de répétitions verbales, les allitérations, des motifs communs et explorent des questions similaires : quelles sont les limites de la compassion de Dieu ? Que se passe-t-il lorsque les « élus » de Dieu résistent à ses desseins ?

Concernant les motifs et thèmes, surgissent des questions suivantes : que révèlent-ils des liens entre Jon et Na, que disent-ils essentiellement sur le sort de Ninive ? Qu'est-ce que le sort de Ninive (Assour) dit, en miroir, du sort de Jérusalem (Juda-Israël) ? Quel sens peut-on donner aux deux textes s'il est possible de trouver en Ninive un exemple pour désigner toutes les nations et leurs puissances (comme c'est le cas avec Babylone ailleurs dans la Bible) ? Y a-t-il des particularités dans l'usage de ce nom ? Peut-on dire que Jon et Na mettent en évidence un unique visage de Dieu, le « Dieu lent à la colère » ? Certes, les deux livrets célèbrent la consolation que Dieu procure. Cependant, cette consolation est à la fois grâce et vengeance, bonté et justice. Jon et Na offrent-ils à deux un modèle complet du discours prophétique sur les nations ? En partant de ces deux textes, quelle image le lecteur peut-il se faire de la fonction prophétique ?

Quant au médium et autres conventions littéraires, on se demande : quels rôles peut-on assigner au récit et à la poésie, à l'ironie et à la satire dans ces deux livrets ? Est-il possible de considérer que leur poésie amplifie les éléments enfouis dans la fiction et le discours prophétiques ? Qui parle dans ces textes ? Quels effets la présentation narrative et poétique des oracles sur Ninive peut produire sur l'auditeur ou le lecteur de Jon et Na, dans la série des livrets allant d'Os à MI ?

Hypothèses et axes de la recherche

Notre étude voudrait considérer les échos, les reprises, les compléments, les continuités et les écarts (ruptures) entre ces deux livrets qui encadrent Mi, le centre des XII. Il nous semble qu'entre Jon et Na, il n'y a pas seulement des correspondances formelles (contacts ou liens intertextuels significatifs)²², il y aurait également un art de dire les oracles et une façon de dire comment l'homme se positionne devant le Dieu insaisissable, une façon de raconter cette position au moyen de la combinaison du mode raconté et du mode poétique.

En outre, un rôle propre serait joué par la mise en scène du retournement des Ninivites (Jon 3,5-8) et du combat contre la ville de Ninive (Na 3,9-19), comme par l'ironie et la satire abondantes dans les deux textes (Jon et Na 2,12-13). Ces textes seraient porteurs des aspects dramatiques explicites mis en avant par divers phénomènes littéraires. Il faudra visualiser ces aspects, analyser les séquences sans en ignorer les traits dramatiques implicites qui autrement auraient été négligés. Les effets des deux textes sur le lecteur, sur l'auditeur de ses oracles peuvent aider à saisir les divers enjeux de la communication prophétique de Jon et Na.

Six différents axes ressortent de ces hypothèses et président à l'architecture de notre travail :

1. Par les séquences, la densité de chaque texte apparaît aux yeux du lecteur. Jon et Na, deux textes dont la structure ne laisse aucun doute.
2. Les motifs et les thèmes communs à visualiser au moyen de plusieurs correspondances formelles. Les liens textuels deviennent évidents. Il se dégage les indices communs qui puissent soutenir formellement la symétrie entre Jon et Na.
3. La chute de Ninive dans les deux livrets est un événement important dans les XII, Jon et Na ont chacun une manière propre de renseigner sur ce fait et cela se comprend en lisant attentivement les séquences particulières de chacun. Ninive est un indice de vérités (Jon), un exemple de justice divine (Na) en vue de permettre à Sion de se repositionner devant Adonaï et les personnes considérées comme éloignées des voies de la vérité.
4. Le mélange poésie et prose est un clin d'œil à l'exégèse biblique qui doit dorénavant tester le potentiel narratif de la poésie pour habiter la poétique des textes bibliques, ils offrent des indices de comparaison de deux textes et les traits saillants de l'esthétique textuelle.

²² L'adjectif « intertextuels » renvoie à l'intertextualité chez les XII, comme elle est présentée par D. SCAIOLA, « Il libro dei Dodici Propheti Minori nell'esegesi contemporanea. Status quaestionis », dans *RivBib* 48 (2000), p. 319-334. Cette notion comprend les citations, les allusions, les termes-crochets, les termes et motifs communs et les dispositifs d'encadrement à savoir les titres, les termes-crochets, les genres communs, les parallèles, des allusions canoniques ou théologiques.

5. À travers les expressions variées de l'indicible, les deux prophéties provoquent la conscience humaine en éclairant les notions de bonté et de justice divines. La liberté et la souveraineté divine définissent celles de l'homme.
6. Une relation dynamique – faite de distances, de rapprochements et d'ouvertures – révèle l'identité divine, celle du messenger et celle des personnes destinataires de la parole de Dieu.

Les trois premiers axes concernent l'analyse des textes tandis que les trois derniers axes portent sur le sens que les textes permettent d'envisager. On a là les deux grandes parties qui répondent à un double questionnement sur la cohérence et les correspondances en Jon-Na, et leur pertinence littéraire, théologique, anthropologique. En deux principaux volets – à savoir Jon et Na dans la lecture des XII et l'état de l'art sur Jon-Na – la mise en contexte de deux livrets sert de préambule au travail et de cadre définitionnel des notions essentielles de cette étude. L'ensemble de la dissertation teste le potentiel narratif des poèmes en Jon et Na et essaie de visiter les bases d'une étude exégétique sur l'apport du médium poétique dans l'interprétation des textes scripturaux, à l'occurrence les poèmes prophétiques²³.

1.4. Méthodes de travail

Nous avons choisi de lire Jon et Na dans le TM reçu (le Codex de Leningrad B19^A). Ici, comme signalé plus haut, Mi est au centre des deux textes tandis que, dans la LXX, Jon et Na se succèdent directement sans élément intermédiaire entre eux. L'approche synchronique, en particulier l'analyse narrative et la rhétorique sémitique, nous fournit des outils utiles à l'analyse du récit et des poèmes. En articulant ces deux méthodes, et en nous aidant de « l'association verbale » comme principe directeur²⁴, nous essayerons *de mettre en lumière, à partir des correspondances formelles et thématiques, les codes (communs) inhérents aux deux textes. On fera ainsi affleurer* les implications existentielles, anthropologiques et théologiques spécifiques à chacun des deux livrets.

Les séquences textuelles portent l'attention du lecteur sur l'organisation des passages. Elles donnent de visualiser des éléments cohérents, essentiels et particuliers, et d'émettre la contre épreuve dans une comparaison. La lecture séquentielle attire l'attention sur les éléments

²³ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 187-219, sur la poésie prophétique. Voir aussi A.M. PELLETIER, *D'âge en âge les Ecritures - La Bible et l'herméneutique contemporaine* (LR, 18), Bruxelles, Lessius, 2004 qui a des passages très intéressants sur la question de la poésie biblique.

²⁴ Selon H. MARKS, « Les Douze Prophètes », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 258-259, bien au-delà des indices chronologiques, « la place fort douteuse d'*Abdias* et de *Joël*, dépourvus d'en-têtes historiques, est peut-être fondée sur une association verbale [...] Dans le cas de *Jonas*, la pièce la plus atypique du recueil, sa place s'accorde avec le cadre chronologique de 2 R 14,25, le verset qui a donné au livre son protagoniste. (Dans la Septante, l'ordre dans la division chronologique était fonction de la longueur : d'*Osée* à *Abdias*, avec *Jonas* en dernier, où il apparaît comme une sorte de commentaire de l'ensemble du recueil.) Les trois livres suivants – *Nahoum*, *Habaqouq* et *Sophonie* – appartiennent aux années de déclin assyrien à la fin du VIIe siècle avant J. C. Là encore, l'association verbale a probablement affecté l'ordre au sein de la division chronologique [...] ».

particuliers et l'importance de chacun de ces deux livrets. Au niveau interne, on peut comparer la prière de Jonas (Jon 2) et son dialogue avec Dieu (Jon 4) tandis qu'au niveau de l'ensemble, on ne manquera pas de scruter la description de Ninive (Jon-Na). Chaque séquence, chaque épisode fait partie de l'ensemble et conduit à l'établissement des liens entre les deux textes.

En outre, dans le relevé des correspondances, nous hiérarchisons les éléments communs en trois degrés : tournures communes et séries de mots, tournures communes et séries de mots²⁵. La fréquence de ces indices permet d'en évaluer la spécificité pour le regroupement. À ces éléments formels, nous ajoutons les motifs, structures et thèmes communs pour renforcer les liens. La présence de tous ces indices communs nous aidera à établir des relations entre les deux textes.

Leur analyse littéraire – une entrée dans le créneau des genres et les techniques littéraires utilisées – révèle des traits communs de l'art narratif, descriptif et de la rhétorique. L'évocation spatiale et temporelle, la présence des images, la caractérisation, les lacunes et les répétitions narratives, la musicalité textuelle à travers les jeux de mots et de sons, etc. caractérisent ces textes. Ces éléments communs se rencontrent également dans les récits en prose. C'est à partir de ces indices communs que nous les qualifions respectivement de récit poétique et de poème narratif.

Une comparaison de Jon et Na n'est pas injustifiée. Celle-ci fera d'ailleurs ressortir les échos de l'un dans l'autre. Cependant, en établissant des liens et en cherchant des parallèles, nous ne voulons ni niveler les deux textes ni surestimer l'intrigue de Jon par rapport à la trame propre de Na et vice versa. Notre analyse tient compte des variations dans les répétitions verbales et veut conduire vers la complexité des textes. Comparer, c'est aussi tester le degré de cohérence, c'est faire émerger la contre-épreuve, l'indépendance et l'importance de chacun de ces deux livrets. Ignorer cela dans un relevé des liens entre Jon et Na, c'est juxtaposer et altérer les textes.

Cette recherche suit ces étapes : délimiter et analyser les séquences textuelles distinctes et les commenter, dégager les correspondances formelles et autres, les comparer pour retrouver les thèmes principaux communs aux deux textes et leurs cohérences, relever les techniques littéraires en Jon-Na et leur influence sur l'interprétation. Nous analysons les textes pour faire

²⁵ Pour vérifier les liens entre les textes, J.M. LEONARD, « Identifying Inner-Biblical Allusions : Psalm 78 as Test Case », dans *JBL* 127 (2008), p. 241-265, a fixé huit critères basés essentiellement sur l'analyse minutieuse des termes et des expressions utilisés et qu'on peut résumer en cinq : 1) le vocabulaire commun, 2) le vocabulaire commun dans un contexte similaire, 3) le vocabulaire commun rare (distinctif), 4) l'accumulation de vocabulaire commun, 5) les expressions communes. Il signale en outre que la langue partagée ne doit pas nécessairement être accompagnée d'une même idéologie ni d'un genre identique. Voir aussi T. GANZEL, « The Shattered Dream. The Prophecies of Joël : A Bridge Between Ezekiel and Haggai ? », disponible en ligne sur <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/11521>, p. 14 sur 22 [consulté le 24 septembre 2018] et S. RAMOND, *Les leçons et les énigmes du passé : Une exégèse intra-biblique des psaumes* (BZAW, 459), Berlin – Boston, de Gruyter GmbH, 2014, p. 10-12.

ressortir les indices de leur cohérence en vue de mettre en évidence la logique de la succession Jon-Na. On fera ainsi affleurer les implications littéraires, anthropologiques et théologiques spécifiques à chacun des deux livrets. Notre lecture veut regarder chacun des deux textes pour décrire l'art communicationnel mis en place par Jon et Na en vue de présenter le projet d'Adonai.

Ainsi, au bout d'un examen des similitudes et des dissemblances, l'intersection de Jon et de Na promet-elle d'être riche en information sur le message de ces deux livrets qui encadrent le noyau du corpus des XII. La particularité de cette recherche est d'essayer une lecture de deux textes différents, dans leur état actuel, et appartenant à un même corpus. Notre lecture concilie la notion de corpus et la singularité de chaque livret pour faire voir les liens et les particularités. C'est une façon de saisir l'essence, la logique de chaque unité et son apport à la cohérence de l'ensemble du corpus.

2. Les voix qui parlent en Jon et Na

Qui parle dans ces textes ? Quel rôle joue celui dont la voix transparaît dans les paroles transmises ? Comment présenter cette voix qui produit les paroles, dévoile les vues de l'auteur sans partager son identité. Nous nous posons cette question dans cette étude²⁶. Ces questions,

²⁶ St. KJERKEGAARD, « In the Waiting Room : Narrative in the Autobiographical Lyric Poem, Or Beginning to think about Lyric Poetry with Narratology », dans *Narrative* 22 (2014), p. 185-202, s'y intéresse dans son analyse des poèmes autobiographiques. Cette voix qui parle est souvent difficile à identifier dans le texte. Est-ce la voix du narrateur, de l'auteur ? Pour lui, ce questionnement accentue le « flou artistique » qui peut exister entre la fiction et la non fiction dans le genre poétique. Ne penserait-on pas que Jon est une « autofiction », une autobiographie racontée de manière romancée et mêlant fiction et réalité ? Les lectures féministes de Na approchent le livret au moyen de la critique autobiographique et idéologique, comme le signale W.C.M. GAFNEY, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Wisdom Commentary, 38), Collegeville, Liturgical Press, 2017, p. XXX-XXXIII. Par ailleurs, A. RABATEL, « Sur les concepts de narrateur et de narratologie non communicationnelle », dans *Littérature* 163 (2011), p. 116, posait cette même question et y répond en mettant en évidence la place du narrateur dans la narration et la manière d'exprimer la perception dans le texte, le sujet qui perçoit étant un personnage connu, inconnu ou un actant collectif. J.-L. SKA, « *Our Fathers Have Told Us* ». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 44-45 déclare que le narrateur classique des récits anciens et traditionnels est « omniscient » – il sait tout et parle avec autorité. Le contraire du « narrateur omniscient » est « le narrateur limité ». On peut aussi faire une distinction entre les narrateurs « dramatisés » et « non dramatisés » (ou « ouverts » et « cachés »). Le narrateur dramatisé est présenté comme un personnage ou comme une voix reconnaissable, le narrateur non dramatisé ne l'est pas. Sur le monde biblique, J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 56-75. M. STOUTJESDIJK, *Why the Big Fish did not Swallow Jonah : Intended Fictionality in the Hebrew Bible*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Études Classiques des Civilisations du Proche Orient Ancien, Piste : Études de la Bible hébraïque, sous la direction de H. Gzella, Université de Leiden, 2012 (non publié). En ligne, URL : https://www.academia.edu/download/30897499/Intended_fictionality_in_the_Hebrew_Bible.pdf, p. 71, signale que le narrateur en Jon connaît les sentiments des hommes : « Alors les hommes furent extrêmement effrayés » (cf. 1,10.16). Il connaît même les pensées de Dieu (« Et Dieu vit leurs œuvres, ils se détournèrent de leur mauvaise voie ; et Dieu se repentit [...] » - 3,10) et arrange librement les événements particulièrement importants en vue de présenter un récit cohérent. La sobriété, le chemin raccourci de Jon et Na permettent au lecteur de se concentrer sur ce qui advient. Ce n'est pas facile de résumer les deux livres, surtout que les interrogations qu'ils suscitent concernent le présent et l'avenir. Au-delà de la chute de Ninive, Jon et Na explorent les limites de toute vision particularisante, consciente seulement d'elle-même et oublieuse de la sécurité et de la prospérité des autres. J.-P. SONNET, « Y a-t-il un narrateur dans la Bible ? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque », dans J.-N.

nous semble-t-il, aident à aborder les textes en regardant de près leur construction. Ainsi, au nom de la cohérence textuelle, on évite de les analyser selon un jugement superficiel porté seulement sur certains personnages. Jon et Na sont des écrits ayant des liens communs à déterminer et des traits particuliers à saisir. Le lecteur devra écouter les diverses voix qui y circulent et que l'acte de lecture permet d'entendre : la voix (קול) du narrateur²⁷, du poète et des personnages²⁸. Cette voix assure la cohérence de la parole, permet d'établir des ressemblances, conduit à l'identification des motifs, des thèmes ; en bref, cette voix mène à la rencontre entre le lecteur et les sens possibles de ces deux textes.

En Jon et Na, les textes rappellent que la voix intérieure du poète répond aux diverses voix du monde. C'est la voix entendue, voix de l'univers, voix de l'eau, voix du messager, voix du peuple, voix de passage ou voix sans issue, à claire voix, à double voix ou voix en voie de disparition, voix de fouet, voix de fracas, et peu importe la diversité et les variétés : pour les narrateurs poètes, la voix est toujours libre ! Pour le lecteur, c'est de cette homophonie de termes, c'est de la polyphonie textuelle à entendre qu'il convient de tirer la symphonie au-delà de toute cacophonie. C'est toute la démarche de la recherche de sens. La voix narrative n'est pas la voix de l'auteur. Elle est créée au même titre que l'intrigue. Elle peut se borner à énoncer les phrases du récit, elle peut aussi commenter, juger ou déléguer sa fonction à un personnage de la diégèse. Elle est repérable grâce aux expressions déictiques ou aux marques de subjectivité.

Là où l'auteur ou narrateur semble imperceptible dans le texte, le lecteur peut le faire apparaître²⁹. Le lecteur devient la source de la réponse à la question « qui parle dans le poème ? ». Dans le cas de Jon et Na, la différence ou la similitude entre l'auteur et le narrateur peuvent être perceptibles lorsqu'on essaie d'établir le lien entre les voix entendues dans les

ALETTI, M. GILBERT, Fr. MIES, J.-P. SONNET, A. WÉNIN (éds), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (LR, 6), Presses Universitaires de Namur et Lessius, Bruxelles, 1999, p. 9-27, surtout au sujet de la voix dans la narration et au niveau des personnages. Sur la question « Qui parle dans le texte ? », voir É. PARMENTIER, *L'Écriture vive : Interprétations chrétiennes de la Bible* (Mobi, 50), Genève, Labor & Fides, 2004, p. 186.200.

²⁷ J.-P. SONNET, « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », dans *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005), p. 517-531 (surtout p. 524), définit le narrateur comme « la voix narratrice mise en place par l'auteur ».

²⁸ Selon M. SANDRAS, « La voix, l'écrit. Approche du texte poétique », dans *Littérature* 59 (1985), p. 52, « parler de voix suppose en effet que le texte possède des propriétés sensibles qui permettent la rencontre avec le lecteur. Parler de voix, c'est simplement affirmer que le texte est présence, que les signifiants sont transparents ou seulement voilés, et que le critique est celui qui entre dans un rapport privé avec le texte en effaçant toute distance, en réduisant toute étrangeté ». La voix est la communication poétique et oriente le lecteur vers les répétitions, la figuration, les significations, c'est-à-dire le rapport, le lien imaginaire entre le texte et l'auteur. L'écrit laisse découvrir les blancs, les bords du texte, l'écourtement de l'écriture, l'insignifiance ou la densité du propos. Voir aussi H. MESCHONNIC, « La voix-poème comme intime extérieur », dans *Au commencement était la voix* (2005), p. 61-67, pour qui la voix est la gestuelle phonique du langage.

²⁹ Dans le cas de la poésie biblique, R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), 2003, signale que « le poète-orateur attire l'attention sur son propre discours tout en convoquant son public – ou plutôt en le prenant à témoin », p. 26. Pour y arriver, il utilise les versets (le découpage textuel), les reprises qui créent les parallélismes et symétries dans le discours, etc., p. 19-41 ; les images pour décrire, pour animer ou personnifier, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poésie hébraïque* (LR, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 140 et 174.

suscriptions distinctes (Jon 1,1-2 et Na 1,1) et l'ensemble de Jon ou de Na où interviennent également les personnages (Jonas, les marins, le maître d'équipage, le roi de Ninive, Adonai).

2.1. Jonas et Nahum, deux noms et diverses facettes

Les noms « Jonas » et « Nahum » ne sont pas pris au hasard : יונה « Jonas »³⁰ désigne le « fils de mes vérités » (Jon 1,1), tout en faisant directement allusion à la colombe (Na 2,8) et נחום « Nahum » d'Elqosh ou d'Elcès – selon le commentaire de Saint Jérôme – signifie « le consolé » ou « le consolateur » (mot présent dans les deux textes : Jon 3,9.10 ; 4,2 et Na 1,1 ; 3,7), « riche en consolations », « réconforté », « rassuré »³¹. Cependant, il y aurait bien plus que cela. Ces deux noms réveillent la question de la relation entre l'écrivain, le narrateur, les personnages, les destinataires (auditeurs ou lecteurs) du message et les milieux (contexte global ou particulier). Comme personnages, « Jonas » et « Nahum » sont des symboles d'un lieu et d'une espérance, résumés respectivement par le lien de parenté (« Jonas fils de ») et l'appartenance à une localité (« Nahum d'Elqosh »). Par le thème de la consolation, Jonas et Nahum rappellent Noé et font écho à Abdias et Balaam par celui de l'envoi du messager. Jonas et Nahum sont vindicatifs. L'un regarde sans remord ce qui va arriver à Ninive, tandis que l'autre décrit joyeusement la destruction de la grande ville.

Jonas, fils d'Amittai, est un personnage qui descend, finit par être jeté à la mer et, plus loin, il s'assoit hors de la ville³². Dans les prières (Jon 2 et 4), Jonas parle et raconte une expérience. « Jonas apparaît à la fois comme le héros d'une aventure, comme un poète spirituel, et comme le prédicateur de la menace de Dieu et de la nécessaire repentance »³³.

Nahum d'Elqosh livre un cri de joie de l'opprimé à l'idée que Ninive n'échappera pas à Adonai. Jonas et Nahum n'intercèdent pas comme l'ont fait Abraham et Amos. Jonas et Nahum illustrent la mission du prophète comme un personnage qui rappelle une figure emblématique

³⁰ G. HAMEL, « Taking the Argo to Nineveh : Jonah and Jason in a Mediterranean Context », dans *Judaism* 44 (1995), p. 6 (cf. dossier pdf), rappelle que *Yônah* en hébreu signifie « colombe », et désigne l'un des oiseaux utilisés dans la très ancienne pratique de la voile pour guider les marins perdus jusqu'à l'atterrissage, comme c'est le cas dans le récit de Noé et la saga de Jason et les Argonautes.

³¹ A. PINKER, « Nahum : The Prophet and his Message », dans *JBQ* 33 (2005), p. 81. Lorsque la racine s'applique à Adonai, elle désigne la repentance, le renoncement. À ce sujet, on peut lire A. LÉCU, *Tu m'as consacré d'un parfum de joie*, Paris, Cerf, 2019, p. 57. Sur Nahum comme personnage, voir W.C.M. GAFNEY, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Wisdom Commentary, 38), Collegeville, Liturgical Press, 2017, p. 4-5.

³² V. MORA, *Jonas* (CÉV, 36), Paris, Éditions du Cerf, 1981, 63 p., est un témoignage remarquable de la progression du personnage de Jonas. L'auteur fournit les traits évolutifs du personnage au fil de son analyse des épisodes de Jon : « Jonas n'a rien d'un héros. Il n'a à son actif aucun exploit » (p. 5), « Jonas l'entêté » (p. 6), « Yahvé et son récalcitrant messager » (p. 9), « Jonas, le Juif, rejette la mission divine et ne ménage pas sa peine » (p. 9), « Jonas obéit » (p. 16), « la colère de Jonas » (p. 20), « Jonas refuse d'être un instrument du salut des païens » (p. 21), « Jonas en veut personnellement à Dieu [...] Jonas frôle le désespoir » (p. 22), « un Jonas désobéissant, chantant par anticipation sa délivrance » (p. 44), etc.

³³ O. MILLET, « Les réécritures poétiques de l'histoire de Jonas au XVI^e siècle et la poétique réformée », dans *RHR* 1 (2009), p. 77 (ou p. 3 du pdf mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 21 septembre 2019). URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7173>.

du passé en reprenant un aspect de sa notoriété ou en jouant à son contraire pour tourner en dérision une conception de la vie. Dans les deux textes, nous pensons que les noms de Jonas et Nahum, comme le sont les œuvres portant ces noms, appartiennent à la symbolique biblique mise au service de la communication de la révélation de la vie de Dieu en action au milieu de son peuple. Ils dépassent le cadre historique et prophétique dans lequel on peut prétendre les confiner.

Ces deux noms sont des moyens allégoriques et linguistiques, et il nous paraît que celui qui parle les utilise pour secouer l'image élevée du personnage prophétique. À travers leurs paroles, il dévoile le sentiment de l'homme limité confronté aux vérités divines ou présente simplement les méandres de l'exercice de certains attributs d'Adonaï. « Jonas » et « Nahum » sont des attentes diverses et des points de vue différents. Ils reflètent respectivement l'expérience de la parole révélée et de la vision écrite qui découlent d'une représentation alimentée par une conception de la réalité présente (l'aujourd'hui du personnage), une façon de manifester la perplexité de celui qui parle et l'étrangeté, le revirement inattendu des événements auxquels il est confronté.

Le silence du personnage (Jonas ne dit rien en Jon 1,1-5), son effacement ou sa prise de parole ne surgissent pas au hasard dans les textes. Quant à Nahum, il parle du début à la fin – le langage est sec – laissant seulement deux fois la place à l'incise, « oracle de YHWH » (Na 2,14 ; 3,5). On sait que « les sobres avant-plans bibliques font surgir de profonds arrière-plans »³⁴. Les personnages parlent au présent, formulent des souhaits et des impératifs : à côté de Jonas et Nahum, il faut également signaler leur interaction avec Dieu (voir les différents noms qu'il prend dans les textes) et les personnages collectifs cités dans les textes, comme les hommes de Ninive, la maison de Jacob, les notables, etc. C'est presque évident que ces noms se rapportent également à Jonas qualifié de « récalcitrant »³⁵ et à Nahum, « celui qui annonce la bonne nouvelle » (Na 2,1), au sujet de qui on se demande s'il est « faux-prophète » ou « demi-prophète », ou simplement « prophète à part entière »³⁶.

Jonas, un personnage libre et tenace, se croyait connaître mieux Dieu et sa justice. Cependant, il a reçu une leçon précieuse sur la miséricorde et le pardon de Dieu. Ces attributs

³⁴ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), 1999, p. 157.

³⁵ V. MORA, *Jonas* (CÉV, 36), Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 44.

³⁶ J. ASURMENDI, « Les prophètes du VIIe siècle Nahum – Sophonie – Habacuc », dans S. AMSLER, J. ASURMENDI, J. ANEAU et R. MARTIN-ACHARD, *Les prophètes et les livres prophétiques* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, p. 121-123. On se rappelle le titre suggestif de D. VAN HECKE, « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », dans *Les Petits Prophètes de l'Ancien Testament*, 2016-2017, 8 p., disponible en ligne sur <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf> [consulté le 29 décembre 2018] qui termine sa lecture par cette question : « Nahum est-il vraiment un prophète à part entière ou un demi-prophète ? », p. 8. Et sa réponse est : « Dans tout le corpus prophétique, Nahum se présente comme un prophète à part et sans doute comme le seul que l'on puisse qualifier de prophète de « bonheur » ! En effet, tous ses oracles de malheur concernent Ninive alors que ses oracles concernant Juda sont tous des oracles de bonheur, sauf peut-être Na 2,3 ».

divins ne sont pas effectifs seulement pour Jonas et Israël. La miséricorde est accordée à toutes les personnes qui se repentent et croient indépendamment de leurs origines. Certes, il se pose dans le chef du messager divin la question de savoir s'il faut encore obéir lorsque Dieu demande une mission dans une situation est en conflit avec ses attentes et ses espoirs divers. Néanmoins, la dévastation de Ninive était en même temps le signe fort pour tous les peuples qui avaient souffert sous son joug. Le prophète Nahum dit : « Je vous ai affligé ; je ne t'affligerai plus » (Na 1,12). La miséricorde se heurte contre le désir de voir l'ennemi tombé à cause des atrocités commises.

2.2. *Le narrateur poète et le poète narrateur*

Ce titre n'est pas un jeu de mots mais désigne les deux instances qui, en Jon et Na, utilisent la voix et les attitudes des personnages pour transmettre un point de vue, une vérité ou des motivations. C'est la voix d'où émanent des faits racontés ou rapportés : du repentir divin jusqu'aux fins détails dans la position des personnages, les étapes de l'assaut et du sac de Ninive, etc. L'image de Dieu n'est pas la même chez les deux : pour l'un, ce Dieu ne permet pas la colère de Jonas tandis que pour l'autre, son Dieu ne laisse pas impuni ses adversaires. Cette différence vaut également pour l'image qu'ils livrent du personnage prophétique, de Ninive et implicitement de la maison de Jacob. La création des personnages appartient au narrateur. Dans cet exercice et sur le chantier d'écriture, la « liberté poétique »³⁷ intervient beaucoup. Le lecteur devra poser des questions sur leurs projets.

Au sujet de l'écrivain, J.P. Fokkelman écrit : « ce qu'il pense, nous ne pouvons le pressentir qu'après une lecture et une relecture approfondie de toute son œuvre et l'appréciation prudente de nombreux signaux subtils »³⁸. La vérité sur le texte n'est pas toujours dans ce qu'on pense en lisant l'écrit. Par divers codes à identifier dans le texte, le narrateur cherche à communiquer, à charmer et à convaincre³⁹. Le commentaire du narrateur ou du poète, le silence,

³⁷ J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 59, précise que « l'écrivain biblique se borne généralement à décrire des événements et des personnages de l'histoire nationale ; mais il n'est pas embarrassé par les exigences très strictes du XXe siècle en matière d'historiographie ». Plus loin, il ajoute que « l'art narratif étant très souple, il a peu de lois contraignantes », p. 87. Par ailleurs, « l'art narratif est la clé de l'interprétation car il est la clé de la composition, même dans les textes à base religieuse et historique. Une analyse stylistique et structurelle, c'est-à-dire une étude du texte en tant qu'œuvre d'art littéraire, permet de tirer des conclusions à la fois littéraires et théologiques » [cf. ID., *Narrative Art in Genesis*, ET Assen, Amsterdam, 1975 tel que cité par C. ARMERDING, « Structural Analysis », dans *Themelios* 4 (avril 1979), p. 102/96-104].

³⁸ J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 62.

³⁹ J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 58, précise que « sans cesse, le narrateur s'applique à être persuasif. En ce sens, il exerce la rhétorique. L'ancienne définition de celle-ci est aussi solide que le roc : la rhétorique est l'art de convaincre par des mots. Pour cette raison, la narratologie digne de ce nom est pour une grande part une forme d'analyse rhétorique ». Sur la rhétorique prophétique, voir R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), 2003, p. 196 et 207 : le poète biblique utilise *une rhétorique de la prise au piège* qui recourt à l'hyperbole, à l'amplification, etc.

les incisives, une expression des sentiments, une précision théologique, etc. sont tant de clins d'œil faits au lecteur pour éviter d'aller dans tous les sens. Dans les commentaires et les descriptions, le lecteur est guidé vers le sens que prend la présentation des idées. Dans la formule « Ninive la grande ville pour YHWH », la précision « grande pour YHWH » peut expliquer pourquoi le deuxième envoi du prophète pour parler à la ville (Jon). Cependant, dans la suite, cette ville pleine de sang n'aura plus la change de voir des messagers (Na). Dans les deux textes, l'écrivain semble poser la question de crédibilité d'Adonaï et de son envoyé. En dehors du texte, se cache ou paraît un narrateur inventif mettant au profit du récit et du lecteur toute sorte de conventions littéraires⁴⁰. En rapport avec le siège de Ninive, Na présente les préparatifs de l'assaut et le pillage de la ville (Na 2,4-11). Dans les deux textes, le lecteur est sollicité et est conduit à formuler un point de vue personnel sur l'écrit et à visualiser ce qu'il vient de lire.

« Cette densité du message prophétique fonde jusqu'aujourd'hui la vénération que les communautés accordent aux Écritures saintes »⁴¹. Par une poésie riche et vivante, ils livrent au lecteur leurs capacités descriptives et narratives, leur puissance dans l'imagerie et l'imagination, par exemple dans la scène du ricin et la métaphore des sauterelles. Par un langage clair et rythmé, des scènes entières, des descriptions et perceptions originales sont mises en évidence au moyen de quelques mots. Les auteurs de Jon et Na sont à regarder comme *communicateurs patentés* ou comme le dit Jeanne Mathews, « *des communicateurs*

⁴⁰ Pour J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 57, « le narrateur trace les grandes lignes de la narration et en choisit jusqu'aux moindres détails, selon ce qui lui convient [...] Il orchestre le temps, dessine l'espace, introduit les personnages ou les fait disparaître, engage parfois le lecteur sur une fausse piste et transmet sa vision à travers tout ce qu'il écrit » (aussi les p. 133-168). Même quand il s'efface, le narrateur est toujours l'organisateur de son récit, il gère lui-même sa propre apparition et sa disparition. Son absence apparente n'ôte rien au caractère narratif mais révèle une dimension aussi élevée que réelle de celui qui écrit le récit. A. RABATEL, « Sur les concepts de narrateur et de narratologie non communicationnelle », dans *Littérature* 163 (2011), p. 113, écrit : « le narrateur e(s)t ses personnages ». Cette étude réagit à la problématisation de la notion de narrateur dans la fiction par S. PATRON, « Le narrateur et l'interprétation des termes déictiques dans le récit de fiction », dans D. MONTICELLI, R. PAJUSALU et A. TREIKELDER (éds), *De l'énoncé à l'énonciation et vice-versa. Regards multidisciplinaires sur la deixis / From Utterance to Uttering and Vice-versa. Multidisciplinary Views on Deixis*, vol. VI, Tartu, Presses Universitaires de Tartu, 2005, p. 187-202 ; ID., *Le Narrateur. Un problème de théorie narrative*, (2009), 35 pages. En ligne, l'URL : <https://www.fabula.org/actualites/s-patron-le-narrateur-introduction-a-la-theorie-narrative-29473.php> [consulté le 21 janvier 2019]. Selon S. CHATMAN, *Coming to Terms : The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1990, p. 115 « le récit est toujours narré, c'est-à-dire représenté narrativement. La présentation narrative implique un agent même lorsque l'agent ne porte aucun signe de personnalité humaine ». Ce débat, tout en éclairant notre propos, n'épuise pas les définitions du narrateur biblique fournies par Jan Fokkelman et tant d'autres. On peut bien noter qu'il existe trois sortes de narrateur : le narrateur en *Je*, en *Il* et le narrateur anonyme. Cependant, la Bible va plus loin. Et, chez Jon par exemple, le narrateur prend parfois l'un ou l'autre des trois visages, tout en surplombant la narration.

⁴¹ R. KUNTZMANN, « Herméneutique biblique », dans *RSR* 80 (2006), selon la version mise en ligne le 12 août 2015, URL : <https://journals.openedition.org/rsr/1939> [consulté le 23 janvier 2020].

incarnés »⁴², des conteurs du futur⁴³, des littéraires professionnels commis pour prononcer des oracles à portée plus ou moins magique contre l'ennemi d'Israël et contre le symbole de la puissance sous toutes ses formes, des paroles capables de produire des transformations ou de provoquer des disparitions, de paroles capables de bousculer l'auditeur (le lecteur). Comment se présentent Jon et Na au lecteur ?

L'écrit que nous avons à portée des yeux donne l'écho de la *voix*⁴⁴ prophétique ou la perspective de la *voie* prophétique, l'exaltation d'un héros ou l'humiliation d'un anti-héros – un antitype serait donc un personnage qui renverse la nature symbolique d'un autre modèle tout en conservant des liens avec l'original. Cela passe par une allégorie, une légende, une parabole, une parodie (une imitation comique d'un texte, une subversion d'un rôle ou d'un travail), un pamphlet qui pointe le mal dans les nations, une farce qui tourne en dérision les mœurs (un récit avec des exagérations comiques), une prière, une satire – tout cela mis au service d'une littérature révélatrice de la vérité divine et humaine.

3. Jon et Na, reflet de l'art narratif en poésie biblique

Quel effet le poème en Jon 2, quelle impression la suscription et les descriptions en Na provoquent chez le lecteur ? Ce questionnement renvoie au problème de genre littéraire en Jon⁴⁵

⁴² J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 31, affirme que « la performance textuelle se caractérise par la vivacité d'esprit et la présence. L'incarnation est aussi une caractéristique particulière de la littérature prophétique. Les prophètes sont commandés à la fois pour parler et agir pour communiquer le message d'Adonaï. Ils n'étaient pas seulement des canaux de médiation, mais des *communicateurs incarnés* ».

⁴³ A. FUHR et G. YATES, *The Message of the Twelve : Hearing the Voice of the Minor Prophets*, Nashville, B&H Publishing Group, 2016, les prophètes apportent des pronostics révélant le projet divin de restauration de son peuple.

⁴⁴ J.H. WALTON, C.E. ARMERDING, L.L. WALKER, T. LONGMAN III et D.E. GARLAND (éds), *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition), Grand Rapids, Zondervan, 2017.

⁴⁵ J.S. ACKERMAN, « Jonas », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles Lectures / Nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 297 : la satire en elle-même combine une multitude de genres. T.D. ALEXANDER, « Jonah and Genre », dans *TynBul* 36 (1985), p. 35-59, énumère les différents genres reconnus par différents chercheurs : Jon est une histoire, une allégorie, un midrash, une parabole (*mashal*), une parabole prophétique, une légende, une légende prophétique, une nouvelle, une satire, une fiction didactique, une courte histoire satirique et didactique. La tendance est de penser que Jon serait une allégorie, un midrash, une fiction ou simplement une parabole didactique. Par son en-tête et son chant poétique, Jon diffère des paraboles qui sont simples, non composées et accompagnées d'une explication. L'auteur pense qu'il est plus précis de considérer Jon comme une fiction didactique (p. 40). Au-delà des signaux génériques, il existe chez Jon un certain nombre de caractéristiques qui ont été prises comme significatives pour déterminer l'intention de l'auteur, et par la suite le genre de Jon. Cela donne généralement deux catégories principales. D'une part, il y a ceux qui indiquent que l'œuvre entière est le produit de l'imagination de l'auteur, et d'autre part, il y a ceux qui suggèrent que les événements racontés ont effectivement eu lieu. Comme nous le constatons à l'heure actuelle, le facteur déterminant entre ces deux catégories n'est pas aussi évident qu'on peut nous amener à croire. Les événements racontés par Jon sont historiquement improbables. Mais, il est curieux que le tirage au sort désigne directement Jonas, et cela sans la moindre manipulation de la part des marins, et que la mer devrait devenir calme directement après que Jonas soit jeté par-dessus bord. Le grand poisson était probablement prêt à avaler Jonas, mais que ce dernier dût rester dans les entrailles du poisson pendant trois jours et trois nuits et y prier un beau psaume d'action de grâces, cela dépasse les limites de la crédibilité. Sans toutefois oublier que le poisson ne l'a pas simplement vomi (éjecté),

et Na. C'est auprès du lecteur et des critiques, sans ignorer les codes inhérents dans les textes, qu'il convient de chercher des éléments de réponse à la question de genre littéraire et du medium utilisé.

Pour déterminer les parties poétiques dans un récit, ce principe devrait être pris en compte : « dans la Bible, la narration et, en particulier, le dialogue adoptent souvent (plus souvent qu'on ne le relève d'habitude) une symétrie formelle proche de la versification, voire même une forme proprement versifiée »⁴⁶. Selon J.P. Fokkelman, « les prophéties au sens strict (ou oracles), qui se rencontrent partout dans les livres des prophètes écrivains (les grands, Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, et les douze petits prophètes), sont toutes des poèmes »⁴⁷.

Jon et Na appartiennent à « l'incisive poésie dramatique qui fait vibrer les douze prophéties »⁴⁸. Éclairé par toutes ces affirmations, nous pensons que les hymnes de Jonas et Nahum – dont les effets narratifs, poétiques et théologiques sont indéniables pour la compréhension de Jon et Na – ne sont pas les seules parties poétiques.

C'est pourquoi nous parlons de récit poétique et de poésie narrative pour les deux textes. Lus synchroniquement, c'est-à-dire dans leur état actuel, Jon et Na offrent quelques épisodes

mais l'a jeté sur le rivage. Cette précision étonne. Quel éclairage apporte-t-il à la détermination des genres en Jon. Mieux serait de regarder davantage ce qui est écrit, y revenir constamment pour aller plus loin. Pour C.-A. KELLER, « Jonas », dans E. JACOB, C.-A. KELLER et S. AMSLER (éds), *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT, XIa), Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 265, Jon est « l'histoire d'un prophète, et celle des personnes qu'il rencontre sur son chemin ». J.C. HOLBERT, « Deliverance Belongs to Yahweh : Satire in the Book of Jonah », dans *JSOT* 21 (1981), p. 59-81. A.A. ABELA, « When the Agenda of an Artistic Composition Is Hidden : Jonah and Intertextual Dialogue with Isaiah 6, the 'Confessions of Jeremiah and Other Texts », dans J.C. DE MOOR (éd.), *The Elusive Prophet : the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 9. J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature), Atlanta, SBL, 2003, p. 21-23. A. SCHAT, « The Jonah Narrative within the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations-Redactional Processes-Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 110-112.

⁴⁶ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 101. Et J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 190, précise que « la poésie n'apparaît pas seulement sous la forme d'unités pouvant se lire de façon indépendante, comme le chant de vengeance de Lamech (Gn 4,23-24), il arrive régulièrement que le langage de l'écrivain prenne un tour poétique durant la narration, qu'il se condense et se laisse scander ». Autres critères voir W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : a Guide to its Techniques*, London, T & T Clark International, 2005, p. 44-65. Depuis quelques décennies, l'usage de la symétrie dans la Bible est devenu un sujet important dans l'analyse des textes bibliques. Les plus récents à avoir abordé cet aspect V.M. WILSON, *Divine Symmetries : The Art of Biblical Rhetoric*, Lanham, University Press of America, 1997 ; D.A. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker Books, 1999 ; R. MEYNET, « Histoire de "l'analyse rhétorique" en exégèse biblique », dans *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric* 8 (1990), p. 291-320. Les ouvrages de Dorsey et de Wilson montrent clairement comment l'analyse de la structure superficielle du texte biblique en hébreu atteint une nouvelle utilisation plus efficace pour l'interprétation et la compréhension. Et pour le cas particulier de Jon, on peut citer : D.L. CHRISTENSEN, « Andrzej Panufnik and the Structure of the Book of Jonah : Icons, Music and Literary Art », dans *JETS* 28 (1985), p. 133-140 ; P. TRIBLE, *Rhetorical Criticism : Context, Methods, and the Book of Jonah* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1994 et pour Na, on peut retenir R.B. CHISHOLM, *Handbook on the Prophets. Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel, Minor Prophets*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 428.

⁴⁷ J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), 2002, p. 188.

⁴⁸ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 22.

remarquables dans « une scène polyphonique d'affrontements divers »⁴⁹ qu'est le rouleau des XII. Ainsi, la poésie narrative – ou le phénomène narratif en poésie⁵⁰ – accumule des éléments discursifs et narratifs, brise les règles traditionnelles d'écriture tout en innovant. C'est le cas de la suscription de Na au début de son poème, un élément narratif à l'entête de la poésie.

3.1. Sur le récit poétique en prose et la poésie narrative chez les XII

Le domaine exégétique et interprétatif des XII accuse encore une carence d'apports constitués essentiellement d'éléments élaborés par des lectures de type synchronique. Ils ne sont pas nombreux ceux qui analysent les XII sans partir des questions éditoriales et rédactionnelles. Comme relevé plus haut, les oracles prophétiques sont des textes poétiques mais cette poésie dans le livret de Jonas paraît enchâssée dans un récit. Ces textes commencent par des en-têtes qui, pour certains analystes, sont des phrases narratives. Cette caractéristique nous a conduit à regarder dans le monde moderne de la littérature ce qui est dit des textes poétiques en relation avec la narration. Dans l'univers littéraire, les deux expressions « récit poétique » et « poésie narrative » existent et sont lourdes de sens. Le récit poétique, un genre ancien, représente un nouveau paradigme en littérature contemporaine.

Il y a plus de deux décennies, Jean-Yves Tadié y consacrait un ouvrage, *Le récit poétique*, qui a fait bouger les lignes tracées entre le récit et la poésie par les classiques littéraires. « Le récit poétique en prose est la forme du récit qui emprunte au poème ses moyens d'action et ses effets, si bien que son analyse doit tenir compte à la fois des techniques de description du roman et de celles du poème : le récit poétique est un phénomène de transition entre le roman et le poème »⁵¹. Ce modèle utilise des dispositifs littéraires propres au récit et au poème. On y remarque une recrudescence de l'ironie, la présence d'une conclusion peu claire, etc. Le lecteur doit y jouer un rôle plus actif. La description se comprend comme une narration de la réalité visible. Les paysages décrits participent à la narration : l'espace et les signes y

⁴⁹ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 27.

⁵⁰ Sur la poésie narrative biblique ou les « poussées narratives en poésie biblique », voir R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), 2003, p. 81. Le cas de Jon 2 apparaît chez E.R. WENDLAND, « Text Analysis and the Genre of Jonah (Part 2) », dans *JETS* 39 (1996), p. 384-385. « Le potentiel narratif en poésie » fait l'objet des recherches de B. MCHALE, « Beginning to Think about Narrative in Poetry », dans *Narrative* 17 (2009), p. 11-27. Le prolongement de cette réflexion est dû à l'étude sur la place du narrateur en poésie narrative de type autobiographique par S. KJERKEGAARD, « In the Waiting Room : Narrative in the Autobiographical Lyric Poem, Or Beginning to Think about Lyric Poetry with Narratology », dans *Narrative* 22 (2014), p. 185-202.

⁵¹ J.-Y. TADIÉ, *Le récit poétique* (Tel Gallimard), Paris, Gallimard, 1994, p. 7 (première édition : Paris, PUF, 1978), parle d'un genre à la fois archaïque et moderne, relevant du récit mythique et de la littérature médiévale). Considérant l'influence des mythes de la littérature proche orientale (Le Croissant Fertile) sur des textes bibliques nous avons tendance à l'aspect narratif de la poésie tiendrait de ce lien ancien. D'ailleurs, dans son commentaire sur le Cantique, E. RENAN, *Le Cantique des cantiques, traduction et commentaires* (Poche-retour aux grands textes – Domaine hébreu, 5), Paris, Arléa-Seuil, 2004, p. 120, écrit : « Le monothéisme, en étouffant les développements de la mythologie, devait atrophier du même coup chez les Sémites le théâtre et la grande poésie de récit ».

jouent un rôle important. Et pour J.-Y. Tadié, « il y a “du” récit dans tous les genres littéraires, et sans doute dans toutes les formes d’expression »⁵².

Depuis 2009, dans l’univers littéraire anglosaxon, le travail de Brian McHale⁵³ sur le phénomène narratif en poésie montrait déjà qu’on pouvait déterminer l’effet diégétique dans la description poétique, c’est-à-dire la possibilité d’une narration en poésie et, par conséquent, l’influence d’un narrateur. Cela est rendu possible par l’usage de la segmentation, la contre-mesure et la présence de certains éléments visuels. C’est dans les propositions découpées en groupes rythmiques et en unités de sens successives, que le lecteur mesure le potentiel narratif d’un poème. Les segmentations orales et visuelles portent la teneur narrative du texte poétique. La segmentation orale est marquée par les pauses, les tonalités, les rythmes tandis que la segmentation visuelle s’opère par les césures – en strophes ou en vers – signalées en hébreu par « la succession de diverses réflexions, des réactions et sentiments au sein d’un même poème »⁵⁴. Pour McHale, la règle en faveur de la narration en poésie se trouve dans les éléments de distinction : les segments en poésie, les élisions et faits manquants ou les omissions dans le récit. Et Watson renseigne que l’inclusion, signe formel d’une structure en enveloppe, signale les limites d’une séquence, d’un épisode ou d’une unité littéraire⁵⁵.

Dans la narration, les segmentations arrivent à différents niveaux. Généralement, on admet que « le récit en prose comprend sa propre segmentation en volumes, en tranches, en livres, en chapitres, en sections, voire en paragraphes et en phrases, qui recoupe sa segmentation narrative. On ne le devinerait pas, cependant, à partir de la littérature sur la théorie narrative »⁵⁶. Et à l’intérieur du récit,

« le “flux” des événements est segmenté en séquences de différentes échelles – “mouvements”, sous-intrigues, épisodes – et finalement en événements discrets. Au niveau du discours, la narration est segmentée en de multiples voix changeantes – citées, paraphrasées et réparties, juxtaposées sur le même plan ou insérées les unes dans les autres – tandis que le “point de vue” est segmenté par des micro-décalages de focalisation constants. Le temps dans la narration est segmenté ; l’espace aussi, etc. Les lacunes de toutes sortes abondent à tous les niveaux. Dans les récits poétiques, la propre segmentation du récit interagit avec la segmentation “inhérente”

⁵² J.-Y. TADIÉ, *Le récit poétique* (Tel Gallimard), Paris, Gallimard, 1994, p. 7.

⁵³ B. MCHALE, « Beginning to Think about Narrative in Poetry », dans *Narrative* 17 (2009), p. 11-30 (surtout, la page 24). Cette même année est parue le commentaire de D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 5-17 où il présente la longue tradition sur l’étude de la poésie de Na (déjà depuis 1793) et de la prosodie des XII. La relation entre la narration et la poésie dans la BH a occupé plus d’un chercheur. Les publications de J.P. Fokkelman (1975, 1981, 1999, 2003), pour ne citer que lui, indiquent l’intérêt accordé au sujet. J. Kugel (1981), en affinant l’analyse de R. Lowth (1753), aborde le parallélisme biblique et les questions de rapprochement entre la prose et la poésie dans la BH.

⁵⁴ J. ALEXANDRE, « Rencontrer l’écriture hébraïque comme poème », dans *ETR* 85 (2010), p. 78.

⁵⁵ W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : A Guide to its Techniques*, New York – London, A&C Black, 2005, p. 52.

⁵⁶ B. MCHALE, 2009, p. 23.

à la poésie pour produire des jeux complexes entre des segments de différentes échelles et de différents types – les “accords”, comme les appelle DuPlessis »⁵⁷.

En fait, le phénomène narratif en poésie révèle que le texte est enrichi et nourri par la façon de dire, de raconter, de chanter, de voir, d’entendre et de découper le récit⁵⁸. Le poème fait advenir les événements racontés ou observés, alimente et renforce la narration par les sons, le choix des mots, etc.

L’événement raconté – comme par exemple les faits autour du renversement ou de la destruction de Ninive – est à la base de la poésie narrative et non les techniques propres à chaque médium⁵⁹. D’une part, les valeurs poétiques et narratives du texte facilitent la communication entre l’écrit et son lecteur, entre l’énoncé et le récepteur. D’autre part, la poésie narrative révèle un génie littérature libre et enclin à l’observation précise et détaillée des faits. Ici, l’imagination constructive du narrateur va même plus loin que les faits observables et est capable de produire à travers les mots et une série des séquences, des images à la fois étonnantes et vraisemblables : c’est par exemple Jonas dans le ventre de l’énorme poisson, l’allégorie du « lion » et des « criquets » chez Na⁶⁰. À notre avis, par quelques traits, Jon et Na manifestent la présence du récit poétique et de la poésie narrative dans la BH.

3.2. *La diversité de genres, de conventions et la question de lecture*

Jon et Na appartiennent a priori au genre prophétique⁶¹. Cependant, à l’intérieur d’un livre prophétique peut se trouver une multiplicité d’autres genres. C’est par l’usage de divers

⁵⁷ B. MCHALE, 2009, p. 17. Voir aussi R.B. DUPLESSIS, *Blue Studios : Poetry and Its Cultural Work*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2006.

⁵⁸ Sur la poésie et le rapport au réel, voir la remarque de M. EDWARDS, *Bible et poésie*, Paris, Éditions de Fallois, 2016, p. 15 : « L’acte poétique s’approche du réel et, pour aller au fond des choses, il les recrée pour nous en les accueillant dans des sons, des rythmes, des ramifications illimitées de sens, et les place dans le domaine du possible. À sa manière, et sans être surnaturelle du tout, la poésie aussi est une révélation. La Bible en tant que révélation et en tant que parole poétique, donne également, et avant tout, sur autre chose. Elle ne se développe pas exclusivement sur des poèmes, bien évidemment, mais ses écrits se transforment souvent en vers, comme si elle tendait vers la poésie, en la transcendance, de ce qu’elle manifeste ». Et plus loin, l’auteur ajoute : « la poésie – et plus particulièrement la *voix* (sic) de la poésie – opère sur le réel. Elle le fait vibrer ; elle permet au regard de l’être de le voir autrement », p. 102.

⁵⁹ M.-L. RYAN, « Will New Media Produce New Narratives ? », dans *Narrative Accross Media : The Language of Storytelling*, Lincoln, 2004. La poésie narrative serait l’ancêtre de la poésie lyrique.

⁶⁰ Jon et Na mettent en place les « effets de réel » théorisés par R. BARTHES, « Effet de réel », dans *Communications* 11 (1968), p. 84-89. Il s’agit de montrer par un recours à la réalité concrète qu’on peut dépasser la représentation (le monde fictif) dans l’art de raconter et de décrire (ex. : le navire à Jaffa, les portes des fleuves à Ninive). En outre, Z. ZEVIT, *Religions in Ancient Israël : A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York, Continuum, 2001, p. 78, dans une étude sur la littérature des religions de l’ancien Israël, remarque que les écrits bibliques contiennent les dispositifs littéraires utilisés par certains auteurs de fiction. Il conclut donc qu’il est nécessaire de mener une étude comparant les outils poétiques couramment utilisés dans la fiction narrative et dans la littérature de faits (vérité) en vue de développer une échelle de fiction et de réaliser une analyse empirique du genre des livres bibliques.

⁶¹ Sur la prophétie comme « genre littéraire », voir M.H. FLOYD, « Genres and Forms in The Minor Prophets », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 71-84.

genres que Jon et Na révèlent leur caractère particulier et leur stratégie de communiquer et de rapporter des faits. L'ironie ainsi que les questions finales du récit (Jon 4,11) et du poème (Na 3,19) renforcent la portée « métaphrétique »⁶² de chacun des deux livrets. « La double lecture » de ces questions est comme une perche tendue au lecteur pour lui permettre de repérer les forces et limites de certaines conceptions sur la vie de Dieu et de l'être humain⁶³. Jon et Na, textes polymorphes, opèrent des dépassements terminologiques qui peuvent être riches en renseignement. C'est le cas de la foison des termes « parler », « dire », « crier », « pousser des clameurs », « sentence », « oracle », « écouter » et « voix », référant à la parole venant des personnages (le motif de la parole donnée). Les auteurs de Jon et Na ont, semble-t-il, l'intention de marquer l'esprit de leur lecteur. Cependant, pour y parvenir, il n'est pas seulement suffisant pour eux de raconter ou de décrire des faits intéressants sur un prophète réticent ou sur une ville cruelle. Ils se doivent plutôt d'impliquer leur lecteur dans l'écrit à un tel point que, à la fin de son récit, le lecteur se trouve lui-même bousculé, « comme Jonas l'a été, par les remarques

⁶² Le terme est d'E. BEN ZVI, « Jonah 4,11 and the Metaphrhetic Character of the Book of Jonah », dans *JHS* 9 (2009), 13 pages. En ligne, l'URL : <http://www.jhsonline.org/Articles/article107.pdf> [consulté le 28 décembre 2018], une étude prolongée par P. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009), disponible en ligne sur <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6235>, [consulté le 4 janvier 2019], qui perçoit l'aspect « métaphrétique » de Jon en comparant les différentes scènes dans l'ensemble du récit et pas seulement à partir d'un unique passage même si on peut le lire à la fois comme une question et une affirmation. Il soutient que la lecture d'une question rhétorique contribue peu au caractère « métaphrétique » de Jon. En fait, une dernière question rhétorique détruit le caractère ouvert du livret, tandis qu'à l'affirmation sans équivoque d'Adonaï selon laquelle il ne montrera aucune pitié à Ninive, les lecteurs ont un sens plus profond de la prophétie. Mais en cette finale, comme Elohim au chapitre 3, Jonas est invité au chapitre 4 à sortir du cercle de la colère. Ce sont les multiples facettes du message qui portent l'ouverture de Jon à diverses réalités. Dans ce même rapport, le lecteur placerait le phénomène d'hybridité nourrie par l'ironie en Na et relevé par l'analyse de D.C. TIMMER, « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 173-189 ; ID., « Nahum's Representation of and Response to Neo-Assyria : Imperialism as a Multifaceted Point of Contact in Nahum », dans *BBR* 24 (2014), p. 349-362. Sur l'application plus générale de Na et son sens bien au-delà des événements historiques, voir J.H. EATON, *Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah : Introduction and Commentary* (TBC), London, SCM, 1961, p. 54. La notion d'ambiguïté phonétique et grammaticale chez Na, voir W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : A Guide to its Techniques*, New York – London, A&C Black, 2004. Et sur l'ambiguïté chez Na, voir G.D. COOK, *Nahum's Use of Ambiguity and Allusion to Prophecy the Destruction of Spiritual Powers*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de M.B. Kelly, Faculty of Westminster Theological Seminary, 2014, p. 14-18. (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://www.academia.edu/15147092/Nahum_s_Use_of_Ambiguity_and_Allusion_to_Prophecy_the_Destruction_of_Spiritual_Powers_Ph.D._diss._Westminster_Theological_Seminary_2014

⁶³ La notion de « double lecture » provient également de l'étude d'E. BEN ZVI, « Jonah 4 :11 and the Metaphrhetic Character of the Book of Jonah », dans *JHS* 9 (2009), 1-13 p. En ligne, l'URL : http://www.jhsonline.org/Articles/article_107.pdf [consulté le 28 décembre 2018], qui reconnaît la double fin et, par-dessus tout, « la double lecture du livret de Jonas à travers l'analyse de Jon 4,11. Cette double lecture a beaucoup contribué au caractère « métaphrétique » du livret de Jonas, par lequel je veux dire un livre qui – dans le discours des lettrés historiques (lecteurs) pertinents – a fourni une clé pour, et reflète une compréhension de la littérature prophétique » ; ID., *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup., 367), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003, p. 17-21 : voir les lectures basées sur le sort de Ninive. Un autre modèle est chez J. HAVEA, « AdJusting Jonah », dans *IRM* 102 (2013), p. 44-55. Au niveau formel, on notera la présence de la diglossie signalée par T. MURAOKA, « A Case of Diglossia in the Book of Jonah ? », dans *VT* 62 (2012), p. 129-131. Dans le dialogue entre Jonas et les marins, la modification entre בְּשַׁל « à cause de » (Jon 1,7) et בְּשַׁשׁ « à cause » (Jon 1,8) est peut-être signe d'une diglossie (constat de deux registres langagiers) : la première forme est typique de la langue vernaculaire et la seconde de l'idiome classique de l'hébreu.

finale de Dieu »⁶⁴. Et c'est à ce niveau-là, nous en sommes presque certain, que le lecteur est porté à formuler son point de vue (son opinion) sur le morceau lu et à le nuancer. C'est une preuve que le texte possède en lui-même des éléments pouvant susciter le questionnement, la surprise, la formulation d'un jugement.

Ainsi, la nature didactique de ce récit explique mieux pourquoi l'auteur y met fin comme il le fait par une question, et pourquoi aucune autre information n'est fournie concernant la réponse ultime de Jonas. Jon et Na ne mentionnent pas explicitement le nom du roi d'Assour ni l'année à laquelle leur message respectif est adressé à la grande ville. Cet indice est également déterminant pour éviter une lecture figée dans le temps et une période. Le même indice nourrit la portée symbolique et didactique du message. L'effet de surprise suscitée jaillit de l'inventivité, de la construction du narrateur qui devrait user de moult dispositifs littéraires pour éveiller le lecteur sur ces deux pans de l'exercice de la justice et de la miséricorde divines. Jon se présente comme une narration à but pédagogique. Cet aspect a une incidence importante sur la façon dont nous devrions lire et interpréter ce récit fascinant.

La parole, dans le discours direct, actualise le récit. Le discours direct, comme procédé communicationnel et dramatique (dans la prise de parole par les personnages chez Jon et l'évolution de la parole entre Adonaï et son message devant l'audience chez Na)⁶⁵, épouse ou enrichit le vocabulaire et le point de vue du récit. Le discours direct révèle le point de vue ou un autre aspect qui se trouve en dehors de la voix du narrateur mais toujours en lien avec l'ensemble du récit. Le lecteur peut comprendre ainsi que l'oracle n'est pas figé, ni fixé ni stabilisé dans son interprétation, le lecteur-interprète peut s'éloigner de l'implication de la perspective du narrateur. Il possède en lui-même des codes susceptibles d'entraîner plusieurs interprétations (l'oracle continue à avoir et à faire sens au fil du temps). Certes, le vocabulaire utilisé peut éloigner de ce que le passage laisse supposer (cas de Jon 3,4 et de Na 2,2), mais l'acte de lecture révèle quelques traits de ce point de vue et exige de prendre le texte dans les diverses possibilités qu'il offre. La difficulté à lire Jon et Na, un des critères d'originalité

⁶⁴ T.D. ALEXANDER, « Jonah and Genre », dans *TynBul* 36 (1985), p. 54. B. ANDERSSON, « Le poète en Jonas : sur la digression autobiographique de l'exorde de *Vengeances* », dans *Albineana, Cahiers d'Aubigné* 15 (2003), p. 138-141, parle de Jon comme un mythe, une fable et une autobiographie. Sur les genres chez Na, voir J.D. CHARLES, « Plundering the Lion's Den – a Portrait of Divine Fury (Nahum 2:3-11) », dans *GTJ* 10 (1989), p. 187: l'hymne (Na 1,2-9), la menace (Na 1,10-14 et 3,8-17), l'oracle du salut (Na 1,12 et 2,3), l'oracle de malheur (Na 3,1-3), l'accusation rhétorique (Na 1,9.11 et 3,19), la moquerie (Na 2,4-10) ; J.O. WENYI, *Piles of Slain, Heaps of Corpses : Reading Prophetic Poetry and Violence in African Context*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2021 (tout le chapitre troisième de l'ouvrage).

⁶⁵ Jon construit son côté dramatique, c'est-à-dire la mise en scène, dans le dialogue entre personnages (Jon 1,8-14 et 4,8-11). L'aspect dramatique de Na est visible dans le passage du féminin singulier au masculin singulier (cf. « ennemi », Na 3,11). Le groupe masculin pluriel reçoit peu de développement et n'a aucune identification explicite (cf. « ennemis », Na 3,13). On peut y déceler une technique de Na visant à différencier les ennemis de l'Assyrie (forces surnaturelles, représentants humains et citoyens ordinaires).

textuelle, tiendrait plus de l'inventivité littéraire plutôt que de l'altération ou de l'incohérence supposée de leurs écrits.

Tout de même, il reste difficile d'évaluer d'un seul trait la valeur et la richesse sémantique de Jon et de Na. En dehors de plusieurs artifices littéraires, c'est de la confrontation infinie entre les énoncés que jaillit la définition d'un genre et d'une signification textuelle. L'attention du lecteur y joue un rôle significatif et oriente la recherche du sens. Mais la détermination de genres n'est pas catégorique car un énoncé peut avoir une construction particulière qui s'éloigne des règles strictes propres à une classification⁶⁶. La question de genre littéraire est une des plus discutées au sujet de Jon et de Na. L'unanimité chez les chercheurs n'est pas acquise car les caractéristiques reconnues à divers genres s'entremêlent dans les textes. Aucun indice clair n'est absolu lorsqu'on suit ligne après ligne Jon et Na. Néanmoins, on retient la nomenclature suivante⁶⁷ :

⁶⁶ C'est par exemple en Jon 4,10-11 : la conclusion brusque et ouverte n'est pas toujours le cas dans une fable ou bien dans une parabole. Et comme nous l'avons déjà signalé précédemment, les lecteurs ne sont pas unanimes pour qualifier de question rhétorique au sens strict le tout dernier verset de Jon (Jon 4,11). Le discours de Na bascule parfois de la description simple des faits visibles (Na 2,4-11 et 3,1-14) à la présentation allégorique par des images animales (Na 2,12 – 3,1.15-17). L'épaisseur du texte apparaît dans sa progression et les caractéristiques qu'il intègre ou rejette.

⁶⁷ Pour Jonas, voir M.E. ANDREW, « Gattung and Intention of the Book of Jonah », dans *Orita* 1 (1967), p. 78-85 lit Jon comme une nouvelle et un sermon. T.M. BOLIN, *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236 – Copenhagen International Seminar, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 46-47. J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World : Jonah's Dilemma* (SBL, 5), Atlanta, SBL Press, 2003, p. 13-24. Jonas comme conte, fable, fiction narrative, voir J.-P. MANIGNE, *Génération Jonas, un prophète pour notre temps*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 16. J.-P. SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 151-153. Jon 1 comme une enquête policière ou Jonas comme un roman policier mystique, voir A. PÉNICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 175-176. Jonas comme un conte théologique ou philosophique, voir J. VERMEYLEN, « Le livre de Jonas : un écrit politico-religieux », dans *Science et Esprit* 54 (2002), p. 288. Sur la difficulté de reconnaître l'aspect fictionnel et eschatologique chez Na, voir M.H. FLOYD, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL, 22), Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 13. Sur Jon comme parabole, J.-P. SONNET, « “Il était un homme...” Le récit biblique entre généralité poétique et particularité historique », dans S. KLIMIS et L. VAN EYNDE (éds), *Littérature et savoir (s)*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2002, p. 175-187.

	Jonas	Nahum
Genres littéraires en Jon et Na	Allégorie, prose narrative, vision prophétique	Allégorie, vision prophétique
	Biographie, aventure, biographie fictive	Sentence de Ninive
	Burlesque	Poème descriptif,
	Mythe, conte théologique et symbolique	Naqam-texte (texte de vengeance)
	Conte de fée	Discours prophétique
	Comédie, tragicomédie	Tragédie
	Drame, lamentation	Lamentation (qina)
	Fiction prophétique, hymne d'action de grâce	Hymne
	Fable, légende, saga	Ode sacrée et héroïque
	Midrash	Traité, enseignement
	Nouvelle, parodie, thriller, prière	Parodie
	Parabole, parabole scénique	Parabole,
	Récit, récit historique, récit fictif, récit didactique (moral et sagesse), fiction dramatique	Poème narratif, histoire, poème de sagesse
	Histoire non vraie, fiction historique	Procès
	Satire, humour, ironie ou auto-ironie,	Satire, ironie et moquerie
	Poème, récit poétique, récit multiple	Poème, poème narratif
Prophétie et méta-prophétie, méta-narration	Prophétie	

Ces diversités en genre n'enfreignent en rien la cohérence de Jon et Na. Ces deux livres sont assez courts mais présentent une structure bien élaborée. Tous les termes utilisés pour désigner les genres ne font pas l'unanimité. L'expression de genre littéraire dans un contexte biblique doit être appliquée avec prudence. La satire désigne aussi l'attitude du narrateur dans sa façon de faire intervenir les personnages⁶⁸. Pour Dom de Monléon, Jon est une fiction allégorique⁶⁹.

Il convient de faire attention à la nomenclature au sujet des genres littéraires qui ne sont pas souvent exclusifs ni uniques pour un même écrit dans la BH. Une nouvelle hébraïque est d'une longueur relativement courte, ses personnages sont vifs et réels, son intrigue est construite sur un problème, une révélation de la personnalité des personnages. En plus, l'aspect dramatique d'un texte concerne l'action, la représentation et pas du tout le tragique. Dans cet angle, le dramatique est subtil et peut supposer l'écoute et l'implication de la collectivité comme auditrice et réceptrice qui est indirectement convoquée, par exemple au moyen d'une interrogation rhétorique (comme en Jon 4,11), pour appuyer les faits, l'inclusion et non exclusion de certains personnages⁷⁰. Le discours direct sert aussi à produire un effet dramatique. L'expression « naqam-text », utilisée pour qualifier le poème de Nahum, est de la plume de Peers : désignation fondée sur Na 1,2 qui parle du Dieu « YHWH se vengeant », avec un rapport à la vengeance sous toutes ses formes (émotionnelle, juridique, libératrice, rancunière,

⁶⁸ R.F. PERSON, *In Conversation with Jonah : Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah* (JSOTSup., 220), Sheffield, A&C Black, 1996, p. 154.

⁶⁹ J. DE MONLEON, *Commentaire sur le prophète Jonas*, nouvelles éditions latines, Paris, Saint Rémi, 1969.

⁷⁰ D. LEONG, « Prophet, Pagan, Prayer : Urban Theology of Reversal in the Story of Jonah », dans *ExAud* 29 (2013), p. 128. F. SPINA, *The Faith of the Outsider : Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2005, p. 112 ; A.J. HAUSER, « Jonah : in Pursuit of the Dove », dans *JBL* 104 (1985), p. 37.

rétributive)⁷¹ et à la guerre. Mais cette précision ne suffit pas pour situer Na qui parle aussi de la bonté divine (Na 1,7). D'autres qualifications existent pour Na : des chercheurs y lisent un livret de sagesse⁷² ?

Il y a longtemps, H.A. Grimm pensait que le récit de Jonas relate un songe de Jonas quand il était endormi dans la cale du navire⁷³. Janet Howe Gaines qualifie Jon de littérature prophétique qui retrace les expériences d'un voyant expérimenté s'attendant à voir ses oracles se réaliser et à ressentir la miséricorde de Dieu envers ses ennemis⁷⁴. Avec ce côté visionnaire, Jon rejoint Na. Mais alors quelles sont les caractéristiques communes de la vision dans les deux livres ? *Les deux visions* offrent d'une part la réaction directe du messager qui se lève contre sa mission reçue et d'autre part le jugement souverain de Dieu et de son contrôle sur l'univers entier. Na suppose l'avènement « du jour de YHWH », jour inconnu mais prévisible.

À notre humble avis, il n'y a pas un genre qui couvre absolument et totalement les deux textes, même si on peut trouver un peu de tout cela en Jon et Na. Comme les répétitions, les genres connaissent également des variations. Souvent, les deux textes passent d'un genre à l'autre : soit en le suggérant (lamentation) soit en le développant complètement (l'action de grâce, chant théophanique). Ces variations seraient un indice précis pour aller du texte à la communauté des auditeurs probablement appartenant à divers milieux familiaux ou sociaux (pseudo-familiaux). Ce qui importe pour le lecteur, c'est le texte dont il faut déduire les structures, la vérité, le renversement qu'il révèle et qui, sans lui, ne saurait apparaître. Le langage de Jon et Na s'adresse à tous et mieux que tout discours savant. La vérité exprimée donne sens au texte. Cette vérité n'est pas figée, elle se construit au fil des lectures, elle se découvre au prix de l'effort fourni par le lecteur. Seul importe ou compte le texte dans son état actuel, le sens des mots utilisés dans leur contexte et pour l'homme d'aujourd'hui.

Rien n'est dit d'avance au sujet des personnages qui se déploient ou sont amenés à se déployer seulement au fur et à mesure des expériences qu'ils rencontrent. Les multiples contours de la notion de genre lorsqu'on l'applique aux livres prophétiques apparaissent dans

⁷¹ H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995, p. 266.

⁷² J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599. Voir R.C. VAN LEEUWEN, « Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve », dans L.G. PERDUE, B.B. SCOTT et W.J. WISEMAN (éds), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, p. 31-49. TAMEZ E., « Corruption in the Prophetic and Wisdom Tradition », dans *Concilium-International Journal of Theology* 5 (2014), p. 100-107. J. KRISPENZ, « Das Zwölfprophetenbuch und die alttestamentliche Weisheit », dans H.-J. FABRY (éd.), *Minor Prophets-Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 183-212. Jon comme conte de sagesse inversé, L.-S. TIEMEYER, « Peace for Our Time : Reading Jonah in Dialogue with Abravanel in the Book of the Twelve », dans *JHS* 17 (2017), p. 19 disponible en ligne sur http://aura.abdn.ac.uk/bitstream/handle/2164/9030/article_230.pdf?sequence=1 [consulté le 2 avril 2020].

⁷³ H.A. GRIMM, *Der Prophet Jonas aus neue übersetzt mit erklärenden Anmerkungen*, Düsseldorf, 1790.

⁷⁴ J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature), Atlanta, SBL, 2003, p. 16.

plusieurs études de Jon. Cela apparaît clairement dans cette explication de Gilbert Vincent sur le livre de Jonas :

« ... il est vrai qu'on touche ici à l'une des limites de ce genre discursif, puisque la prophétie y jouxte le discours sapiential, au point de se confondre presque avec lui. Il s'agit de l'histoire, elle aussi *légendaire*, de Jonas, dont on pourrait dire qu'elle est, sous forme narrative, une sorte de métadiscours concernant *le récit prophétique standard et sa vertu pragmatique, performative*. Si le récit nous est familier, sa localisation ne laisse pas d'être étonnante : nous voici en effet entraînés loin d'Israël, à Ninive. Or, à ce déplacement dans l'espace correspond une transformation notable de la topique et de la portée de l'alliance abrahamique : il y est certes encore question de salut, mais celui-ci correspond, non à la délivrance du peuple d'Israël menacé par ses ennemis, mais à celle d'un peuple étranger devenu son propre ennemi, menacé d'être écrasé par le poids de ses propres péchés. Ici, *la référence symbolique du récit est clairement l'alliance contractée entre Dieu, Noé et ses descendants* [...] On connaît le dénouement du récit, en forme d'apologue : alors que Jonas estime normal de se plaindre du soudain dessèchement d'une plante sous laquelle il avait trouvé une ombre protectrice, mais qu'il n'avait nullement contribué à faire croître, pourquoi refuserait-il d'admettre que Dieu s'est servi de lui, qu'il lui a fait endosser le rôle d'un messager de malheur, pour ajourner le châtiment des Ninivites, dont il est également le Dieu ? »⁷⁵

Cette explication fait écho à Jon comme un récit, une légende, une plainte, un message de malheur, un discours de sagesse. Ne faut-il pas percevoir dans ces deux textes une association harmonieuse de contrastes avec quelques rapprochements ? Et comment se présente ces deux phénomènes littéraires dans le récit de Jonas et l'ode de Nahum ? En effet, ils sont perceptibles par la nuance ou l'amplification qu'ils apportent au message, construisent les divers épisodes et séquences dans la mise en scène et servent pour l'équilibre entre les deux textes. Ainsi, en les scrutant, le lecteur parvient à repérer dans les textes des indices de contre-épreuve réciproque.

Jon et Na font penser à ce qu'on pourrait appeler la narration poétique. Ils se prêtent à des nombreuses ambivalences et sont sujets à des glissements sémantiques importants. La poéticité de Jon et de Na ne vient pas seulement des marqueurs formels mais aussi de l'instauration d'une atmosphère propre au monde imaginaire. Et dans notre cas, les textes mêlent la description et la narration. Le texte ouvre à d'autres formes de régimes discursifs et les éprouve pour jouer sur la focalisation, la mise en évidence d'un aspect textuel spécifique. La reconnaissance des catégories de genre peut fournir au lecteur des ressources précieuses pour suivre la logique et / ou la teneur, des sections plus petites de textes prophétiques (la suscription renseigne également sur le genre du livre). La plupart de ces livres constituent de petites anthologies et de petites collections ayant certaines citations, les thèmes communs et les mots-crochets qui fondent les liens entre eux. Le destinataire du discours direct peut être l'auditeur

⁷⁵ G. VINCENT, « Temps de l'indignation, temps de la prophétie », dans *RHPR* 96 (2016), p. 42-43, ajoute que « le livre de Jonas montre qu'un genre est susceptible de s'ouvrir sur d'autres genres – ici, le genre sagesse –, que certains textes remplissent une fonction d'échangeur et d'articulation entre genres distincts. Avec le livre de Jonas, on s'éloigne de la prophétie, en tant du moins qu'on l'assimile à une parole ayant pouvoir de faire ce qu'elle énonce. Ce livre ne ressemble pas aux autres car il n'est pas la mise par écrit des paroles vives du prophète », p. 43.

qui reçoit en premier le choc, le bouleversement lié à une annonce. Dans le cas de Jon, c'est Ninive tandis que pour Na, on peut penser à Israël ou Juda et à Ninive.

Parfois, ces destinataires nommés ne sont pas liés ou réductibles à un contexte précis. L'usage de la métaphore sollicite l'imagination du lecteur et laisse penser à la portée générale du message qui dépasse la perception de celui qui lit⁷⁶. Chez Na seul le messager parle, présente la situation : on attendrait écouter la réaction de Ninive mais elle n'arrivera pas. Seulement par des impératifs, Nahum essaie d'impliquer Ninive et Israël-Juda : l'une pour se défendre (2,2 ; 3,14) et l'autre pour célébrer la fin de son humiliation. Ici, l'oracle est une annonce de châtement et de destruction, une lamentation sur la ville, une moquerie (3,14), une description de l'assaut militaire et ses conséquences. Le lecteur a l'impression que Jon réagit à Na et vice versa.

4. La lecture comme recherche de cohérence et de correspondances

Lire Jon et Na vise la recherche de la cohérence et des correspondances entre les deux textes. L'attention est portée sur les différents codes que les textes offrent. Selon Claudette Oriol-Boyer, il faut

« lire et relire lentement, lire tout avec une égale attention, telles sont les nouvelles habitudes à prendre. De cette lecture spécifique dépend la perception formelle de l'objet d'art, de ce qui fait sa cohérence propre, de ce qui s'élabore dans une logique textuelle. Le lecteur doit toujours être prêt à soupçonner, encore embryonnaire, un nouveau réseau de ressemblances, à tester la durabilité des sens construits, à faire puis défaire des hypothèses. Son activité ne produit pas un sens mais des milliers, sans cesse possibles, fugaces, fragiles, [...]. Tout lecteur de texte littéraire doit donc faire intervenir la connaissance de deux codes : le code linguistique et le code du texte, de cet usage particulier de la langue qu'est tel ou tel texte »⁷⁷.

Notre lecture voudrait explorer, redécouvrir ensemble des œuvres d'art, des textes littéraires et théologiques que sont Jon et Na. Les lire dans une même recherche, c'est mettre en évidence leurs ressemblances et leurs dissemblances, c'est rassembler des éléments les reliant et faisant leur cohérence. On ne se limite pas à une séquence, mais on se pose la question : qu'est-ce qu'un mot, qu'est-ce qu'un motif suggère au lecteur, quel effet produit-il chez le lecteur⁷⁸ ? De l'une, on va vers l'autre en essayant de constituer des réseaux, des

⁷⁶ P. VAN HECKE, « La connaissance du lecteur. La narratologie et la linguistique cognitive », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain – Paris, Peeters, 2015, p. 117-136 (surtout, p. 136).

⁷⁷ Cl. ORIOL-BOYER, « Rythme et fonction poétique », dans *Champs du signe 2* (1992), p. 57-76, en ligne, l'URL : <http://www.sgd-l-auteurs.org/claurette-oriol-boyer/index.php/post/Rythme-et-fonction-poetique%2C-Article-paru-dans-la-revue-Champs-du-signes%2C-Cahiers-de-stylistique-n°2%2C-Presses-Universitaires-du-Mirail%2C-PUM%2C-1992> [consulté le 20 février 2019]. Dans les débats contemporains sur le mélange de genres littéraires, l'auteure défend l'usage esthétique et littéraire du narratif et reconnaît que tout récit littéraire n'est pas pure fiction. Ces précisions permettent d'appuyer l'hypothèse de la place du narratif en poésie et de la poésie dans la narration comme l'a fait déjà, avant elle, le critique J.-Y. TADIÉ, théoricien français du genre dont son livre porte le nom *Le récit poétique* (1994).

⁷⁸ R. HURLEY, *La Bible du lecteur : Théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Presses Université Laval, 2011.

connexions entre elles⁷⁹. Il s'agit de mettre en liaison les termes et les thèmes, les passages et le texte entier⁸⁰. Ainsi, la lecture, comme une intégration de la navigation textuelle, est un travail de saisie des divers codes (textuels, sentimentaux) et d'écoute du monde de ces textes et de leurs auteurs.

Une stratégie de lecture unidimensionnelle peut conduire à une interprétation exclusiviste de Jon ou Na et peut limiter le message à l'intolérance et à la haine tandis qu'une stratégie de lecture multidimensionnelle mène à une position plus nuancée considérant à juste titre la bonté et l'impartialité divine présentes dans les deux textes. Cette position nuancée est plus claire lorsque Jon est lu en dialogue avec Na et vice versa, les deux comme une double partition dans une symphonie polyphonique. La lecture attentive des motifs présents en Jon et Na peut conduire à des découpages qui mettent en relief les petites unités sémantiques, véritables indices donnés au lecteur pour mixer plusieurs considérations textuelles dans la quête de sens.

Les motifs, les thèmes, aussi bien que les phrases particulières se complètent et se confondent, se contredisent, se répètent et se diversifient, se disputent (confrontent) et s'interposent, cela n'est pas un défaut ni une imperfection des œuvres. Cette complexité biblique a été créée à dessein et maintenue ainsi pour des intérêts théologiques, anthropologiques (les images utilisées peuvent être le reflet de plusieurs cultures en dialogue dans le texte). C'est par exemple l'usage du nom Bélial dans Na (1,13 ; 2,1), la désignation du navire par les termes אֵינָה « bateau » (Jon 1,3.4.5) et ספינה « navire » (Jon 1,5).

La narratologie et la rhétorique aideront à relever les éléments stables de signification textuelle et les indices d'énonciation (modes et temps verbaux, les reprises, les focalisations, etc.) qui permettront de comprendre les contenus de Jon et Na. Les deux éléments du pacte de lecture sont le type de texte⁸¹ et le genre littéraire. En principe, les signaux concernant le genre sont communiqués par le titre du livre et ils sont une piste offerte par le texte pour découvrir

⁷⁹ Voir la définition de J.-L. DUFAYS, « La lecture littéraire, des “pratiques du terrain” aux modèles théoriques », dans *lidil* 33 (2006), p. 79-101, « la lecture littéraire comme un va-et-vient dialectique ».

⁸⁰ Dans son article d'encyclopédie, M. TOOLAN, « Narrative Coherence », dans P. HÜHN, J.C. MEISTER, J. PIER et W. SCHMID (éds), *Handbook of Narratology* (de Gruyter Handbook, 1-2), Berlin – Boston, de Gruyter, 2^e éd., 2014, p. 65-83. p. 13 de 1-18 p. en ligne, URL : <http://www.lhn.uni-hamburg.de/node/69.html>, distingue deux cohérences : la *cohérence locale*, celle basée des mots, et la cohérence globale, celle fondée sur les thèmes ou le texte dans son ensemble. Et selon P. STOCKWELL, « Coherence », dans ID., *The Language of Surrealism* (LSL), London, Palgrave Macmillan, 2017, p. 115-132, la cohérence, dans une œuvre littéraire, est la continuité de sens et elle est déterminée par le lecteur ou par l'acte de lecture.

⁸¹ Selon le linguiste suisse, J.-M. ADAM, *Les textes : types et prototypes* (FAC), Paris, Université Nathan, 1992, IDEM, « Types de textes ou genres de discours ? Comment classer les textes qui disent de et comment faire ? », dans *Langages* 141 (2001), p. 10-27 (surtout p. 19), dans un même discours, il y a lieu de discerner cinq types de textes (prototypes) à partir desquels on peut l'analyser : les types narratif (avec le schéma quinaire), descriptif (propriétés, qualités, mise en relation : lieu, comparaison/métaphores), explicatif (phase de questionnement, phase explicative et phase conclusive), argumentatif (avec thèse, argument et conclusion) ou dialogal (phase d'ouverture, interaction et phase de clôture).

l'intention de l'auteur. Les suscriptions donnent les premières informations sur le genre littéraire.

La polysémie est une évidence, même si on considère généralement le texte comme une unité de sens et non unicité de sens. Certes, l'auteur en définit des limites par la réalité évoquée, de sorte que le sens de l'œuvre peut être un ensemble clos, stabilisé par les mots, parfois univoques et sans ambiguïté, pour toujours. Cependant, les liens internes dans le texte, les jeux possibles entre stabilité et flexibilité des termes utilisés, bien d'astuces littéraires peuvent révéler une autre direction du texte. Les éléments du langage sont assemblés dans une unité organique au sein de laquelle un sens dépasse le calcul ou l'intention de l'auteur.

C'est le cas du verbe ירא « craindre » au début de Jon (1,5.10.16) : le sens connote la peur ou le respect (l'adoration). Chez Na, le verbe כרת « exterminer », « ruiner » ou « retirer » (au *hifil*), présent en deux des quatre (2,4-7 ; 2,8-14 ; 3,5-7 ; 3,8-19) descriptions de la destruction de la ville (2,14 et 3,15) donne de l'emphase à la sentence et suggère le caractère à la fois incisif et irréversible (finale) du jugement divin. Cependant, comme ce verbe participe à l'organisation de Na, il est nécessaire de bien considérer son apport à tout l'ensemble. À la fin du premier discours (1,14 : au *hifil*) et au début du deuxième (2,1 : au *nifal*), où bien des termes communs marquent la liaison et la transition, ce verbe sous-entend de fait un anéantissement pour réprimer le culte idolâtre (de la ville), présent aussi chez bien des nations et extirper la puissance extérieure de Bélial (chasser l'homme diabolique). Dans la suite, il est plus question de l'épée qui tranche en pleine guerre (2,14 et 3,15 : deux fois au *hifil*). Cette gradation scénique suscite la curiosité, entretient une densité et une tension dans le poème, elle laisse entrevoir un au-delà à scruter : en eux seuls, le choix et l'usage raisonnés des termes signifient qu'il n'y aurait pas une ligne unique de ou vers la compréhension. La polysémie peut être intentionnelle, involontaire et inattendue⁸² et elle est révélée au fur et à mesure de la lecture.

Ainsi, le lecteur ne prétendra pas épuiser le sens du texte biblique. Sans s'éloigner du contenu des énoncés scripturaux, il en découvre plutôt les divers potentiels. Les codes offerts à son attention par le texte rendent possible cette découverte – loin de toutes « représentations faciles et de leur automatisme mécanique, immobile en y substituant d'autres propositions, plus lentes à naître mais plus concrètes, plus productrices »⁸³. Dans ce contexte, lire Jon et Na

⁸² On peut se rappeler ici ce qu'É. CUVILLIER, « L'interprétation du texte biblique. Leurre du lecteur ? », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain et Paris, Peeters, 2015, p. 109-110, écrit au sujet de la lecture « signifiante », celle qui « opère le plus souvent à l'insu de l'exégète, au moment où il s'y attend peut-être le moins. Il peut seulement le reconnaître lorsqu'il se signale à lui dans l'émotion de la rencontre avec ce qui surgit pour lui. Il ne peut pas prévoir l'instant où cela se produira, ni ne peut programmer l'imprévu d'une lecture qui, à un moment donné, est traversée par l'événement imperceptible d'une rencontre ouvrant alors sur une herméneutique renouvelée du texte et de soi-même. En langage théologique, seul l'événement de la rencontre d'une altérité à l'œuvre dans le texte biblique ouvre à la relecture des Écritures qui prennent alors un nouveau goût où la raison n'est pas congédiée mais convoquée dans l'après-coup ».

⁸³ P. BEAUCHAMP, *Psaumes jour et nuit*, Paris, Seuil, 1980, p. 64.

ensemble, c'est aller à la découverte des codes et d'autres possibilités qu'ils recèlent. Lire Jon et Na, c'est permettre aux deux éléments scripturaires différents de révéler leur harmonie dans leur diversité et leur singularité.

4.1. Jon et Na en dialogue

Il existe plusieurs indices de comparaison entre Jon et Na : des formules connues (Jon 3,9 et 4,2 ; Na 1,3), des termes et tournures ou motifs communs, les noms de lieux, des conventions littéraires communes, etc. En effet, « la lecture d'un texte littéraire, quel qu'il soit », écrit R. Alter, « requiert que l'on procède à toutes sortes d'opérations de mise en relation, à grande ou à petite échelle et, en même temps, que l'on relève tout ce qui différencie les éléments – termes, déclarations, actions, personnages, relations et situations – ainsi rapprochés »⁸⁴. Les textes fournissent des codes de lecture et révèlent également des détails communs au niveau des versets.

Jon et Na ont en commun les suscriptions, les hymnes résumant leurs informations essentielles et les autres parties en prose ou en vers. Pour les deux, la poésie et la prose sont les médiums de la mise en scène de l'action divine auprès des nations. Les suscriptions, quant à elles, représentent des en-têtes à caractère narratif et qualifient la parole comme une voix, une action et un écrit dans la prophétie (Jon 1,1 et Na 1,1). Elles servent de cadre au contenu de deux textes. La suscription de Jon, plus développée que celle de Na, sert d'introduction à la narration. Chez Na, elle est le titre du message et un des éléments narratifs du poème. Le messager parle comme un personnage enraciné dans la réalité humaine circonscrite dans une parenté et un espace.

Par ailleurs, les hymnes de Jonas (Jon 2) et Nahum (Na 1,2-8) annoncent respectivement le salut, la délivrance divine (l'énorme poisson comme une voie de délivrance opposé au shéol : Jon 2,7-8) et le jugement (la colère et la bonté : Na 1,2-3.6). Plusieurs chercheurs signalent que ces poèmes sont des clés de lecture des deux textes⁸⁵. La prééminence *de la prière de Jonas et du psaume de Nahum* montrent la première place accordée à la compassion et au pardon de Dieu pour la méchanceté humaine ou le sort de son peuple (genre de texte, texte composite, poésie et prose : prière, lamentation). Ces deux portions de textes mettent en avant-plan le Dieu capable de sauver et les harmoniques de ce salut. Deux poèmes particuliers dont l'un adressé à la divinité en guise de reconnaissance pour le salut accordé, et le second décrit les attributs

⁸⁴ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 254.

⁸⁵ A. BRENNER, « Jonah's Poem out of and within its Context », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in Prophetic Writings* (JSOTS, 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 183-192. I.J. VAILLANCOURT, « The Pious Prayer of an Imperfect Prophet : The Psalm of Jonah in its Narrative Context », dans *JESOT* 4 (2015), p. 171-189. C. LICHTERT, « La prière de Jonas (Jon 2) », dans *StRhBS* 15 (2003), p. 10-03. Et L. LANNER, *Who Will Lament Her ? : The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (LHB.OTS, 434), Road York – London, Bloomsbury Publishing USA, T&T Clark Publisher, 2006.

souverains de la divinité. Ce n'est qu'après que le mal est décrit (Jon 3,10) et la « vengeance » divine se révèle inéluctable. Les dernières notes de ces textes renforcent le contraste entre l'homme et Dieu, sans en dire le dernier mot. Les caractéristiques de la prière et de la sentence, leurs points communs et distincts méritent une attention particulière.

Les contrastes entre Jon et Na apparaissent vite dans bien des éléments, par exemple « Parole de YHWH », « Sentence »⁸⁶ mais qui les relient aux autres livrets du corpus. Ces deux indices, « le nom d'un parent » et « le lieu d'origine du prophète », caractérisent les écrits du corpus prophétique. Na commence par deux titres, une sorte de synthèse en peu de mots : « l'écriture (livre) de la vision de... » et « la sentence de... ». Ces deux éléments précisent le genre de la parole prophétique dans la BH : elle est donnée comme une écriture, elle peut être la relation d'une vision ou une sentence portée par un personnage choisi comme messager, porteur de la volonté d'Adonaï auprès de son peuple ou d'un autre destinataire auprès de qui Dieu veut se révéler.

Il y a lieu d'y déceler des convergences et des divergences thématiques importantes. Là où les thèmes se recoupent, il apparaît des variations, des nuances à relever et dont l'apport est essentiel à la construction du sens textuel. Même si plusieurs thèmes surgissent de ces textes, Jon et Na appartiennent à la dynamique thématique mettant en évidence le récit de repentance suivie de graves révélations sur la chute des peuples⁸⁷. Pour Jon, le lecteur découvre « un message sur la nécessité de la repentance, la brièveté et la fragilité de la vie et la nature des relations entre l'homme et Dieu. Jon aborde également des sujets tels que l'universalisme contre le particularisme, la fausse prophétie, la tolérance contre les préjugés, le destin contre le libre arbitre, la clémence contre la punition »⁸⁸. Na n'est pas loin de là.

⁸⁶ Sur le sens du terme שֵׁנֶה « sentence », voir M.H. FLOYD, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL, 22), Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 14-16.

⁸⁷ A. FUHR et G. YATES, *The Message of the Twelve : Hearing the Voice of the Minor Prophets*, Nashville, B&H Publishing Group, 2016, retiennent que la logique « rédemption-rechute-avertissement » relie JI à Am (Israël), Mi-Ha-So (Juda), Jon à Na (Ninive) et Ag-Za à MI (Juda-Israël).

⁸⁸ J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature), Atlanta, SBL, 2003, p. 4. L'appel à la repentance figure dans les études de S. GOODHART, « Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah », dans *Semeia* 33 (1985), p. 43-63. A. NICOLAIDES, « YHWH, Redemption and the Narrative History of Jonah and the "Whale" », dans *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), 16 pages. En ligne, URL : http://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_3_vol_98_2017.pdf (consulté le 12 juin 2018). J.T. WILLIS, « The "Repentance" of God in the Books of Samuel, Jeremiah, and Jonah », dans *HBT* 16 (1994), p. 156-175. Sur la repentance chez Na, voir D.B. RIDGE, « Nahum's Loving Deity : Analysis of Nahum 2 :1 and How the Scenes of Destruction in Nahum Contribute to its Call to Repentance », dans *Studia Antiqua* 11 (2012), p. 13-21. Chez Na, les images puissantes de la violence, de la mort et de la destruction ont un objectif clair. Na invite à cesser le culte des idoles et d'autres pratiques inappropriées. Ninive est le sujet de la prophétie, cependant Na évite parfois d'identifier la capitale assyrienne dans le but de renforcer la puissance de son appel. Il est également possible que Ninive fasse partie du public visé, qu'elle s'ouvre à ce repentir et échappe à la destruction. Pour le duo Jon-Na, lire B. EGO, « The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's Destruction – A Coherent Reading of the Twelve as Reflected in the Aggada », dans P. REDDIT et A. SCHAR (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 155-164. Pour les XII, voir G.E. YATES, « Repentance and Return as Unifying Themes in the Book of the Twelve », dans *Biblical Studies Commons* 11 (2013), 22 pages. Sur le site digitalcommons.liberty.edu, en ligne, l'URL :

4.2. Jon et Na, la cohérence dans le corpus des XII

À la fin de cette mise en contexte, il nous paraît justifié de comparer Jon et Na⁸⁹, appartenant à un même corpus : le livre des XII. Plus d'une raison accompagne cette démarche. Après les lectures rédactionnelles, une nécessité de lire autrement les XII se fait de plus en plus sentir. Ici, dans une lecture synchronique, nous voulons tester leur cohérence en relevant leurs correspondances formelles et thématiques, en soulignant la force de leur rhétorique dans le TM où les deux encadrent le noyau du corpus des XII, le livre de Michée. Lu sous le prisme de l'hégémonie assyrienne, le livre des XII présente une construction qui rapproche Jon de Na, les deux en relation avec le discours central de Mi (4,1 – 5,14).

Sous l'hégémonie assyrienne	A	Égypte-Tyr-Sidon-Philistie-Aram	Osée-Joël-Amos	
		Édom-Ésaü face à Sion	Abdias	
Prophétie sur le retournement de Ninive	B	Ninive revient à Adonaï		Jonas
Purification de Samarie-salut de Sion à Babylone-Annonce de la fin d'Assour	X	À Babylone pour le salut. Destruction de Sion Assour dirigé par la maison de Jacob		Michée
Vision sur la destruction de Ninive	B'	Adonaï contre Ninive		Nahum
Après l'hégémonie assyrienne	A'	Babylone et Philistie face à Sion	Habacuc-Sophonie	
		Égypte-Aram-Édom-Ésaü	Aggée-Zacharie-Malachie	

Les correspondances formelles, thématiques et autres indices inhérents à ces deux textes permettent de les découvrir et de les comparer minutieusement. La recherche des liens met en dialogue les passages sélectionnés, tandis que celle de cohérence des textes vise à saisir tout le spectre de l'information, à tracer la toile de fond des énoncés distincts en confrontant entre eux ces textes bibliques enrichis par les tendances qui peuvent s'opposer ou s'accorder dans les deux écrits. Une lecture séquentielle, sans ignorer un pan de texte, permet de mesurer la complexité de chaque livre et de faire attention à l'indépendance du texte. Nous séparons les

http://www.digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/390 [consulté le 1^{er} mai 2015] ; ID., « The Problem of Repentance and Relapse as a Unifying Theme in the Book of the Twelve », dans *Themelios* 41 (2016), p. 248-262. C. SHEPARDSON, « Interpreting the Ninevites' Repentance : Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia », dans *Journal of Syriac Studies* 14 (2011), p. 249-277.

⁸⁹ Sur la difficulté de comparer les livres prophétiques à cause de leur diversité, voir S. WEEKS, « Predictive and Prophetic Literature : Can Neferti help us Read the Bible ? », dans J. DAY (éd.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York – London, T&T Clark International, 2010, p. 43. Les indices narratifs (même dans le discours), comme la caractérisation de Ninive, les indices d'une convention littéraire commune (par exemple la théophanie par la tempête) aident à comparer les textes mais nous pensons qu'il faut y ajouter également la façon dont ils sont lus (p. 36). Sur l'importance de la différence dans la comparaison, voir U. HEIDMANN, J.-M. ADAM et D. MARTENS, « Que veut et que fait une comparaison différentielle ? », dans *Interférences littéraires / Littéraire interferences* 21 (2017), p. 149-175 (surtout p. 150).

deux textes avant de les relier dans un relevé de leurs correspondances formelles et thématiques, dans la description des ingrédients littéraires qui les caractérisent⁹⁰.

Entre autres questions, le travail essaie de répondre aux interrogations suivantes : quelles idées émergent de la prophétie dans les deux cas ? Comment faire le trait d'union entre Jon et Na sans les confondre ? Quels principes littéraires organisent Jon et Na comme Parole de Dieu, ou comme une mise en scène de la présence divine dans le sort des peuples ? Quels sont les contrastes et similitudes mis en avant chez Jon et Na au sujet de Ninive ? Le sort de Ninive permet-il d'envisager la place d'Israël (Juda) dans ces deux textes ? Si Ninive, la grande ville, périt, quelle parole de Na nourrit l'assurance du peuple qui a confiance en Adonaï ? Quel était le but de Jon et de Na en ce qui concerne Juda ? Qu'est-ce que Jon et Na présentent au sujet de la relation entre Adonaï et les royaumes (Assour et la maison de Jacob), surtout entre Adonaï et l'être humain ? Est-il possible de décrire l'intervention divine à la lumière des messages de Jon et Na ? Quel modèle de justice inspirent ces textes ? Mettre Jon et Na en dialogue, c'est aussi essayer de répondre à ces questions, c'est relever les indices de leur cohérence et les éléments textuels éclairants le contenu du corpus, c'est faire émerger une nouvelle approche qui tient compte de l'implication de la prose et de la poésie dans la lecture de ces textes bibliques relativement courts mais riches en couleurs. Ce parcours mettra en relief leurs apports communs et distincts de Jon et Na au sujet de la place des nations, une place construite sous le prisme du sort de la ville de Ninive.

⁹⁰ Au niveau synchronique, l'analyse porte sur les parallèles et les symétries, les correspondances formelles, les phénomènes littéraires similaires (répétitions, gradation, langage oblique, etc.), voir le traitement sur les citations et parallèles dans le corpus prophétique selon le travail de R.L. SCHULTZ, *The Search for Quotation : Verbal Parallels in the Prophets* (JSOTSup., 180), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 253.

Chapitre 1 :

État de l'art en lien avec la lecture comparée de Jon et Na

1. Introduction

Quelques chercheurs, intéressés par les liens entre les XII Petits Prophètes et leur relation avec les autres parties de la Bible Hébraïque, ont déjà signalé certains rapports entre Jon et Na. Au cours des trois dernières décennies, nous avons assisté à une véritable explosion de la recherche sur le Livre des XII, non seulement sur des livrets singuliers comme récit ou comme poème, mais aussi sur le corpus comme une unité. Les études sur les XII ont été dominées dans une phase antérieure par l'intérêt pour le développement du corpus, en particulier dans les approches critiques de la rédaction, sans rejeter un intérêt pour la forme littéraire finale du corpus des XII.

Dans ce domaine, la plupart des analyses se situent au niveau diachronique, c'est-à-dire considérant respectivement les problématiques autour de la rédaction et de l'édition, les différentes étapes qui ont conduit au texte jusqu'à son état actuel, et concernent la réception des deux livrets¹. La recherche de noyau textuel initial se voit doublé d'un repérage des citations, des reprises, des structures littéraires facilement comparables, des allusions et des contrastes d'un texte dans un autre. Au fur et mesure de l'analyse, ces recherches ont éclairé certains aspects textuels ayant trait à l'élaboration du canon, surtout pour lire et comprendre des livrets contigus au sein d'une version – à savoir le TM, la LXX, le 4QXII^a, 8HevXIIgr, etc. Des études historiques examinent les preuves manuscrites de ces livrets et les débats de synthèse sur comment, quand et par qui ils ont été composés.

Notre travail se penche sur la logique, sur la relation entre Jon et Na. Il veut montrer comment les correspondances formelles et indices communs entre Jon et Na renouvellent leur approche et leur interprétation pour nourrir le sens. La recherche sur les liens entre Jon et Na

¹ Le bilan de la recherche exégétique sur Jon fait l'objet de ces études de C. LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de Jonas (1re partie) », dans *RB* 112 (2005), p. 192-214. IDEM, « Un siècle de recherche à propos de Jonas (2e partie) », dans *RB* 112 (2005), p. 330-354, qui s'intéresse à l'évolution de la recherche sur Jon dans l'histoire de l'interprétation biblique. La première partie couvre la période allant jusqu'à 1983 et la seconde prend la fourchette allant de 1983 à 2004. T.M. BOLIN, « Eternal Delight and Deliciousness : The Book of Jonah after Ten Years », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-11 : la première partie de cet article passe en revue les contributions savantes importantes sur Jon au cours des dix dernières années. En regardant – en particulier les travaux d'Yvonne Sherwood (1997, 1998, 2000, 2017), de Serge Frolov (1999), d'Ehud Ben Zvi (2003), de Lowell Handy (2005, 2014) et de T.A. Perry (2006) – l'auteur démontre que l'exégèse de Jon est entrée dans une période très fructueuse, débarrassée des préjugés anti-juifs caractéristiques des précédentes lectures et armée de plus d'informations que jamais sur Juda postexilique. Les recherches sur Na connaissent deux périodes phares : le commentaire de Jérôme (362-363) et la publication, en 1963, des observations sur le commentaire trouvé près de la Mer Morte (André Dupont-Sommer, 1963). Qu'est-ce qui s'est passé avant, entre et après ces périodes ? Dans la moisson, on reconnaît les études sur l'acrostiche en Na 1 et les analyses sur les deux chapitres (Na 2-3).

reconnait la présence du même destinataire, détermine leur thème commun à savoir l'anéantissement de Ninive. Actuellement, divers essais explorent également un large éventail de perspectives méthodologiques tenant compte de la dynamique entre l'unité (les lectures unitaristes), la singularité (les particularisantes) et la variété (lectures mixtes) des XII. Jon et Na apparaissent parfois en exemple dans des hypothèses sur les principales questions de compréhension, d'interprétation qui engagent les lecteurs des XII. Leur état de l'art révèle ou relève des lectures unifiantes, c'est-à-dire les considérant comme deux points équidistants dans un même corpus. Tout en essayant de penser aux méthodes de lecture des XII, il arrive qu'on s'intéresse à leur place autour du noyau central du corpus, à leur cohérence thématique. Pour leurs thèmes-clés communs, par exemple, Jon et Na ont été présentés comme deux livrets parallèles et cohérents du corpus des XII. Et dans cette foulée, certaines allusions sont prises comme des pistes exégétiques et interprétatives incontournables pour mettre Jon en relation avec Na.

Jon et Na ont été compris comme des commentaires prophétiques d'Ex 34,6-7 ou des autres livres prophétiques. Jon et Na sont situés dans les différents commentaires des textes scripturaires à Qumrân. On les lit en relation avec le judaïsme (exégèse rabbinique)², le christianisme (surtout l'influence des Pères sur l'exégèse et la réception de ces deux livrets dans

² J.-P. SONNET, « Du Midrash à Rashi et à l'exégèse narrative contemporaine : continuité de la lecture juive », dans *NRT* 129 (2007), p. 17-34, surtout la p. 23. A.-F. LOISEAU, « Jérôme et les traditions exégétiques targumiques en particulier dans les XII », dans *JSCS* 44 (2011), p. 81-126. Dans le monde juif, *Le Rouleau du Temple* sert à l'interprétation du *Pesher Nahum*, voir J.M. MODRZEJEWSKI, « Alexandre Jannée et les prêtres », dans *Zeszyty Prawnicze* 15.2 / (2015), p. 18 (5-22) [p. 14 en document pdf : 1-18]. Dans *Le Rouleau du Temple*, le tyranique Jannée est comparé au lionceau qui se venge contre ses ennemis (écho à Na 2,12-14). Y.-C. STAVY, « Jonas, ou : Traverser le récit », dans *LCDD* 96 (2017), p. 191 (183-191). M.Z. SIMKOVICH, « Minor Prophets in Early Judaism », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 227-242. F. UEBERSCHAER, « The Book of the Twelve in Early Jewish Literature », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 352-384. M. LEUCHTER, « The Book of the Twelve in the Rabbinic Tradition », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 441-465.

l'antiquité chrétienne)³, l'Islam⁴ et d'autres traditions. À ce niveau, on peut parler des lectures confessionnelles.

L'arrivée des méthodes critiques inaugure de nouvelles approches basées sur l'analyse philologique et littéraire des textes en hébreu et en grec. Cet élan ne s'est plus arrêté et a accompagné toutes les recherches on ne peut plus stimulantes. Ainsi, comme d'autres livrets du corpus des XII, Jon et Na intéressent la quête de sens appelant le contenu scripturaire en aide pour éclairer les débats théologiques, les questions juridiques (la justice, le sursis, le jugement), les questions anthropologiques (la fidélité, la féminité, la liberté, la masculinité, la sexualité), artistiques⁵, écologiques, littéraires (approches diachroniques et synchroniques, les dispositifs

³ Les auteurs de l'époque patristique lisent les XII comme une unité littéraire et c'est Augustin d'Hippone qui les rassemble sous le nom « Les Petits Prophètes », voir à ce sujet J.D. JOHANSEN, « Hermeneutic Applications from the Patristic Exegetes », dans *SHERM* 8 (2020), p. 112-141 (surtout p. 127-128). Sur l'exégèse patristique de Jon et Na, voir Y.-M. DUVAL, « Jérôme et les prophètes. Histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël », dans *Congress Volume-Salamanca-1983* (VTS, XXXVI), Leiden, Brill, 1985, p. 108-131 (Na et Jon, p. 108-114). IDEM, « Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans "l'In Nahum" », dans *Augustinianum* 24 (1984), p. 471-494. Aussi A. CANELLIS, « L'exégèse de Saint Jérôme : évolution et permanences », 22 mai 2018, 11 pages. En ligne, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01982286/document> [consulté le 18 avril 2019]. Parmi les commentaires anciens de Na, le Peshet de la Grotte 4 de Qumran et le *In Nahum* de Jérôme relèvent le côté ascétique de Na, ce qui nous paraît proche de la remarque de Jonas contre la vanité (Jon 2,9) et proche du dépouillement, du jeûne (3,5-7) et du côté cultuel de Jon (1,16 ; 2,10 ; 3,5-7). Cependant, Jérôme nuance ce rapprochement par le manque de références explicites à Nahum dans les Évangiles, comme c'est le cas pour Jonas. Tout comme Jonas est fils d'Amittai, Jérôme pense que Nahum serait fils d'Elqosh (ce nom désignerait un patronyme et non une localité). J. STEINMANN, *Saint Jérôme*, Paris, Cerf, 1958, spécialement les p. 215-216 pour le commentaire sur Na ; p. 268-269 pour celui de Jon. THEODORE DE MOPSUESTE, *Commentary on the Twelve Prophets* (The Fathers of the Church, 108), traduit par R.C. HILL, Washington, The Catholic University of America Press, 2004. Sur l'état de l'art de Jon, voir l'étude d'A.M. WAGNER, *Perspectives on the Book of Jonah*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en théologie, University of Georgia, Promoteur D.S. Williams, 2004 (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://getd.libs.uga.edu/pdfs/wagner_alan_m_200408_ma.pdf. M. CASSIN et M. AUSSÉDAT, « Le prologue du "Commentaire sur les petits prophètes" de Théophylacte d'Achrida », dans *REB* 68 (2010), p. 61-93. D. ZAGANAS, *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne. Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie* (Traditio Exegetica Graeca, 17), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2019. B. KLINGER, « Between Scylla and Charybdis : Jerome as Interpreter of the Minor Prophets », dans *Vulgata in Dialogue. A Biblical On-Line Review* 4 (2020), p. 5-22 (surtout p. 9). C'est dans l'introduction au commentaire sur Amos, le dernier dans la série de l'an 406 de notre ère (Za, Os, Jl et Am) que Jérôme explique sa démarche. À ce moment, il a déjà commenté Na, Mi, So (en 393), Jon et Ab (en 396). S. HANNAN, « Nineveh Overturned : Augustine and Chrysostom on the Threat of Jonah », dans *Journal of Early Christian Studies* 28 (2020), p. 61-87. Pour les XII dans la tradition chrétienne, voir M.B. SHEPHERD, « The Minor Prophets in Early Christianity », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 242-251.

⁴ T. MICHEL, « Le prophète Jonas dans le Coran », dans *SIDIC* 18 (1985), p. 9-10 : Il est question de Jonas dans les sourates 4,163 ; 6,87 ; 10,99 et 37,139-148). Jonas figure parmi les prophètes du Seigneur. I. ZILIO-GRANDI, « Jonas, un prophète biblique dans l'islam », dans *RHR* 3 (2006), p. 283-318 (surtout la page 288). A. HETZEL, « Une grande histoire en miniature-Jonas dans la Bible et dans le Coran », dans P. VOISIN (éd.), *Réinventer la Brachylogie en rhétorique, éloquence et poétique* (Rencontres 429), classiques Garnier, 2020, p. 55-67. B. WHEELER, « Minor Prophets in Islam », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 251-266.

⁵ J.B. LLOYD, « Jonas dans l'art chrétien primitif », dans *SIDIC* 18 (1985), p. 19-21. À travers l'art chrétien primitif, Jonas est beaucoup mis en image et il apparaît comme la figure de Jésus et le modèle de vie chrétienne. Il est relié à la notion de salut et de délivrance. Pour l'exégèse alexandrine des XII, on peut lire D. ZAGANAS, *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne. Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie* (Traditio Exegetica Graeca, 17), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2019. Quant à l'école antiochienne, voir C. HILL, « Jonah in Antioch », dans *Pacifica* 14 (2001), p. 245-261.

littéraires utilisés pour dire la parole révélée), psychologiques (le traumatisme, le stress), socio-économiques et diverses autres préoccupations contemporaines dans le but d'évaluer et d'orienter les sociétés humaines. Ici, on reconnaît les lectures dites idéologiques et profanes.

Lorsque, dans une étude, leur environnement les situe dans un même livre, on parle de l'intratextualité – le cas de Jon et Na, deux pans scripturaires du même milieu textuel immédiat, les XII – mais, dans le vaste champ biblique ou un même milieu médiat, il est question d'intertextualité. Ces deux aspects reposent sur l'interdépendance textuelle et la présence des liens évidents. Il s'agit de montrer surtout comment les textes servent d'arrière-plan l'un à l'autre ou prolongent réciproquement un même passage dans la Bible. Le lecteur considère le texte à la lumière de ce qui vient avant ou après. Les indices formels communs (reprises verbales, citations identiques ou quasi) et des allusions provoquent le dialogue entre les textes. Sans donner jour à une lecture systématique des deux livrets, tous ces aspects colorent les recherches plus récentes visant parfois le texte dans son état actuel, dans les étapes de son élaboration ou dans sa relation avec les autres écrits bibliques, en dehors du corpus des XII, ou avec la littérature extrabiblique. Les lignes suivantes rendent compte de cette évolution de la recherche dans le cas particulier de Jon-Na.

2. Et Jon et Na dans les versions et dans une collection

Notre relevé s'intéresse à Jon et Na comme textes littéraires de l'AT. Nous regardons leur place au sein des versions. Nous continuons en signalant l'ordre de leur parution dans la collection des XII, en fournissant les différentes explications de cet ordre.

2.1. Jon et Na dans les versions de l'AT, à Qumrân, à Nahal Hever

Les études des XII s'interrogent sur leur place dans les versions : le texte massorétique, la LXX⁶ et autres versions en grec, les XII en latin (Vetus latina, la Vulgate)⁷, dans les fragments sur les rouleaux trouvés à Qumrân (4QXII^{a-g} et 4QpNah), à Murrabat (Mur 88) et à Nahal Hever (8Hev 1)⁸. Les littératures intertestamentaires ou les pseudépigraphies de l'AT (et du NT) contiennent des listes des noms. Sur ces listes, l'ordre de parution peut renseigner sur le type de versions qui ont servi dans la lecture des pseudépigraphes.

⁶ B.A. JONES, « The Book of the Twelve in the Septuagint », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 286-304.

⁷ S. RICKERBY, « The Latin Versions of the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 325-351.

⁸ C. DOGNEZ, « The Twelve Minor Prophets », dans A.G. SALVESEN et T.M. LAW (éds), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 307-320 (surtout p. 311 où l'auteure relève l'apparition des fragments de Jon et Na à Nahal Hever comme dans l'ordre de la version massorétique).

a) Place de Jon-Na dans les pseudépigraphies et à Qumrân

La place de Jon et Na dans les versions est fluctuante, comme c'est le cas pour bien d'autres livrets des XII. Souvent, Na apparaît après Jon. Et en citant les noms des XII à la suite des patriarches (Abraham, Isaac et Jacob) présentés comme la clé pour comprendre les révélations divines, le *Quatrième Esdras*, dans sa version latine (I,39-40)⁹, n'est pas loin de la LXX et des *Vitae Prophetarum* qui ont cet ordonnancement : Ab – Jon – Na¹⁰. À l'inverse, seul l'*Ascension d'Isaïe* – commence le corpus des XII par Amos – situe Na immédiatement avant Jon et Ab après Jon (*Ascension d'Isaïe*, IV,22 : Am-Os-Mi-Jl-Na-Jon-Ab-Ha-Ag-So-Za-Ml) contrairement à la LXX et au MT qui commencent par Osée.

Le rouleau 4QXII^g contient des passages tirés d'Os, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na et probablement d'Habacuc, (So) et de Za, selon le commentaire de H. Von Weissenberg¹¹. Est-ce là l'ordonnancement des XII en fonction de la première section et un début de la deuxième section dans le TM ? Le rouleau 8 Hever XIIgr, d'environ 50 avant J.-C. présente Mi au milieu de Jon et Na. À y regarder de plus près, Jon et Na encadre Mi comme on les rencontre dans la version massorétique (TM).

En posant la question du pourquoi de Jon parmi les XII, Diana Edelman relève que les liens entre Jon et Na sont plus convaincants que ceux qu'on peut entrevoir entre Jon et Mi, ce qui suggère que la séquence LXX Jon-Na peut-être plus original que la séquence Jon – Mi –

⁹ La version latine du *Quatrième Esdras* rappelle les divers discours des XII et comprend les trois morceaux suivants : 1. (Chap. III-XIV) c'est l'*Apocalypse d'Esdras*, écrite en grec par un Juif d'Alexandrie vers 97 de notre ère (cette version, aujourd'hui perdue, fut traduite en syriaque, en éthiopien, deux fois en arabe et en latin). 2° Des chapitres XV-XVI composés peu après 266. 3° Des chapitres I-II non datées exactement. Le tout fut traduit en latin, postérieurement à 266, mais antérieurement à saint Ambroise qui le cite comme un ouvrage d'une autorité incontestable. C'est donc de la première moitié du IV^e siècle que date la version latine traduite par René Basset.

¹⁰ P. GUILLAUME, « A Reconsideration of Manuscripts Classified as Scrolls of the Twelve Minor Prophets (XII) », dans *JHS* 7 (2009), p. 7 sur 12. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5642/4695>. A.M. SCHWEMER, « The Lives of the Prophets and the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 415-440.

¹¹ H. VON WEISSENBERG, « Aligned or Non-Aligned ? The Textual Status of The Qumran Cave 4 Manuscripts of the Minor Prophets », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 381-396 (surtout p. 388). Aussi M.S. PAJUNEN, « The Minor Prophets in Judean Desert Manuscripts », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 55-68. A.C. HAGEDORN et S. TZOREF, « Attitudes to Gentiles in the Minor Prophets and in Corresponding Pesharim », dans *DSD* 20 (2013), p. 472-509 (surtout la p. 507). Pour plus de détails sur le Peshar Nahum, voir L.B. SHANI, *The Peshar Nahum Scroll from Qumran : An Exegetical Study of 4Q169* (Studies on the texts of the desert of Judah, 53), Leiden – Boston, Brill, 2004. Aussi L.H. SCHIFFMAN, « Pharisees and Sadducees in Peshar Nahum » dans M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éds), *The Dead Sea Scrolls. Sectarian Literature : Minhah le-Nahum. Biblical and other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (LHB.OTS, 337), Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 272-290. Sur les textes de l'AT à Qumrân, voir J. TREBOLLE, « “A” Canon Within a Canon” : Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized », dans *RQ* 19 (2000), p. 383-399.

Na de MT¹². L'hypothèse de Guillaume stipule que Jon serait composé à la suite de la formation des XII, et suivant leur traduction et pour la position dans la LXX. En effet, chez Jon, il est beaucoup plus facile de percevoir l'universalisme et l'évaluation positive envers les étrangers. Cela pourrait refléter la situation des savants alexandrins.

Bien plus, pour Guillaume,

« le nombre de jours avant la destruction de Ninive en Jon 3,4 est certainement significatif ici. Les trois jours de la LXX ont un sens dans la séquence de la LXX qui place Na immédiatement après Jonas. Les quarante jours du MT reflètent l'insertion de Mi entre Jon et Na. Si l'on va plus loin, Jon pourrait avoir été composé à la suite de la formation des XII ou de leur traduction et pour la position qu'il occupe dans les LXX. Il est beaucoup plus facile d'imaginer l'universalisme et l'évaluation positive des étrangers dans Jonas que dans Na. L'universalisme et l'évaluation positive des étrangers en Jon seraient un reflet de la sagesse des érudits alexandrins. De plus, si on lit Jon 4,11 comme l'affirmation qu'Adonaï n'épargnera pas Ninive, et faire suivre immédiatement à cela les oracles de Na sur sa destruction avait certainement du sens à Alexandrie en ce qui concerne la rivalité actuelle avec les Séleucides »¹³.

Et pour l'harmonie textuelle dans la collection, Mi et So, sans être exclusivement dédiés au seul sort de Ninive, s'ajoutent à Jon (pour la première section) et Na (pour la seconde section) comme livrets fournissant des informations complémentaires sur la chute de Ninive. Cela peut permettre d'élargir le domaine des rapports entre les XII qui dans les différentes versions.

b) Jon-Na et leur environnement dans le TM et la LXX

Le TM et la LXX sont les deux versions les plus connues des livres de l'AT. Au sujet de Jon et Na, deux ordres se présentent. Dans le TM, Jon et Na sont séparés par Mi. Dans la LXX, Jon et Na se suivent directement et appartiennent ici à la deuxième séquence constituée de Jl, Ab, Jon et Na et dont l'élément focal commun est le sort des nations. La première séquence comprend Os-Am-Mi et met en relief le jugement d'Adonaï contre Éphraïm et les retombées de ce jugement sur Jérusalem et Juda et la potentielle restauration d'Israël en Sion. Jon renverse le sens du contenu d'Ab qui les précède et de Na qui arrive juste après lui. Ninive peut se repentir et obtenir le pardon, Adonaï peut manifester sa patience. Ce qui n'est pas le cas d'Édom chez Ab ni de Ninive dans Na. Dans son travail, C.S. Petrovich approfondit l'approche en étudiant la cohérence des XII dans la LXX¹⁴.

¹² D. EDELMAN, « Jonah among the Twelve in MT : The Triumph of Torah over Prophecy », dans D.V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy : Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, New York, Routledge, 2014, p. 150-167.

¹³ P. GUILLAUME, « A Reconsideration of Manuscripts Classified as Scrolls of the Twelve Minor Prophets (XII) », dans *JHS* 7 (2007), p. 1-12 (surtout les p. 11-12). En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5642> [consulté ce 9 mai 2019].

¹⁴ C.S. PETROVICH, *Toward the Originally Authored Book of the Twelve : Testing the Coherence of the Variant Shapings of the Twelve Prophets*, Mémoire de Master of Arts, Talbot School of Theology, The Faculty of the

Dans le TM, la finale d'Abdias rappelle la condamnation d'Édom et la restauration de Sion qui présagent la défaite des nations ennemies plus tard dans les Douze, thème majeur et cher à Na, présent également en So 2,4-15 et Za 9,1 – 14,21. Cela sert de prémisse à Malachie en appelle à l'observance de la Torah donnée à Moïse¹⁵, serviteur d'Adonai (Mi 3,22). C'est suggestif que Jon précède Mi dans la version TM des Douze car Mi parle clairement de la disparition de Jérusalem et on s'imagine comment le lecteur perçoit l'assaut contre Jérusalem et Juda précédé par le pardon divin accordé à Assyrie, et la miséricorde envers Ninive (Mi 3,12). Dans une perspective universaliste et dans son effort de présenter la situation globale, Mi ne laisse pas à côté le déclin d'Assyrie (Mi 5,4-5 ; 7,12-13).

Mi représente la punition réservée à Israël comme un moyen par lequel Jérusalem sera préparée à son rôle de centre saint où toutes les nations de la terre se joindront à Israël pour reconnaître la souveraineté d'Adonai. Ce tableau annonciateur de la défaite du pays de Nemrod et le retour d'Assyrie offre une agréable introduction au livret de Na, la poésie de la chute d'Assour. Na appuie Os en signalant qu'Adonai contrôle la situation depuis le début et qu'Il avait permis à Assyrie de punir Judas, cependant, Nahum n'omet pas que Ninive sera punie.

La place de Jon et de Na après Jl et Ab est la même dans le TM et la LXX et cette disposition rapproche Édom et Assyrie comme les deux types d'adversaires, le premier est proche d'Israël par le lien de sang (adversaire de palier), le second ne l'est pas (adversaire éloigné). Plus qu'une simple capitale, Ninive est chez Jon et Na le symbole des nations. Na expose les conséquences pour Assour lorsqu'elle refuse de se repentir. Un aperçu sur le châtement et la restauration de Jérusalem y est également présent. Dans les deux versions, la relation entre Jon et Na repose thématiquement sur le sort des nations désignées par Assour et sa capitale Ninive.

2.2. Jon et Na, dans la séquence centrale du corpus des XII

Petit à petit, les recherches portent sur les études des sections du corpus des XII. Tout le livret de Michée se trouve au centre du corpus. Le pivot centre des XII se trouve en Mi 3,12. Ainsi, Jon et Na, dans le texte massorétique, constituent les deux volumes les plus rapprochés et situés de part et d'autre de ce noyau. Jon et Na autour de Mi, n'est-ce pas là le noyau central des XII dans le TM ? En deux sections différentes, Jon (Os à Mi) et Na (Na à Mi) font réciproquement écho à la situation finale de Ninive. Leur analyse systématique doit encore éclairer cette hypothèse. Mais, en essayant de les fédérer autour d'un thème commun, bien des chercheurs manifestent déjà une tendance à dépasser la lecture exclusivement historique des

School of Theology, Biola University, sous la direction de T.J. Finley, La Mirada, 2015 (non publié). L'auteur analyse Jon et Na, p. 140-152.

¹⁵ Jonas serait-il vu comme un opposé de Moïse ? D. BARRIGAN, *Minor Prophets, Major Themes*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1995, p. 183, propose de les comparer en focalisant sur les réponses qu'ils réservent chacun au projet divin, considérer l'obéissance et la compréhension progressives de la mission (pour Moïse lire Ex 3 – 4).

textes. Et en certains endroits, les chercheurs évoquent l'influence thématique de Jon sur Na et vice versa. Mais regardons de près ce dont il est réellement question dans ces approches.

- Jon et Na, témoins d'un art de lire, un acte de lecture dans un Livre
- a) J.D. Nogalski (1993, 2003, 2007, 2016)

En plus de ces multiples contributions sur la recherche rédactionnelle¹⁶ et l'herméneutique des XII, J.D. Nogalski élabore une série des liens communs entre la finale de Mi et le début de Na, cette parole prophétique donnée durant l'oppression assyrienne¹⁷. Dans son étude récente qui relève l'évidence ancienne de la lecture des XII comme un tout et ainsi que comme livrets particuliers, l'auteur met Jon en relation avec Na et cela dans le but de montrer que les XII constituent « une entité littéraire et historique »¹⁸.

Entre Jon et Na, il y aurait un rapport d'importance du message selon lequel les événements relatés par Jon précèdent les faits relevés dans les discours de Na. Jon fonde son annonce sur le salut accordé par Dieu tandis que Na (tout comme Michée avant lui) envisage le jugement de Dieu contre Assyrie¹⁹. Cette compréhension reflète la tendance de lire Jon avant Na. Logiquement, la notion de délivrance prévaut sur celle du jugement et cela fait que ces écrits étaient lus en séquence ou ensemble comme une unité.

Les deux aspects du message de Jon – l'annonce du renversement de Ninive et le pardon accordé aux Ninivites – ont suscité des questions théologiques. S'intéressant à cette problématique, Nogalski met en relief une lecture corrélée de Jon et Na inspirée des lectures rabbiniques citées par Beate Ego que nous rencontrerons dans l'approche thématique des XII. Ces lectures présentent un tableau cumulatif démontrant que les débats sur le message de Jon ont eu lieu parce que les interprètes essayaient de réconcilier les portraits dichotomiques du

¹⁶ J.D. NOGALSKI, « Un et douze livres. La nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau cultuel dans le Livre des XII Petits Prophètes », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 361-386.

¹⁷ J.D. NOGALSKI, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 199.

¹⁸ J.D. NOGALSKI, « The Book of the Twelve Is Not a Hypothesis », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 37-59 (surtout p. 59).

¹⁹ J.D. NOGALSKI, « Reading the Book of the Twelve Theologically », dans *Int* (2007), p. 117. Disponible en ligne, URL : <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/002096430706100201> (lu le 24 août 2018). Par ailleurs, l'auteur retient que quatre thèmes du Livre des XII (le Jour d'Adonaï, la fertilité de la terre, le destin du peuple de Dieu et la théodicée) ont été abordés lors des discussions sur l'activité éditoriale, le développement littéraire et les perspectives théologiques. Ces thèmes méritent d'être explorés aussi chez Jon et Na pour le rôle qu'ils jouent en tant qu'indices de lecture du Livre des XII comme une unité composite. Pour J. MATHEWS, *Prophets as Performers : Biblical Performance Criticism and Israel's Prophets*, Eugene, Cascade, 2020, p. 194, Jonas et Nahum savent que, pour Ninive, le jugement divin arrivera. Jon et Na servent de miroir par lequel toutes les nations doivent regarder leur situation face à Dieu.

destin des Ninivites chez Jon et Na. Mais, dans les deux thèmes du message de Jon, Nogalski signale que la stratégie de lecture énoncée par Jérôme se manifeste de manière démontrable dans un assez large éventail de sources, notamment Tobit, Josèphe, les *Vies des Prophètes*, les Midrashim et les Targums²⁰.

Certains de ces textes ignorent la repentance de Ninive et abordent Jon et Na comme de vraies annonces de la chute de Ninive dont l'accomplissement a simplement été retardé. C'est le cas de Tobit 14,4.8 et des *Antiquités Juives* 9,214. Les *Vies des Prophètes* présentent directement le contraste entre Jon et Na. Un autre groupe de textes reconnaît qu'après la repentance, Ninive est retombée dans la méchanceté et c'est à ce moment-là que Na a pris la parole contre elle (ex. : Targum Pseudo-Jonathan). On peut retenir à ce niveau que certains ont ressenti le besoin de corréliser la dévastation de Ninive annoncée par Na avec le repentir et la délivrance décrits dans Jon 3,5 – 4,11 ; et ces textes démontrent une perspective chronologique qui place les actions de Jon plus tôt que celles de la poésie de Na. Cette compréhension chronologique reflète / appuie la séquence de ces deux écritures au sein des Douze.

En outre, pour expliquer les liens entre les XII, Nogalski utilise la notion de « blocs source » pour expliquer la construction de passages ou de livre ou pour améliorer la signification des collections déjà formées (existantes). Les blocs source sont des compositions plus longues qui n'ont pas été initialement livrées ou écrites avec d'autres blocs de construction, mais qui apparaissent maintenant dans une écriture prophétique avec ces autres éléments. L'étendue de l'édition sur ces blocs sources varie du simple placement à côté d'une autre source aux éléments de transition subtilement interposés pour guider le lecteur. Les blocs sources peuvent être utilisés comme matériau de construction pour le livre ou pour le passage (Za 9,1 – 14,21 ; Ml, Ha et Jl). Ils peuvent servir également pour améliorer le sens des collections ou des récits existants, c'est le cas des poèmes en Jon 2 ; Na 1 ; en Ha 3 ; chacun dans son cas particulier.

²⁰ J.D. NOGALSKI, « The Book of the Twelve Is Not a Hypothesis », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 37-59. Pour une approche selon les sources anciennes et récentes, postulant la lecture de Jon et Na dans un débat sur canon mené au sein des XII où Jon serait une réponse au message de Na voir B. STRZALKOWSKA, « The Book of Nahum and the Book of Jonah : Debate Within the Twelve Prophets », dans *Collectanea Theologica* 90 (2020), p. 353-373. Le côté incisif et vengeur du message de Na heurte sur bien des éléments théologiques (Dieu vengeur) et sociaux (conquête, réconfort pour le malheur de l'autre, etc.). Des questions méritent d'être posées sur la tradition qui a légué ce livre. Et Jon semble y donner une réponse de sagesse à travers un récit hautement didactique : en montrant que le pardon divin reste l'option ultime et finale. Mais pour garder vive la logique fondamentale de la Torah, C. CONROY, « Jonah and Nahum in the Book of the Twelve : Who Has the Last Word ? », dans *Proceedings of the Irish Biblical Association* 32 (2009), p. 1-23 (p. 21-22), pense que Jon et Na, selon l'ordre du TM, donne au lecteur de réfléchir à la miséricorde de Dieu comme réponse ultime, sans oublier qu'en dépit de tout, « Dieu est jaloux et juste ». L'analyse diachronique des XII ne révèle aucun doute sur le fait que Jon a été ajouté à la collection bien plus tard que Na et que, par conséquent, selon cette approche, c'est Jon qui a le dernier mot. Cependant, pour y voir plus clair, une analyse à la fois diachronique et synchronique des deux livrets est importante. Pour le targum, R.P. GORDON, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi* (VTSup., 51), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.

Par exemple, Na 1 contient une théophanie attachée à l'avant d'une anthologie thématisée des poèmes anti-assyriens, qui a sa propre structure. Pour Na 1, Dieu vaincra les ennemis de Dieu. L'implication « logique » pour l'éditeur qui a placé la théophanie au début est que Adonaï ferait en sorte que l'Assyrie souffre finalement de la méchanceté qu'elle a infligée à Juda. Une fonction similaire est jouée par l'ajout de la théophanie dans Ha 3, sauf que cette fois, l'ennemi est Babylone plutôt que l'Assyrie. Un certain nombre d'érudits ont posé un lien entre l'ajout de la théophanie dans Na 1 et la théophanie de Ha 3. Il serait logique que ceux qui ont incorporé Na dans le corpus des Douze l'auraient associé à Ha pour que ces deux écrits ensemble traiteraient respectivement de l'ascension et de la chute de l'Assyrie et de Babylone.

Jon contient également un poème inséré par un éditeur (ou utilisé par l'auteur du récit) qui, selon toute vraisemblance, existait séparément de Jon dans lequel il réside maintenant. La relation du psaume avec le culte ressort clairement de son genre (chant individuel d'action de grâces), ses déclarations sur l'importance du temple (2,5.8) et son évocation d'une cérémonie d'action de grâces (2,9-10). Les « blocs sources » peuvent être évalués pour leurs objectifs lorsqu'ils ont été composés comme un élément indépendant et pour leur fonction dans leur contexte littéraire final²¹. Certains écrits apparaissent comme si des parties des écrits impliquaient plusieurs sources qui étaient entrelacées les unes avec les autres.

La lecture des XII comme une unité ou comme un livre pose la question de savoir si les prophètes étaient des poètes et si leur verve littéraire repose sur quelles idées majeures. J. Nogalski pense à un soubassement culturel et sacerdotal. J. Wöhrle privilégie l'idée du corpus de la grâce comme base de l'ensemble allant d'Osée à MI. Ces critères éclairent la lecture et l'interprétation des séquences dans le corpus.

b) E. Ben Zvi (2016) : un apport méthodologique

Ses remarquables études affirment l'indépendance de chaque livret mais Ehad considère que

« cela ne signifie pas que les souvenirs de chacun de ces prophètes n'étaient pas, dans une certaine mesure, mêlés à ceux d'autres personnages prophétiques et non

²¹ J.D. NOGALSKI, « Where Are the Prophets in the Book of the Twelve ? », dans M.J. BODA, M.H. FLOYD et C.M. TOFFELMIRE (éds), *The Book of the Twelve and the New Form Criticism* (ANEM 10), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 182 (p. 163-182), signale que les XII ont connu plusieurs techniques éditoriales. Par ailleurs, il précise que « la fonction des textes sources impliqués dans la compilation et l'encadrement des écrits reflètent plus d'associations culturelles que de matériel biographique. Joel et Malachie se concentrent fortement sur la réforme du culte (à la fois ses fidèles et son personnel). Aggée et Zacharie se concentrent sur la construction du temple et son leadership. Les poèmes culturels jouent un rôle important dans Na, Ha et Jon. Le rôle des nations en relation avec le temple ou Sion revient fréquemment (Jl 4 ; Abdias ; Mi 4 ; Na 2,1 ; Za 1-2.8 ; et 14 ; MI). Cette saveur culturelle a été sous-estimée dans les études prophétiques et elle nécessite plus de considération dans le développement des Douze car elle jette probablement plus de lumière sur le processus d'édition que les biographies des prophètes ».

prophétiques, et qu'un réseau d'images, de souvenirs et de textes n'était pas à l'œuvre »²².

Ainsi, l'analyse littéraire de ce réseau d'images et autres peut permettre d'aller plus loin que les ambiguïtés *intentionnelles ou les utiliser à bon escient pour comprendre les XII*. On le sait : le texte est toujours enrichi par ses ambiguïtés et ses contradictions. Dans son herméneutique de Jon, Ehud se concentre principalement sur les marqueurs inscrits dans le texte et qui peuvent être raisonnablement supposés avoir conduit le lectorat visé à préférer certaines stratégies de lecture aux autres, à réfléchir sur certaines questions mais pas sur d'autres ; et surtout sur les lectures et relectures probables de ce lectorat envisagé.

Ehud, par une expression nuancée, attire l'attention sur le caractère métaphorétique de Jon²³. Les anciens lecteurs et relecteurs de Jon auraient été influencés par le fait que ce livre prophétique appartient à un certain genre. Autrement dit, les anciennes communautés de lecture auraient eu une orientation particulière vers le texte en fonction de son genre dont l'association aux images des prophètes du passé est exploitée à des fins rhétoriques. Comment comprendre les deux destins opposés de Ninive, l'un développé dans les contours de l'histoire biblique où Ninive est épargné, et l'autre, profondément ancré dans leur univers de connaissance où Ninive est détruit. Serait-ce à ce niveau qu'il faut associer le contenu de Na ? Bien qu'il lise distinctement chacun des XII selon le point de vue du lecteur ancien – ce qu'il appelle « la relecture » – sa démarche, souvent en écho contraire à celle de Nogalski, se veut synchronique et met en relief le lecteur/relecteur ancien.

c) Réaction à E. Ben Zvi par Philippe Guillaume (2009) – Liens à partir de Jon 4,11

Philippe Guillaume²⁴, dans sa contribution intitulée « Rhetorical Reading Redundant : A Response to Ehud Ben Zvi »²⁵ – une réplique à la lecture de Jon 4,11 et au caractère métaphorique de Jon – ne manque pas de relever les liens entre Jon et Na²⁶. Le lecteur de Jon aurait-il une idée sur le sort de Ninive seulement en lisant Jon sans tenir compte de 2 R 14 – 17

²² E. BEN ZVI, « Remembering Twelve Prophetic Characters from the Past », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 36.

²³ E. BEN ZVI, *The Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup., 367), London – New York, Sheffield Academic Press - A&C Black, 2003, le chapitre six de l'ouvrage.

²⁴ P. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009). En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6235>.

²⁵ E. BEN ZVI, « Jonah 4:11 and the Metaphoric Character of the Book of Jonah », dans *JHS* 9 (2009) ; cette finale de Jonas est également étudiée par Thomas M. BOLIN, « Jonah 4:11 and the Problem of Exegetical Anachronism », dans *SJOT* 24 (2010), p. 99-109. Voir également P. GUILLAUME, « The End of Jonah is the Beginning of Wisdom », dans *Bib* 87 (2006), p. 243-250.

²⁶ P. GUILLAUME, « A Reconsideration of Manuscripts Classified as Scrolls of the Twelve Minor Prophets (XII) », dans *JHS* 7 (2007), p. 10. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5642> [consulté ce 9 mai 2019], soutient qu'il y a plus de mots crochets entre Jon et Na qu'entre Jon et Mi.

et de Na²⁷ ? La démonstration de Ben Zvi selon laquelle lire une question est possible grammaticalement n'implique pas que c'est la meilleure façon de lire la fin de Jon.

Les lecteurs qui se contentent de l'aspect rhétorique du dernier verset sont comme des personnes qui quittent le théâtre avant la dernière scène. Ces lecteurs sont satisfaits du chapitre troisième, qui se termine par la repentance des Elohim, mais ils ne veulent pas attendre la finale déclamée, pas par le mécontent Jonas mais par Adonaï lui-même. Guillaume suggère qu'il convient de revenir à une lecture plus fidèle du texte transmis par le MT ou la LXX.

La notion de conclusion ouverte est un jeu exégétique superflu. L'interrogation que Jon 4,11 suscite dans l'esprit du lecteur est plus profonde que l'effet flou d'une question ouverte. Ce dernier épisode de Jon a l'avantage de pouvoir énoncer sans ambiguïté la souveraineté d'Adonaï sur l'univers entier et au-delà de Ninive. Ainsi, on évite le conflit inutile avec Na et avec le savoir du lecteur qui sait que Ninive a été détruite. Lire Jon 4,11 comme une question n'ajoute rien à l'effet de la lecture affirmative dans l'esprit des lecteurs. Dans son analyse, Guillaume maintient que la lecture interrogative de Jon 4,11 est essentiellement redondante, mais l'article de Ben Zvi marque un tournant dans l'exégèse de Jon, car il démontre la validité de la lecture affirmative de Jon 4,11.

Il est évident que Jon 4 déconstruit l'idée selon laquelle la destruction est une conséquence de la colère divine. Les onze derniers versets de Jon participent à la rhétorique biblique et montrent que la destruction de Ninive est aussi possible que le dépérissement du ricin mais, et là la lecture de Na est importante, « YHWH reste bon pour celui qui trouve en lui son refuge » (Na 1,7). Et comme mentionné par Ben Zvi,

« Toute lecture éclairée par une perspective théologique dans laquelle la réputation jouerait un rôle important aurait tout au moins évoqué la possibilité d'une lecture du livre de Jonas dans laquelle la ville n'est pas détruite »²⁸.

À notre sens, cette possibilité serait appuyée par Jon et Na considérés ensemble. Les textes, en signalant la pitié de Jonas envers la plante, et en montrant la pitié divine pour Ninive et sa bonté pour ceux qui cherchent en lui leur refuge, sollicitent l'attention du lecteur. Ces révélations peuvent aider à amorcer le processus de *dé-familiarisation*, mentionné par Ben Zvi et invite le lecteur à se confronter avec une signification plus profonde de la prophétie.

²⁷ Ces passages sont également scrutés par Y. SHEMESH, « 'And many Beasts' (Jon 4:11) : The Function and Status of Animals in the Book of Jonah », dans *JHS* 10 (2010), p. 1-26.

²⁸ E. BEN ZVI, « Jonah 4,11 and the Metaphoric Character of the Book of Jonah », dans *JHS* 9 (2009) sur 13 pages. En ligne, URL : <http://www.jhsonline.org> et <http://purl.org/jhs> [consulté le 6 février 2017].

À part la question finale en Jon 4,11, tout Jon appelle une confrontation entre Jon et les autres textes du corpus au sujet de Ninive et Assyrie. C'est ce qu'a compris Thomas Bolin²⁹ et bien d'autres mentionnés dans cet état de l'art en éclairant Jon par la lecture des prophètes bibliques, d'autres textes scripturaires et extra-scripturaires. L'évolution dans les études de Jon parmi les XII est une occasion pour percevoir quelle place est accordée à Na dans ces diverses articulations. Cela conduit à examiner comment le corpus nous les présente dans la logique d'un ensemble.

- Jon et Na, deux séquences du noyau central des XII

d) M.D. Sweeney, les séquences dans les XII (2000)

M.D. Sweeney s'intéresse aux questions éditoriales et de structure du corpus des XII. Et, il y a environ deux décennies, M. Sweeney a expliqué l'ordre / les séquences des XII dans le TM et LXX³⁰. Pour lui, la LXX des Douze est d'abord organisée de façon à s'adresser à Israël et à Juda puis après aux nations tandis que leur version TM semble adopter un principe d'organisation différent. En effet, le TM des XII rassemble les livrets de programmation au début où ils forment une sous-section introductive à l'ensemble du corpus (Os-Jl-Am).

Il signale que Jon et Na se trouvent dans la série des textes prophétiques traitant différents aspects concernant la vie et le sort des nations. Dans le TM et dans les LXX, Na arrive après Jon et c'est un signe que le message de Jon a connu une faille ou un relâchement

²⁹ T.M. BOLIN, « Should I Not Also Pity Nineveh ? Divine Freedom in the Book of Jonah », dans *JSOT* 20 (1995), p. 109-121. IDEM, *Freedom beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. IDEM, « Jonah 4,11 and the Problem of Exegetical Anachronism », dans *SJOT* 24 (2010), p. 99-109.

³⁰ M.A. SWEENEY, « Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, Atlanta, SBL, 2000, p. 49-64. Voir aussi B.A. JONES, *The Formation of the Book of the Twelve : A Study in Text and Canon* (SBLDS, 149), Atlanta, Scholars Press, 1995 : pour qui l'ordre de la LXX est le plus ancien que celui du TM, le changement de place de Jon marque un développement de son histoire interprétative : d'un post-scriptum narratif sur la prophétie israélienne à un exemple de littérature prophétique d'Israël et enfin à un récit historique d'une figure prophétique du huitième siècle (Jones, 1995, p. 239). Il suppose que la juxtaposition de Jon et de Na dans l'arrangement de la LXX peut avoir été motivée par une tentative d'équilibrer le portrait de la justice divine envers les nations, contenu dans les livrets de Joël, Abdias et Nahum avec le message du souverain d'Adonaï miséricorde en Jon (p. 228). B.A. JONES, « The Book of the Twelve as a Witness to Ancient Biblical Interpretation », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSympS, 15), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 65-74 (surtout les p. 71-74). IDEM, « The Book of the Twelve in the Septuagint », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 286-304. R.W.L. MOBERLY, « Preaching for a Response ? Jonah's Message to the Ninevites Reconsidered », dans *VT* 53 (2003), p. 156-168 montre que le message de Jonas aux Ninivites est inhabituel car il précise un délai avant le jugement de Ninive. Le manuscrit et la plupart des manuscrits se lisent « quarante jours », la LXX signale « trois jours ». La LXX représente une perception de ce qui serait approprié pour Jonas, et si on suppose que la réalisation de son message coïncide avec la durée requise pour traverser la grande ville. Cependant, le MT représente un Jonas qui ne veut pas que les Ninivites réagissent positivement à l'annonce et soient épargnés du renversement. E. GLENNY, « Textual History of the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 39-55.

après le pardon accordé par Dieu. Et voilà que Ninive s'est retrouvé dans une situation délicate. Cela lui attire le châtement venant de Dieu³¹. Dans le TM, le pardon accordé à Ninive précède la chute de Jérusalem (Mi).

S'agissant toujours de l'ordre Ab-Jon-Na dans la LXX, Sweeney signale :

« La séquence LXX a déjà expliqué qu'Israël peut être pardonné et restauré s'il se repent. La même possibilité est envisagée pour l'Assyrie. Par analogie avec le modèle d'Édom chez Abdias, un tel pardon peut également être étendu à d'autres nations. Cependant Na, le livret suivant, indique clairement qu'aucun pardon ne sera accordé en l'absence de repentance. Na affirme qu'Adonaï contrôle les événements depuis le début, y compris le châtement de Juda par l'Assyrie, et maintenant Adonaï prend des mesures contre l'Assyrie pour son arrogance en abusant des peuples de Juda et d'Israël. Dans la mesure où Na attend ainsi avec impatience la restauration d'Israël, cela se prépare pour les livres qui suivent »³².

Sweeney conclut en relevant que le seul côté chronologique ne suffit pas pour comprendre la succession des XII dans le TM et la LXX. Les facteurs thématiques jouent un rôle important dans l'organisation du Livre des XII, à la nuance que ces facteurs thématiques diffèrent dans les deux versions. Jon exprime le principe – appliqué à Israël dans Os – que les nations, illustrées par l'Assyrie, pourraient également se repentir et recevoir la miséricorde d'Adonaï.

Pour Sweeney³³, l'analyse du corpus commencerait par les traits synchroniques de la forme finale des versions considérées pour déboucher par après sur la formulation des questions diachroniques de leurs sphères sociohistorique, sociopolitique et socioreligieuse. À ce niveau, la lecture diachronique pourra s'intéresser au développement littéraire de cette forme finale. La cohérence textuelle, l'interstice ou la distance entre les textes peuvent être l'œuvre de l'auteur et peuvent à la fois être mis au service de la finalité (l'effet performatif), de la portée du discours. Ainsi, il est difficile de déterminer l'antériorité d'une collection ou d'une masse de texte dans l'état actuel du corpus des XII.

³¹ Sur Na considéré après Jon, voir M.A. SWEENEY, « The Twelve Prophets : Micah, Nahum, Habakkuk, Haggai, Zechariah, Malachi », dans D.W. COTTER, J.T. WALSH et C. FRANKE (éds), *Berit Olam : Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Berit Olam), vol. 2, Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 419-449 (surtout p. 420).

³² M.A. SWEENEY, « Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve », dans J.D. NOGALSKI et M.A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS, 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 49-64 (spécialement, p. 58-59). A. SCHAT, « The Jonah Narrative within the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations-Redactional Processes-Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 109-128 (surtout p. 116), pense que l'ordre de LXX s'est imposé lors des travaux de traduction.

³³ M.A. SWEENEY, « Synchronic and Diachronic Concerns in Reading the Book of the Twelve Prophets », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 21-33. IDEM, « The place and Function of Joel in the Book of the Twelve », dans P.L. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 133-154.

Récemment, Sweeney a listé la recherche critique moderne sur les Petits Prophètes ou le Livre des Douze Prophètes de la fin du XVIII^e siècle au début du XXI^e siècle. Dans cet essai, il fait la distinction entre la pratique chrétienne de l'époque de Jérôme et de Théodore de Mopsueste, où les XII sont individuellement traités comme douze petits prophètes rassemblés, et l'approche juive qui lit les XII comme le Livre des Douze prophètes³⁴. Dans cette lecture, Jon-Na appartiennent à un corpus et cela n'exclut pas de les aborder ensemble ou séparément.

e) B. Zapff (2003 et 2012) :

Sur la même problématique de la place des livrets, Zapff fait observer que, dans le MT et dans le LXX, c'est Mi qui change de place et non Jon. Ce qu'on pourrait notamment dire de Jl également. Un réel lien thématique et littéraire existe plus entre Jon, Jl, Mi et Na qu'entre Mi et Jon. Le TM – représentant la *lectio difficilior* avec Jon entre Jl et Na, Jon juste avant Mi – est pour lui l'arrangement probant³⁵.

Jon et Na entourent la partie centrale du corpus des XII. Selon Zapff, le livre des XII serait marqué par des références à la formule de la grâce dans ses parties d'ouverture, de milieu et de conclusion, avec une accumulation remarquable dans les régions occupées par Jon, Mi et Na qui constituent le noyau central de ce corpus. À travers l'exemple de Ninive, le centre du livre des Douze clarifierait donc la question de la compréhension correcte de la formule de grâce à l'égard d'Israël et des nations³⁶. L'importance des nations dans les desseins de Dieu est ainsi marquée. Par Assyrie et sa ville principale Ninive, les nations sont invitées à vivre avec Israël l'aventure du salut expérimentant ensemble la bonté, la justice et le jugement d'Adonaï.

Dans une hypothèse rédactionnelle, Zapff suppose que celui qui a fait ce dernier est également responsable de l'insertion rédactionnelle en Na 1,2b.3a dans le but d'expliquer pourquoi le jugement a été imputé à Ninive non pas malgré, mais à cause de l'Ex 34,6-7. À son avis, il faut donc distinguer entre l'origine du livret de Jonas et son insertion dans le livre des

³⁴ M.A. SWEENEY, « The Minor Prophets and the Book of the Twelve in Late Eighteenth-Century through Early Twenty-First-Century Research », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 266-278.

³⁵ B.M. ZAPFF, « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as a “Systematization” of the Nations’ Role in Joel, Jonah and Nahum ? Reflections on a Context-Oriented Exegesis in the Book of the Twelve », dans P.L. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 292-312 (p. 295).

³⁶ B.M. ZAPFF, « The Book of Micah – the Theological Centre of the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 129-146 (p. 142-144). Mi reprend plusieurs thèmes du corpus et n'exclut le rôle des nations dans le projet de salut : Mi parle de la délivrance à Babylone (Mi 4,10) et de la fin de la domination assyrienne (Mi 5). Le côté positif des nations – tel que relevé par Jon – et la fin des ennemis – un des sujets traités en Na – apparaissent en Michée. La partie centrale d'un corpus se définit par la répétition des éléments qu'on peut retrouver en amont ou en aval dans le corpus : cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique et sémitique* (Rhétorique sémitique, IV), Paris, Lethielleux, 2007, p. 417, précise que le centre d'une construction concentrique peut être une citation, une parabole, une bénédiction, une allusion, une question, une prophétie, un proverbe.

Douze. La question devient difficile lorsqu'on se représente toutes les correspondances entre Jon et l'ensemble allant de Jl à Na. Saura-t-on prouver que Jon ébranle le background de Na en prolongeant les vues de Jl ? Ce questionnement peut alimenter une nouvelle lecture de cette séquence.

Tout de même, la sous-séquence Jon-Mi-Na forme le cœur du corpus, le pivot du thème de la grâce divine ouverte à tous. C'est clair qu'on retrouve chez Jon et Na plusieurs éléments communs et pas seulement ceux puisés dans le noyau du corpus mais aussi ceux qui sont présents chez Jl-Ab-Ha, pour ne citer que les plus proches de ce noyau. La recherche des motifs communs, des correspondances formelles et thématiques entre ce noyau et les autres livrets du corpus conduit à des résultats probants. Par exemple, Jl et Na ont, chaque fois en deux versets, le crescendo sur le mouvement des sauterelles de Jl 1,4 ; 2,25 et Na 3,15-16 : et sans oublier la référence commune à Ex 34,6-7 et à tant d'autres textes de la BH et en dehors de la BH (Tobit). Le motif commun des bestiaux rongeurs se trouve en Jl 1,4 ; Am 4,11 ; Jon 4,7 et Na 3,16.

Pour continuer l'illustration, Na développe la notion de la rétribution à la manière de Jl et d'Am (comme cela arrive par la formule « à cause des révoltes » en Am 1,3.6.9.11.13 ; 2,1.6 ; 3,14). La compréhension rétributive de l'action divine disparaît chez Jon qui développe le pan de la repentance telle qu'elle est décrite par Jl 1,14 (enrichi par Jl 2,12-13). Cependant le Jon qui proclame le renversement de Ninive n'est pas loin de l'école de la rétribution³⁷. Et dans ce cas, Na est à comprendre comme une correction de la perspective de Jonas. Le message du récit de Jonas composé de manière satirique ne saurait être immédiatement amorti par Na, et le prophète Jonas (le personnage), qui a annoncé la destruction de Ninive (Jon 3,4), ne change pas son propos jusqu'à la fin du récit.

Le sort des ennemis selon Na 1,2 prolonge les idées d'Ex 34,6-7 et rencontre la perspective du jugement universel de Jl 4. Cependant, le moment qui verra l'arrivée du jugement reste dans le secret divin. Cette situation permet de poser la question : Qui a raison entre Jonas et Nahum ? Comment lire en parallèle par exemple Jon 4,11 et Na 3,19 ? d'un côté, Adonai se soucie de Ninive et de l'autre, Ninive, la ville abandonnée et fracturée, reçoit les applaudissements moqueurs des peuples jadis opprimés par elle. À la fin de Jon comme celle de Na, les chercheurs se demandent si ces derniers versets sont des phrases assertives ou des questions rhétoriques, c'est-à-dire une assertion ou une simple question ? Avec l'idée que l'interprétation tienne compte de l'aspect ouvert de la question rhétorique³⁸.

³⁷ J.L. CRENSHAW, « Theodicy in the Book of the Twelve », dans P. REDDIT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 175-191 (p. 190), reconnaît la notion de rétribution dans les livrets de Jonas et Nahum : « Comme Jonas, Nahum insiste sur la rétribution exacte contre un ennemi honni, car dans l'effondrement de Ninive (...), il reconnaît un acte de justice divine ». S'agit-il de Jonas personnage ou du livret ?

³⁸ Voir surtout Ph. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009). En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6235>. Voir également

Dans le cadre de cette approche, Jon vient de présenter Ninive comme une ville qui tremble par crainte du jugement d'Adonaï. Mi explique comment Israël pourrait être détruit par Assyrie, donc une nation qui a fait confiance en Dieu et s'est repentie. La lecture d'Os permet de se représenter un temps où Assyrie a dominé sur les voisins et la fin de cette domination (Os 14),⁴. Pour fonder son discours, Mi signale le basculement de cette hégémonie comme un fait à venir (Mi 5,4-6). Et Na témoigne de ce changement et ne laisse aucune chance pour Assyrie, la nation autrefois puissante car sa méchanceté l'a placée dans les rangs des ennemis de Dieu. Ainsi, pour la structuration interne de Jon-Mi-Na, les critères retenus reposent sur les priorités théologiques et les indices littéraires, et leur association sous forme de commentaire logique du repentir de Ninive et la fin de son hégémonie.

L'apport de B. Zapff éclaire la fonction de Mi en relation avec les liens établis entre JI-Jon-Na. En effet, l'exégète montre que la séquence des différentes mises en perspective du sort des nations apparaît également dans JI, Jon et Na en relation avec la position de Mi (orientée structurellement de la même manière que Zacharie 14)³⁹. Dans les deux sections des XII, le thème du rassemblement des peuples en un lieu et dans la proximité divine marque la présentation de l'ambiance finale et cela repose sur la réalisation des promesses divines au milieu d'un monde ouvert où le rétablissement de tout tient compte de l'harmonisation des rapports entre les divers peuples.

Un prolongement de cette analyse se trouve dans les intuitions de Beate Ego sur la notion de la repentance et sa lecture canonique de Jon-Mi-Na, celle de Joseph Ryan Kelly dans sa démonstration des rapports entre JI-Jon-Na⁴⁰. La même approche s'enrichit avec les travaux de J.L. Crenshaw sur la théodicée des XII⁴¹, de Simon Wakeling qui s'intéresse aussi à l'unité des XII⁴² et estime que les XII Prophètes étaient destinés à être lus ensemble et ont pour but d'encourager le lecteur à faire confiance à la fidélité d'Adonaï à ses promesses de salut, malgré les nombreux échecs subis par Israël et à travers la déception de Juda.

G.D. COOK, « Nahum in the Pulpit », dans *Presbyterion : Covenant Seminary Review* 42 (2016), p. 21-35 (surtout p. 31-34 où il est question de la relation entre Jon et Na).

³⁹ Sur la place de Jon dans le canon des XII et sa position avant Mi et Na, lire aussi E. DYCK, « Jonah among the Prophets : A Study in Canonical Context », dans *JETS* 33 (1990), p. 63-73, surtout la p. 72.

⁴⁰ J.R. KELLY, « Joel, Jonah, and the YHWH Creed : Determining the Trajectory of the Literary Influence », dans *JBL* 132 (2013), p. 805-826.

⁴¹ J.L. CRENSHAW, « Theodicy in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 175-191 (p. 189-190).

⁴² S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *Ecclesia Reformanda* 2 (2010), p. 124-153. Lire aussi les explications d'A. SIEGES, « One Book or Twelve Books ? », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 28-38.

2.3. La cohérence thématique

Ces études ont mis en évidence certains thèmes : le repentir, la justice, le jour d'Adonaï, la divinité, le sort de Juda et Israël, le jugement pour prouver la cohérence des XII.

- Le repentir et le pardon
- a) B. Ego sur le repentir (2000)⁴³

B. Ego pose le problème de la cohérence du message de Jonas lu en relation avec Nahum au sein de l'unité littéraire qu'est le Livre des XII. La question qui fait directement surface est de savoir pourquoi Nahum annonce la destruction de Ninive repentie au temps de Jonas. Elle reconnaît qu'il n'y a pas non plus d'indices non ambigus que la question a même été prise au sérieux. Le lecteur ne trouve pas immédiatement une réponse explicite dans le corpus. Certes, l'interprète moderne du Livre des Douze peut déduire une solution à partir d'indices implicites dans le texte ; cependant, une telle hypothèse serait renforcée si l'on pouvait démontrer que les lecteurs anciens étaient déjà conscients du problème et ressentaient le besoin de fournir une explication.

Dans cette perspective, B. Ego revoit l'exégèse juive traditionnelle⁴⁴. Certaines interprétations de Jonas permettent au lecteur d'établir une relation cohérente entre Jonas et Nahum, mais il est légitime d'admettre que cette relation peut ne pas être dans tous les cas le but principal des interprètes anciens. En suivant l'ordre canonique des livres sous le prisme du thème de la repentance, on découvre que, dans la succession Jon-Mi-Na, Assyrie est d'abord pardonnée (Jon 3,10), puis menacée d'assujettissement par les bergers de Juda (Mi 5,5-6), puis condamnée à subir la vengeance punitive de Dieu (Na 1,2). Le contraste entre Jon et Na est accentué par le message de Mi. À partir de Michée, on commence à percevoir que le pays de Nemrod perd progressivement son prestige. Son passage sous la domination de Juda anticipe la fin de l'humiliation qu'annonce Na.

Dans la recherche de la lumière sur le lien entre Jon et Na, B. Ego trouve quelques indices dans le livre de Tobit. Ce qui relève de la réception de Jonas et de Nahum. Le vieil homme, dans son grand âge, conseille son fils de quitter Assur car selon la prophétie, sa capitale Ninive sera détruite. Ce texte de Tobit comprend en deux versions. La version longue du livre de Tobit GII, selon toute probabilité, se rapproche du texte original et renvoie dans ce cas à ce que Nahum a déclaré au sujet de Ninive. C'est la version courte et la plus récente qui

⁴³ B. EGO, « The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's Destruction - A Coherent Reading of the Twelve as Reflected in the Aggadah », dans P. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin - New York, de Gruyter, 2003, p. 155-164.

⁴⁴ B.A. JONES, « The Book of the Twelve as a Witness to Ancient Biblical Interpretation », dans J.D. NOGALSKI et M.A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 65-74 (p. 72-73).

parle du renversement de Ninive, comme il est dit en Jon 3,4. Cette référence montre que Jonas est reçu dans le cadre de sa prédication sur le renversement de Ninive, la repentance de Ninive restant ignorée.

Dans cette perspective, Jon pourrait être identifiée à Na, puisque les deux se rejoignent en annonçant la destruction de Ninive, la capitale assyrienne. Ainsi, pour nombreux, la contradiction entre Jon et Na semble être résolue par cette évocation commune. On remarque cela dans lecture de Flavius Josèphe dans les « Antiquités juives »⁴⁵. Dans les midrashim, la repentance de Ninive est hypothétique. Et cette position sert à conforter Israël dans son stress et son humiliation. Il est même noté que la repentance de Ninive est le modèle d'une imparfaite pénitence, à l'exemple de celle d'Achab, de Manassé.

En quelques mots, l'exégèse haggadique, en ignorant la repentance de Ninive ou en la qualifiant d'hypothétique-superficielle ou d'imparfaite, rapproche Jon de Na. Ego développe une image de la tension qui existe entre la repentance de Ninive à Jon et sa destruction à Na s'inscrivant dans des traditions très distinctes. La relation entre Jon et Na est fondée sur l'ignorance la repentance de Ninive chez Jonas. Cette analyse est approfondie ou revisitée par James Nogalski, Paul Redditt, Paul Kim⁴⁶, Clive Anderson⁴⁷, etc.

b) A. Schart (2012) : Adonaï de pardon et de justice

Aaron Schart, tout en regardant de près la place de Jon avant Na dans le TM, retient le contraste entre Jon et Na. Pour Na, il n'y a pas une parcelle pour le pardon, la destruction s'abattra sur Ninive avec une puissance terrible. Le lien entre les deux se trouve au niveau du personnage de Jonas qui annonce le renversement de Ninive (Jon 3,4)⁴⁸. Cependant, Na est en désaccord avec Jon qui montre que l'essence divine, incline au pardon, amène Dieu à épargner

⁴⁵ Pour F. JOSÈPHE, *Des Antiquités juives* (publié en 93 ap. J.-C.), le livre IX, Jon et Na sont cités dans ces chapitres dix et onze où l'historien présente le règne d'Ozias encadré par celui de Jéroboam et de Yotam. Pour Flavius, Jonas prophétise à l'époque de Jéroboam II, roi d'Israël basé à Samarie (a augmenté son territoire). Ici, Nahum est placé sous Yotam, roi de Juda installé à Jérusalem et restaurateur du temple. Jon et Na couvrent des événements qui mettent le peuple de l'alliance en contact avec Assour, sous un thème commun de la subjugation des nations voisines par Ozias. Les deux livrets montrent qu'Adonaï dirige tout l'univers. Adonaï s'intéresse à la marche de son peuple, celle des nations et de toute la création entière. En lisant le contenu attribué à Jon et à Na, on reconnaît les deux premiers épisodes de Jon (1,1 – 2,11) et la métaphore de la famille léonine de Na (2,12-14). Ces deux passages ont la caractéristique commune de décrire une situation d'intranquillité. D'une part, à cause de la tempête, les marins étrangers essayent d'alléger le navire. Jonas, endormi dans la cale du navire, est réveillé. Un tirage au sort le désigne comme étant la cause du mal qui s'abat sur le navire. Il sera jeté par-dessus bord et se retrouvera dans la profondeur des eaux. Un poisson envoyé par Adonaï le mène sur la terre sèche (Livre IX, chapitre X, § 2). Et d'autre part, la famille du lion est confrontée au dénuement dans ses repaires alors qu'auparavant elle ne manquait de rien et que personne n'était venu déranger sa quiétude. Dans les deux cas, Flavius signale qu'on cherche plus à sauver sa vie plutôt que ses propres biens (Livre IX, chapitre XI, § 3). Cette lecture fait écho à l'effort des matelots pour stabiliser le navire (Jon 1,5).

⁴⁶ H.C.P. KIM, « Jonah Read Intertextually », dans *JBL* 126 (2007), p. 497-528.

⁴⁷ C. ANDERSON, *Opening up Nahum* (Opening Up Commentary), Leominster, Day One Publications, 2005.

⁴⁸ A. SCHAT, « Jonah-Narrative within the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 109-128 (voir p. 117-118).

même Ninive. Lisant les deux livrets dans la continuité et la logique de ces deux regards, on est amené à penser que la repentance de Ninive fut périodique et Nahum en est une attestation.

Il appuie cette perception sur la trame retracée en dehors des XII, par 2 R 18,13 mais qui pourrait trouver un écho au sein des XII par le contenu de Mi 5 (on peut y joindre également l'éclairage de la tradition rabbinique révélée par le *Pirkei Rabbi Eliezer*). Comme c'est le cas dans le « corpus de la grâce » qui a la caractéristique de circonscrire les limites du pardon de Dieu, le récit de Jonas précise l'ouverture du pardon divin aux nations, et parmi elles, on notera la présence des ennemies d'Israël. Cette vision du pardon illimité et démesuré est d'essence divine tandis que la volonté de détruire la ville ferait partie d'un projet momentané de Dieu contre une ville cruelle et rebelle. Les quarante jours et le renversement annoncés sont une invention de Jonas (Jon 3,4). Le message d'Adonaï consistait à aller crier sur Ninive sa méchanceté (Jon 1,2), en écho un peu avec Gn 18,21 au sujet de Sodome.

- Unité des XII autour d'Adonaï, Dieu de tous
- c) R. Rendtorff : Jon et Na, Adonaï pour et envers tous (2000)

Quand Ninive apparaît de nouveau chez Na, ce n'est pas en tant qu'une ville repentante comme chez Jon, mais comme une ville vouée au châtement divin. Rien n'est entendu sur la volonté ou une chance de se repentir. La fin de Ninive sera une source de joie pour le public de Nahum, et on pense aux anciens opprimés, ceux qui ont été humiliés par la ville sanguinaire. Rendtorff⁴⁹ pose la question : « Comment cela peut-il être lié au message de Jonas ? »

La réponse que l'auteur donne à cette question est fascinante. Pour lui, Jonas ne décrit pas Ninive comme une véritable puissance politique. Ninive n'est pas considérée avant tout comme un danger pour Israël et Juda, mais comme le principal exemple d'une ville païenne marquée par le péché et qui mérite donc un jugement divin. Malgré sa nature pécheresse, la ville a la chance de se repentir et de survivre. Ni Israël ni Juda n'apparaissent dans Jon. Il y a juste le prophète Jonas qui doit expliquer sous forme narrative un problème théologique, à savoir si la grâce de Dieu embrassera également les gentils (étrangers) repentants. Le message se résume en ce que même une cité païenne, extraordinaire et pécheresse comme Ninive, peut se repentir et peut être sauvée. Cependant, Na est beaucoup plus proche de l'expérience que Juda a eu avec la vraie ville de Ninive. Pour Juda, Ninive était dangereuse, sans crainte de Dieu et sans signes de repentance.

⁴⁹ R. RENDTORFF, « How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS, 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 75-87 (83-87). Un autre écho du même thème se trouve chez J.-D. MACCHI, « Le thème du "jour de YHWH" dans les XII petits prophètes », dans J. VERMEYLEN (éd.), *Les Prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible*, Lille, 24-27 août 2009 (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, p. 141-181.

En lisant Na après Jon, le lecteur découvre que le message prend une autre tournure. Ninive, représentante des puissances étrangères, a eu une chance de se repentir et d'être sauvée, mais elle n'a pas saisi cette occasion. En réponse, elle a agi comme une « ville de sang versé » (Na 3,1). Par conséquent, elle sera punie par Dieu. Les relations entre Jon et Na vont dans le même sens que celles qu'on peut établir entre Jl et Ab. Les premiers, chacun à sa manière, s'intéressent à la fin du pays de Nemrod tandis que les derniers dépeignent le sort final de la maison d'Ésaü, Édom (Jl 4,19 et Ab 1.6.21). Ces textes du corpus parlent des ennemis du sud (Édom) et du nord (Assour). Par cette analyse de Rendtorff, on est devant un phénomène récurrent dans les XII qui illustrent parfois un même thème par des éléments différents puisés de l'environnement immédiat ou éloigné des prophètes d'Israël et de Juda. La famille d'Ésaü symbolise les nations dans le voisinage direct de la maison de Jacob tandis que Ninive est éloignée.

Les XII les associent à un projet de salut en tenant compte de leur capacité de se repentir (comme le fait Jon) ou de rester indifférent à cet appel (comme cela arrive en Ab et Na). Pour illustrer cela, Na et Ab présentent une vision unilatérale et apparemment indifférente à toute idée des péchés d'Israël ou de Juda. So, en signalant l'intervention divine contre Jérusalem et ses habitants – comme font d'ailleurs Os, Am, Mi –, permet de considérer l'apport d'Ab, Jon et Na qui intègrent la portée cosmique ou universelle de l'action divine. Ainsi, le lecteur des XII rencontre plusieurs autres points de vue qui peuvent l'aider à nuancer la position d'Ab en l'inscrivant dans un plan plus large, le plan même du projet universel d'Adonaï dont les XII répandent l'écho. Cette lecture de l'ensemble, à notre avis, aide à enrichir le rapport entre les divers livrets par d'autres éléments formels ou thématiques.

d) P.R. House (2000), Dieu et ses qualités en Jon et Na

L'étude que nous citons ici passe en revue chacun des XII sous le prisme de la conception de Dieu. Nous considérons House à partir de sa lecture de Na car c'est là qu'il cite Jon et Na ensemble⁵⁰. Na, en ces quatorze premiers versets, résume la conception de la divinité telle qu'elle apparaît dans les XII et en écho à Ex 20,1-6 et 34,6-7. Pour le lecteur de Na, le problème est que la miséricorde de Dieu n'a pas rencontré d'engagement (permanent). Tous les XII se mettent à démontrer cette distance entre le peuple et leur Dieu. Pour lui, Na 1 implique que le repentir décrit dans Jon ne s'est pas étendu ou n'a pas duré.

⁵⁰ P.R. HOUSE, « The Character of God in the Book of the Twelve », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS, 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 125-145 (surtout les p. 134-136 et 138.144-145). Voir également T.A. LENCHAK, « God in the Book of Jonah », dans *TBT* 38 (2000), p. 206-210. MIHELIC J.L., « The Concept of God in the Book of Nahum », dans *Int* 2 (1948), p. 199-207. S. HANEY, « Theodicy and the Nature of God in Nahum and Jonah », dans *Concept* 27 (2003), p. 1-24. En ligne, URL : <https://concept.journals.villanova.edu/article/viewFile/149/120> (consulté le 3 juin 2018). J.D. NOGALSKI, « God in the Book of the Twelve », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 101-116.

Jonas présente la bonté de Dieu car lui-même est témoin de sa miséricorde. Dieu a envoyé Jonas pour avertir les Assyriens du châtement. Ninive ne peut donc pas prétendre que Dieu est patient avec les Juifs mais pas avec eux. La mission de Jonas a pour but de changer les auditeurs et de les intégrer au reste fidèle de Dieu. Si Jonas croit avoir échoué parce que la ville a survécu, il ne comprend pas le but de la prophétie autant qu'il ne saisit pas les implications pratiques de la théologie de la création.

Pour Jon, la question de la théodicée est un peu plus compliquée, car le lecteur du livret et le personnage principal traitent ce sujet de différentes manières. Pour le fils d'Amittai, Dieu est tellement miséricordieux envers Ninive que sa justice semble renversée alors que les relations de Dieu avec son prophète paraissent cruelles et méchantes. Quant au lecteur de Jon, la miséricorde de Dieu n'annule pas sa justice mais la miséricorde confère une condition à une justice punitive quasi rétributive (contre la rétribution), c'est un acte de bonté et justice de faire grâce à celui qui se repent.

Et globalement, Na présente un Dieu qui ne rugit plus mais le Seigneur universel qui sauve et punit. Le pouvoir et la justice de Dieu dictent le flux de l'histoire. Dieu a été patient, mais a commencé à agir contre le mal d'une manière évidente et parlante. Dans ce poème, il manque les métaphores parentale et conjugale qui ont parsemé les textes précédents. Les techniques de caractérisation pour exprimer le jugement dominant désormais la scène. À ce niveau, on oubliera par le volume de House sur l'unité des XII. Jon et Na entrent dans la catégorie des unités construites par la thématique et le mélange de genres⁵¹.

- Entre contrastes et nuances : Sur Israël et Juda
- e) J.G. McConville (2002) : Jon et Na parlent d'Israël et Juda

L'auteur ne méconnaît pas le contraste entre Jon et Na⁵², comme cela est mentionné par bien d'autres chercheurs après lui allant jusqu'en reconnaître en Jon un livret qui « tourne en dérision le message prophétique »⁵³. Au sujet du thème de la conversion de Ninive, Jonas ne permet pas de pousser le questionnement trop loin (par exemple en posant des questions comme : Est-ce que le repentir de Ninive a duré). Il serait possible que Ninive ait un sens symbolique dans le livret Nahum aussi, surtout à cause de sa cruauté connue et de l'oppression.

⁵¹ P.R. HOUSE, *The Unity of the Twelve* (JSOTSup., 97. BLS, 27), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 35.

⁵² J.G. MCCONVILLE, *Exploring the Old Testament. A Guide to the Prophets* (Old Testament, 4), Downers Grove, IVP, 2002, p. 209.

⁵³ E.A. KNAUF, « Jonas », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 502-508 (p. 507). J. -D. MACCHI, « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, 2012, p. 516-520 (p. 519).

En effet, Ninive peut représenter une nation ou une personne qui est courbée dans le mal et montre son inimitié envers Dieu. Dans ce même cas, Jon et Na détiennent ensemble deux voies : ils ne contiennent ni une accusation ou une condamnation d'Israël-Juda. Pourtant, les deux parlent à Israël de Juda et aussi à d'autres lecteurs parce qu'ils dépeignent des possibilités demeurant dans la relation entre Dieu et les êtres humains.

- Sur le jugement : entre le pardon et le châtement

f) D.C. Timmer (2013, 2020)

D.C. Timmer⁵⁴, dans ses recherches sur la place des nations chez les XII, signale que ni Israël ni les nations n'ont une identité⁵⁵ fixe chez Jon et Na. Cette précision est nécessaire dans la relation entre les deux livrets. On constate que c'est avec délicatesse que Jonas parle des nations, là où Nahum semble les intégrer dans le projet de délivrance en signalant seulement que « YHWH prend soin de ceux qui cherchent en lui leur refuge » (Na 1,7). La formule de jugement « me voici contre toi » (Na 3,5) et la série de sentences qui suivent où il est question de Ninive, Égypte et Lybie : Nahum ne cache pas ce que les nations ont subi.

L'apparente ouverture qui permet de nuancer le propos de Na et de le rapprocher de Jon n'empêche pas certaines descriptions terrifiantes sur le sort des nations (Na 3,8-13). Néanmoins, les deux textes reconnaissent la présence d'un culte auprès des étrangers (Jon 1 et Na 3). Chez les marins et les Ninivites, on constate une confiance au Dieu dont Jonas est le messager (Jon 1,16 et 3,5). Mais si Na parle du culte des nations, c'est pour en critiquer les rites idolâtriques et en annoncer la fin (Na 1,14 ; 2,8 et 3,4).

La critique de l'idolâtrie est nuancée et générale dans la formule proverbiale de Jonas (Jon 2,9) tandis qu'elle est directe et triplée dans l'oracle de Nahum (Na 1,14 ; 2,8 ; 3,4). Na est lu en relation avec Mi, Ha, So, Jon et Ex 34,6-7⁵⁶. Et le volume revient sur la relation entre JI

⁵⁴ D.C. TIMMER, « Jonah's Theology of the Nations : The Interface of Religious and Ethnic Identity », dans *RB* 120 (2013), p.13-23 (surtout les p. 22-23). IDEM, « Nahum in the Book of Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 186-200. Sur le thème du jugement, voir aussi D. DUVAL, « Jonas et le jugement », dans E. BONS et C. COULOT (éds), *Le jugement dans l'un et l'autre testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann. Postface de Mgr Joseph Doré* (LD, 197), Paris, Cerf, 2004, p. 207-223.

⁵⁵ R. LINDSAY, « Overthrowing Nineveh : Revisiting the City with Postcolonial Imagination », dans *BCT* 12 (2016), p. 49-61, en ligne sur <http://novaojs.newcastle.edu.au/ojsbct/index.php/bct/article/view/638/580> [consulté le 27 avril 2020], aborde la question cruciale de l'identité des nations dans le livret de Jonas. Que peut-on dire exactement de Ninive dans ce texte ?

⁵⁶ D.C. TIMMER, « Nahum in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 186-200. Dans le même volume, Na est considéré dans sa relation avec Ha et So par W. DIETRICH, « Zephaniah in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 214–224.

2,13 ; Mi 7,18, Na 1,2b.3a ; MI 1,9a et Jon 4,2⁵⁷. Ces diverses positions exigent un langage atténué au sujet de l'appréciation des nations. Ce qui, dans les deux cas, conduit à ne pas trop généraliser comme le suggère D.C. Timmer. Les destinataires d'un message non orienté (là où le nom n'est pas cité ou à partir d'un personnage symbolique) peuvent représenter une entité universelle. Enfin, il est fait mention de la différence entre Jon et le reste des XII dans la vision des nations capables d'adhérer promptement et avec confiance à Adonaï.

De tout ceci, on peut retenir que la rhétorique de Jon et Na attire l'attention sur un cas précis, fixe l'image pour faciliter la compréhension et provoquer la réflexion chez le lecteur. C'est toute la charge symbolique que d'aucuns reconnaissent au nom « Ninive » dans ces livrets⁵⁸. Le lecteur possède là une clé pour éclairer le message au moyen de plusieurs scènes différentes. Si la ville méchante et violente est capable de repentir, si la recherche de l'abri auprès d'Adonaï peut rapprocher de la bonté ; alors personne n'a d'excuses pour ne pas abandonner un chemin dangereux. Ce phénomène littéraire se comprend dans ce qu'E. Ben Zvi nomme « ambiguïtés intentionnelles ».

g) S. Tuel (2013)

Jon et Na développent un contraste clair sur le pardon et le châtement, le changement chez les Ninivites. La logique narrative des XII nous oblige à demander ce qui a mal tourné : comment Ninive s'est-elle égarée ? On s'étonne de la différence entre les Ninivites prompts au repentir et les Ninivites habitants de la ville sanguinaire dans la description à la manière de Na dont la situation n'augure aucune démarche de retournement collectif, ni d'inflexion vers la bonté d'Adonaï⁵⁹. Le modèle de repentance devient, un livre après, le prototype de l'iniquité, de l'orgueil et de la méchanceté.

Pris au sein du Livre des XII, Jon et Na ne semblent pas séparés. Leur emplacement dans le TM répond à la logique progressive de la communication au sein dudit corpus. Comment progresse la révélation ? N'est-ce pas une contradiction sur la fidélité divine dans le corpus ? Il se pose ici une question de la liberté de l'homme confronté à la présence de Dieu dans l'organisation humaine et un questionnement sur sa bonté inébranlable.

⁵⁷ J. KALTNER, R. GRAYBILL et S.L. MCKENZIE, « Jonah in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 164-175.

⁵⁸ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 232-233, ajoute que « lorsque le lecteur de Nahum entend qualifier Ninive de 'cité de Sang' (Na 3,1), il ne peut que sa rappeler la manière dont Ézéchiel condamne la Jérusalem d'avant l'exil (Éz 22,2) ! ».

⁵⁹ S. TUELL, « You Can't Say that ! Preaching Jonah as a Comedy », dans A.M. MCKENZIE et L.A.Jr. CHARLES (éds), *Parental Guidance Advised. Adult Preaching from the Old Testament*, Danvers, Chalice Press, 2013, p. 5-16 (surtout p. 11-12).

- Entre questions rhétoriques et inversions

h) W. Dietrich, Jon-Na et les deux questions finales (2016)

Na est en dialogue avec Jon. Les deux livrets représentent des positions opposées sur la question de savoir ce qui devrait arriver à Ninive. Selon Jon, il devrait être épargné, et pour Na, il devrait périr. Il existe une tension électrisante entre Jon et Na : la repentance ou la destruction, la grâce ou la justice pour Ninive ? Pour W. Dietrich, ce n'est sûrement pas un hasard si ces deux livrets – et seulement ces deux-là – se terminent par une question.

Dans Jon 4,11, Dieu demande au prophète s'il ne devrait pas avoir pitié d'une ville aussi grande où vivent tant de personnes et d'animaux qui ne peuvent pas différencier le bien du mal. Dans Na 3,19, le prophète demande à la ville : « qui n'a donc pas été touchée par sa méchanceté », de sorte qu'elle ne devrait pas être surprise si le monde entier se réjouissait de sa disparition. La première question – et avec elle tout Jon – est un plaidoyer pour que Ninive soit épargnée (si seulement elle se repent !). La seconde – celle de Na – renforce indirectement l'aboutissement malheureux de l'hégémonie assyrienne : sa destruction (il n'y a pas de *si ni de mais*) car nombreux sont ceux qui ont souffert de sa cruauté. Les deux livrets suscitent un vif débat sur l'attitude d'Israël et de son Dieu envers les puissances adversaires, c'est-à-dire celles qui sont hostiles à Israël et à Dieu⁶⁰.

- Jon et Na, témoins d'un art d'écrire

i) P. Machinist : cas d'inversions (2016)

P. Machinist rapproche Jon et Na, en commençant, bien sûr, par le fait qu'ils sont les deux seuls livres dans la B.H. qui se concentrent uniquement sur Ninive et sa destruction potentielle, puis il relève une série de connexions particulières qui sont des inversions dans le langage⁶¹. Ainsi, par exemple, en Jon 4,2, il est question de la bienveillance divine, correspondant pareillement au chapitre deuxième et à tout le reste de Jon, alors que, dans l'unité littéraire impliquant le pouvoir d'Adonaï de punir et de récompenser, l'accent est mis sur le châtement divin, comme c'est le cas en Na 1,2-7. Pour Machinist, Jon, une œuvre ultérieure,

⁶⁰ Selon W. DIETRICH, « Three Minor Prophets and the Major Empires : Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156 (voir p. 151), « les attaques de Nahum ont tourné à la fois contre la métropole du grand empire et contre la classe dirigeante de Juda qui a emprunté son pouvoir à la puissance de l'Assyrie (qui est encore discernable dans le texte actuel de Nahum). Il n'est pas nécessaire de décider ici si Nahum a récité ses messages oralement à l'origine ou s'il les a écrits littéralement. Néanmoins, les poèmes intelligemment construits sur la situation de Ninive permettent de penser à ce dernier aspect ».

⁶¹ P. MACHINIST, « Nahum as Prophet and as Prophetic Book : Some Reconsiderations », dans H.-J. FABRY (éd.), *The Book of the Twelve. Minor Prophets – Major Theologies. Bericht über das Colloquium Biblicum Lovaniense LXV, 27-29 juli 2016* (BETL, 295), Leuven, Peeters, 2017, p. 103-129.

représente un point de vue différent et plus nuancé sur le destin de l'Assyrie. Son récit est moins négatif que celui élaboré dans des échos spécifiques du langage de Na.

Dans un autre sens, les liens particuliers servent à concrétiser un aspect exprimé de manière générale. C'est le cas de l'image de la tempête, la confirmation du rôle de Dieu est réellement marquée. C'est Dieu qui suscite la tempête pour reprendre son messager (Jon 1). Pour Na, la tempête et l'ouragan sont commandés par Dieu qui en est le maître puissant (Na 1,3). On perçoit dans les deux livrets que Dieu n'est pas loin de la réalité humaine au sein de laquelle son action ne doit pas être négligée. Le pardon, dans les deux textes est possible (Jon 3,9-10 ; 4,2 ; Na 1,3.7). Là où Jon accentue la miséricorde divine, Na met en évidence la justice divine contre ses ennemis tout en ouvrant les portes à l'innocent la possibilité d'échapper au jugement (Jon 3,8 et Na 1,3). Jon est un complément nécessaire pour nuancer les vues de Na.

j) L.-S. Tiemeyer (2017)

Nombreux exégètes et interprètes retiennent que Jon et Na sont en désaccord. Quand ils sont lus côte à côte, les interprètes sont souvent déconcertés par l'attitude de Dieu. Logiquement, il pardonne à Ninive et il l'a détruit plus tard. Il existe trois solutions couramment suggérées pour résoudre cette énigme : (1) le repentir de Ninive n'a pas duré longtemps ; (2) Jon représente la volonté finale de Dieu alors que Na reflète la volonté temporaire de Dieu ; et (3) Jonas était fautif parce qu'il ne croyait pas en la justice de Dieu.

L.-S. Tiemeyer cherche à réconcilier le message de Jon sur le repentir de Ninive et la miséricorde de Dieu avec le message de Na sur la destruction de Ninive. Elle propose une quatrième interprétation qui minimise la différence entre les messages de Na et de Jon, à savoir : la destruction de Ninive est un aspect inhérent à Jon.

En ce sens, elle suggère que tout Jon puisse être lu comme un *vaticinium inversé ex eventu*, c'est-à-dire une prophétie écrite après le fait et en le présentant dans le sens du retournement collectif de la ville. La réalité racontée est manifestement fautive mais les lecteurs sont supposés y reconnaître cet aspect (éventuel) et en tirer des enseignements. Cette étude tient prioritairement compte des lectures juives de la fuite de Jonas et essaie de la comprendre dans le contexte général de la BH. L'identification du fils d'Amittai avec le Jonas de 2 R 14,25 est une clé importante pour l'interprétation du récit.

Pour Tiemeyer, l'affirmation commune que le Livre des Douze, en incorporant Jonas, insiste sur la miséricorde de Dieu doit être nuancée. Un moyen possible de sortir de l'énigme Na – Jon est de faire valoir que Ninive en Jon ne doit pas être comprise comme une référence à la ville historique portant le même nom, mais plutôt comme un symbole du mal.

Et bien que le nom « Ninive » ait une valeur symbolique évidente, cela n'affaiblit pas pour autant son histoire comme capitale assyrienne. Il est toujours probable qu'un lecteur post-monarchique de Jon n'a pas nécessairement distingué de façon frappante les connotations symboliques de Ninive avec son exploitation politique et ses diverses conquêtes militaires au cours des siècles passés. En gardant cela à l'esprit, Ninive en Jon et Ninive en Na ne sont pas des opposés, mais des points équidistants sur une même échelle⁶².

2.4. Influences de Jon sur Na et vice versa

Il est question plus ici des influences thématiques et d'une idée sur l'accomplissement de la parole prophétique dite auparavant par Jon. Les chercheurs mettent en évidence divers points de rapprochement pouvant servir des jalons d'une herméneutique de ces deux textes qui permettent de parler du pays de Nemrod avant et après Mi 5,4-6.

a) K. Spronk

On connaît les commentaires de K. Spronk sur Na. Parle-t-il de Jon dans ces études sur Na ? Oui, quelques lignes sont réservées aux deux livrets et en trois endroits essentiels de son explication de l'œuvre de l'Elqoshite : dès l'introduction, dans l'explication sur les versions, au début à l'entame du commentaire et à sa clôture. Dans la première évocation, K. Spronk se base sur le fragment trouvé à Qumran, le 4QXIIa qui représenterait l'ordre original des XII, qui place Jon après Malachie, donc, à la fin du corpus. Le rapprochement qu'on trouve dans le TM et dans la LXX semble plus fondé sur l'ordre thématique que la chronologie. K. Spronk reconnaît l'influence réciproque des prophètes les uns sur les autres, et rejoint l'idée d'E. Ben Zvi selon laquelle les XII appartiennent à une famille des livrets ayant développé un langage partagé, une idéologie commune. Cependant, pour lui, les influences intertextuelles sont plus évidentes que l'idée d'une activité éditoriale pour la composition du corpus des XII.

Hormis le rapprochement formel (Jon 4,2 et Na 1,3), une autre question importante est la relation avec le livre de Jonas, son pendant dans la relecture d'Ex 34,6-7⁶³. Cette citation est pour les deux livrets une référence importante pour l'herméneutique et la théologie des textes. Tous deux focalisent sur la même ville de Ninive, qui est confrontée au même message de malheur, mais avec un dénouement complètement différent. Il ne fait aucun doute que Jon a été écrit après Na. Jon reprend l'annonce de Na et en espère une réalisation conforme à la parole de Na, mais il a été corrigé par Adonaï.

⁶² L.-S. TIEMEYER, « “Peace for Our Time”. Reading Jonah in Dialogue with Abravanel in the Book of the Twelve », dans *JHS* 17 (2017), p. 1-24. Disponible en ligne, URL : http://aura.abdn.ac.uk/bitstream/handle/2164/9030/article_230.pdf?sequence=1 [consulté le 2 avril 2020].

⁶³ K. SPRONK, « The Line-Acrostic in Nahum 1 : New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 228-240.

En second lieu, K. Spronk révèle que dans la superscription se trouve déjà une mention de la présence de Nahum après Jonas. C'est l'explication du terme « d'Elqosh » qu'il tire de l'analyse d'Abarbanel qui ne trouve pas dans ce mot le nom du lieu d'origine du prophète mais y perçoit un terme issu du verbe שָׁלַח « succéder » (Na 1,1). Cela signifie que Na succède à Jon comme message de Dieu adressé à Ninive⁶⁴. Le classement massorétique ne contredit pas cela mais projette de l'ombre sur l'aspect historique de ces deux textes, ainsi on retient que le TM ouvre à une lecture synchronique du corpus en révélant plutôt des données thématiques.

Spronk termine son commentaire en considérant la question rhétorique présente à la fin du troisième discours de Na. La même construction arrive au dernier épisode de Jon (4,11). De là, il signale que Jon, conçu pour réprimander le caractère cruel de la prophétie précédente, pourrait être considéré comme une réaction à la prophétie de Na. C'est une preuve du grand impact que cet exemple de vraie prophétie magnifiquement écrite a dû avoir après son accomplissement marqué par la nuance importante sur la justice divine arrimée à la compassion et la miséricorde.

b) K. Spronk et N.H. Ridderbos : deux voix pour aller plus loin (1995)

K. Spronk et N.H. Ridderbos étudient essentiellement Na⁶⁵. Pour eux, Na semble être principalement inspiré par une idée malveillante contre les nations. Il peint abondamment la prochaine chute de Ninive. Tout cela contraste fortement avec ce que nous lisons chez Jon. Il s'agit également d'une prophétie contre Ninive, mais l'accent est mis sur la miséricorde de Dieu. Les gens ne sont pas liés à leurs erreurs et il y a place pour la conversion. Au lieu de simplement s'opposer à l'ennemi détesté, qui est également déclaré ennemi de Dieu, on est encouragé à l'autocritique. Il manque quelque chose de pareil à Nahum.

Jonas avait déjà prophétisé la chute de Ninive, mais la conversion de Ninive a suivi. Les dernières phrases, sur le caractère gracieux de Dieu (Jon 4,2.11), sont plus courantes dans l'Ancien Testament. Nous les rencontrons pour la première fois en Ex. 34,6v. Aussi dans Na 1,3 ils ont été cités. Ce faisant, l'accent est mis sur ce qui est également indiqué dans Exode 34,7. C'est un vengeur. Cette insistance est inhabituelle, car la confession de l'Ex 34 utilise généralement précisément les mots sur la grâce de Dieu.

L'inverse se produit avec Jon. Il espère la colère permanente de Dieu contre Ninive, mais il doit accepter que la grâce divine soit plus forte. En Jon 4,2, un autre élément est ajouté aux expressions bibliques des qualités de Dieu, à savoir qu'Il « se repent du mal ». La connexion avec Na est renforcée par l'utilisation du verbe נָחַם qui joue un rôle important en Na.

⁶⁴ K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997, p. 31.

⁶⁵ K. SPRONK et N.H. RIDDERBOS, *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van de profetie van Nahum*, Kampen, Kok, 1995.

Et dans ce cas, il ne signifie pas seulement « repentir », mais apparaît sous une autre forme qui se rend par le verbe « reconforter ». Et comme on peut bien le voir, le nom du prophète lui-même en est dérivé. C'est comme une inclusion qu'il se trouve également chez Na, c'est-à-dire en deux endroits remarquables du poème : en Na 1,1 et 3,7, où il est spécialement dit à Ninive : « Où vais-je chercher des consolateurs pour vous ? ».

L'autre livret de l'AT qui se termine par une question à part Jon est Na. C'est précisément en choisissant cette forme peu définie et inhabituelle que l'auteur de Jon indique qu'il faut laisser place à des réponses différentes à la question de l'intervention de Dieu. Jon pourrait également être appelé le premier exemple de la façon dont on a lutté avec l'idée du Dieu vengeur tel que décrit par Na. Le dernier verset de Jon indique également qu'une suite est attendue. C'est ainsi que le message de Na peut paraître comme une réponse possible à cette ultime question.

Les deux exégètes posent aussi la question de l'ordre des livrets pour essayer de comprendre leur apparition dans le TM. Pourquoi le livre de Jonas est-il placé avant Michée et Nahum ? La raison la plus évidente est que c'est l'endroit logique. Après tout, Nahum décrit la fin finale de Ninive. Il s'accorde également avec la datation suggérée par Jon lui-même, car il est également fait mention d'un prophète Jonas, fils d'Amittai, en 2 R 14,25, donc avant la représentation de Michée. Pourtant, cette séquence n'est pas tout à fait évidente. Dans la LXX, qui en comparaison avec la Bible hébraïque choisit souvent un arrangement plus orienté historiquement des livres, Michée vient après Amos et le livre de Jonas précède donc immédiatement Nahum.

Un argument de fond explique la raison pour laquelle Michée a été placé entre Jon et Na. D'une certaine manière, Michée prépare le lecteur à la transition entre Jon et Na. Par exemple, Mi 5,4-6 une attaque par l'Assyrie. Apparemment, Ninive est retombée dans la vieille méchanceté. Et Michée se termine par une promesse de salut pour Jacob, accompagnée du jugement des nations (7,7-20) qu'on rencontre plus loin dans le deuxième chapitre de Na. À vrai dire, l'ordre actuel des livrets neutralise plus ou moins la réponse de Jon à Na. Après tout, Na appartient maintenant au jugement final et au sort définitif. Mais, il fallait une tension littéraire pour en parler. Ce serait peut-être moins suggestif si Na et Jon étaient également lus *immédiatement* l'un à côté de l'autre et pas seulement l'un à côté de l'autre.

c) T. Bolin (2009)

Dans sa thèse sur Jon, T. Bolin considère l'influence de la lecture de Na sur l'exégèse de Jon, surtout pour ressortir le portrait négatif de Ninive⁶⁶. Il ajoute à son analyse les

⁶⁶ T.M. BOLIN, *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236 – Copenhagen International Seminar, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

informations tirées des livres d'Esdras et Néhémie dans la compréhension du nationalisme juif et de la xénophobie en relation avec les textes scripturaires. Sa méthode, qu'il qualifie de circulaire, consiste à comparer des livres bibliques non datés avec d'autres textes du même corpus, eux-mêmes difficilement datables. Il situe Jon à l'époque perse et le récit est lu à la lumière de Na. Le prophète Jonas serait vanté comme un prédicateur de l'universel amour et de la tolérance divins mais également comme un épris de pureté ethnique et de haine contre les étrangers. Ninive, la ville de sang selon Na, représente essentiellement les nations non seulement dans leur inimitié envers Israël mais aussi comme des entités condamnées.

L'idée de la condamnation est alimentée par la lecture de Na, des textes bibliques sur la cruauté assyrienne et de bien des textes historiques assyriens⁶⁷. Jon et Na sont diamétralement opposés surtout au niveau des attitudes prophétiques véhiculées dans les oracles. Bolin fournit d'importantes précisions sur l'exégèse de Jon et n'ignore pas l'effet de l'exégèse de Jon sur la lecture de Na et vice versa. L'un et l'autre supposent une évolution interprétative, une compréhension singulière de la Révélation.

d) F. De Haes et sa traduction française du rouleau des XII (2012)

Sa récente traduction du rouleau des XII est une œuvre remarquable⁶⁸. Dans les introductions consacrées respectivement à Jon et à Na, ainsi que dans les commentaires en bas de page, le traducteur ne manque pas de souligner la relation entre les deux livrets et avec les autres parties du corpus. Jon, Na et So parlent explicitement de Ninive⁶⁹. L'auteur s'intéresse aux ajouts de Jon au contenu de JI⁷⁰ et quant au lien entre JI et Na, on remarque surtout l'image des sauterelles avec la nuance que les insectes chez Na ne sont pas les attaquants mais les attaqués fuyards ou les victimes (JI 1,4 ; 2,25 et Na 3,15-17).

Les commentaires relèvent bien des traits littéraires communs⁷¹ avec les autres livrets. Par exemple, Jon, Na et MI ne manquent pas de se rapprocher au sujet de l'allusion commune faite au soleil levant⁷². Cependant, dans le cas de Jon et Na en particulier, on peut signaler leurs « échos et leur rayonnement »⁷³ indéniables dans la bible hébraïque. De Haes rappelle « le rôle éminent joué par la même racine *nun-hèth-mèm* (נחם « repentir », « se laisser fléchir », « avoir

⁶⁷ T.M. BOLIN, « Eternal Delight and Deliciousness : The Book of Jonah after Ten Years », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-11. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6233> [consulté le 16 janvier 2019], examine d'importantes contributions scientifiques sur le livret de Jonas pour les dix dernières années.

⁶⁸ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 155-195 (pour Jon) et p. 231-245 (pour Na).

⁶⁹ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 160.

⁷⁰ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 179-180.

⁷¹ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 230.

⁷² F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 169.

⁷³ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Lessius, 2012, p. 177-180.

pitié », « se consoler », être consolé », etc.) dans le livre de Jonas, vrai complément de celui de Nahum »⁷⁴. Parmi les aspects communs, il ajoute l'allusion au récit de Noé, l'allusion à la relation que les deux livrets peuvent avoir avec le sort de Jérusalem.

Le récit de Noé est un cadre riche en éléments dont la résonance conduit facilement à Jon et Na. De Haes le montre pour Jon (p. 178) mais on peut le faire également pour Na. Il faut encore préciser, sur le plan symbolique, qu'en hébreu le nom de Jonas, ou Yona, signifie « la colombe ». C'est l'oiseau que Noé dépêcha hors de l'arche pour vérifier le niveau des eaux du déluge. C'est aussi l'oiseau qui symbolise non seulement la loyauté d'Israël vis à vis de son Dieu, mais aussi sa naïveté devant ses alliées (Assyrie et Égypte, selon Os 7,11). Si, à première vue, cela semble contradictoire avec la fuite de Jonas, nous verrons que derrière l'apparente infidélité, il y a en fait chez Jon un attachement et une familiarité entre Adonaï et son messager et vice versa. C'est au nom de cet attachement que Jonas reçoit l'appel qui ne le lâchera plus, quoi qu'il ose faire.

Nahum a été reconnu comme prophète, et spécialement un prophète de bonheur, un prophète consolateur – son nom étant relié à la consolation comme celui de Noé en Gn 5,29. Il annonce en effet le bonheur pour ceux qui trouvent en Dieu leur refuge et pour Juda, petit royaume humilié qui va être libéré du joug d'un oppresseur impitoyable. Il annonce la chute de Ninive mais ne dit rien de la montée babylonienne et du risque que va courir Jérusalem. Il annonce une libération de ce qui semblait pour beaucoup être un châtement. Le livret ne dénonce pas les fautes de Juda mais annonce la fin de sa punition.

Quant à Jon et Na au sujet du sort de Jérusalem, De Haes écrit :

« Ne négligeons pas non plus la charge symbolique conférée à Ninive dans le livre de Jonas : la capitale d'Assur y pratique des rites et son roi y tient des propos qui ne laissent pas de rappeler Juda et Jérusalem ! De même, lorsque le lecteur de Nahum entend qualifier Ninive de « cité de sang » (3,1 : *'iyir damyim*), il ne peut que se rappeler la manière dont Ézéchiël condamne la Jérusalem d'avant l'exil, en l'appelant *'iyir ha-damyim* (22,2). Et un peu plus loin, chez le même prophète, Adonaï s'exclame, en visant toujours la capitale de Juda : « Ah ! la cité de sang, marmite toute rouillée... » (24,6) »⁷⁵.

Jon et Na ont un message pour Jérusalem⁷⁶. Cette considération éveille l'attention sur les allusions comme un phénomène de liaison entre Jon et Na. Il est à noter également que dans la lecture des deux livrets, un unique terme ou une expression peut conduire à deux voies de

⁷⁴ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Lessius, 2012, p. 233.

⁷⁵ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 232-233.

⁷⁶ Pour le cas de Jon et Jérusalem, voir également E.B. ZVI, « *The Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* », chapitres 7 et 8, p. 99 et 116.

compréhension de la réalité présentée, surtout lorsque l'on tient compte de ces livrets comme des pièces d'un unique kiosque.

3. Jon et Na, accents distincts du commentaire prophétique d'Ex 34,6-7

Il n'est pas rare de rencontrer des hypothèses qui situent Jon et Na dans le corpus des textes citant ou commentant Exode 34,6-7⁷⁷. Parmi les XII, JI, MI et MII prolongent la liste de ces textes scripturaires explicitant ce passage de la Torah. Jon et Na sont lus comme « des réflexions midrashiques d'Ex 34,6-7 »⁷⁸. Particulièrement, Jon, plus proche de Joël par l'évocation du jeûne (JI 2,14), se concentre sur la miséricorde de Dieu. Na, ayant aussi le récit des sauterelles mais pour désigner les officiers et marchands du pays – contrairement à JI qui a les sauterelles pour désigner l'armée envahisseuse et destructrice, s'intéresse à la colère de Dieu. La miséricorde et la colère sont toutes deux clés essentielles pour une compréhension

⁷⁷ Plusieurs chercheurs pensent que Jon et Na commentent et illustrent Ex 34,6-7 où il est dit qu'Adonaï est compatissant, fidèle, tendre, lent à la colère ; et châtie les fautes. Jonas apprend finalement la miséricorde d'Adonaï (Ex 34,6). C'est Na qui insiste sur la justice divine (Ex 34,7). C'est le cas de l'étude de É.J. BICKERMAN, « Les deux erreurs du Prophète Jonas », dans *RHPPhR* 45 (1965), p. 232-264 (surtout la p. 260). R.C. VAN LEEUWEN, « Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve », dans L.G. PERDUE, B.B. SCOTT et W.J. WISEMAN (éds), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1993, p. 31-49 ; R.L. SCHULTZ, « The Ties that Bind : Intertextuality, the Identification of Verbal Parallels, and Reading Strategies in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 27-45 (p. 39). J.L. CRENSHAW, « Theodicy in the Book of the Twelve », dans REDDITT P. et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve*, 2003, p. 189-190. P.R. HOUSE, « Endings as New Beginnings : Returning to the Lord, the Day of the Lord, and Renewal in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve*, 2003, p. 313-338 (p. 331). J. WÖHRLE, « A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness : The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-17, aussi disponible sur l'adresse <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6236> [consulté le 23 janvier 2019], où il met en relief le « corpus de la grâce ». J.P. BOSMAN, « The paradoxical presence of Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve », dans *Scriptura : International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa* 87 (2004), p. 233-243. J.-D. MACCHI, « Les Douze Petits Prophètes », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 459-463 (spécialement à la p. 462). Et la réaction de K. SPRONK, « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9 disponibles en ligne sur <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237> [consulté le 23 janvier 2019]. Voir aussi S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 124-153 ; A. WALKER, « Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude — and God's Rebuke », dans *Kairos* 9 (2015), p. 7-29 (surtout p. 24). G.D. COOK, « Power, Mercy, and Vengeance : The Thirteen Attributes in Nahum », dans *JESOT* 5 (2016), p. 27-37, disponible en ligne : URL : <http://minorprophets.org/wp-content/uploads/2016/10/Cook-JESOT-5.1.pdf>. C. LICHTERT, « Entre rappels et renversements. Les particularités littéraires et théologiques du récit de Jonas », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 139-142. D. SCAIOLA, « The Twelve, One or Many Books ? A Theological Proposal », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 180-193 (surtout les p. 190-192). Pour J. BARKER, « From Where Does My Hope Come ? Theodicy and the Character of YHWH in Allusions to Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve », dans *JETS* 61 (2018), p. 697-715, les divers aspects de la vie divine évoqués par les XII, en écho surtout avec Ex 34,6-7, apparaissent dans ces traits de son caractère essentiel révélés en des situations différentes. L'espoir, c'est qu'Adonaï reste gracieux, compatissant et juste, même lorsque les événements vécus remettent en question ces qualités.

⁷⁸ D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 17.

correcte de la nature divine⁷⁹. JI, Jon et Na mentionnent un Dieu « lent à la colère » (JI 2,13 ; Jon 4,2 et Na 1,3). Voyons de près ce qui se dit de Jon et Na.

a) Jon et Na comme reflet de l'évolution entre Ex 20,5-7 et Ex 34

S'intéressant à l'intertextualité chez Na, D.C. Timmer relève que, dans les huit premiers versets à l'ouverture de Na (1,2-8), il y a une relation intertextuelle remarquable entre Na 1,2-3 et Ex 20,5-7 où Adonaï est « un Dieu vengeur (passionné) et « ne tient pas pour innocent celui qui prononce abusivement son nom ». Le rapprochement est au niveau du caractère reconnu en Dieu et de sa capacité de désigner le coupable. Na se révèle comme une lecture d'Ex 20,5-7 ou une diffusion des idées contenues dans ce passage. Jon et Na sont un reflet de la lecture en deux voix de qualités divines : l'une relevant la grâce divine et l'autre accentuant la colère divine.

En effet, Ex 34 va plus loin qu'Ex 20 dans le but de mettre en évidence la bienveillance, la fidélité d'Adonaï, sa patience et sa volonté de pardonner, Jon va plus dans ce sens d'Ex 34. Par contre, Na s'inspire d'Ex 20 et l'illustre sans parler de ceux qui évoquent abusivement le nom divin mais en ajoutant un accent significatif sur la colère divine et sa concentration sur ses ennemis. Jon, on le sait, ne parle pas d'ennemis mais il est appelé pour aller loin de son sol. Na, au contraire, signale d'une manière générale les adversaires et les ennemis de Dieu (אל קנא en Ex 20,5 comme en Na 1,2), sans attacher un peuple particulier au terme « ennemis » (Na 1,2.8 ; 3,11). Par cette intertextualité, l'horizon le plus large de Jon et Na ne s'inspire pas d'un texte qui articule la polarité « nations-Israël » (par exemple, Gn 12,1-3 ; Ex 19 et Nb 10), mais au contraire sur une expression d'un problème à l'intérieur d'Israël confronté à la Torah : Ex 20,7 concerne explicitement אִשֵּׁר יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשּׁוֹא « celui qui élève son nom pour la tromperie », c'est-à-dire celui qui cite à tort le nom divin.

En Jon et Na, rien n'est conditionné au respect de l'Alliance même si la méchanceté, rappelant l'observance de la Torah, est le reproche commun adressé à Ninive. La leçon infligée à Jonas lorsqu'Adonaï frappe le ricin, l'implication du Bashân et du Carmel dans les territoires frappés par le jugement divin sont deux arguments qui montre que le jugement d'Adonaï n'épargne aucun fautif : même Juda peut subir la frappe divine si la méchanceté s'installe en elle. Le lecteur peut retenir que Jon et Na dévoilent une scène universelle et ouverte dans laquelle toute méchanceté sera renversée ou détruite par Adonaï.

b) J. Wöhrle (2009) : Jon et Na comme un écho d'Ex 34,6-7

J. Wöhrle insère Jon et Na avec les livrets du Livre des XII rassemblés autour de la « formule de grâce » inspirée d'Ex 34,6. Ce regroupement constitue le « Corpus de la Grâce »

⁷⁹ D.L. CHRISTENSEN, « The Book of Nahum : A History of Interpretation », dans J.D. WATTS et P.R. HOUSE (éds), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic, 1996, p. 187-194 (voir p. 187).

dont les éléments communs se rencontrent en Jl 2,12-14 ; Jon 3,9 ; 4,2 ; Mi 7,18-20 ; Na 1,2b.3a et Ml 1,9a. Ces passages des XII sont parfois des citations pleines ou seulement partielles d'Ex 34,6-7. J. Wöhrle note que ces passages forment une composition cohérente puisque les livrets de Jonas, Michée et Nahum transmettent une idée sur le pardon divin. Jon et la finale de Mi mettent en évidence la bienveillance divine l'un envers Ninive et l'autre envers Juda. Mi développe la notion de salut et de jugement pour tous sans exception.

Quant à Na, qui vient immédiatement après, son contenu pose les limites de cette bienveillance et de ce pardon tout en laissant transparaître l'ambivalence sur le sort de la maison de Jacob et des nations (Ninive). À cause du clivage interne entre Ninive et Juda, la précision sur les bénéficiaires de la bonté divine et la formule de la grâce, le Livre des XII en entier peut être perçu comme une réflexion partagée sur les conditions, les raisons théologiques et les limites du pardon divin. Cette formule de la grâce se présente comme une confession, un acte de foi dans l'AT. La recherche de J. Wöhrle met en place l'organisation théologique qui peut justifier la formation, la succession et l'expansion des XII.

c) La réaction de K. Spronk à J. Wöhrle

Selon l'analyse de J. Wöhrle, Jon et de Na devraient être lus comme une unité. Jon a probablement été écrit en réaction à la vision négative sur les peuples étrangers trouvée dans Jl 4,2. K. Spronk signale que Jon est une réaction à Jl et à Na sous l'influence d'Ex 34⁸⁰. Jon peut être lu comme un récit travaillé sur l'oracle de Joël pour un public différent. On peut comprendre alors que les habitants de Ninive font exactement ce que Joël a demandé à son peuple (Jl 2,12) : ils commencent à jeûner et à se mettre en deuil, pour indiquer qu'ils se détournent du mal, en espérant qu'à son tour, Dieu se repentira (Jon 3,5-9).

K. Spronk relève quelques limites de la théorie de J. Wöhrle. Un point faible de la théorie de J. Wöhrle sur la « couche de grâce » est qu'il ne peut pas expliquer la citation complète d'Ex 34,6 dans Jon 4,2, ce qui semble contredire son point de vue selon lequel la formule de grâce a été repris pas à pas dans Jon 3,9 ; Mi 7,18-20 ; Na 1,2-3 et Ml 1,9. Un autre problème est que la formule de grâce se trouve pas moins de sept fois complètement et plus de vingt fois en partie dans l'Ancien Testament comme ensemble et proviendrait d'une tradition très ancienne et importante liée à la pratique de la prière dans le culte d'Israël. On pourrait facilement imaginer que les différents auteurs des livres mentionnés par J. Wöhrle se réfèrent à cette tradition indépendamment les uns des autres.

⁸⁰ K. SPRONK, « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9, surtout p. 7 en ligne : URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237> [consulté le 23 janvier 2019].

Tant en termes de forme que de contenu, Jon est également inspiré par le livret de Nahum. Par conséquent, l'usage répété d'Ex 34,6-7 dans ces textes n'a pas besoin d'être attribué à une couche distincte, mais fait probablement partie d'un processus d'un livret réagissant à l'autre. Au sein du corpus et dans une perspective diachronique, Nahum aurait eu la primeur de formuler des idées étranges sur la destruction des nations. Et c'est Na qui lui fournit la célèbre ville de Ninive comme symbole approprié pour toutes les nations étrangères honnies⁸¹. Pour K. Spronk, il est probable qu'à ce moment-là, Na faisait partie d'une collection déjà existante des Petits Prophètes.

Le livret de Joël a également été ajouté à cette collection peu de temps avant que l'auteur du livret de Jonas ne commence son travail. Il n'y a aucune raison convaincante de supposer que les textes qu'il utilisait différaient beaucoup du texte canonique. Les nombreuses correspondances entre les livres individuels des XII peuvent s'expliquer comme une indication que les écrivains ont réagi à des livres déjà existants, en utilisant des images de leurs prédécesseurs. La priorité littéraire n'est pas nécessairement liée à l'enracinement d'une citation dans le contexte (historique). Elle serait plutôt recherchée du côté de la réaction d'un message à l'autre en tenant compte des variantes qu'il révèle.

À notre avis, on peut chercher l'explication de l'ordonnance des livrets du côté de l'information théologique contenue dans le texte. Les hypothèses de K. Spronk et J. Wöhrle motivent l'étude des liens entre les XII et la démarche doit solliciter et concilier divers apports au sein des approches diachroniques et synchroniques. Pour K. Spronk, Jonas annonce les mêmes idées destructrices que Nahum, tout en pensant à leur accomplissement. La différence est que Jonas est corrigé par Adonaï⁸². Avec Jon et Na, le lecteur se situe en face de deux solutions à un seul problème : la fin de Ninive qui sous-entend le sort réservé aux nations étrangères.

⁸¹ Ces nations varient dans le corpus des XII : ce sont les Édomites ou la maison d'Ésaü chez Abdias, les Chaldéens chez Habacuc, les Philistins chez Amos et Sophonie. Cependant, ce n'est pas que du négatif que les XII relèvent chez les nations. Michée situe la délivrance de Sion à Babylone (Mi 4,10). Même si la notion de rétribution (Ab 15) et du grand jugement (Mi 3,5) arrive par endroit, le pèlerinage des nations vers Sion est également une intégration de celles-ci dans le projet de salut (Jl ; Ag 2,8 ; Za 12 – 14) ; néanmoins, Na montre l'impossibilité de rassembler le peuple comme un signe de dispersion totale et de somnolence des gardiens (Na 3,18). Excepté quelques conditions, « le salut pour tous », cela dépend d'Adonaï, est une notion connue des XII. L'innocence y est également défendue (Jon 1,14 et Na 1,3).

⁸² K. SPRONK, *Nahum* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1997, p. 9. Sur la différence entre Jon et Na, lire aussi R. NIXON, *The Message of Jonah : Presence in the Storm* (Bible Speaks Today), Downers Grove, IVP, 2003, p. 47, signale qu'une lecture « de seulement deux des douze textes prophétiques, tels que Jonas et Nahum, montre des différences frappantes entre eux. Dans l'un, le lecteur est guidé par le rythme d'un récit narratif et, dans l'autre, par une série de terribles oracles de jugement contre Ninive ». Pour les avoir trouvés ensemble parmi les textes prophétiques et le rapprochement opéré par le thème commun du sort de Ninive, cela permet de creuser davantage pour saisir l'esprit de ce regroupement on ne peut suggestif.

d) R.L. Schultz

L'auteur s'intéresse aux citations et parallèles verbaux présents dans la littérature prophétique. Jon et Na arrivent dans son analyse de Schultz quand il répertorie, au sein des XII, les livrets qui citent Ex 34,6-7. Il retient un rapport de contraste dans la construction organisée autour des relations entre Jon et Mi, entre Jon et Na. La repentance est le thème de jonction entre ces trois textes scripturaires.

Et ces trois livrets constituent un bloc à part par le fait qu'ils sont, avec JI, retenus comme base principale d'Ex 34 dans le corpus des XII. JI 2,13 et Jon 4,2 évoluent dans la logique d'Ex 34,6. Mi 7,18 est en lien avec Na 1,3 – développent la vision d'Ex 34,7 – et permettent d'entrevoir la non-réalisation du jugement durant les jours de Jonas⁸³.

e) G.E. Yates (2013)

G.E. Yates reconnaît que Na représente un tournant dans le message positif sur Ninive et que le lecteur aurait recueilli en lisant Jon⁸⁴. Na monte d'échelon en renversant l'accent de JI⁸⁵, Jon, Mi et Ex 34,6 sur le pardon de Dieu, en focalisant sur l'aspect vengeur contre les pécheurs comme en Ex 34,7. Ninive subira un jugement horrible. Le fait qu'Ex 34,6 n'est plus cité après dans le Livre des XII suggère à nouveau que les rapports de Dieu avec Ninive sont analogues à son traitement envers son propre peuple et que le péché persistant de Juda a maintenant épuisé la patience d'Adonaï envers eux. Jon et Na figurent parmi les six livrets qui ne contiennent aucune mention historique dans leurs suscriptions⁸⁶.

Il n'y a pas un retour vers Adonaï en Na, et le livret de l'Elqoshite n'offre aucun espoir quant à la restauration assyrienne. Les réponses inadéquates d'Israël aux appels prophétiques à la repentance dans les périodes assyrienne, babylonienne et perse exigent que le Seigneur agisse de manière plus décisive à l'ère finale afin de provoquer le retour ultime d'Israël. En Jon

⁸³ R.L. SCHULTZ, « The Ties that Bind : Intertextuality, the Identification of Verbal Parallels, and Reading Strategies in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 27-45 (voir p. 38-40).

⁸⁴ G.E. YATES, « Problem of Repentance and Relapse as Unifying Themes in the Book of the Twelve », dans *Themelios* 41 (2016), p. 248-262. Voir aussi M.J. BODA, « Penitential Innovations within the Twelve », dans J.K. AITKEN, K.J. DELL, B.A. MASTIN (éds), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW, 420), Berlin – Boston, de Gruyter, 2011, p. 391-407 (voir p. 393 et 401) qui continue l'analyse des contrastes entre Ex 32 – 34 et les livrets de Joël et Jonas, il va plus loin en analysant leurs influences mutuelles. Quant aux liens entre Jon et Na, on retient la liste des qualités divines.

⁸⁵ Sur Jonas comme une réaction à Joël et Nahum, lire K. SPRONK, « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9 (surtout p. 7). En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237> [consulté le 23 janvier 2019]. IDEM, *Nahum* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1997, p. 16.

⁸⁶ Parmi eux, nous pouvons citer Joël, Abdias, Habacuc, Malachie qui appartiennent aux XII.

(surtout l'épisode de Jon 3) et Na, se présente respectivement l'ascension dans la repentance et la chute dans la violence : cette dynamique ressort brillamment au centre du corpus des XII⁸⁷.

f) C.K. Croy et la technique de compilation en Jon et Na (2019)⁸⁸

C.K. Croy se base sur l'évaluation de Hamilton⁸⁹, une meilleure voie à suivre selon lui pour comprendre les XII comme un corpus unifié. Les similitudes et les connexions thématiques entre ces Douze Petits Prophètes et les anciens témoins suggérant que ces XII sont un seul livre indiquent certainement une compilation intentionnelle de ces douze livrets prophétiques dans une même collection.

Cependant, l'absence de liens de composition étendus dans toute la collection suggère que les compileurs de la collection se sont contentés de laisser émerger l'unité de ces livres dans la disposition des textes telle qu'ils les ont reçus. La plupart de la séquence de compilation des XII peut probablement être isolée au stade de compilation de ces livres. La formation du Livre des XII ne peut s'expliquer par un chevauchement généralisé entre la composition et la compilation de ces livrets.

Comme avec la séquence Michée-Nahum, le regroupement Jon-Na joint deux livres en fonction de leurs allusions à Ex 34,6-7, mais chaque livre se concentrant sur un aspect différent du caractère de Dieu révélé en Ex 34,6-7. La citation en Jon 4,2 fait allusion aux éléments gracieux du caractère de Dieu en Ex 34,6-7 afin d'expliquer pourquoi le prophète a désobéi à l'appel Dieu et pourquoi Ninive a été épargnée du jugement. Na 1,2-3 fait allusion aux éléments de la colère divine en Ex 34,6-7 afin de fonder le jugement de Ninive sur la justice de Dieu.

Ensemble, ces deux allusions à Ex 34,6-7 comprennent une présentation complète des attributs de Dieu en réponse au péché humain. Comme le note Conroy, ni Jonas ni Nahum ne devraient être autorisés à marginaliser l'autre. Pris ensemble, les deux livres maintiennent

⁸⁷ Joël (2,12-14), Aggée et Zacharie partagent la logique de Jonas rappelant le pardon de Dieu exprimé en Ex 34,6 tandis que Osée, Amos, Michée, Habacuc, Sophonie et Malachie – mettant en relief la colère et la vengeance divines comme en Ex 34,7 – reflètent le dynamisme et le contenu de Na.

⁸⁸ C.K. CROY, *Tracing The Old Testament Canon Through Time : The Necessity Of a Diachronic Approach To Compilational Criticism*, A Dissertation Presented to the Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary, In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, sous la direction de sous la direction de J.M. Hamilton, 2019, p. 111-116 (non publiée). En ligne, URL : https://repository.sbts.edu/bitstream/handle/10392/5969/Croy_sbts_0207D_10550.pdf?sequence=1&isAllowed=y [consulté le 8 mai 2020]. Mi et Na, au contraire, sont liés par le fait que le premier (7,18-19) se termine par un passage rappelant Ex 34, en l'appliquant positivement sur Judas, tandis que le second commence par le parallèle verbal (1,2), et s'applique négativement à Ninive pour inverser la situation décrite en Jon. En fait, Na 1,3 envisage le juste jugement divin et apporte sa propre nuance pour s'adapter à la situation évoquée, bien au-delà de la bonté inébranlable de Dieu dont on trouve l'écho dans le trio Jon-Mi-Na.

⁸⁹ J.M.Jr. HAMILTON, *God's Glory in Salvation through Judgment : A Biblical Theology*, Wheaton, Crossway, 2010, p. 135-136 (Ex 34,6-7 dans les textes prophétiques), p. 229sv (sur la gloire divine chez les XII).

l'accent dialectique d'Ex 34,6-7⁹⁰. Bien que jamais mentionnée en Jon ni chez Na, la rechute de Ninive dans le péché semble expliquer la logique de la prophétie de Nahum sur le jugement futur.

4. Jon et Na ailleurs dans la Bible (l'intertextualité)

Ici apparaissent les études qui considèrent le duo Jon-Na comme une exégèse ou une interprétation d'autres textes bibliques, le comparent avec Exode et les autres livres de la BH. On notera aussi des recherches qui retiennent que Jon et Na sont construits selon un schéma qu'on peut retrouver ailleurs dans certains livres de la BH. En général, il s'agit de la reprise d'un schéma théophanique, comprenant la manifestation de la divinité et ses conséquences dans la nature dans la collectivité humaine. Autrement dit, nous considérons ici que Jon et Na partagent une même caractéristique, celle de refléter certains autres livres de la BH et en n'étant pas nécessairement repris ensemble dans les allusions qui les évoquent formellement ou thématiquement. Les affinités avec quelques psaumes sont aussi attestées et étudiées : Jon 2 et Na 1 en relation avec les Psaumes d'action de grâce. Sans oublier les citations et les allusions directes à quelques passages psalmiques⁹¹.

Au niveau de la réception de Jon et Na comme une suite logique et cohérente ou comme une réaction de l'un à l'autre, l'analyse de la version longue et courte de Tobit 14 est d'un éclairage remarquable. Le principe de lecture est que les allusions fournissent des voies d'interprétation et conduisent le lecteur à la logique entre Jon et Na. Dans le cas du NT, cette réception concerne l'influence ou la reprise de Jon et Na sur la pensée néotestamentaire.

a) C. Lichtert (2003, 2016)

Il étudie Jon dans son rapport avec la Genèse, les deux livres des Rois et l'évangile de Luc. Il s'agit de l'intertextualité et surtout de la relation entre Jon, Na et Ex⁹². Il cite Jon 4,2 et Na 1,2-3a parmi les cinq adaptations midrashiennes d'Ex 34,6-7a présentes dans le corpus des XII, d'autres étant Os 14,3.5 ; Jl 2,13 et Mi 7,18-20.

⁹⁰ C. CONROY, « Jonah and Nahum in the Book of the Twelve : Who has the Last Word ? », dans *PIBA* 32 (2009), p. 1-23 (voir p. 20-23).

⁹¹ Pour Jon, lire A. WÉNIN, « Le "psaume" du livre de Jonas », dans *CESPR* 14 (1993), p. 153-170. Dans le cas de Na, K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997, p. 7, surtout les Psaumes d'action de grâce en lien avec Na 1 (p. 16-17).

⁹² C. LICHTERT, « Entre rappels et renversements. Les particularités littéraires et théologiques du récit de Jonas », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 134-144 (p. 139-142). Sur les liens intertextuels entre Jon et Gn 1 – 3 et 6 – 9, voir E.J. ANDERSON, « Jonah's Peculiar Re-Creation », dans *BTB* 41 (2011), p. 179-188. La lecture de Na comme une suite logique de Jon 4,2.11 et comme exégèse d'Ex 34, lire K. SPRONK et N.H. RIDDERBOS, *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van de profetie van Nahum*, Kampen, Kok, 1995, p. 48-51.

Le contraste entre Jon et Na tient en ce que le Dieu de Na ne laisse rien passer, ou mieux n'innocente pas. Cet aspect n'est pas repris chez Jon. Là où Na parle de la vengeance divine, Jon signale la bonté. Dans l'optique de Jon et Na, les annonces de jugement ne reposent pas seulement sur la bonté miséricordieuse de Dieu mais aussi sur sa justice qui ne confond pas le coupable avec l'innocent. Par cette révélation, la parole des XII présente un portrait complet de Dieu, une manifestation de la divinité comme bonté et justice à la fois.

b) G. Cook : Jon et Na en Gn 11 (2016)

La présence de Ninive dans la Bible conduit le lecteur vers Jon et Na qui parlent respectivement de son renversement, de sa destruction. Jon n'est pas le seul à reconnaître Ninive comme une « grande ville » (Jon 1,2 ; 4,11). Une évocation identique se trouve déjà dans le livre de la Genèse (Gn 10,12). Quelle est l'origine de cette ville que Jon qualifie comme « une grande ville pour Dieu » (Jon 3,3).

G. Cook étudie les faits racontés sur l'expansion humaine à partir de la famille de Noé, la racine du projet humain d'urbanisation et du communautarisme dont la conséquence immédiate fut la dispersion des peuples et l'arrêt de ce rêve urbaniste et communautariste. Bien plus, l'article relève les allusions à Gn 10,1 – 11,32⁹³ chez Na. Les thèmes de la construction (Na 3,14) et de la dispersion (Na 2,2 ; 3,18) figurent parmi les divers traits communs entre ces deux chapitres de la Gn et Na.

À la suite de Jon et Mi, Na en décrit la disparition. L'étude montre ici deux aspects importants, un début d'une ville et l'annonce de sa fin. Cela permet de percevoir le schéma du poème entier. Par quasi onze cas différents, le prophète Nahum fait allusion à la fondation de Ninive en Gn 10 et au récit de la Tour de Babel en Gn 11. Ces allusions n'ont pas fait l'objet d'une attention scientifique, même si elles ont un impact sur la lecture aisée et l'interprétation de Na. Ces allusions placent les événements décrits par Nahum en lien avec la dispersion des premiers mésopotamiens par Dieu.

Chez Na, le jugement rappelle le modèle de Babel dont le schéma est : Dieu descend du ciel, neutralise une rébellion et disperse les rebelles. Cette hypothèse contredit la croyance largement répandue selon laquelle l'Elqoshite a déclaré l'annihilation des Assyriens. Comme le montre cet article, les jugements chez Na n'aboutissent pas à l'extermination, mais à la dispersion des Ninivites. La lecture de Na envisage un processus par lequel ceux qui cherchent refuge en Dieu, peu importe leur origine, bénéficieraient de sa bonté (Na 1,7). Cela fait essentiellement écho à une idée fortement présente chez Jon.

⁹³ G.D. COOK, « Blessed Be Assyria : Implications of Nahum's Allusion to Babel », dans *Answers Research Journal* 9 (2016), p. 363-368. Disponible en ligne, URL : https://assets.answersingenesis.org/doc/articles/pdf-versions/arj/v9/assyria_nahum_babel.pdf [consulté le 16 janvier 2021].

c) H.C. Kim, Jon en relation avec les XII dont Na (2007)

H.C. Kim⁹⁴ s'intéresse aux différentes connotations du nom de Jonas « colombe » dans la BH. Ce terme se rencontre en Na 2,8 où il est dit que les servantes de Ninive gémiront « comme des colombes ». Hormis les rapports qu'on peut établir entre Jon et Na à cause de l'usage de la racine « consoler », Jon et Na font partie du centre, du noyau pour les XII. Osée et Malachie constituent les deux bornes pour les XII et mettent en évidence le motif du mariage et du divorce. Dans le TM, la place de Mi entre Jon et Na donne de penser au thème de la gloire ultime de Sion est encadrée par le sort de l'Assyrie.

Quant à savoir si Jonas fait référence à Ninive ou à Jérusalem, l'explication de Kim montre que Jonas, fils d'Amittaï « représente une attitude dissidente envers son homologue Nahum ». Lire Jon et Na dans l'ordre canonique du TM permet de découvrir une perspective radicalement subversive de Jon que Na creuse en mettant en évidence la chute de Ninive qu'on peut comprendre comme la chute de n'importe quelle ville. Le sens est à chercher en contrebalançant les vues de Jon suivi de Na dans l'ordre.

Parmi les six premiers livrets du corpus des XII, Jon se trouve dans une même optique qu'Ab, et les deux trouvent un écho chez Na et Ha qui s'intéressent aux nations qui oppriment le peuple de Dieu. Dans l'ensemble, Kim signale que Jon présente une voix dissidente au sein des XII – ce n'est cependant pas contre Na, mais plutôt contre Jl.

d) J. Havea, écho partagé sur le sort de Ninive et Juda, les personnages de Jonas et Nahum (2016)

J. Havea cite une anthologie épistolaire éditée par P.R. Davies⁹⁵. Là-dedans, d'éminents érudits imaginent la correspondance entre les personnages bibliques. Chaque lettre rapporte des idées qu'un personnage donné pourrait avoir et, ensemble, les lettres fournissent un sens riche des préoccupations qui les animent. Le ton est ludique, historique et très proche du langage contemporain. L'ouvrage fournit un commentaire sur des textes et des événements familiers. Ainsi se perpétue une longue tradition de récits bibliques.

En lien avec Jon et Na, on y lit la lettre que l'énorme poisson adresse à Jonas (Lettre 16, p. 89-90) et celle que Ninive écrit à Juda (Lettre, 17, p. 91-95). L'auteur regarde le personnage de Jonas et le compare à Job qui a aussi demandé de mourir, ce qui n'est pas le cas pour Ninive.⁹⁶ La différence est que Jonas n'a rien perdu ni dans sa famille ni dans ses richesses. Dieu ne

⁹⁴ H.C. KIM, « Jonah Read Intertextually », dans *JBL* 126 (2007), p. 497-528 (surtout les p. 510-512).

⁹⁵ Au sujet des personnages bibliques, P.R. DAVIES (éd.), *Yours Faithfully Virtual Letters from the Bible* (Bible World), London – Oakville, Equinox, 2004, p. 91-95, publie une anthologie de lettres virtuelles de la Bible.

⁹⁶ J. HAVEA, « Sitting Jonah with Job : Resailing Intertextuality », dans *BCT* 12 (2016), p. 94-108. Jon et Job sont reconnus comme des écrits didactiques, non attachés à un événement historique : K.J. DELL, « Reinventing the

répond pas favorablement à cette demande mortifère. Au contraire, le récit rapporte qu'il lui fut envoyé une ombre pour le protéger des rayons solaires. Jonas exige la mort de ceux qui méritent le châtement comme Nahum voudrait qu'on y pense. La lettre de Ninive à Juda, écrite en réponse aux oracles de Na, rappelle par exemple le bateau du premier épisode de Jon. Cette lecture se trouve à la croisée de l'intertextualité et de l'actualisation des textes scripturaires.

e) J.D. Estes, au sujet de Jon et Na en Tobit 14 (2015)

Dans Tobit 14,4, la divergence textuelle entre la recension plus longue du texte (G II) en grec et la plus courte (G I)⁹⁷ attire l'attention. Dans le premier cas, Tobit exhorte son fils à fuir Ninive et à aller vite à Médie car il croit à la prophétie de la destruction de Ninive que Dieu a dite en Na. Au niveau critique, la référence à Na dans G II est plus probablement originale et correspond mieux à la fin de Ninive en Tobit 14,15. Cependant, dans la version courte, la référence à Na est remplacée par celle de Jon.

La présence d'une telle différence serait-elle le résultat d'une altération intentionnelle par une personne mal à l'aise avec la position de Na vis-à-vis des non-juifs ? L'auteur pense que cela révèle une attitude conflictuelle dans la tradition du scribe quant à l'attitude appropriée que les initiés devraient avoir envers les étrangers. Et sur cette question, Na et Jon se tiennent apparemment aux extrémités opposées d'un spectre. Il est important de déterminer exactement où se trouvent les extrémités du spectre et la partie médiane occupée par Tobit qui projette l'adoration universelle de Dieu et l'abandon des idoles trompeuses.

En dépit de la vision remarquable de la participation des Gentils à l'adoration eschatologique d'Israël, le Dieu de Tobie ressemble davantage au Dieu de Nahum qu'au dieu de Jonas, contrairement à la substitution textuelle du Codex Vaticanus 14,4. En effet, dans le dernier verset du livre (14,15), Tobias a appris la ruine de Ninive et l'accomplissement de la prédication « échouée » de Jonas ou celui des paroles de Na. Vaticanus s'accommode avec l'interprétation plus ouverte de Jon⁹⁸, mais la perspective de Na, celle de la destruction de Ninive, a le dernier mot. Mettre en relation Jon et Na, cela donne beaucoup de chance de découvrir le monde que ces textes veulent présenter au lecteur des Écritures.

Wheel : The Shaping of the Book of Jonah », dans J. BARTON et D.J. REIMER (éds), *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, p. 85-101 (voir surtout p. 97).

⁹⁷ J.D. ESTES, « The Place of Gentiles in the Book of Tobit », dans *BN NF* 166 (2015), p. 65-86. Voir également, B. STRZALKOWSKA, « The Book of Nahum and the Book of Jonah : Debate Within the Twelve Prophets », dans *Collectanea Theologica* 90 (2020), p. 353-373 (surtout les p. 355-356).

⁹⁸ Voir également M. BREDIN, « The Significance of Jonah in Vaticanus (B) Tobit 14.4 and 8 », dans M. BREDIN (éd.), *Studies in the Book of Tobit, A Multidisciplinary Approach (Library of Second Temple Studies, 55)*, London, T&T Clark, 2006, p. 43-58. J.D. NOGALSKI, « The Book of the Twelve Is Not a Hypothesis », dans E. DIPEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 37-59 (p. 54-58), présente également la possibilité du rapprochement entre Jon et Na à la lumière de Tobit et de Flavius Joseph qui ignorent le motif de repentance présent chez Jon.

Excursus : Jon et Na chez les Grands Prophètes, dans le psautier et les notices des règnes.

Au-delà des liens à l'intérieur du corpus des XII, Jon-Na ont également des éléments communs avec les Grands Prophètes⁹⁹, le Psautier ainsi que les livres des Rois et les Chroniques. Par ce fait même, le lecteur de Jon-Na apprend à situer ces textes scripturaires dans la polyphonie prophétique, entendue comme un rappel réaliste de la Torah et des promesses divines à travers la marche singulière ou collective des peuples, incluant des moments de fidélité et de révoltes. Il s'agit également de percevoir l'écho de la voix prophétique dans les cris de l'être humain en prière au milieu de diverses circonstances de l'existence. Et, il est question de sentir les impulsions ininterrompues et inaltérables qui portent le message divin même à travers « la litanie désolée »¹⁰⁰ des règnes infidèles à l'alliance.

- Jon-Na, dans le corpus des XII et avec les grands prophètes (Is-Jr-Éz)

On le sait, un air de famille prophétique rassemble les XII et plus que cela, Jon, particulièrement, fait penser à une clé de lecture insérée dans le corpus prophétique pour faciliter l'interprétation de la Torah et des oracles, dans et en dehors des XII, pour découvrir divers aspects de la révélation divine à l'humain et les comprendre à l'intérieur du Tanak¹⁰¹. Cette considération permet non seulement de lire Jon avec Na mais aussi de les mettre ensemble pour oser d'autres rapprochements à divers stades dans les textes scripturaires. Et pour bien des chercheurs, ils partagent les éléments communs de la littérature deutéronomiste mais tout en la dépassant par l'évocation de la destruction et de la libération des nations.

Avec Is¹⁰², Jr¹⁰³ et Éz¹⁰⁴, Jon-Na ont en commun divers éléments littéraires : motifs communs, langage métaphorique, etc. À ce niveau, on retient par exemple le motif littéraire de

⁹⁹ S.V. DAVIDSON, « The Relationship of the Minor Prophets to the Major Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 201-212 (sur Na et Jon, voir surtout p. 202-204).

¹⁰⁰ P. GIBERT, *Comment la Bible fut écrite. Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Montrouge, Bayard, Nouvelle édition entièrement refondue, 2021, p. 60.

¹⁰¹ D.V. EDELMAN, « Jonah among the Twelve in the MT. The Triumph of Torah over Prophecy », dans D.V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy : Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, New York, Routledge, 2014, p. 150-167 (surtout p. 150). Sur l'idée de la tradition prophétique, voir R.G. KRATZ, « "The End Has Come" : The Beginnings of the Prophetic Tradition », dans IDEM, *The Prophets of Israel* (Critical Studies in the Hebrew Bible, 2), Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 36-50.

¹⁰² J.L. HELBERG, « Nahum – Jonah – Lamentations – Isaiah 51-53. A Possibility for Establishing a Connection », dans *OTWSA* 12 (1969), p. 46-55. T.J. STONE, « Following the Church Fathers : An Intertextual Path from Psalm 107 to Isaiah, Jonah, and Matthew 8:23–27 », dans *JTI* 7 (2013), p. 37-55. D. ZAGANAS, *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne. Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie* (Traditio Exegetica Graeca, 17), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2019. L'exégèse cyrillienne des prophéties reflète son approche de l'histoire du peuple de l'alliance.

¹⁰³ J.H. POTGIETER, « "David" in Consultation with the Prophets : The Intertextual Relationship of Psalm 31 with the Books of Jonah and Jeremiah », dans *OTE* 25 (2012), p. 115-126.

¹⁰⁴ Une ancienne étude compare Jon à l'allégorie ézéchiélienne de Gog et Magog, C.H.H. WRIGHT, *Biblical Essays : Or, Exegetical Studies on the Books of Job and Jonah, Ezekiel's Prophecy of Gog and Magog, St. Peter's "Spirits in Prison", and the Key to the Apocalypse* (Exegetical Studies), Edinburg, T & T Clark, 1886, p. 70 (et 101). Dans l'angle du Livre des XII, on peut lire M.J. BODA, « Geography in the Book of Twelve », dans L.-S.

« la chute des villes ou des peuples » comme Samarie en Israël, Jérusalem en Juda, Beth-Yechimoth et Kiriathaim à Moab (Is 25,10-12 ; Jr 48 ; Éz 25,8-11), Baal-Méon, Téman en Édom (Is 21,14 ; Jr 25,23 ; 49,7-21 ; et Éz 25,12-14)¹⁰⁵, Tyr et Sidon en Phénicie (Is 23, Jr 27 ; 47,4 ; Éz 26 - 35), les sites philistins (Is 20,1 ; Jr 25,20 ; 47,1.5 ; Éz 25,15-17) ; Ninive en Assyrie (Is 37,37). Les villes étrangères apparaissent dans leurs activités de conquête ou dans les déconvenues avec Adonaï et son peuple. L'arrogance y sera brisée. Cependant, sans les nommer en particulier, Éz insiste sur la destruction des villes des adorateurs des hauts-lieux en Israël (en Éz 6, on remarque un langage quasi identique à celui de Na 1,14 ; 3,2-3 ; 2,14 et 3,5).

Quant au langage métaphorique, il met en valeur faune et flore, sans oublier la présence des noms rappelant un même environnement naturel. Plus qu'avec Jon, les grands prophètes ont en commun avec Na l'allusion à des lieux comme le Bashân et le Liban (1,4) : Is intègre le Carmel (33,9) ; voir aussi Jr 22,20 ; 50,19 et seulement le Bashân en Éz 39,18 en lien avec la vie pastorale et ses pâturages. Avec Ézéchiël, Na a en commun d'être qualifié de vision. Ils ont également en commun, l'image du feu dévorant (Is 33,11 ; Éz 15,4.7 ; 19,12), celle de l'or et de l'argent (Na 2,10 ; Éz 16,17), celle du lion et de la proie (Na 2,12-14 et Éz 19,2.12), celle de l'épée (Na 2,14 ; 3,15 ; Éz 21). Pour la plupart de cas mis en relief, le sort des nations voisines sert à montrer la place et l'action d'Adonaï dans le monde et à considérer la situation concrète dans laquelle s'exerce la souveraineté divine. Pour Isaïe, Assyrie est l'instrument de la colère divine (Is 10 ; 30,27-33) et participe à la rencontre entre les nations (Is 19,23-25), ce qui ne s'éloigne pas du message de Na qui relie cette colère à la méchanceté assyrienne et à l'anéantissement des puissants (les lions, en Na 2,12-14).

En relation avec Jon (1,3 ; 4,2), on rencontre les noms comme Tharsis et les navires (Is 23,2-3.10 ; 66,19 ; Jr 10,9 ; Éz 27,12.25 ; 38,13)¹⁰⁶ ; ce même Éz 38 parle de la Nubie et de

TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 507-531.

¹⁰⁵ Sur Édom en Ezéchiël 35-36, voir T. MCKENZIE, « Edoms Desolation and Adams Multiplication », dans R. COLE et P.J. KISSLING (éds), *Text and Canon : Essays in Honor of John H. Sailhamer*, Eugene, Pickwick Publications, 2017, p. 90-199 (p. 116 : Jon et le droit de compassion divine envers les nations. C.J. DEMPSEY, « “Turn Back, O People” : Repentance in the Latter Prophets », dans M.J. BODA et G.T. SMITH (éds), *Repentance in Christian Theology*, Collegeville, Liturgical Press, 2006, p. 47-66 (surtout p. 56-57 pour Jon). Pour le lien avec les oracles contre les nations en Na, voir R. NYSSE, « Keeping Company with Nahum : Reading the Oracles Against the Nations as Scripture », dans *WaW* 15 (1995), p. 412-419 ; L. LEE, *Mapping Judah's Fate in Ezekiel's Oracles Against the Nations* (Ancient Near Eastern Monographs, 15), Atlanta, SBL Press, 2016, p. 2-4.

¹⁰⁶ Le nom « Tharsis » paraît comme un motif littéraire rappelant les splendeurs de l'Éden comme le montre Y. BERGER, *Jonah in the Shadows of Eden*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 3-11. Mais, il est la figure d'un jardin paradisiaque éloigné et plein de richesses, si on tient compte de la description d'Ez 27,12. Plus encore, l'auteur établit des liens entre l'approche d'Is 23 et Ez 28 sur le sort de Tyr et les oracles sur Ninive. Lire aussi J. VAYNTRUB, « Tyre's Glory and Demise : Totalizing Description in Ezekiel 27 », dans *CBQ* 82 (2020), p. 214-236 (surtout les p. 216 et 220 pour Jon et p. 233-234 pour Na). Les prophètes étaient généralement appelés à parler contre les nations, aucun autre prophète n'avait été mandaté de se présenter en personne, cela montre la particularité de Jonas, comme le prouvent L.E. UGWUEYE et UGOCHUKWU NGANA, « Jonah (1-3) in Dialogue with Judaic Nationalistic View of Yahweh : The Universal Issue », dans *European Journal of Social Sciences Studies* 4 (2019), p. 77-89 (p. 82). Le Liban, cité en Na 1,4 et Éz 17, rappelle le jardin du temple comme le montre D.S. VANDERHOOF et J. ELAYI, « Ezekiel in and on Babylon », dans J. ELAYI et J.-M. DURAND (éds), *Bible et Proche-*

l'Éthiopie (comme en Éz 29,10 ; 30,4-9 ; 38,5 et Na 3,9), du pillage (Na 2,10-11). Les révélations sur la destruction de la ville de Nô en Éz 30,14-16 font écho à celle de Nô-Amon donnée en exemple en Na 3,8-11. Le Liban asséché est également une image commune (Éz 31,3 et Na 1,4). Les cours d'eaux comme le fleuve Kébar (Éz 1,1.3 ; 3,15.22 ; 10,15.20 ; 43,3) et le Nil (Éz 29,9-10 ; 30,12 ; Na 3,8) prolongent la présence du motif accentuant la place des eaux dans ces écrits prophétiques. Cette même évocation est aussi audible en Jon 1 – 2 où il est question de la mer et de fleuve.

On remarque le style dialogué de Na 1,9-14 en Jr 3,19 – 6,30 ; 8,13 – 15,21 ; 51,34-58) : là où on se demande à qui s'adresse Adonai laissant pressentir une adresse orientée vers un auditeur lambda ; chez Jr, on peut découvrir distinctement les paroles du prophète, celles d'Adonai et du peuple. Les peuples mentionnés en Na 3,8-10 forment généralement une liste stéréotypée pour les prophètes (Jr 46,9 ; Éz 27,10 ; 30,5 ; 38,5 ; Is 20,3). Les termes « exil » (לגלה « en exil ») et « captivité » (בשבי « en captivité ») - présents ensemble en Éz 12,11 – sont ceux utilisés également ensemble pour parler du sort final de Ninive en Na 3,10. Na et Éz parlent de l'idolâtrie (Na 1,14 et Éz 20) ; la prostitution à Jérusalem et à Samarie n'est pas sans faire écho à celle décriée à Ninive (Na 3,4 et Éz 23), le malheur prononcé sur la ville sanguinaire est commun en Na et Éz (Na 3,1 et Éz 24,6.9).

Au sujet du peuple qui fait confiance et d'un Dieu qui se ravise et change d'avis pour assurer le salut (la délivrance) – comme un reflet de l'interaction ambivalente et compliquée entre Adonai, Israël et les nations – Jon et les trois grands prophètes présentent des allusions on ne peut éloquentes (Jon 3,5-10 ; Is 26,7-9.16-19 ; 27,6-9 ; 28,29 ; 42,18-25 ; Jr 18,7-10 et en Éz 29,10-16). Par contre, le ton de la vengeance en certaines circonstances est quasi commun en certains passages de Na et des trois grands prophètes (Na 1,2.8 ; Jr 4,28 ; 15,5-9 ; 20,16 ; Éz 24,14), sans oublier les idées sur les nations alliées comme Égypte (Is 30 – 31) ; Pecod, Choa et Coa alliées pour Babylone (Éz 23,23) en écho aux alliées de Nô-Amon (Na 3,9) et sur la question de la nuit et de l'obscurité¹⁰⁷. Nous y rencontrons également l'allusion commune au sort de Jacob ou Israël (Na 2,3 ; Is 27,6.9 ; 43 – 44 ; 65,9 et Éz 39,23-29), l'exil pour sanctionner le mal (Na 3,10 ; Is 27,7-8 et Éz 39,23). L'idée du déshonneur et le déshabillage comme punition qu'elle implique caractérise aussi la communication prophétique (Na 3,1-7 ; Jr 13,25-27 ; Éz 16,35-43). À y regarder de près, les textes illustrent pour la plupart des cas la dynamique

Orient, Mélanges André Lemaire III (Transeuphratène, 46), Pendé, Gabalda, 2014, p. 99-119 (surtout p. 104). À travers des motifs littéraires campant un décor étranger à Juda et Israël, ici, la réalité quotidienne babylonienne, l'auteur montre que ce n'est pas l'étranger qui est directement visé par le message mais plutôt les révoltes internes en Israël et Juda. Ce même phénomène littéraire, à notre sens, pourrait s'appliquer à la lecture de Jon et Na qui focalisent directement sur le sort de Ninive.

¹⁰⁷ F. OLOJEDE, « What of the Night ? Conceptions and Theology of Night in Isaiah and the Book of the Twelve », dans *OITE* 31 (2018), p. 719-736.

du succès dans les promesses humaines et de l'échec dans l'évolution des nations, l'un envisageable dans le respect l'alliance et l'autre réprimant la révolte des peuples contre Adonaï.

La dynamique de la « création-décréation », avec l'orientation de tout le monde créée vers les promesses de prospérité dont la réalisation rencontre les espoirs humains, est commune à la parole prophétique et l'écho de cette logique est relayé par les grands comme les petits prophètes. La question de la justice miséricordieuse reçoit un traitement particulier dans la sagesse des prophètes fondée sur l'alliance et la fidélité divine envers ses promesses. Cela peut également se dire au sujet d'autres thèmes comme par exemple celui de l'exode, du salut, du châtement, du jour d'Adonaï, chez les derniers prophètes de la BH. En ces livres, les qualités littéraires, l'ordre dans le canon sont au service du message et de sa cohérence ; ils permettent au lecteur de trouver une trame dans la pensée prophétique et d'oser interpréter. Contigus aux grands prophètes, les XII sont également adjacents au psautier. Et qu'en est-il de Jon et Na dans cet environnement particulier au sein du TM ?

- Jon-Na dans les notices des règnes en Israël et en Juda

Dans les annales ou notices des règnes en Israël et en Juda, la présence d'Assyrie, sa politique, ses rois, ses activités commerciales et guerrières font écho à plusieurs traits de Jon-Na. Entre autres faits touchant aux règnes, les livres des Rois et les Chroniques racontent les conquêtes assyriennes. Les péripéties du règne assyrien relevées en 2 R 19,1-37 montrent comment Adonaï éloigne la menace d'un oppresseur à travers une intrigue familiale de meurtre. Ces faits, pour le lecteur, relient la réalité assyrienne à ce que Jon et Na semblent annoncer ou effleurer surtout lorsqu'ils parlent de la méchanceté dans l'empire assyrien¹⁰⁸. Jon et Na fonctionneraient à la fois comme une critique des règnes comme c'est le cas avec les prophètes antérieurs (Jonas ben Amittai en 2 R 14,25 ; Ahiyya de Silo en 1 R 11,29-40 ; Élie le Tishbite de Galaad en 1 R 17 – 19 ; 21,1-2 ; Élisée en 1 R 19,19,19-21 ; 2 R 2 – 9 ; 13,14-21) et une atténuation de ce qu'on appelle « l'idéologie R anti-polythéiste »¹⁰⁹ avec ses conceptions

¹⁰⁸ Sur la vérité historique en Jon-Na, voir B. STRZAŁKOWSKA, « The Book of Nahum and the Book of Jonah : Debate Within the Twelve Prophets », dans *Collectanea Theologica* 90 (2020), p. 353-373 (surtout, p. 354). Au sujet de Jon, qualifié d'événement historique ou de « chronicle history », on peut se rapporter à J.T. LECUREUX, « Reading Jonah as "History" ? The Implications of Canonical Location for Jonah and the Book of the Twelve », dans *Pacifica* 28 (2015), p. 68-78. A. NICOLAIDES, « YHWH, Redemption and the Narrative History of Jonah and the "Whale" », dans *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), p. 1-16 (surtout p. 1-2). En ligne, URL : http://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_3_vol_98_2017.pdf qui compare Jon au récit des personnages comme Élie et d'Élisée en 1 R 17 – 2 R 5. Le lien entre Na et le sort de Manassé (surtout en 2 R 21,1-18 ; 2 Ch 33,1-20) nous semble répondre à la lecture historique de Na, voir VAN WYK W.C., « Allusions to "Prehistory" and History in the Book of Nahum », dans I.H. EYBERS et A. VAN SELMS (éds), « *De fructu oris sui* » : *Essays in Honour of Adrianus van Selms* (POS, 9), Leiden, Brill, 1971, p. 222-232. Voir aussi A.C. HAGEDORN, « Nahum – Ethnicity and Stereotypes : Anthropological Insights into Nahum's Literary History », dans P.F. ESLER (éd.), *Ancient Israel : The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 223-239.

¹⁰⁹ E.A. KNAUF, « 1 – 2 Rois », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 384-393 (surtout p. 391), fait remarquer le silence de R sur les Prophètes Postérieurs à cause des divergences et antagonisme entre R et Is-Jr-Ez. Derrière Jon et Na, il faut

exclusivistes et nationalistes sur la divinité : chaque peuple a ses dieux (Jon 1,6 et Na 1,14), et on peut s'opposer à Adonaï en fuyant loin de sa face (Jon 1,3) et en « tramant le mal contre Adonaï » (Na 1,11). C'est également à ce même moment, que l'on apprend qu'il est impossible de se dérober loin de Dieu. Il y a comme un rétablissement d'équilibre en désillusionnant la prise de force dans une histoire mêlée de menace, de soupçon et conquête. C'est en cela que Jon et Na peuvent être rapprochés de la critique des règnes, des critiques des idées dominantes sur Dieu, sur l'exercice du pouvoir.

La confiance mise en Égypte est citée comme un problème (2 R 18,23). Na montre que Nô-Amon a été détruite malgré l'appui égyptien (Na 3,8-9). On comprend également que Jon touche un point important quand il parle de confiance de Ninivites en Adonaï (Jon 3,5 et 2 R 18,20-22 : formellement, la différence est marquée par l'usage de deux termes différences : « faire confiance » en Jon 3,5 et « se confier » en 2 R 18,22.24). Le lecteur se rendra compte que ce chapitre du second livre des Rois rappelle que la fin ou la continuité d'un règne dépend de la confiance non pas aux ressources humaines mais en Adonaï. Jon et Na embrayent sur la qualité de relation avec le Dieu de l'alliance et le roi « faisant ce qui est droit aux yeux de YHWH » (2 R 18,3). Le roi est directement impliqué dans le message annoncé par Jon et Na. Ce regard sur la réalité ressemble à ce qu'on lit dans les conquêtes et les menaces d'Assyrie (2 R 19). Les mêmes motifs sont repris parfois pour le roi de Ninive et pour les rois d'Israël et de Juda : le cas du roi Ezékias : « revêtir le sac » (Jon 3,6 et 1 R 21,27 ; 2 R 19,1), « demander de mourir » (Jon 4,3.8.9 et 1 R 19,4) ; « jeûner » (Jon 3,6 ; 1 R 21,9 ; 2 R 20,3). Signalons simplement qu'en relation avec le personnage de Jonas, nous avons le signe de l'ombre (2 R 20,9-11), l'allusion aux étrangers qui viennent vers Adonaï (Jon 1,14.16 et 1 R 8,41-43), la résistance du messager face à Adonaï (Jon 1,3 et le récit de 1 R 13). En lien avec Na, l'évocation des nourrissons écrasés (Na 3,10 et 2 R 8,12), les menaces, les ravages ainsi que l'échec du roi assyrien (2 R 19 et Na 3) forcent ou méritent l'attention¹¹⁰.

- Jon-Na et leur relation au Psautier

Plusieurs études approchent le chapitre deuxième de Jon et le premier de Na comme des psaumes¹¹¹. Cet aspect laisse dans l'ombre le fait que les deux livrets ont en commun de citer le psautier. En tant que livres contigus dans le TM et comme échos d'une même aspiration culturelle (avec des variétés dans les précisions littéraires, religieuses et sociales – ce qui fait bien entendu la complexité et la singularité de chacun), le corpus des XII et le psautier sont

lire la critique du nationalisme surtout lorsqu'on parle de Dieu. Sur cet aspect, on peut considérer G. HADDAD, *Le silence des prophètes. Entretiens avec Marc Leboucher* (forum), Paris, Salvator, 2019, p. 53-54, signalant que les prophètes, sans renier leur peuple, ne sont pas nationalistes car, selon lui, « Être nationaliste, faire de la nation une valeur sacrée, n'est qu'une forme d'idolâtrie ».

¹¹⁰ Voir également, Is 13,16 ; Os 10,14 ; 14,1 ; Ps 137,9.

¹¹¹ Nous les classons dans la catégorie des passages hymniques au sein de la prophétie du salut, pour cette notion, voir J. VERMEYLEN, « Les genres littéraires prophétiques », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 394-399 (surtout la p. 394).

parfaitement reliés par bien des motifs, termes et thèmes communs. Avec le psautier considéré en relation avec Jon et Na, le lecteur est en face des anthologies scripturaires en petit format, des mini-index ouverts du vocabulaire de la révélation sur le sort des méchants, l'exercice de la bonté et de la justice divine dans la création¹¹². Il nous semble que cet aspect n'est pas encore suffisamment dépoussiéré alors que Jon et Na présentent une moisson importante d'éléments qu'on peut également rencontrer dans le Psautier. Parmi les plus représentés, nous retenons ici quelques exemples pour chacun des cinq livrets du Psautier : Ps 18 ; 31 ; 50 ; 68 ; 77 ; 78 ; 88 ; 102 ; 103 ; 107, 114 ; 116 ; 118 ; 121, 138 ; 145, etc.

Couramment, le chapitre deux de Jon, la prière de Jonas, est appelé « Psaume de Jonas » (Jon 2,2-10)¹¹³. Il est classé parmi les chants d'action de grâce. L'ouverture de Na (1,2-8) est considérée aussi comme un cantique, un hymne – et on sait que ce terme correspond mieux au nom collectif hébreu תהלים servant à désigner les Psaumes, le Livre des Psaumes¹¹⁴. Ce côté

¹¹² T. FORTI, « Of Ships and Seas, and Fish and Beasts : Viewing the Concept of Universal Providence in the Book of Jonah through the Prism of Psalms », dans *JSOT* 35 (2011), p. 359-374, étudie le concept de providence à travers plusieurs motifs : la mer, behemah « bête », etc. La présence de ces motifs dans le Psaume 104 (v. 14.24-26) et presque tous dans le Psaume 8 (v. 8-9), ainsi que l'écho poétique du récit de Jonas dans le Ps. 107,23-31.38, illustrent la qualité universelle de la providence cosmique de Dieu, qui est en contradiction avec la compréhension limitée que le personnage de Jonas a de Dieu. Pour Jon et Na, voir K. SPRONK, « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237>.

¹¹³ Pour la reconnaissance de Jon 2,2-10 comme un psaume en dehors du Psautier, lire A. WEISER, *The Psalms. A Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster Press, 1998, p. 21.86. Jon 2 s'apparente à beaucoup de Psaumes sur plusieurs aspects : raconter un moment crucial d'une expérience, la délivrance de la profondeur de la fosse, l'action de grâce, etc. Aussi B.W. ANDERSON et S. BISHOP, *Out of the Depths : The Psalms Speak for us Today*, Louisville, Westminster John Knox Press, Third Edition, Revised and Expanded, 2000, p. 7 ; A.-S. TRAINEAU-DUROZOY, *Le petit prophète Jonas au Moyen Âge : étude iconographique*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Pastoureau, Études médiévales, École pratique des Hautes Études, inédite, 2011. R. ALTER, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York, WW.Norton & Company, 2007. Sur la colère de l'être humain envers Dieu, comme dans le Ps 88 (Jon 4,1-4.9) : R. WRENN, « Is the Psalmist Angry at God ? : Psalm 88 and the Absent Nose », dans *W & W* 40 (2020), p. 236-245. Sur l'imagerie vestimentaire et l'allusion à la restauration (Jon 3,6 et Ps 108-110) : L. SUTTON, « Clothing Imagery as an Offensive Implement of Warfare and Honour within Psalms 108-110 », dans *JSem* 26 (2017), p. 317-339. B. GOSSE, « Le Ps 18 réaffirmation messianique dans le cadre du Psautier en relation à 1-2 Samuel et divers passages bibliques », dans *OTE* 33 (2020), p. 582-595. E.A. ALEXANDER, « The Sailors, the Sea Monster, and the Saviour : Depicting Jonah and the Ketos in Anglo-Saxon England », dans C. TWOMEY et D. ANLEZARK (éds), *Meanings of Water in Early Medieval England* (Studies in the Early Middle Ages, 47), Turnhout, Brepols Publishers, 2021, p. 127-144. A. CONIGLIO, « “Gracious and Merciful is YHWH...” (Psalm 145:8) : The Quotation of Exodus 34:6 in Psalm 145 and Its Role in the Holistic Design of the Psalter », dans *Liber annuus* 67 (2017), p. 29-50.

¹¹⁴ De Na 1,2-8 comme un psaume : M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377. T. RENZ, « A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1 », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-26. W. DIETRICH, « Three Minor Prophets and the Major Empires : Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156. Et sur la relation de Na au psautier, T.K. CHEYNE, « Notes on Psalm XXII.25 and Nahum II.8 », dans *JBL* 15 (1896), p. 198. E.S. GERSTENBERGER, « Psalms in the Book of the Twelve : How Misplaced Are They ? », dans P. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 72-89 (Jon, p. 76 et Na, p. 80) signale que ces textes sont « des trésors de prières et d'hymnes qui témoignent tous d'une vie communautaire israélite vivante à l'époque perse, et ils nous ouvrent les yeux sur le monde merveilleux de la prédication, de l'enseignement, du débat de la théologie, qui a dû se dérouler dans de nombreuses communautés de Yahvistes dans la petite province de Juda, ainsi que dans des situations de diaspora à l'étranger ».

psalmique qu'on peut également reconnaître en diverses prières prophétiques, appuie l'argument de l'usage cultuel de ces textes et rencontre le rôle du prophète appelé à proclamer la Torah dans l'histoire des communautés humaines, à inscrire les péripéties de la vie du peuple dans la méditation liturgique de la Torah¹¹⁵. Nous retenons également de cet aspect le fait que la lecture de Jon et Na peut également refléter l'apport des prophéties dans l'insertion des Psaumes au sein de l'expérience divino-humaine.

Le lecteur rencontre par ci par là des citations et certaines allusions communes. Bien que l'exégèse distingue un chant biblique par leurs genres, la présence des éléments communs en Jon 2 et Na 1 donne de dépasser toutes ces distinctions et d'oser quelques rapprochements. Décrire l'action divine semble être un trait essentiel dans ces textes. C'est ainsi qu'on rencontre une révélation sur les qualités de Dieu, reflet d'une anthropologie ouverte à ce qui dépasse l'humain : Dieu est la source, l'origine du salut, sa passion est jalouse ; rien n'échappe à l'ardeur de la fureur, Dieu est lent à la colère (Dieu est patient). Ce Dieu n'abandonne personne dans l'angoisse, ne confond pas l'innocent avec le coupable, ne laisse pas l'inimitié prospérer. À cela, le lecteur adjoindra la présentation de la nature comme terrain où se réalise la rencontre divino-humaine ainsi que comme lieu qui n'échappe pas à son contrôle et à ses différentes manifestations.

¹¹⁵ Ce rôle liturgique commun reconnu au psautier et à la prophétie a été élucidé récemment par J. HØGENHAVEN, « Psalms as Prophecy : Qumran Evidence for the Reading of Psalms as Prophetic Text and the Formation of the Canon », dans M.S. PAJUNEN et J. PENNER (éds), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW, 486), Berlin – Boston, de Gruyter, 2017, p. 229-251.

En Jon et Na, chacun des cinq livrets du Psautier sont représentés. Plus d'occurrences se trouvent dans les psaumes ayant en commun les thèmes d'espérance et de triomphe de la justice. Pour Jon, nous avons ce repérage dans le Psautier :

Psautier		Livre des XII Petits Prophètes			
5 livres	Psaumes	Jonas			
		Épisode 1	Épisode 2	Épisode 3	Épisode 4
Livre I : Ps 1 – 41 (lueurs d'espérance)	17	v. 6	v. 14	v. 2a	
	18	v. 7 (6)		v. 2a.3a	v. 7
		v. 4.5		v. 5a.6a	
		v. 49			v. 8
	22	v. 26	v. 16	v. 10	
31	v. 6.7		v. 8a.9a		
	v. 23		v. 3		
Livre II : Ps 42 – 72 (Joie dans la nuit)	50	v. 14	v. 16		
		v. 15	v. 14		
		v. 23		v. 10	
	66	v. 19		v. 3	
	68	v. 23		v. 4	
		v. 2		v. 4-6.7	
		v. 3		v. 6	
v. 16-17			v. 3		
69	v. 18				
Livre III : Ps 73 – 89 (le passé)	76	v. 7	v. 5		
	77	v. 2		v. 3	
		v. 4			v. 7.8
	78	v. 38	v. 3		v. 2
	79	v. 1		v. 5.8	
	85	v. 4			v. 9
88			v. 2		
Livre IV : Ps 90 – 106 (Douleur, justice, délivrance)	102	v. 2			v. 7
	103	v. 4		v. 7	
v. 8b					v. 2
Livre IV : Ps 107 – 150 (certitudes du triomphe du juste sur l'impie)	107	v. 5-6		v. 7	
		v. 13		v. 3	
		v. 20		v. 7	
		v. 23	v. 8		
		v. 25	v. 4		
		v. 28			
		v. 29			
	v. 30	v. 11			
	v. 31.38	v. 4.5	v. 1	v. 7	
	116	v. 1.3.4		v. 3	
		v. 17.18	v. 16	v. 10	
	118	v. 5		v. 3	
	121	v. 2	v. 9		
	138	v. 2		v. 5.8	
		v. 3		v. 3	
145	v. 8			v. 2	

Il nous paraît que les liens terminologiques entre ces textes distincts ne sont pas anodins. Il est essentiellement question des termes rappelant la prière et le temple saint, la présence divine dans le monde, Adonaï attentif au cri de détresse, la colère divine, le sauvetage que Dieu accorde et l'action divine sur la création. Ces éléments communs rencontrés exigent qu'on y regarde de plus près et qu'on essaie de déterminer le sens scripturaire qui est ici mis en relief. En

considérant Na en relation avec les cinq livres du Psautier, notre observation permet d'établir ce tableau avec les mêmes Psaumes déjà rencontrés chez Jon¹¹⁶.

Psautier		Livre des XII Petits Prophètes			
5 livres	Psaumes	Nahum			
		Discours 1	Discours 2		Discours 3
Livre I : Ps 1 – 41 (lueurs d'espérance)	17 (Supplication)	v. 7	v. 7		
		v. 12		v. 13	
	18 (Action de grâce)	v. 3.31	v. 7		
		v. 5	v. 11	v. 1	
		v. 8-14	v. 3.5		
		v. 9		v. 14	v. 12
		v. 16	v. 4		
		v. 38	v. 8		
	22 (Action de grâce)	v. 39	v. 9		
		v. 7			v. 7
		v. 14		v. 13	
		v. 15	v. 5	v. 11	
	31 (Hôte)	v. 26		v. 1	
		v. 28			v. 4
		v. 2	v. 7		
v. 12				v. 7	
Livre II : Ps 42 – 72 (Joie dans la nuit)	50 (Alliance)	v. 14		v. 1	
	66 (Action de grâce)	v. 5.34	v. 3		
		v. 6	v. 4		
	68 (Règne)	v. 5.34	v. 3		
		v. 16.23	v. 4		
		v. 32			v. 9
	69 (Supplication)	v. 34			v. 2
v. 17		v. 7			
Livre III : Ps 73 – 89 (le passé)	76 (Sion)	v. 21			v. 7
		v. 6			v. 18
	77 (supplication)	v. 19	v. 5		
		v. 44			v. 8
		v. 46			v. 15-17
	78 (Alliance)	v. 49	v. 3.6		
79 (Supplication)		v. 10		v. 1	
Livre IV : Ps 90 – 106 (Douleur, justice, délivrance)	85 (Oracle)	v. 4	v. 3.6		
		v. 4		v. 4	
	102 (Supplication)	v. 11	v. 6		
		v. 8b	v. 3		
	103 (Action de grâce)	v. 16b			v. 17b
v. 20			v. 14b		
Livre IV : Ps 107 – 150 (certitudes du triomphe du juste sur l'impie)	107 (Action de grâce)	v. 1	v. 7		
		v. 10.14	v. 8.12		
		v. 26.27	v. 5		
		v. 35		v. 9	
	116 (Action de grâce)	v. 14.18		v. 1	
	118 (Action de grâce)	v. 1.29	v. 7		
	121 (Montées)	v. 3b-4			v. 18a
	138 (Hymne)	v. 7a	v. 8-9		
	145 (Alliance)	v. 8b	v. 3a		
		v. 9αβ	v. 7αβ		

Ici, les mêmes psaumes relèvent d'autres éléments qui permettent de renforcer les liens entre Jon et Na. Dire la bonté divine fait partie de l'action de grâce. Là où les bergers de Ninive sommeillent et où Jonas s'endort profondément, Adonaï est le gardien qui ne sommeille pas (Ps 121 et 76). Certains vont même jusqu'à penser que l'approche des Psaumes dans leur aspect

¹¹⁶ Ici, dans l'indication des Psaumes, nous y ajoutons (entre parenthèses) les genres littéraires selon le modèle de M. HUBAUT, *Prier les Psaumes avec Israël et l'Église* (Bible en main), Paris, Salvator, 2021, p. 307-309. Ces précisions peuvent aussi éclairer et élargir la réflexion sur les diverses applications, destinations et fonctions de la parole prophétique, la place de la supplication, l'Alliance et l'action de grâce dans le message prophétique (surtout en lien avec les Ps 68, 77, 78, 103 et 107).

narratif peut aider à éclairer le lecteur sur la cohérence de Jon¹¹⁷ ou de Na, à repérer les lignes de démarcation entre les hymnes et prières prophétiques et les Psaumes¹¹⁸. L'incorporation de divers passages des Écritures et la présence de moult références du Psautier témoignent du côté pédagogique et de l'érudition dans laquelle baigne la tradition qui nous a transmis ces paroles prophétiques.

Jon-Na sont perçus aussi comme reflet de la sagesse biblique et cette considération repose sur l'approche et l'explication allégorique des faits¹¹⁹. Sans confondre le contexte littéraire et historique de chacun, leurs traits propres, une lecture de second degré relève le caractère didactique de ces deux textes si on leur confère le but de transmettre un message général (ouvert) à travers une expérience singulière (particulière).

f) M.J.J. Maarten et S. Moyise : les XII dans le NT (2009)

Neuf études du volume 377 de la collection LNTS sont consacrées à la présence des XII dans le NT¹²⁰. Les citations des Petits Prophètes sont analysées dans les évangiles synoptiques

¹¹⁷ R.B. SALTERS, *Jonah & Lamentations* (OTG), Sheffield, Academic Press, 1994, p. 19.25.31 A.G. HUNTER, « Inside outside Psalm 55 : How Jonah Grew out of a Psalmist's Conceit », dans E. PEELS et B. BECKING (éds), *Psalms and Prayers* (OTS, 55), Leiden, Brill, 2007, p. 129-139. T.J. STONE, « Following the Church Fathers : An Intertextual Path from Psalm 107 to Isaiah, Jonah, and Matthew 8:23-27 », dans *JTI* 7 (2013), p. 37-55. K. SOUTHWOOD, « Metaphor, Illness, and Identity in Psalms 88 and 102 », dans *JSOT* 43 (2018), p. 228-246. H. POTGIETER, « 'I Love Yahweh and I Believe in Him-Therefore I Shall Proclaim His Name' : How Psalm 116 Integrated and Reinterpreted Its Constituent Parts », dans *OTE* 32.2 (2019), p. 398-411. D. SCIALABBA, *Creation and Salvation : Models of Relationship between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel "Joseph and Aseneth"* (FAT, 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

¹¹⁸ Dans un cadre plus général, voir J.W. WATTS, « Biblical Psalms Outside the Psalter », dans P.W. FLINT, P.D. MILLER, A. BRUNELL et R. ROBERTS (éds), *The Book of Psalms : Composition and Reception* (VTS), Leiden, Brill, 2005, p. 288-309. M.C.A. KORPEL, « The Demarcations of Hymns and Prayers in the Prophets », dans E. PEELS et B. BECKING (éds), *Psalms and Prayers* (OTS, 55), Leiden, Brill, 2007, p. 141-157.

¹¹⁹ Pour Jon, G.M. LANDES, « Jonah : A Masal », dans J.G. GAMMIE, S. TERRIEN et S.L. TERRIEN (éds), *Israelite Wisdom : Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Scholars Press, 1978, p. 137-158. N. SIMMS, « Belly Laughs : A Look at the Wit and Wisdom of Jonah », dans *Mentalities* 8 (1993), p. 13-21 ; É. LEVINE, « Jonah as a Philosophical Book », dans *ZAW* 96 (1984), p. 235-245. I.J.J. SPANGENBERG, « Jonah and Qohelet : Satire Versus Irony », dans *OTE* 9 (1996), p. 495-511. R.W.L. MOBERLY, « Jonah, God's Objectionable Mercy and the Way of Wisdom », dans D.F. FORD et G. STANTON (éds), *Reading Texts, Seeking Wisdom : Scripture and Theology*, London – Grand Rapids, SCM Press – Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 154-168 ; P. GUILLAUME, « The End of Jonah is the Beginning of Wisdom », dans *Bib* 87 (2006), p. 243-250. R. DASCALU, « Tanḥum's Commentary to the Book of Jonah », dans R. DASCALU (éd.), *A Philosopher of Scripture. The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi* (Études sur le judaïsme médiéval, 80), Leiden, Brill, 2019, p. 75-145. Et pour Na, J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599.

¹²⁰ E.H. MERRILL, « The Sign of Jonah », dans *JETS* 23 (1980), p. 23-30. M.J.J. MAARTEN et S. MOYISE, *The Minor Prophets in the New Testament* (LNTS, 377), London, T&T Clark, 2009. Voir également H. UTZSCHNEIDER, « Flourishing Bones – The Minor Prophets in the New Testament », dans W. KRAUS et R.G. WOODEN (éds), *Septuagint Research : Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Septuagint and Cognate Studies Series, 53), Atlanta, SBL, 2006, p. 273-292. M.B. SHEPHERD, *The Twelve Prophets in the New Testament* (SBL, 140), New York – Berlin, Peter Lang, 2011. C. BREYTENBACH, « The Minor Prophets in Mark's Gospel », dans IDEM, *The Gospel According to Mark as Episodic Narrative* (NTS, 182), Leiden – Boston, Brill, 2021, p. 456-467. D. BARRIGAN, *Minor Prophets, Major Themes*, 1995, p. 193. E.W. PURCELL, *True Story about the Sign of Jonah. Was the Resurrection of Jesus Christ on a Sunday ?*, Maitland, Xulon Press, 2007.

(Marc, Matthieu, Luc), dans les Actes des Apôtres, dans le quatrième évangile, les lettres de Paul¹²¹, l'épître aux Hébreux, chez Jacques, 1 et 2 Pierre, et Apocalypse. Le simple fait de citer le nom de Jonas, de parler de Ninive, pensons-nous, pousse à en chercher les sources scripturaires dans les autres parties de la Bible. À partir de cette recherche, il est possible de dresser un répertoire des thèmes croisés entre le NT et le duo Jon-Na. Nous essayons de le faire dans ce tableau.

Dans le NT		Livre des XII	
Matthieu		Jon	Na
a)	Jonas et Ninive en Matthieu 12,38-42.	Jon 1,2 ; 3,1	Ninive en Na 1,1 ; 2,9 ; 3,7
b)	La destruction de grandes villes.	Jon 3,4	Na 3,5-7
c)	Mt 12,41	Jon 3,10	
d)	Un peuple sans berger en Matthieu 9,36		Un peuple sans bergers en Na 3,17
e)	Appel à la conversion, Matthieu 16,4	Appel à la conversion, Jon 3,8	
f)	Description de la tempête, Matthieu 8,23-25	Motif de la tempête en Jon 1	La tempête comme motif en Na 1,3
g)	« Disséminés dans les montagnes », Mt 18,12		« Disséminés dans les montagnes », Na 3,18
h)	« Quarante jours », Mt	Jon 3,4	
Marc			
	Description de la tempête en Marc 4,35-41	Jon 1,4-16	La tempête en Na 1,3
	Le sommeil, Marc 14,37	Le sommeil de Jonas, Jon 1,5-6	Le sommeil des notables, Na 3,18
Luc et Actes			
a)	Appel à la conversion : Luc 11,29-32	a) Appel à la conversion, Jon 3,5-8	
b)	La colère, Lc 15,28	b) La colère de Jonas, 4,1	Colère divine, Na 1.
c)	« Peut-être », Lc 20,13	c) Jon 3,9	-
d)	Menace divine, Ac 1,3	d) Menace divine, 3,4	Na en entier
e)	Jaffa, Ac 10,5	e) Jaffa, 1,3	
f)	Alléger le navire, Ac 27,18	f) Alléger le navire, 1,5	Tu seras léger 1,14
g)	« Quarante jours », Ac 1,3	g) Jon 3,4	

¹²¹ C.A. EVANS, « The Book of the Twelve in Jesus and the New Testament », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 385-414. M. REMAUD, « Paul et Jonas. Conversion des païens et salut d'Israël », dans *RTL* 44 (2013), p. 82-95. Le Seigneur parle aussi à son prophète, loin de la nation. Y.-C. STAVY, « Jonas, ou : Traverser le récit », dans *LCDD* 96 (2017), p. 183-191. N. MCKAY, « Status Update : The Many Faces of Intertextuality in New Testament Study », dans *Religion and Theology* 20 (2013), p. 84-106.

Dans le NT		Dans le livre des XII	
Jean (évangile et épîtres)		Jon	Na
Trois jours		Trois jours, Jon 3,3	Jour de détresse en Na 1,7
Diable (Jon 8,44 et 1 Jean 3,8 ; 1 Jean)		Méchanceté	Bélial, méchanceté
Apocalypse			
« Cent vingt mille », Ap 7,4		Jon 4,11	
« Qui peut tenir ? », Ap 6,17		-	Na 1,6
Le motif igné, Ap 13,13		-	Na 2,14 ; 3,13
La ville prostituée, Ap 17,1 – 18,6		-	Na 3,4
« Me voici contre toi », Ap 17,16		-	Na 2,14 ; 3,5
« Craignez Dieu, le créateur du ciel et de la terre », Ap. 14,7		Jon 1,9	Na 1
« Fureur de Dieu », 14,10			Na 1,2.6
« La colère de Dieu », 16,1		Jon 4,2	Na 1,2-3
« Malheur ! », 18,10.16.19 (la cité)			Na 3,1
Épîtres pauliniennes			
a) « Dieu contre nous » en Rm 8,31		a) « Rejeter » en Jon 2,4	a) « Dieu contre » en Na 2,14 ; 3,5
b) Délivrance : Rm 10,15		b) « Délivrance » en Jon 2,7	b) Délivrance, 2,1.3
c) Sévérité et/ou la bonté de Dieu, Rm 11,22		c) Bonté et patience de Dieu en Jon 4,2	c) Dieu bon, Na 1,7
d) « Le troisième jour », 1 Co 15,4		d) « Trois jours », Jon 3,3	d) Jour de détresse
e) « La méchanceté » 2 Co 6,5 ; 2 Th 2,3		e) Méchanceté en Jon 1,2	e) Bélial en Na 1,11 ; 2,1 et méchanceté en 3,19
Hébreux	Salut et rétribution (He 2,1-4)	Jon 2	Na 1,12-14 – 2,3
	Tuer par l'épée, errance (He 11,37)		Na 2,14 ; 3,15-19
	Sang (He 13,12.20)	Jon 1,14	Na 3,1
	La honte (He 12,2)		Na 3,5
Jacques :	Colère, méchanceté (1,19-22)	Jon 1,2 ; 4,9	Na 1,2.6 ; 3,19
Pierre :	Sacrifice (1 P 2,5)	Jon 1,16 ; 2,10	
Jude :	Prostitution (v. 7), feu (v. 7.23)		Na 3,4 : prostitution. 2,14 et 3,13.15 : le feu.
	Salut, foi (v. 3)	Jon 2,10 ; 3,5	
	Honte (v. 12-13)		Na 3,5

Le volume 377 de la collection LNTS s'intéresse au statut et à la fonction des Petits Prophètes au début du christianisme. Les traditions grecques et hébraïques des XII sont revisitées en lien avec certains personnages¹²², des citations, des motifs et des thèmes dans le NT. Et les différents

¹²² Quelques études sur Jon en relation avec le NT, surtout celles qui comparent Jonas avec Jésus : S. BEALE, « 9 Ways Jonah Prefigured Jesus », dans *Catholic Exchange* du 10 février 2014, en ligne : URL : <https://catholicexchange.com/9-ways-jonah-prefigured-jesus> ; Y. GONOPOLSKY, « From Jonah to Jesus and Back : Three Ways of Characterization and their Reverse Application », 2018, 27 p. en ligne : URL : [file:///C:/Users/Aristide/Downloads/from-jonah-to-jesus-and-back-final-abstract.pdf%20\(6\).pdf](file:///C:/Users/Aristide/Downloads/from-jonah-to-jesus-and-back-final-abstract.pdf%20(6).pdf). Sur celles qui rappellent l'expression néotestamentaire « le signe de Jonas » : S. CHOW, *The Sign of Jonah Reconsidered : A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions* (CBNTS, 27), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995, p. 13-15 ; R.A. EDWARDS, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT 2/18), Naperville, Alec R. Allenson, 1971, p. 9-11. M.W. ANDREWS, « The Sign of Jonah : Jesus in the Heart of the Earth », dans *JETS* 61 (2018), p. 105-119. Pour Na, voir K.S. BARKER, « The Christian Year : Eighteen Sunday After Pentecost Meet the Prophets 4. Judgment without Vengeance : Nahum », dans *ExpT* 101 (1990), p. 367-369. Aussi des études permettant de lire Na : L.H. SCHIFFMAN, « Pharisees and Sadducees in Peshar Nahum » dans M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éds), *The Dead Sea Scrolls. Sectarian Literature : Minhah le-Nahum. Biblical and other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (LHB.OTS, 337), Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 272-290. Jr.W.C. KAISER, *Micah/Nahum/Habakkuk/Zephaniah/Haggai/Zechariah/Malachi* (The Preacher's

chercheurs fournissent un aperçu des différentes positions herméneutiques des auteurs du Nouveau Testament et du développement de la théologie du Nouveau Testament au regard avec les notions développées par les XII. Dans la même dynamique, on peut situer les recherches qui commencent à montrer les traces de la LXX des XII dans le NT¹²³ ou à comparer l’itinéraire des Apôtres de Jésus avec celui de certains parmi les Petits Prophètes, comme par exemple Jonas, fils d’Amittai et Pierre, fils de Jonas¹²⁴.

5. Conclusion : les lignes essentielles et d’autres voies pour lire Jon-Na

En dehors de leurs lectures dans les diverses versions, bien des commentaires – anciens ou récents – l’approche rédactionnelle et éditoriale, d’autres paramètres alimentent l’intérêt quasi commun pour Jon et Na. L’archéologie – surtout dans la recherche des vestiges de la ville de Ninive et des lieux de sépulture de Jonas et son collègue Nahum – s’est intéressée de plus près aux informations contenues en Jon et Na¹²⁵. Les rapports révèlent la présence de la chambre des lions, un clin d’œil au repaire des lions (Na 2,12-14). Mais l’éclairage fourni par les fouilles n’a pas eu raison sur la difficulté d’interpréter leur message. Comme les différents thèmes abordés, comme par exemple celui de la paix, de la violence, de la justice, de la liberté, sont toujours d’actualité, cela ne cesse de motiver ceux qui veulent y puiser quelques informations utiles.

Ayant observé le phénomène de mots-crochets chez les XII, J.D. Nogalski retient un processus rédactionnel global pour des XII. Et pour lui, le processus rédactionnel des XII est presque achevé au niveau de la couche de Joël (ou couche liée à Joël). Et à ce niveau de la

Commentary, 23), Nashville, Thomas Nelson, 2004 fait un lien entre Bélial (Na 1,11 ; 2,1) et le diable (le diviseur) en relation avec Jean 8,44 ; 1 Jn 3,8 ; 2 Co 6,15 ; « la Méchanceté personnifiée » comme en 2 Th 2,3. D. FLUSSER, « Pharisees, Sadducees and Essenes in Peshar Nahum », dans D. FLUSSER et A. YADIN (éds), *Judaism of the Second Temple Period* (Qumran and Apocalypticism, 1), Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 214-257. Sur Jon et Na dans le NT, voir E.C. REDMOND, B. CURTIS et K. FENTRESS, *Exalting Jesus in Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (OT / Commentary. Christ Centered Exposition), Nashville, B&H Publishing Group, 2016 ; C.A. EVANS, « The Book of the Twelve in Jesus and the New Testament », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 385-414.

¹²³ Sur l’usage des XII dans les Actes des Apôtres, voir R.H. VAN DER BERGH, « The Textual Tradition of the Explicit Quotations of the Twelve Prophets in Codex Bezae’s Acts : A Preliminary Investigation », dans J. DE VRIES et M. KARRER (éds), *Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity* (SCS, 60), Atlanta, SBL, 2013, p. 115-129. La lecture de Luc 7,36-50 reflète une maîtrise de l’enseignement traditionnel sur la miséricorde divine dont il est aussi question chez Jon et Na. Il existe aussi une comparaison du personnage de Jonas avec le samaritain de Luc 10,29-37 : voir D. BARRIGAN, *Minor Prophets, Major Themes*, 1995, p. 176-178.

¹²⁴ J.-P. FABRE, « Pierre. “Là où tu ne voudrais pas aller” », dans J.-M. GUÉNOIS et M.-N. THABUT (éds), *Les Grandes Figures de la Bible* (Texte), Paris, Tallandier – Figaro, 2018-2020, p. 343-358 (surtout les p. 347-350). Théodoret de Mopsueste, pensant que les Écritures se complètent mutuellement, interprète Jon en se référant aux écrits pauliniens. On se rappelle la notion de la « mise en spectacle » chez Na 3,6 : « comme un exemple » (כרֵא) et 1 Co 10,11 (τυπικός).

¹²⁵ On ne peut pas parler de Ninive ou d’Assyrie, sans faire allusion à Jon et Na, une illustration de cela est l’étude J.W. KELLY, *Jealous : Exposing the Queen of Heaven*, Rapid City, Red Door Sentinel, 2017, p. 47-48 (sur les divinités assyriennes).

couche de Joël, le Livre des Quatre deutéronomistes, c'est-à-dire Osée-Amos-Michée et Sophonie, a été élargi et incorporé dans le corpus plus vaste, qui comprend le corpus Aggée-Zacharie 1-8, Joël, Abdias, Nahum, Habacuc et Malachie. Ce corpus, à en croire Nogalski, met en place la structure globale du livre des Douze, n'excluant que Jonas et Zacharie 9-14¹²⁶. Dans le cadre de ce plus large débat, que peut-on dire des rapprochements possibles au sein de tous les XII ? Là-dessus, le champ d'investigations est encore à déblayer.

En relation avec des questions théologiques et au niveau plus large de la BH, on rappelle que Jon 4,2 et Na 1,2, par exemple, évoquent différemment une confession présente en Ex 34,6-7. Cette formule suggère une relation littéraire commune et elle se rencontre aussi en Jl 2,13 et dans le Psautier. Cependant, il est très difficile de déterminer la trajectoire de l'influence littéraire et théologique existant entre tous ces textes. Alors que bien des érudits choisissent de rester neutres sur le sujet, une certaine opinion favorise la part de Jl, centre de la première sous-section du corpus, c'est-à-dire comme point d'ancrage littéraire et théologique qui, dans le TM, relie Osée et Amos et introduit les quatre grands thèmes récurrents dans l'ensemble du Livre des XII : le destin de Juda et de Jérusalem, la fertilité ou l'infertilité, le jour d'Adonaï comme signe de l'interaction divine dans le monde et de l'appel au peuple à se préparer pour vivre les bouleversements qui accompagneront cette forte théophanie¹²⁷.

Actuellement, pour envisager les liens entre Jon et Na, et à plus forte raison, pour interroger davantage ces textes scripturaires dans leur relation complexe à la réalité humaine, quelques leviers appartenant aux sciences humaines s'offrent au chercheur. Là se situe un des signes concrets de l'interdisciplinarité et de l'ouverture au monde qui s'invitent impérativement dans les études bibliques. À cet effet, le chercheur peut explorer les écrits faisant écho à l'intégration de Jon et Na dans la littérature¹²⁸ avec l'attrait pour leurs qualités littéraires¹²⁹, leur

¹²⁶ J.D. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW, 218), Berlin – New York, de Gruyter, 1993, p. 274-275. Dans le domaine de l'influence réciproque des livres, J.R. KELLY, « Joel, Jonah, and the YHWH Creed : Determining the Trajectory of the Literary Influence », dans *JBL* 132 (2013), p. 805-826, suggère la priorité de Jon sur Jl, par exemple. Sur la dépendance ou la priorité de Joël à l'égard de Jonas et vice versa, voir J.-P. SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 137-156 (surtout les p. 142-144). L'auteur penche vers le lien génétique entre Jl 2 et Jon 3-4, chacun ayant sa singularité générique (entre rhétorique et narration).

¹²⁷. Au sujet des thèmes dans les XII, voir ce volume édité par P. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003.

¹²⁸ P. CLAUDEL, « Jonas et Nahum », dans *Le Poète et le Bible*, Paris, Gallimard, tome 2, 2004, p. 865-869.

¹²⁹ K. SPRONK et N.H. RIDDERBOS, *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van de profetie van Nahum*, Kampen, Kok, 1995, p. 84.

influence en musique¹³⁰ et dans l'explication de certains comportements en psychologie¹³¹, la question du genre et de la sexualité humaine¹³², dans les débats sur le vivre ensemble¹³³ et pour aborder les questions économiques¹³⁴. Les lectures sapientielles, philosophiques, sociologique et politiques sont innombrables¹³⁵. L'exégète doit y recourir tout en se gardant d'ignorer la dynamique propre à ces textes scripturaux.

La recherche sur l'interprétation, la géographie, la réception, la théologie et la transmission des XII a connu l'apport de plusieurs travaux dont les résultats apparaissent dans

¹³⁰ Dans cette étude, les abréviations Jon et Na seront utilisées pour les écrits alors que les noms en toutes lettres seront utilisés pour indiquer les personnages des prophètes. Nous entendons par « livre », l'ensemble constitué de douze livrets allant d'Osée à Malachie. La popularité de Jon – le récit qui a inspiré des commentaires, des films, des livres, etc. – est plus importante que celle de Na, un livret rarement lu. Mais tous les deux ont inspiré bien des chansons. Pour Jon, on peut retenir *A Whale of a Story* de Buddy Davis, *Jonah & the Whale* de Buddy Greene, *Jonah's Song* de Mark Heard (disponible sur <https://www.danielmount.com/expository-songs/jonah-3/>). Trois titres pour Na, *Tremble, O Earth* (Na 1,5-6) de Ted Pearce, *How Beauteous are their feet* (Na 2,1) d'Isaac Watts et *How beauteous on the mountains* (Na 2,1) de Benjamin GOUGH (tous disponibles sur <https://www.danielmount.com/expository-songs/nahum-1/>). J.F.A. SAWYER, « The Twelve Minor Prophets in Art and Music », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 278-295, étudie la réception des XII à travers les images et les textes. Les œuvres d'art visuel donnent une idée non seulement sur l'habillement des douze Petits Prophètes, leur apparence dans de nombreux contextes différents, mais aussi, en particulier, dans la tradition chrétienne. Il renseigne également sur leur usage pour illustrer des détails du récit évangélique. Quelques statues et peintures indépendantes accompagnent le propos. L'examen des XII commence par Jonas représenté à la lumière de détails du texte biblique. On y découvre également l'interprétations des XII dans des oratorios, des cantates et des hymnes, ainsi que dans des spirituals afro-américains et des chansons populaires, tant juives que chrétiennes.

¹³¹ D.G. SHULMAN, « Jonah, His Story, Our Story ; His Struggle, Our Struggle : Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 329-364. Voir également la lecture psychoreligieuse des Lacocque (André et Pierre Emmanuel, 1989, 320 p.) qui ont repris les théories de K. Jung sur le complexe de Jonas et récemment l'approche du traumatisme à la lumière de Jon et Na : CLAASSENS L.J.M., « Rethinking Humour in the Book of Jonah : Tragic Laughter as Resistance in the Context of Trauma », dans *OTE* 28 (2015), p. 655-673. E. BOASE et S. AGNEWS, « “Whispered in the Sound of Silence” : Traumatizing the Book of Jonah », dans *BCT* 12 (2016), p. 4-22. GARBER D.G., « Facing Traumatizing Texts : Reading Nahum's Nationalistic Rage », dans *RevExp* 105 (2008), p. 285-294. Tout Na comme reflet du traumatisme créé par la politique de déportation de l'État assyrien, J. VALK, « Neo-Assyrian Deportation and the Levant », dans *The Ancient Near East Today : Current News about the Ancient Past* 9 (2021), p. 1-9. En ligne sur l'URL : [ANE TODAY - 202102 - Neo-Assyrian Deportation and the Levant - American Society of Overseas Research \(ASOR\)](https://www.asor.org/ANE-TODAY-202102-Neo-Assyrian-Deportation-and-the-Levant-American-Society-of-Overseas-Research-ASOR). Pour continuer avec Na, voir K. SPRONK, « The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized », dans *AcT* 26 (2018), p. 237-250. W.J. WESSELS et E. ESTERHUIZEN, « The Trauma of Nineveh's Demise and Downfall : Nahum 2:2-11 », dans *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 76 (2020), p. 1-6. En ligne, URL : <http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v76n4/01.pdf> étudient Nahum 2:2-11 dans le TM et où il est question de la chute de Ninive et ses effets traumatisants sur ses habitants. En plus de l'analyse du texte, une lecture de la théorie du traumatisme est faite pour améliorer la compréhension du texte. Il est soutenu que Na avait pour but d'offrir de l'espoir au peuple de Juda qui comptait sur Adonaï pour être soulagé de ses propres expériences traumatiques. La lecture sous l'angle du traumatisme permet de mieux comprendre non seulement des souffrances que le peuple de Juda a dû traverser, mais aussi les souffrances du lecteur actuel de Na.

¹³² S. SCHOLZ, « Reading the Minor Prophets for Gender and Sexuality », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 299-312.

¹³³ S. DAVIS, « Race and Intersectionality in Study of the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 312-322.

¹³⁴ J.M. SILVERMAN, « Historical Economics and the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 322-340.

¹³⁵ Sur la réconciliation raciale et ethnique aux Usa, voir M.A. DE LA TORRE, *Liberating Jonah : Forming an Ethics of Reconciliation*, New York, Orbis Books, 2007. M.J. BODA, « Geography in the Book of Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 507-531.

les trente contributions publiées au sein des collections VTS et FIOTL, en 2020, sous la direction de L.-S. Tiemeyer et J. Wöhrle¹³⁶. Jon et Na sont lus dans leur différence : Jon apporte une contribution unique en introduisant l'idée que les nations peuvent faire l'expérience de la miséricorde divine, permettant de comparer trois livrets : JI-Jon et Na. Il est possible d'analyser de près l'interaction entre Jon-Na et les autres au sein des XII, entre Jon-Na et les Grands Prophètes, ainsi qu'avec le psautier¹³⁷. En plus, Na est perçu en lien avec Ex 34,6-7 et dans sa relation thématique avec tous les XII et les thèmes considérés sont : le sort des nations, la repentance¹³⁸, thèmes aussi présents chez Jon.

En 2021, un autre volume intitulé *The Oxford Handbook of Minor Prophets* est apparu, sous la direction de J.-M. O'Brien. Jon y est présenté comme un récit sur le personnage de Jonas comme une figure paradoxale plutôt que comme une prophétie¹³⁹. Quant à Na, texte difficile à interpréter, il dérouté les lecteurs qui y découvrent la présentation d'un « Dieu vengeur » mais sans exclure la curiosité suscitée par les qualités esthétiques de l'œuvre¹⁴⁰. Le constat est que Jon et Na apparaissent dans le cadre général de la redécouverte actuelle des XII comme l'indique Sweeney¹⁴¹, et il y est surtout question de mettre en évidence certains thèmes pas faciles à traiter, par exemple « Dieu qui change de position »¹⁴², « la vengeance et la colère divine », les limites de la justice divine, la relation entre Dieu et les étrangers à l'Alliance, « la miséricorde pour tous », l'affirmation de soi et la résistance humaine devant Dieu. Ces divers

¹³⁶ L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020. Voir également L.-S. TIEMEYER, « Jonah and His Fish. The Monstrification of God's Servant in Early Jewish and Christian Reception History », dans Z. HADROMI-ALLOUCHE (éd.), *Fallen Animals. Art, Religion, Literature*, Lanham – Boulder – New York – London, Lexington Books, 2017, p. 47-70.

¹³⁷ J. KALTNER, R. GRAYBILL et S.L. MCKENZIE, « Jonah in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 164-175.

¹³⁸ D.C. TIMMER, « Nahum in the Book of Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 186-200.

¹³⁹ V. LOVELACE, « Jonah », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 448-460.

¹⁴⁰ B.H. LIM, « Nahum », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 471-486.

¹⁴¹ M.A. SWEENEY, « The Minor Prophets and the Book of the Twelve in Late Eighteenth-Century through Early Twenty-First-Century Research », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 266-278, cite les chercheurs comme J.G. Eichhorn (1780-1783), W.M.L. de Wette (1817), F. Hitzig (1838), H. Ewald (1840-1841) et B. Duhm (1875, 1922), K. Budde (1922), R.E. Wolfe (1935), D. Schneider (1979), O.H. Steck (1991, 1999), J.D. Nogalski (1993, 2011), J. Wöhrle (2006, 2008) et lui-même (Sweeney 2000). La liste couvre la période allant de la fin du 18^{ème} siècle jusqu'au début du 21^{ème} siècle. Elle peut être enrichie. Il est encore plus intéressant, dans une autre recherche, de voir dans quelle mesure chacun d'eux apporte un nouveau souffle à la lecture de Jon-Na.

¹⁴² Ce thème est aussi étudié par J.-P. PRÉVOST, « Dieu qui se ravise », dans P. GIBERT et D. MARGUERAT (éds), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 87-99. Voir aussi L.-S. TIEMEYER, « When God Changes His Mind : A Theological Exploration of Jonah 3:9-10 and 4:2 », dans B. OLSSON et J. STARR (éds), *Gamla testamentets teologi och tolkningar*, Skellefteå, Artos, 2018, p. 125-146. S. YANKLOWITZ, *The Book of Jonah : A Social Justice Commentary*, New York, CCAR Press, 2020 : sur la réception de Jon dans la tradition rabbinique.

aspects non suffisamment dépoussiérés et bien d'autres encore, la lecture de Jon-Na peut y apporter un éclairage intéressant.

Le sens de ces deux pièces scripturaires du corpus des XII est encore à découvrir. Il peut se révéler davantage par exemple si l'analyse les considère comme des œuvres littéraires alliant la poésie et la verve propres au génie prophétique spécifique (à Jon ou à Na) ou présentant – avec puissance émotionnelle et évocatrice, avec sagesse et éloquence sublimes – leur compréhension particulière des réalités divines confrontées à l'existence et à la marche du peuple de l'alliance, à son émancipation et à son engagement dans le monde¹⁴³.

Pour nous, la densité des messages de Jon et Na appellent à lire davantage et à ajouter à l'approche des outils de lectures plus adaptés aux questions qu'exigent les formes textuelles et à celles que le lecteur se pose. Durant ces trois dernières décennies consacrées à la lecture des XII, toutes les études sur les livrets distincts ont éclairé certains aspects de cette littérature prophétique mais n'ont pas encore suffi pour révéler bien des secrets non pas seulement en Jon et Na, mais de tout le corpus auquel ils appartiennent. La recherche continue et elle devra intégrer les textes dans leur singularité et leur relation réciproque dans un environnement restreint ou plus vaste. Tout en nous inspirant de diverses approches en vigueur dans l'analyse textuelle et l'étude des faits humains évoqués, nous sommes persuadé que leurs liens pourront générer d'autres éclairages sur la lecture et les méthodes d'interprétation de ces textes scripturaires.

C'est sur le chemin de la recherche continue que nous inscrivons notre dissertation. Nous parcourons la version massorétique des XII. Nous intéressons à l'expressivité de ces deux textes, en considérons l'organisation. Nous testons leur cohérence singulière et commune pour voir si, en elles, se situerait la source à partir de laquelle le lecteur est à mesure de comprendre ce qu'il lit sous les titres « Il y eut Parole d'Adonaï à Jonas fils d'Amittaï » (Jon 1,1) et « Sentence sur Ninive. Livre de la vision de Nahum l'Elqoshite » (Na 1,1).

¹⁴³ Sur cet aspect, voir l'ouvrage de R. SHOLAM, *Poetry and Prophecy : The Image of the Poet as à Hero, "Prophet" and an Artist in Modern Hebrew Poetry*, Leiden – Boston, Brill, 2003. Le prophète est la sentinelle de la maison d'Israël. La foi, la religion nourries de la parole prophétique accompagnent la vie de chaque jour, même longtemps après la proclamation prophétique. L'anthropocentrisme et le théocentrisme dans le message prophétique ont aidé à penser le leadership adapté au besoin du peuple en épousant la force de la communication et de la conscientisation prophétique. Ils ont également conduit à reconnaître l'indépendance du peuple et à prôner sa liberté, surtout en montrant que le prophète peut discuter avec Dieu, sans pour autant le réduire à son niveau humain. La distance entre le créateur et les créatures demeure et ne pèse pas sur la liberté dans la sphère créée.

Chapitre 2 :

Cohérence de Jon

1. Introduction

Les spécialistes du livret de Jon s'accordent généralement pour subdiviser les quarante-huit versets qui le forment en quatre épisodes. Chacun d'entre eux recouvre un chapitre du livret qui peut être scindé en deux actes introduits chacun par la formule « Il y eut la parole d'Adonaï à Jonas » (1,1 et 3,1). Plusieurs chercheurs notent également que deux indicateurs topographiques caractérisent les épisodes et les rapprochent deux par deux¹ : la mer, l'ouest, où se déroulent les deux premiers épisodes (1,1-16 et 2,1-11) et la terre sèche, à l'est, lieu des deux derniers (3,1-10 et 4,1-11). D'autres spécialistes préfèrent toutefois une autre subdivision basée sur les thèmes principaux du récit², ce qui permet d'autres rapprochements : l'envoi à Ninive permet d'apparier 1,1-16 avec 3,1-10 ; l'évocation de la prière de Jonas relie 2,1-11 à 4,1-10. À ce groupe, on peut ajouter ceux qui répartissent les actes en qualifiant le personnage de Jonas : le mauvais ou le désobéissant, le pieux ou l'obéissant³.

¹ Pour la structure littéraire du récit, voir P. TRIBLE, *Rhetorical Criticism : Context, Methods, and the Book of Jonah* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 111-120 et 237-244 ; C. LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas* (Connaître la Bible, 33), Bruxelles, Lumen Vitae, 2003, p. 14 ; R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 2006, p. 446. E.A. KNAUF, « Jonas », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 503-504 ; J. FERRY, « Le livre de Jonas », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 488 ; B.A. STRAWN, « Jonah's Sailors and their Lot Casting : a Rhetorical-Critical Observation », dans *Bib* 91 (2010), p. 66-67 ; E. EYNIKEL, « Les païens peuvent-ils participer au culte de Yahvé ? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas », dans E. BONS et T. LEGRAND (éds), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives* (LD, 244), Paris, Cerf, 2011, p. 111.

² Parmi les principaux tenants de cette subdivision thématique, nous pouvons citer : A. WÉNIN, « Le "psaume" du livre de Jonas », dans *CESPR* 14 (1993), 153-170 (surtout p. 154) ; A.-M. PELLETIER, *Lectures bibliques* (Instruments bibliques), Paris, Cerf, 2001, p. 235-245 (surtout p. 236-238). Sur le renversement comme principe organisateur de Jon, voir A. PÉNICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 171-173 ; T.A. PERRY, « Changing God's Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and its Literature, 11), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 44.

³ Après avoir signalé que 1,1-2 et 4,5-11 débordent la situation géographique « mer et continent », E.A. KNAUF, « Jonas », 2009, p. 503 précise que la structure basée sur la localisation mérite d'être peaufinée. Pour lui, « le premier volet du livre thématise la désobéissance de Jonas, l'ordre renouvelé d'Adonaï (Jon 3,1-2) fonctionne comme pivot de l'histoire et débouche ainsi sur son obéissance, relatée dans le second volet ». Voir aussi É.J. BICKERMAN, « Les deux erreurs du Prophète Jonas », dans *RHPR* 45 (1965), p. 235 ; I.J. VAILLANCOURT, « The Pious Prayer of an Imperfect Prophet : The Psalm of Jonah in its Narrative Context », dans *JESOT* 4 (2015), p. 171-189, surtout p. 172 avec deux thèmes « Jonas mauvais » et « Jonas pieux » présents dans les deux actes ; R. SHUCHAT, « Jonah the Rebellious Prophet : A Look at the Man Behind the Prophecy Based on Biblical and Rabbinic Sources », dans *JBQ* 37 (2009), p. 45-53 lit Jon sous le thème principal du pouvoir de la pénitence face

À côté de ces éléments, la question se pose de savoir si d'autres permettent de saisir encore davantage la cohérence littéraire de ce récit. En effet, si l'enchaînement des épisodes narrés correspond à leur enchaînement logique – de cause à effet –, on peut aussi s'interroger sur les indices qui renforcent les liens internes entre les parties du récit. On pourra également se poser la question de savoir s'il faut considérer certains éléments – ou scènes particulières – comme parallèles. Si tel est le cas, sur quelles bases cela est-il possible ? De plus, étant donné que Jon raconte une mission divine particulière confiée au prophète, l'effort de compréhension exige qu'on s'interroge sur les principes littéraires qui organisent le récit de la sorte. Dans ce chapitre, nous présenterons l'organisation des épisodes et proposerons notre structure de Jon, tout en tentant de répondre à ces questions.

Partant de l'hypothèse selon laquelle les quatre épisodes présentent un enchaînement de cause à effet des péripéties narrées, on exposera la question de la cohérence de Jon en commençant par suivre l'ordre des chapitres, répartis en scènes avec leurs motifs littéraires⁴ et leurs thèmes particuliers. On analysera ensuite les épisodes parallèles, avant de scruter trois éléments récurrents dans le livret : la racine גדל qui renvoie à l'idée de grandeur et qui caractérise les signes tels que la « grande » tempête, la « grande ville » et l'« énorme » poisson, deux éléments qui, avec la toile de sac et l'ombre du ricin représentent chacun l'un des quatre épisodes du récit. À ceux-ci s'ajoutent des caractéristiques attribuées à Adonaï, telles que fidélité, grâce, etc. qui sont autant de liants de l'ensemble. La trame du récit étant balisée par les étapes du voyage de Jonas, c'est celle-ci que l'on suivra pour en montrer la cohérence.

à la méchanceté de Ninive, à la fuite et à la colère de Jonas. C.J. LABUSCHAGNE, « Numerical Features of the Book of Jonah. A New Approach to its Compositional Structure », à consulter sur academia.edu (2015), p. 1-6 (surtout p. 1). URL : https://www.academia.edu/17422756/Jonah_a_Compositional_Unity, divise le récit en trois épisodes au lieu des quatre, à savoir 1,1-16 ; 2,1-11 et 3,1 – 4,11. Cette présentation renseigne également sur les différentes manières de découper Jon en actes et scènes (p. 2). L.C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 173-235 y lit deux parties : I : 1,1-3.4-5.6-8.9-12.13-16 ; 2,1-11 ; II : 3,1-4.5-9.10 ; 4,1-3.4-11. J.M. SASSON, *Jonah : A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990, p. 16 : deux scènes : Jonas en présence des étrangers non nommés (1,1-16) et Jonas en face de son Dieu (2,1-11 et 3,1 – 4,11) avec la limite que la scène entre les Ninivites et leur roi ne soit pas identifiée. Trois parties chez D.A. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament : A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 290-295 : 1,1-3.4-16 | 2,1-11 | 3,1-3a.3b-10 ; 4,1-4.5-11. J.D. NOGALSKI, *The Book of the Twelve : Hosea-Jonah* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 18a), vol. 1, Macon, Smyth & Helwys Publishing Incorporated, 2011, p. 401-457, y discerne quatre scènes, deux avec Jonas confronté à la mer (1,1-16 et 2,1-11), deux autres avec Jonas face à Ninive : Jonas dans la ville (3,1 – 4,4), Jonas en dehors de la ville (4,5-11). À cette dernière répartition, on entend l'écho des lectures du récit en suivant les 4 épisodes ou les 4 chapitres.

⁴ Un motif littéraire est un élément concret lié à un personnage, à un événement, à une situation ou à un thème qui revient dans un texte ou dans un univers littéraire donné. Pour R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 132-133, « Il s'agit d'une image concrète, d'une qualité sensorielle, d'une action ou d'un objet. Il est parfois associé à un *Leitwort*. Il n'est pas porteur d'un sens en lui-même mais voit son sens défini par son rapport au contexte. Il comporte une amorce de signification symbolique, ou encore il a simplement pour fonction de conférer une cohérence formelle au récit ».

2. Logique de déroulement de l'ensemble du récit

Dans cette partie, on suivra le déroulé du récit afin de mettre en évidence la logique et les rapprochements entre les scènes dans l'ordre de leur enchaînement. On s'intéressera en particulier aux traits communs (termes et motifs récurrents) et aux reprises verbales ou thématiques. Celles-ci constituent en effet des indices importants pour visualiser des passages symétriques : ils servent de « connecteurs » et aident à déterminer les formes parallèles qui rapprochent deux épisodes différents. On montrera d'abord les liens entre les épisodes 1 et 2, les épisodes 2 et 3, puis entre 3 et 4. Enfin, comme pour boucler la boucle, on regardera les liens entre les épisodes 1 et 4.

2.1. Envoi à Ninive et prière dans le ventre du poisson (1,1-16 et 2,1-11)

Chacun des deux épisodes s'ouvre par le verbe היה « être », « advenir » (ויהי דבר) « et fut la parole » 1,1 ; ויהי יונה « et fut Jonas » 2,1) qui raconte un double avènement : celui de la parole puis du prophète⁵. Intervenant au début du récit (début du premier épisode, 1,1), la parole initiale d'Adonaï envoie Jonas à Ninive. Celui-ci, cependant, s'enfuit à bord d'un navire en direction de Tharsis, loin de la présence divine. Au début du second épisode (2,1), c'est le prophète qui « advient », lorsque Jonas, arrivant dans les entrailles du poisson débute son retour vers Adonaï. Il est ainsi sauvé après avoir été jeté à la mer par les marins. Le deuxième épisode est donc une conséquence de la résistance de Jonas à l'appel divin.

Quatre passages parallèles ressortent de ces deux épisodes : au début l'envoyé est aux prises avec la tempête (1,1-4) et les vagues (2,1-4) ; ensuite les marins et Jonas sont face à Adonaï, les uns et l'autre lui présentant des sacrifices et des vœux (1,5-16 // 2,5-11). Regardons maintenant de près ces passages, avant d'en présenter les principaux thèmes et motifs.

a) Jonas, livré à la tempête et entouré des vagues (1,1-4 et 2,1-4)

Ces deux passages (en tout huit versets) situent les actions dans l'environnement maritime agité : les termes « tempête », « flots », « vagues » y désignent le déferlement des eaux. Leur délimitation est suggérée par les indications de lieux : Ninive (1,1) et « les entrailles du poisson » (2,1) ; Tharsis (1,3) et « le ventre du séjour des morts » (2,3) ; la mer où se trouve

⁵ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 187, n. 92, signale que « Le way-yehiy (“Et il y eut” / “Et il arriva”) ouvre un certain nombre de livres narratifs. Seuls deux livres prophétiques commencent par cette formule : Ézéchiël et Jonas, focalisant immédiatement l'attention “sur le prophète, sa vocation et sa vision plutôt que sur le message divin” ». G. SCHOLEM, *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, textes traduits de l'allemand par Marc de Launay, Paris, Bayard, 2007, p. 31, y voit un « symbole du caractère indéfini des choses, infinité dont provient la parole de Dieu adressée à Jonas ». Pour D. SCIALABBA, *Creation and Salvation : Models of Relationship Between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel « Joseph and Aseneth »* (FAT, 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 21, c'est un signe que le récit commence *in medias res* afin d'en amorcer plus vivement la lecture.

le bateau (1,4) et « le cœur des mers » (2,4). On notera aussi que l'unité de chacun de ces passages est assurée par un couple de verbes de mouvement qui en relie le début et la fin de chaque unité, des verbes dont Jonas est respectivement sujet et concerné : « se lever » et « descendre » (1,1-4) et « avaler » et « jeter » (2,1-4).

Reprenons, dans le tableau ci-dessous, les divers éléments de contact verbaux et thématiques entre les scènes⁶. Dans ce tableau, comme dans les suivants, les éléments soulignés signalent les formes identiques dans les deux sections. Les PETITES CAPITALES servent à écrire le tétragramme et rapprochent des éléments différents mais qui s'appellent l'un l'autre soit par synonymie ou antonymie, soit par un autre rapport qui sera alors spécifié. Les répétitions significatives présentes en 1,1-4 seront signalées en caractères **gras** ; celles de 2,1-4 en *italique*.

⁶ Afin de faciliter la mise en relation des différentes formes, la traduction proposée est littérale et préfère la translittération du tétragramme au *keré* « Adonāi », utilisé dans le corps du texte de cette étude.

Indices de rapprochement		1,1-4	Indices de rapprochement	2,1-4
Adonaï envoie Jonas (1,1-2) //	A	¹ Et il y eut une parole de YHWH à Jonas , fils de Amittai pour dire : ² « Lève-toi, va vers Ninive la ville, la grande et appelle sur elle car LEUR MAL est monté en face de moi ».	Adonaï envoie le poisson (2,1)	¹ Et YHWH dépêcha <i>un poisson grand</i> pour avaler Jonas et Jonas fut dans les entrailles du poisson trois jours et trois nuits.
Jonas loin de la face d'Adonaï La situation de Jonas : dans le navire (1,3)	B	³ Et Jonas se leva pour fuir à Tharsis , LOIN DE LA FACE DE YHWH et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant (à) THARSIS et il donna son prix et il descendit en lui pour venir avec eux à Tharsis , LOIN DE LA FACE DE YHWH .	Jonas vers Adonaï. La situation de Jonas dans les entrailles du poisson (2,2) ; dans le ventre du séjour des morts (2,3).	² Et Jonas pria VERS YHWH son Dieu <i>depuis les entrailles du poisson</i> . ³ Et il dit : « J'ai appelé DE DÉTRESSE pour moi VERS YHWH et il m'a répondu du ventre DU SÉJOUR DES MORTS, j'ai crié au secours, tu as écouté ma voix.
Phénomène naturel sur la mer : la tempête (1,4)	C	⁴ Mais YHWH LANÇA un souffle grand vers la mer et une GRANDE TEMPÊTE fut dans la mer et le bateau fut sur le point de se briser.	Phénomène naturel sur la mer : les vagues (2,4)	⁴ TU M'AS JETÉ profondeur dans le cœur des mer et un fleuve m'entoure TOUS TES VAGUES ET TES FLOTS sur moi sont passés ».

Ce tableau nous permet de regrouper les indices formels communs, les termes différents mais qui appartiennent au même registre ou relevant d'un même motif, et les idées qui se font écho en trois niveaux : A : 1,1-2 et A' : 2,1 ; B : 1,3 et B' : 2,2-3 ; C : 1,4 et C' : 2,4. Voyons

maintenant en détail ces différents points de rapprochement que le tableau a permis de mettre en évidence.

A/A' Adonaï envoie Jonas, Adonaï envoie l'énorme poisson (1,1-2 et 2,1)

Au début du premier épisode, Adonaï s'adresse directement à Jonas et l'envoie à Ninive. Le second épisode commence par un autre envoi, celui de l'énorme poisson. L'envoi est un ordre divin exprimé respectivement par l'impératif « lève-toi, va » et le verbe « mander » ou « dépêcher ».

Advint une parole à Jonas (1,1-2)	Advint Jonas (2,1)
<p>¹ Et il y eut une parole de YHWH à Jonas, fils de Amittai pour dire :</p> <p>² « Lève-toi, va vers Ninive la ville, la grande et appelle sur elle car leur mal est monté en face de moi ».</p>	<p>¹ Et YHWH dépêcha un poisson grand pour avaler Jonas et Jonas fut dans les entrailles du poisson trois jours et trois nuits.</p>

Ces deux passages, qui débutent chacun par le verbe היה « advenir » (1,1 ; 2,1)⁷, comportent tous deux également le nom divin et celui de Jonas, ainsi que l'adjectif גדל « grand ». Cela établit un parallèle entre les deux épisodes : dans le premier Adonaï s'adresse à Jonas au moyen de la parole (cf. 1,1 : דבר « parole » et le verbes אמר « dire ») pour qu'il aille s'adresser aux Ninivites (קרא על אל « appeler contre ») (1,2) ; dans le second il dépêche un énorme poisson pour avaler le prophète (2,1). Ainsi, ces deux épisodes mettent en place le contact entre Dieu et Jonas, qu'il soit direct – par la parole - ou par indirect – par l'intermédiaire du poisson. Ce dernier est qualifié de « grand » (2,1) tout comme la ville (1,2) et plus loin, « le souffle » (1,3). De cette manière, est soulignée non seulement l'importance de la ville vers laquelle le prophète est envoyé, mais aussi le côté extraordinaire de l'intervention divine par un poisson tellement grand qu'il peut avaler Jonas.

⁷ J.T. WALSH, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Collegeville, Liturgical Press, 2001, p. 162, éclaire l'usage varié du verbe היה « être » dans la narration. Dans le cas de Jon 1,4, cet auteur attire l'attention sur les trois propositions du verset : « [1]a première proposition rompt la séquence narrative. On voit que le sujet préfixé waw adversatif commence le verset et est suivi d'un accompli. C'est la seconde proposition qui contient le verbe « être » et elle décrit une condition atmosphérique (« il y avait une grande tempête sur la mer »), la troisième comprend un autre sujet plus l'accompli ». À notre avis, ce passage (1,4) sert à marquer la transition entre la scène de l'envoi (1,1-3) et le début d'une nouvelle scène, celle de l'expérience de Jonas dans la cale du navire. Ici, le verbe « être » signale un double positionnement : il apparaît dans une séquence narrative détachée à la fin d'une unité narrative et en début d'une nouvelle unité. Cependant, le waw au début du deuxième épisode (2,1) montre que le chap. 2 enchaîne directement avec ce qui précède. Sur la rupture de la chaîne narrative en 1,4 voir également A. NICCACCI, « Syntactic Analysis of Jonah », dans *LASBF* 46 (1996), p. 18-19 (9-32).

Ces deux épisodes dessinent ainsi un mouvement inverse l'uni par rapport à l'autre. Si le premier épisode marque le rapprochement de Adonaï vers Jonas, le second manifeste la volonté d'éloignement du prophète par rapport à son dieu. Ainsi, dans les « les entrailles du poisson », Jonas va séjourner en mer, trois jours et trois nuits. C'est là, qu'un changement va advenir dans le chef de Jonas, amorçant le mouvement inverse.

B/B'Jonas loin d'Adonaï, Jonas vers Adonaï (1,3 et 2,2-3)

Au deuxième niveau, Jonas réagit. D'abord en fuyant l'ordre divin à bord d'un navire (1,3), puis du ventre du poisson, en priant et criant au secours (2,2).

Jonas loin de la face d'Adonaï (1,3)	Jonas vers Adonaï (2,2)
<p>³ <u>Et Jonas</u> se leva pour fuir à Tharsis,</p> <p>LOIN DE LA FACE DE YHWH</p> <p>et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant (à) THARSIS et il donna son prix et il descendit en lui pour venir avec eux à Tharsis, LOIN DE LA FACE DE YHWH.</p>	<p>² <u>Et Jonas</u> pria VERS YHWH son Dieu <i>depuis les entrailles du poisson.</i></p> <p>³ Et il dit : « J'ai appelé DE DÉTRESSE pour moi VERS <u>YHWH</u> et il m'a répondu du ventre DU SÉJOUR DES MORTS, j'ai crié au secours, tu as écouté ma voix.</p>

Les actions de Jonas, reprises au centre de chacune de ces deux passages, indiquent son double mouvement par rapport à Adonaï, à chaque fois introduit par une préposition : le premier exprime l'éloignement et la prise de distance (מלפני « loin de la face de », 1,3), le second marque le retour par la prière et l'appel au secours (אל « vers », 2,2.3). L'éloignement du prophète est également géographique, comme le soulignent de part et d'autre la mention de lieux : « Tharsis » dans la première séquence, « séjour des morts » dans la seconde. Jonas évoque ce lieu dans sa prière, reconnaissant s'y trouver parce qu'il a voulu fuir de son dieu et de sa mission pour se rendre à Tharsis. Il reconnaît ainsi que s'il se trouve dans le ventre du poisson c'est parce qu'il a refusé la mission d'Adonaï.

C/C' Tempête, flots et vagues sur la mer (1,4 et 2,4)

Ce qui rapproche ici les deux passages, c'est la mer et son mouvement. Par un grand souffle, Adonaï poursuit Jonas qui se voit ainsi entourer des vagues et des flots.

La tempête (1,4)	Les vagues (2,4)
<p>⁴ Mais YHWH LANÇA un souffle grand vers la mer et une grande TEMPÊTE fut dans la mer et le bateau fut sur le point de se briser.</p>	<p>⁴ TU M'AS JETÉ profondeur dans le cœur des mers et un fleuve m'entoure TOUS TES VAGUES ET TES FLOTS sur moi sont passés ».</p>

Dans les deux passages, le seul terme commun est le mot « mer ». On peut cependant également rapprocher, grâce au sens, les verbes טול « lancer » (1,4) et שלך « jeter » (2,4) qui dans chaque séquence décrivent les actions divines envers son messager. Par la tempête (סער) envoyée en 1,4, Adonaï arrête la fuite de Jonas qui, en 2,4 accuse Dieu de l'avoir jeté au cœur des mers où les « [s]es vagues (משברך) et [s]es flots » (וגליך) (2,4), l'entourent. Le décor a quelque chose de violent et de tumultueux.

- Reprise d'ensemble : fuir et prier, attitudes antinomiques de Jonas face à Adonaï.

Les deux sections ici examinées mettent en scène Jonas aux prises avec l'agitation des éléments, particulièrement des eaux (le vent, la mer, la tempête, le fleuve qui l'entoure, les vagues et les flots). Il y est aussi question de parole adressée : Adonaï qui s'adresse au prophète dans la première, Jonas qui s'adresse à son dieu pour l'appeler à son secours dans la seconde. Mais la fréquence de termes liés à l'échange de parole, utilisés de part et d'autre illustre un élément supplémentaire :

Termes liés à l'échange de parole	1,1-4	2,1-4
דבר « parole »	v. 1	-
קרא « Appeler contre / vers »	v. 2	v. 2
פלל אל « prier »	-	v. 2
ענה « répondre »	-	v. 3
שוע « crier au secours »	-	v. 3
שמע « entendre »	-	v. 3
קול « voix »	-	v. 3
אמר « dire »	v. 1	v. 3
Total	3 termes	7 termes

Ce tableau monte bien que dans ces deux sections mises en parallèle la parole entre envoyeur et envoyé ne circule pas de la même façon. Les deux personnages ne se rencontrent pas, si l'on peut dire, l'un fuyant l'autre et sa parole. Mais lorsqu'il se trouve au cœur de la tourmente, Jonas en appelle enfin à Adonaï. C'est cela aussi que montre ce tableau : dans la première séquence Jonas reste silencieux face à l'ordre d'Adonaï (1,3) auquel il « répond » néanmoins en actes, descendant à Jaffa pour s'éloigner de la mission. Ce n'est que plus tard, du ventre de l'énorme poisson que Jonas parle à son dieu, renouant ainsi le dialogue avec lui (cf. « répondre » et « entendre », 2,2.3). Dans la détresse, Jonas ne tente plus d'éviter Adonaï mais

en appelle à lui par la prière, amorçant ainsi son retour. Parole et mouvement sont donc ici intimement liés : c'est sans parole que Jonas s'éloigne de son dieu ; c'est par la prière qu'il se rapproche de lui.

Le mouvement d'éloignement de Jonas est fortement souligné par une double descente : d'abord dans la cale où Jonas s'enferme volontairement (première séquence), puis au fond de la mer où il s'enfonce encore davantage et est englouti par le poisson (deuxième séquence). Ainsi, d'un épisode à l'autre Jonas passe d'un enfermement recherché à un enfermement subi. Mais le rythme rapide de la narration semble suggérer que l'éloignement de Jonas est de courte durée. Cela est renforcé dans le récit par l'action divine face à la réaction de Jonas. En effet, les deux éléments envoyés par Adonaï et qui semblent à première vue marquer une forme de rejet envers Jonas (la tempête et le poisson) sont en réalité les instruments qui amorcent son retour. La tempête l'empêche d'aller à Tharsis pour fuir sa mission ; le poisson le sauve de la mort par noyade puis, emprisonnant le fuyard, il le pousse à prier et à se rapprocher d'Adonaï.

Et, par ce rejet décrié par le messager affecté, il se manifeste subtilement un premier renversement opéré par Adonaï si on considère le hifil du verbe שלך. Ce factitif, nous pensons, a pour sujet Adonaï à qui obéissent les forces cosmiques. « Le gouffre au cœur des mers » (2,4), comme l'atteste plusieurs textes bibliques⁸, est un lieu propice de l'action divine. Là, Adonaï sauve ses amis ou engloutit à jamais ses ennemis. Dans cette expérience, la voix de Jonas en premier, puis son regard en second plan, s'orientent vers Adonaï. Pour marquer formellement cette évolution, les deux protagonistes apparaissent dans des proportions importantes en ce niveau : le tétragramme y apparaît sept fois et le nom « Jonas » y est cité cinq fois. Jonas, peut formuler une prière, crie sa détresse au fond des eaux et appelle Dieu au secours (2,3). Salut et vœux arriveront, à la fin de l'épisode, pour marquer la réciprocité recouvrée entre le messager et Adonaï.

b) Les vœux des marins et de Jonas à Adonaï (1,5-16 et 2,5-11)

Ces deux sections peuvent être mises en parallèle en rapprochant le dialogue entre Jonas et les marins dans le navire (1,6-12) du monologue du prophète dans le ventre du poisson (2,5-11). Divers éléments soutiennent le rapprochement : le verbe אמר « dire » présent essentiellement le premier passage (1,8.9.10.11.12) se trouve aussi dans le second (2,5) ; dans les deux sections les personnages humains s'adressent à leur(s) dieu(x) pour qu'il(s) ramène(nt) le calme, puis s'engagent à faire un sacrifice ; la question au cœur des deux échanges de paroles, le dialogue entre les marins et Jonas et la prière du prophète à Adonaï, est la même : vivre et ne pas mourir. : dans la première cette question est au cœur du dialogue entre Jonas et les marins ; c'est aussi ce que demande Jonas à son dieu dans la seconde section. De part et d'autre, lorsque

⁸ Voir le Ex 15,5 ; Za 1,8 ; Ps 68,23 ; 88,7 ; 107,24 et Ne 9,11. Le terme מצולה « lieu profond », « lieu ombragé », « profondeur », (Jon 2,4) pourrait être rapprocher de צל « ombre » qu'on rencontre plus loin dans le récit (Jon 4,5).

Jonas adresse la parole à ses interlocuteurs – les marins et son dieu –, il s’exprime en se désignant par le pronom personnel « moi » commençant par la forme longue אנכי et terminant par la forme courte אני. Ces échanges sont à rapprocher également par l’usage du verbe אמר « dire » renforcé par קרא « appeler » et זעק « pousser des clameurs ». Voyons cela de plus près.

Dans le tableau suivant on visualisera pour autant que possible les ressemblances en les mettant en regard. Les éléments qui apparaissent dans les deux sections seront soulignées ; les rapprochements de lieu seront en PETITES CAPITALES les répétitions significatives présentes en 1,5-16 seront en caractères **gras** et celles de 2,5-11 en *italique*.

Indices de rapprochements		1,5-16	Indices de rapprochement	2,5-11
Vers le fond du navire (1,5)		⁵ Et les marins craignirent et ils poussèrent des clameurs chacun vers son dieu et ils lancèrent les objets qui (étaient) dans le bateau vers la mer pour (s’) alléger de sur eux,	Vers le temple saint (2,5).	
Descendre (1,5)	A	quant à Jonas, <u>il était descendu</u> VERS LE FOND DU NAVIRE	Descendre	⁵ <i>Et moi, je disais :</i> « J’ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai à regarder VERS LE TEMPLE de ta sainteté. ⁶ Des eaux m’arrivent jusqu’à la gorge, un abîme m’enveloppe, des algues faisant des nœuds à ma tête. ⁷ Au tréfonds de montagnes, <u>je suis descendu.</u>
Périr (1,6b)		et il se coucha et s’endormit profondément. ⁶ Et le maître de l’équipage s’approcha vers lui <u>et lui dit</u> : « Quoi ? Pour toi endormi,		les verrous <u>du pays</u> derrière <u>MOI</u> pour toujours
Dieu pensera (1,6)		lèves-toi, appelle vers ton dieu ! Peut-être le dieu PENSERA à nous et NOUS NE PÉRIRONS PAS ».	S’évanouir– Jonas s’est souvenu (2,8a)	et tu as fait monter de la fosse ma vie YHWH, <u>mon Dieu.</u> ⁸ Lorsque S’ÉVANOUISSAIT SUR MOI ma gorge, <u>YHWH</u> , JE ME SUIS SOUVENU

		Jon 1,7-16			Jon 2,8b-11
Venir (1,8 et 2,8b)	B	<p>⁷ Et ils dirent chacun à son compagnon :</p> <p>« Allez et nous ferons tomber des sorts</p> <p>et nous connaissons à cause de qui CE MAL</p> <p>pour nous » et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas.</p> <p>⁸ Et ils dirent à lui : « Raconte-nous, s'il te plaît, à cause de qui CE MAL pour nous,</p> <p>quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple toi (tu es) ».</p> <p>⁹ Et il leur dit : « Hébreu, moi (je suis), et YHWH, le Dieu des cieux, moi craignant, qui a fait la mer et la (terre) sèche ».</p> <p>¹⁰ Et les hommes craignirent d'une grande crainte et ils lui dirent : « Quoi ? Cela tu as fait ? »</p> <p>Car les hommes connaissaient que loin de la face de YHWH lui (était) FUYANT, car il (le) leur avait raconté.</p> <p>¹¹ Et ils lui dirent : « Quoi ferons-nous à toi</p>	Venir – sainteté (2,8)	B'	<p>et est venu vers toi ma prière, vers le temple DE TA SAINTETÉ.</p> <p>.</p> <p>⁹ Ceux qui gardent DES VANITÉS de rien,</p>
Mal (1,7-8)		<p>⁹ Et il leur dit : « Hébreu, moi (je suis), et YHWH, le Dieu des cieux, moi craignant, qui a fait la mer et la (terre) sèche ».</p> <p>¹⁰ Et les hommes craignirent d'une grande crainte et ils lui dirent : « Quoi ? Cela tu as fait ? »</p> <p>Car les hommes connaissaient que loin de la face de YHWH lui (était) FUYANT, car il (le) leur avait raconté.</p> <p>¹¹ Et ils lui dirent : « Quoi ferons-nous à toi</p>	– vanités (2,9)		
Fuir (1,10) –		<p>et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête ? »</p> <p>¹² Et il leur dit : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car connaissant, moi, qu'à cause de moi cette grande tempête (est) contre vous ».</p>	Abandonner (2,9)		
La terre sèche (1,13) + sacrifier pour Adonaï (1,16)	C	<p>¹³ Et les hommes ramèrent pour faire revenir vers <u>la terre sèche</u> et ils ne pouvaient pas car la mer allant et étant en tempête contre eux.</p> <p>¹⁴ Et ils appelèrent vers YHWH et ils dirent : « S'il te plaît, YHWH, s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent, car toi, YHWH, ainsi que tu as désiré, tu as fait ».</p> <p>¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa fureur.</p> <p>¹⁶ Et les hommes craignirent d'une grande crainte</p> <p><u>YHWH</u> et ils sacrifièrent pour <u>YHWH</u> et ils vouèrent des vœux.</p>	La terre sèche (2,11) + sacrifier pour Adonaï (2,10)	C'	<p>2.¹⁰ Mais <i>moi</i>, par une voix d'action de grâce,</p> <p><u>que je sacrifie pour toi</u> <u>ce que j'ai fait vœu</u>, que je (l') accomplisse, le salut (appartient) à <u>Yhwh</u> ». et il vomit Jonas vers <u>la (terre) sèche</u>. ¹¹ Et <u>Yhwh</u> dit au poisson</p>

Le tableau ci-dessus aide à visualiser les indices de rapprochement entre les deux scènes. En considérant différents éléments de rapprochement, trois niveaux ressortent de ce regroupement : **A/A'** sont à rapprocher par les verbes « descendre », « périr » et « s'évanouir », « penser » et « se souvenir » (A 1,5-6 // A' 2,5-8a) ; **B/B'** s'appellent l'un l'autre par la racine « venir » (B 1,7-12 // B' 2,8b-9) ; **C/C'** mettent en évidence les vœux des marins et le souhait de Jonas de faire des vœux à Adonaï (C 1,13-16 // C' : 2,10-11). Le parallèle entre les deux passages est renforcé par le verbe זבח « sacrifier » qui apparaît en fin d'épisode : en 1,16 lorsque les marins offrent des sacrifices et font des vœux à Adonaï qui a écarté la tempête ; en 2,10 en conclusion de l'action de grâce que Jonas adresse à son Dieu.

A/A' Descendre, périr – s'évanouir, penser – se souvenir (1,5-6 et 2,5-8a)

Bien qu'il descende dans la cale du navire (*vers* 1,5), Jonas continue de regarder *vers* le temple (2,5). La descente dans la cale est remplacée par la contemplation du temple. On notera que les mouvements de Jonas et les indications spatiales marquent la transition entre ces deux passages et les deux précédents (1,1-4 et 2,1-4).

Vers le fond du navire (1,5-6)	Vers le temple saint (2,5-8a)
<p>⁵ Et les marins craignirent et ils poussèrent des clameurs chacun vers son dieu et ils lancèrent les objets qui (étaient) dans le bateau vers la mer pour (s') alléger de sur eux,</p> <p>quant à Jonas, il était descendu VERS LE FOND DU NAVIRE</p> <p>et il se coucha et s'endormit profondément. ⁶ Et le maître de l'équipage s'approcha vers lui et lui dit : « Quoi ? Pour toi endormi,</p> <p>lève-toi, appelle vers ton dieu ! Peut-être le dieu PENSERA à nous et NOUS NE PÉRIRONS PAS ».</p>	<p>⁵ Et moi, je disais : « J'ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai à regarder VERS LE TEMPLE de ta sainteté. ⁶ Des eaux m'arrivent jusqu'à la gorge, un abîme m'enveloppe, des algues faisant des nœuds à ma tête. ⁷ Au tréfonds de montagnes, je suis descendu,</p> <p>les verrous du pays derrière MOI pour toujours</p> <p>et tu as fait monter de la fosse ma vie</p> <p>YHWH, mon Dieu. ^{8a} Lorsque s'évanouissait sur moi ma gorge, YHWH, JE ME SUIS SOUVENU</p>

À part le verbe ירד « descendre », ces deux passages peuvent être également mis en relation par les verbes עשת « penser » (1,6) et זכר « se souvenir » (2,8a) ; אבד « périr » (1,6) et עטרף « s'évanouir » (2,8a). Dans ce passage du premier épisode, la divinité est désignée par un même nom pour les marins et pour Jonas. Mais Jonas y ajoute une nuance particulière en ajoutant le tétragramme dans le second épisode. « Se lever » du sommeil (1,6) pour s'adresser à Dieu, cela est rapprochable à l'action de « faire monter de la fosse » (2,7). Alors qu'au premier épisode, le maître d'équipage demande à Jonas de crier vers son dieu (1,6), c'est seulement dans l'autre épisode que Jonas s'adresse à son dieu. L'évolution est marquée par ceci : ce n'est plus au fond

du navire qu'il se situe physiquement mais plutôt à la racine des montagnes. Concrètement, la préposition לָא « vers » qui indique le mouvement de Jonas et celui des marais dans la direction de la divinité (1,5-6). Dans les deux passages, il s'agit de trouver le contact avec la divinité mais le second épisode précise en ajoutant le temple vers lequel Jonas tourne les yeux (2,5).

B/B' Venir vs fuir // venir vs abandonner (1,7-12 et 2,8b-9)

L'indice principal de rapprochement entre ces deux scènes est le verbe « venir » en lien avec deux autres verbes « fuir » et « abandonner ».

Venir vs fuir (1,7-12)	Venir vs abandonner (2,8b-9)
<p>⁷ Et ils dirent chacun à son compagnon :</p> <p>« Allez et nous ferons tomber des sorts et nous connaîtrons à cause de qui CE MAL pour nous » et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas.</p> <p>⁸ Et ils dirent à lui : « Raconte-nous, s'il te plaît, à cause de qui CE MAL pour nous, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple toi (tu es) ».</p> <p>⁹ Et il leur dit : « Hébreu, moi (je suis), et YHWH, le Dieu des cieux, moi craignant, qui a fait la mer et la (terre) sèche ».</p> <p>¹⁰ Et les hommes craignirent d'une grande crainte et ils lui dirent : « Quoi ? Cela tu as fait ? » Car les hommes connaissaient que loin de la face de YHWH lui (était) FUYANT, car il (le) leur avait raconté.</p> <p>¹¹ Et ils lui dirent : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête ? »</p> <p>¹² Et il leur dit : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car connaissant, moi, qu'à cause de moi cette grande tempête (est) contre vous ».</p>	<p>^{8b} et est venue vers toi ma prière, vers le temple DE TA SAINTETÉ.</p> <p>⁹ Ceux qui gardent DES VANITÉS de rien,</p> <p>qu'ils ABANDONNENT LEUR FIDÉLITÉ</p>

Le terme « mal » (2x, 1,7.8) est en contraste avec le terme « sainteté » (2x, 2,5.8). Au centre des deux passages, deux attitudes s'opposent : le mal et la fidélité (2,9) tandis qu'un rapprochement est possible entre « mal » et « garder vanités de rien » (2,9) ; « craindre Adonaï » (1,9) et « prière » (2,8b). Dans le premier cas, le « mal » désigne la tempête et ses conséquences. Dans le chant de Jonas, le terme « vanités » est opposé à la bonté, à la fidélité.

Dans la confession de Jonas, le thème de la « crainte d'Adonaï » est à l'opposé de ce que Jonas dénonce dans sa prière en parlant de ceux qui « abandonnent leur fidélité » (2,9). Ce contraste est souligné également par les verbes « fuir » (1,10) et « abandonner » (2,9) tandis que la prière peut se rapprocher de la crainte d'Adonaï.

C/C' Vœux de marins et Jonas sur la terre sèche (1,13-16 et 2,10-11)

Ces passages présentent deux éléments communs : le retour de Jonas vers la terre sèche (1,13 et 2,11) et le sacrifice avec les vœux envers Adonaï (1,16 et 2,10).

La terre sèche (1,13-16)	La terre sèche (2,10-11)
<p>¹³ Et les hommes ramèrent pour faire revenir <u>vers la terre sèche</u> et ils ne pouvaient pas car la mer allant et étant en tempête contre eux. ¹⁴ Et ils appelèrent vers YHWH et ils dirent : « S'il te plaît, <u>YHWH</u>, s'il te plaît, que nous ne périssons pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent, car toi, <u>YHWH</u>, ainsi que tu as désiré, tu as fait ». ¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa fureur. ¹⁶ Et les hommes craignirent d'une grande crainte</p> <p><u>YHWH</u> <u>et ils sacrificèrent pour YHWH</u> <u>et ils vouèrent des vœux.</u></p>	<p>2,¹⁰ Mais <i>moi</i>, par une voix d'action de grâce, <u>que je sacrifie pour toi</u> <u>ce que j'ai fait vœu,</u> que je (l') accomplisse, le salut (appartient) à <u>YHWH</u> ». ¹¹ <u>Et YHWH</u> dit au poisson et il vomit Jonas vers <u>la (terre) sèche.</u></p>

L'évocation de la « terre sèche » relie ce dernier regroupement (C/C'). On notera également la présence un double contraste : l'évocation du dépérissement (1,14) et le salut (2,10), entre « expédier vers la mer » (1,15) et « vomir sur la terre sèche » (2,11).

Ce que nous retenons de 1,1-16 et 2,1-11 :

Dans chacun de ces deux épisodes, il est question d'Adonaï et de son messager. Dans le premier, c'est le fils d'Amittaï qui reçoit un message oral qu'il devra transmettre à Ninive, à cause de sa méchanceté. C'est l'avènement de la parole divine pour Ninive.

Dans le deuxième, Adonaï mandate un poisson, porteur, pourrait-on dire, d'un message pour Jonas qui est en train de fuir sa mission. C'est l'arrivée de la prière de Jonas, sa parole adressée à Adonaï. Il ressort de ce regroupement le constat d'une évolution chez les Marins et Jonas lui-même. Dans la suite, Jonas reste avec Adonaï. Plusieurs contrastes dans son attitude permettent d'envisager la suite du récit qui sera une formation voulue par Adonaï.

L'évolution de Jonas et des marins de Jaffa

Les marins et Jonas passent par cinq étapes qui, pour les marins, signifient la découverte et l'adhésion au dieu de Jonas ; pour sa part ce dernier tente de fuir sa mission prophétique, mais ce faisant il découvre en quoi elle consiste vraiment : proclamer la parole de Adonaï à des étrangers. Dans un premier temps, il rencontre les marins auxquels – par la force des choses

(« le mal sur les eaux de la mer », 1,7) – il est obligé de révéler sa propre identité, celle du dieu de son peuple. Reprenons rapidement les cinq étapes évoquées :

1. Dans les deux épisodes, il est question de vie ou de mort : périr ou d’être sauvé de la tempête et des flots (1,13-14 et 2,7-8) ;

2. pour vivre et ne pas mourir, Jonas et les marins prononcent une profession de foi qui rappelle les qualités divines (1,9.14 et 2,10) : Adonāï est créateur, il fait ce qu’il désire, il sauve.

3. C’est par la parole que l’humain s’adresse à la/aux divinité(s) (1,5.6.14) pour avoir un éclairage dans une situation complexe (1,12-16 et 2,3). Lorsque le maître d’équipage appelle Jonas à communiquer avec son dieu en pleine tempête, il le renvoie ironiquement à sa mission : l’une des tâches du prophète – rôle que Jonas essaye de fuir – n’est-il pas justement d’intercéder pour ses semblables auprès de Adonāï ?

4. Le changement de lieu – effectif ou souhaité – contribue à la découverte humaine d’Adonāï. Ce sont d’abord les marins qui expriment cela : au cœur de la mer, en pleine tempête, ils expriment leur souhait de connaître le « pays » de Jonas (1,7 et 2,7) et son dieu. Du ventre du poisson, du « tréfonds de montagnes » (2,7), Jonas se tourne vers « temple saint » (2,5.8). Ainsi, de la mer, les personnages (et en particulier Jonas), passent de la mer à la terre sèche.

5. Les vœux à Adonāï (1,16 et 2,10) qui concrétisent la conversion des marins et celle de Jonas : pour les marins voir 1,14.16, cf. 1,5 ; pour Jonas voir 2,10 (avec des verbes au cohortatif). À ces vœux s’ajoutent trois confessions de foi qui caractérisent Adonāï aux yeux de ceux qui la prononcent : pour Jonas il est créateur du ciel et de la terre (1,9) et détenteur du salut (2,10) ; pour les marins il fait ce qu’il désire (1,14). À ce niveau, on peut parler de l’expression d’une reconnaissance envers Adonāï.

Jonas, la mer, double contraste (chap. 1 et 2)

Les observations faites jusqu’à présent en rapprochant l’épisode 1 et 2 mettent en évidence un double contraste. Tout d’abord dans l’attitude de Jonas et dans l’évocation de la mer. Au début, il est endormi à fond de cale (1,5b) où il s’est enfermé, comme replié sur lui-même, bien loin d’Adonāï et du destin des marins (1,5). Plus avant, il se tourne vers Adonāï et le temple de sa sainteté par le regard (2,5)⁹, puis par la pensée – c’est ce qu’exprime le souvenir – et la prière (2,8). Dans ce mouvement de retour de Jonas à Adonāï, la double évocation du

⁹ Jonas persiste à se tourner vers le temple saint. Cette compréhension est inspirée du commentaire de F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d’Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 191, n. 107. Il explique : « la particule *akh* que nous traduisons de façon adversative ou restrictive (“pourtant”, “néanmoins”) peut s’entendre aussi de manière emphatique (“vraiment”, “pour sûr”), voire comme une question rhétorique, ce qu’avaient compris déjà les LXX ».

temple est importante car elle est en contraste avec son double mouvement volontaire de descente, vers Tharsis d'abord (1,3) puis vers la cale du navire (1,5).

Sa demande aux marins d'être jeté à la mer a été réalisée (1,12.15). Dans la détresse, il formule une prière qui confirme sa profession de foi initiale en un Dieu créateur qui agit sur les eaux (1,9). L'évolution du personnage permet de déduire qu'il prend conscience du fait que pour lui la proximité divine, évoquée par la mention du temple saint, est plus désirable que la cale du navire (1,5) et la profondeur des eaux (2,4.6.7).

La mer est un lieu de contraste, mais aussi de (re)découverte d'Adonaï pour les marins et surtout pour Jonas. Les marins apeurés par la fureur de la tempête (1,5) découvrent Adonaï lorsque Jonas le confesse comme son dieu (1,9). Au fond de l'eau, la tête prise dans les algues¹⁰ et proche de la mort (2,6-8), Jonas se tourne résolument vers ce Maître de l'univers dont il a parlé aux marins. Sa confession de foi devient alors authentique avec quelque chose de plus intime. Maintenant Adonaï non plus seulement le dieu qu'il craint (1,9), il est « mon Dieu » (2,7). La mer devient donc le lieu de l'évolution de Jonas dans son rapport à celui qui l'envoie : si elle est bel et bien un lieu dangereux (1,5 et 2,5-6)¹¹ où l'on peut périr (1,6.14), c'est là aussi que Jonas expérimente la délivrance et le salut qui le font revenir vers Adonaï (2,7-8). Le prophète (re)découvre ainsi la nécessité de se tourner vers son dieu, comme le soulignent certains termes : les verbes ירא « craindre » (1,9.10.16), קרא « crier » (1,14), זבח « sacrifier » (1,16 et 2,10), נדר « faire vœu » (1,16 ; 2,10)¹² ; par les substantifs תפלה « prière » (2,8), חסד « fidélité » (2,9), ישועתה « salut », תודה « action de grâce », נדרים « vœux » (1,16). Ainsi, à la fin du second épisode, Jonas retrouve la proximité divine et exprime son souhait de marquer cela par des gestes concrets tels que l'accomplissement de sacrifices et de vœux à Adonaï (2,10), rappelant ainsi à la mémoire du lecteur l'attitude pieuse des marins à la fin du premier épisode (1,16).

¹⁰ Le terme סוף est communément traduit par roseau. Dans le contexte qui nous occupe, Jonas étant au fond de la mer, il faut plutôt penser qu'il désigne des algues. Voir J. EMÉRIAU, *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013, p. 169 ; *La Bible Bayard. Nouvelle traduction. Édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, p. 966 ; selon R.J. UTLEY, *Eighth Century Minor Prophet : Amos, Hosea, Jonah and Micah* (Study Guide Commentary Series Old Testament, 10), Marshall, Bible Lessons International, 2006, p. 283, ce terme désigne « l'eau salée » et signifie que Jonas est en train de se noyer (BDB, p. 693). La racine signifie « finir », « disparaître » (cf. N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 484-485).

¹¹ Le danger est également souligné par le terme רעה « mal », cf. 1,7.8, qui peut être rapproché de l'expression הבלי-ישוא « vanités de rien », 2,9.

¹² Jonas veut accomplir les vœux qu'il a fait à Dieu alors qu'au début du récit il n'a rien dit à Adonaï. A. BARON, *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 52 signale que « ce n'est qu'une fois ce vœu émis, et après que le salut a été reconnu comme s'originant en YHWH, que Jonas est régurgité indemne ». L'usage de ce terme en Jon semble faire écho au Dt, où il est question de prononcer un vœu en exigeant l'accomplissement de peur qu'on ne tombe dans le péché (Dt 23,22-24). Pour approfondir cette notion du vœu, voir J. BERLINERBLAU, *The Vow and the « Popular Religious Groups » of Ancient Israel : A Philological and Sociological Inquiry* (JSOTSup., 210), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996 (surtout p. 56-57) et A. MANEKIN-BAMBERGER, « The Vow-Curse in Ancient Jewish Texts », dans *HThR* 112 (2019), p. 340-357.

Dans ces deux épisodes, le récit présente l'expérience de Jonas sous forme d'un double éloignement : le premier est voulu par le prophète lui-même (1,12)¹³ alors qu'il se reconnaît comme subissant le second (2,5). Le premier est le résultat de sa fuite face à l'ordre divin. Le second est celui qu'il ressent lorsque, au cœur de la mer, il exprime son angoisse d'avoir été abandonné par ce Dieu dont il avait pourtant essayé de s'éloigner. Le contraste est saisissant entre la demande que Jonas a adressée aux marins pour calmer la mer (1,12) et le souhait d'en sortir qu'il exprime lorsque les marins ont fait ce qu'il a demandé et que pourtant le prophète interprète comme une action divine (2,4). C'est alors qu'il formule le souhait d'admirer le temple saint (2,5), expression de son désir de revenir dans la proximité divine. Ainsi, ce sentiment de rejet qu'il éprouve n'a pas détourné son regard du temple (2,5). Cette parole sonne dès lors, on l'a dit, comme une confession de foi bien plus personnelle et intime que celle de 1,9. Sa prière serait-elle le signe qu'il regrette sa fuite initiale et qu'il a désormais compris que sa mission pour Ninive ne devait pas être remplacée par un autre voyage, surtout si c'est lui-même qui en choisit la destination ? L'opposition entre la cale du navire – lieu qu'il choisit se détournant de la présence divine – et le regard qu'il reporte vers le temple divin semble le suggérer.

c) La locution טול אל « lancer vers » et le motif littéraire pour se réorienter ou être orienté

Le verbe טול est un verbe rare, dont le sens premier (qal) est « secouer », « jeter » ou « projeter » au hiphil. Il n'apparaît que 14 fois dans l'AT¹⁴, dont 4 dans Jon, toutes au chapitre 1 et toutes au hiphil. Il apparaît donc comme significatif au début de Jon où il est toujours utilisé dans une locution (טול אל) « lancer vers » qui renferme l'idée du mouvement vers une direction donnée. De manière significative, l'expression est – dans notre récit – toujours en lien avec la mer. D'abord elle est utilisée avec Adonāi comme sujet : il « jette son souffle sur la mer », provoquant ainsi la tourmente. Elle revient ensuite en 1,5, où les marins « jettent à la mer » (טול אל-הים) les objets inutiles ou trop lourds (1,4.5.12.15), puis dans la bouche de Jonas (1,12) qui demande à être lui-même « jeté à la mer », ce que les marins font, effectivement (1,15). Ce quadruple mouvement de « jeter vers » qui commence par la tempête sur la mer et se termine par Jonas jeté à la mer par les marins enraye véritablement l'itinéraire initialement prévu par Jonas, fuyant la mission divine. La tempête envoyée par Adonāi provoque ainsi un nouvel itinéraire pour Jonas, bien éloigné de celui qu'il avait lui-même initialement imaginé. Cet itinéraire, qui est d'abord physique – vers le fond de la mer et non vers Tharsis – va provoquer

¹³ B. HALPERN et R.E. FRIEDMAN, « Composition and Paronomasia in the Book of Jonah », dans *HAR* 4 (1980), p. 79-92, ici p. 81. Disponible en ligne : https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/58621/1/HAR_v4_079.pdf [consulté le 26 mai 2020].

¹⁴ Il a le sens de « brandir une lance » (1 S 18,11 ; 20,33), « secouer un homme » (Is 22,17), « jeter hors (= chasser) du pays » (Jr 16,13 ; 22,26.28), « jeter pour être dévoré par les oiseaux » (Éz 32,4), « terrasser » (Ps 37,24 et Jb 41,1, où on peut aussi le comprendre au sens de « renverser »), « jeter le sort » (Pr 16,33), occurrences auxquelles s'ajoutent les 4 Jon.

chez lui un retour à Adonaï, puisqu'il perçoit son séjour au fond de la mer comme un abandon divin (cf. le second épisode).

Ainsi, le verbe טול « lancer », avec ses synonymes שלך « jeter » (2,4) et גרש « rejeter » (2,5), corroborent le motif du rejet et soulignent le danger auquel est confronté celui qui fuit Adonaï. Mais cette insistance sur le rejet précède et renforce l'annonce de la délivrance accordée à Jonas (2,7) qui sera ramené à son lieu de départ, la terre ferme. Le verbe חתר, dont le sens premier est « travailler », mais aussi « creuser », est encore plus rare¹⁵ que le verbe טול « lancer ». En Jon 1,13 il a le sens de « travailler », autrement dit de s'efforcer ou de fendre les flots, pour ramener le bateau vers la terre ferme ». Il vient ainsi renforcer la dynamique de réorientation après la fuite. Dès lors, si Jonas a le sentiment d'être rejeté dans la profondeur de l'abîme et ne semble pas comprendre que le mouvement initié par les marins – à sa demande – est en réalité le début de son sauvetage, intensifié par l'action d'Adonaï qui envoie le poisson pour l'avalier (2,1), le lecteur – qui a un point de vue surplombant sur la situation – comprend les enjeux de la trajectoire de Jonas, du cri d'angoisse à l'action de grâce. Ainsi, la manière de raconter la tournure incroyable des événements donne à réfléchir sur la signification de la mission de Jonas et son rôle devant Adonaï et les autres personnages. C'est ce que souligne également le motif nautique.

d) Le motif nautique comme élément symbolique dans la trajectoire de Jonas

Le motif nautique est bien présent dans la Bible¹⁶. L'eau, les flots, Jaffa, les matelots, le maître d'équipage, le navire, Tharsis, la tempête et les vagues constituent les éléments de ce motif en Jon. L'espace maritime n'est pas seulement structurant pour le récit, lui donnant une localisation géographique, mais il contribue également à la densité du message de son premier acte. L'évocation de la tempête en relation avec la divinité montre que l'image nautique peut facilement passer du réel au symbolique. Ainsi, la mer apparaît ici comme le lieu où s'exprime

¹⁵ Seulement 8 occurrences dans l'AT, Éz 8,8 (2x) ; 12,5.7.12 ; Am 9,2 ; Jon 1,13 et Jb 24,16.

¹⁶ N. KASHTAN, « Perceptions juives du navire dans les textes bibliques et gréco-romains : réalité et métaphores », dans *RFHOM* 87 (2000), p. 27-30. En Jon, il est question de la présentation d'une expérience personnelle liée à la survie, au commerce, aux explorations et à la communication régionale avec les voisins. Le verbe חתר en 1,13 appartient à ce motif, voir C. MEREDITH, « The Conundrum of חתר in Jonah 1:13 », dans *VT* 64 (2014), p. 147-152 et C. OANCEA, « Imagery and Religious Conversion. The Symbolic Function of Jonah 1:13 », dans *Religions* 9 (2018), p. 1-9, disponible en ligne : <http://www.mdpi.com/2077-1444/9/3/73/htm> [consulté le 3 juin 2018]. Le navire est une marque identitaire de la dynastie de Zabulon (Gn 49,13) et un moyen de transport signalé dans les livres des Rois : les récits du règne de Salomon (1 R 9,27 ; 10,11.22 // 2 Ch 8,18). Le prophète Ézéchiel en parle en lien avec la ville de Tyr (Éz 27,2-3.8.32). Cet oracle mentionne les bois utilisés pour construire le navire (cyprès de Senir, cèdre du Liban, chêne du Bashân) et le lin brodé d'Égypte qui lui servait de voile. Les sages de Tyr sont à bord du navire comme des matelots (Éz 27,4-25). L'association entre navire et Tharsis se trouve dans l'expression « navire de Tharsis » présente ailleurs en 2 Ch 9,21 ; 20,36.37 ; Ps 48,7 ; Is 2,16 ; 23,1.14 ; 60,9 ; Éz 27,25. Pour d'autres informations sur l'expression חרשיש « bateaux de Tharsis », voir R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 171. Éz 27 permet de se représenter le trafic maritime et aide à comprendre la situation décrite en Jon 1-2 : les navires de Tharsis tellement chargés qu'ils risquent à tout moment d'être brisés par le vent d'est. Le terme אניות « bateaux » attire l'attention sur deux termes différents pour indiquer les embarcations : אניה « bateau » et ספינה « bateau », « navire », cf. Jon 1,4-5.

la volonté divine. Le Dieu de Jonas a créé la mer et le continent, il peut donc se manifester aussi dans la profondeur des eaux et il est inutile de chercher à le fuir en empruntant cette voie. Le lecteur comprend ainsi l'ironie qui se joue aux dépens de Jonas : sa tentative de fuite, matérialisée par sa descente dans la cale du navire est en réalité une faille dans son projet de résister à l'ordre divin, car en cherchant à s'éloigner d'Adonaï, le prophète ne fait que s'avancer à sa rencontre. Et, progressivement, la fuite devient rencontre. D'abord avec les marins, puis avec Adonaï.

2.2. *Jonas sauvé des eaux et renvoyé à Ninive et le salut de la ville (2,1-3,10)*

Ces deux épisodes au cœur des quels se trouve le salut, de Jonas (2,1-11) et de Ninive (3,1-10), sont de dimension quasi identique et occupent le centre du livret. Le premier, on l'a vu, se passe au cœur de la mer et donne voix à la prière du prophète, le second raconte son nouvel envoi en mission et se déroule pour l'essentiel à Ninive. Après la scène de la tempête envoyée par Adonaï, le deuxième épisode relance le récit avec un nouvel agent, le poisson commandé lui aussi par Adonaï (2,1). Ainsi, la prière de Jonas a comme conséquence la confirmation de sa mission par un nouvel ordre qui le renvoie à Ninive.

Ces deux épisodes sont contigus, mais il ne s'agit pas là de l'unique trait qui les rapproche. En effet, chacun d'eux se termine par un engagement clair de la part de personnages humains mis en scène : Jonas prend la résolution de rendre grâce à Adonaï (2,10) et les Ninivites, suite au décret royal, décident collectivement d'abandonner « leur mauvais chemin » (3,8). Chacune de ces deux résolutions aboutit au salut divin pour le(s) personnage(s) qui l'ont prise (2,10 et 3,10). L'ensemble comprend ces éléments : le début de la prière de Jonas, parallèle à son second envoi à Ninive (2,1-4 // 3,1-4a), la mention du temple saint, parallèle à la mission du prophète (2,5-11 // 3,4b-10). Le tout est relié cette fois par le motif animalier qui sert à souligner la démarche de conversion entreprise par les acteurs humains.

a) « J'ai appelé/prié » (2,1-4) ; « Crie vers elle [Ninive] » (3,1-4a)

Le rapprochement repose sur la mission confiée à un personnage (le poisson pour avaler Jonas, 2,1 ; Jonas pour avertir Ninive, 3,2), une évocation temporelle (« trois jours », 2,1 et « une deuxième fois », 3,1) et une parole adressée (par Jonas à Adonaï, 2,2-4¹⁷, par ce dernier au prophète, 3,2). La mission confiée au poisson rapportée en mode narratif, alors que la

¹⁷ La parole de Jonas continue au-delà du verset 4, mais le message, tout en rappelant le rejet qu'il a vécu et le danger encouru dans le tréfonds des montagnes (v. 4 et 6), exprime fermement sa résolution de revoir le temple, le lieu de la présence divine. Cette dernière parole sur le temple commence à briser la logique de l'éloignement et de la fuite. Pour 2,4 et 3,4 nous avons deux mouvements pour Jonas « jeter » et « venir », avec deux espaces distincts : la mer (lieu du premier acte) et la ville (lieu du second acte).

mission à nouveau confiée à Jonas est assortie d'un ordre (un impératif en 3,2), ce qui attire l'attention sur l'importance de la mission de Jonas à qui Adonaï s'adresse directement.

Le tableau ci-dessous reprend les trois éléments majeurs de rapprochement : 1) les mentions temporelles, 2) les circonstances spatiales qui encadrent 3) la parole adressée à Adonaï et le libellé de la mission à Ninive. Les rapprochements thématiques sont signalés en PETITES CAPITALES, les éléments communs en **2,1-4** sont en caractères **gras** tandis que ceux en *3,1-4a* sont en *italiques*. Au sein d'un indice identique, nous soulignons les éléments communs et au-delà du même indice, en souligné pointillés (cas de « trois jours » en 2,1 et 3,3).

Indices de rapprochement		2,1-4	Indices rapprochement		3,1-4a
Temps	A	¹ Et YHWH dépêcha un grand poisson pour avaler Jonas et Jonas fut dans les entrailles du poisson <u>TROIS JOURS</u> ET TROIS nuits.	Temps	A'	¹ <u>Et il y eut</u> LA PAROLE DE <u>YHWH</u> vers <u>Jonas</u> UNE DEUXIÈME FOIS <u>pour dire</u> :
Lieu	B	² Et Jonas PRIA VERS YHWH son Dieu depuis les entrailles du poisson. ³ Et il dit : « J'ai appelé de détresse pour <u>moi vers YHWH</u> ET IL M'A RÉPONDU du ventre du séjour des morts,	Lieu	B'	² « Lève-toi, va vers Ninive, la ville la grande et <u>APPELLE VERS elle</u> l' <u>appel</u> que <u>moi</u> PARLANT à toi » ³ <u>Et Jonas se leva et il alla vers</u> Ninive
Voix					
Espace	C	⁴ TU M'AS JETÉ PROFONDEUR <u>dans</u> le cœur DES MERS et un fleuve m'entoure tous tes vagues et tes flots sur moi sont passés ».	Espace	C'	^{4a} <u>Et Jonas</u> commença À VENIR <u>dans</u> LA VILLE, <u>UNE ALLÉE</u> d'une journée, une seule

Jonas est au cœur des deux scènes : il parle à Adonaï (2,1-4) puis se tient devant lui, recevant une deuxième fois son ordre de mission (3,1-3). Trois indices délimitent les passages : les circonstances temporelles (2,1 : « trois jours et trois nuits » A ; 3,1 « une deuxième fois » A') et spatiales (2,4 : « dans le cœur des mers » C ; 3,4a : « dans la ville » C'), puis la parole adressée (à Adonaï, 2,3 et à Jonas 3,3) qui est, de part et d'autre, au centre des scènes (B et B').

- A/A' Jonas et les jours (2,1 et 3,1)

Le temps évoqué est de trois jours et trois nuits passés par Jonas dans les entrailles du poisson et trois jours nécessaires pour parcourir la ville de Ninive (2,1 et 3,1). Mais à Ninive Jonas marche à peine une journée, autrement dit, un tiers du temps nécessaire à la traverser¹⁸ avant d'être entendu.

Circonstances temporelles (2,1)	Circonstances temporelles (3,1)
¹ Et <u>YHWH</u> dépêcha un grand poisson pour avaler <u>Jonas</u> <u>et Jonas fut</u> dans les entrailles du poisson TROIS JOURS ET TROIS nuits.	¹ Et il y eut la parole de <u>YHWH</u> vers <u>Jonas</u> UNE DEUXIÈME FOIS pour dire :

Signalons que dans les deux membres se trouve le verbe היה « être » (3 fois ici : 2,1 ; 3,1.3), qui relie l'avènement de Jonas dans les entrailles du poisson et celui de la parole vers lui (2,1 et 3,1).

- B/B' Jonas, son cri et sa parole (2,2-3 et 3,2)

L'évocation d'un appel est marquée par l'expression קרא אל « appeler » (deux fois ici : 2,3 et 3,2).

« Appeler vers » (2,2)	« Appeler vers » (3,2-3)
² Et <u>Jonas</u> PRIA VERS <u>YHWH</u> son Dieu depuis les entrailles du poisson. ³ Et il dit : « J'ai appelé de détresse pour moi vers <u>YHWH</u> J'AI CRIÉ AU SECOURS, TU AS ÉCOUTÉ MA VOIX.	² « Lève-toi, va vers Ninive, la ville la grande et <u>APPELLE VERS</u> elle l'appel que moi <u>PARLANT</u> à toi » ³ Et <u>Jonas</u> se leva et il alla vers Ninive selon LA PAROLE de <u>YHWH</u> et Ninive était une ville <u>grande</u> pour Dieu, une allée DE TROIS jours.

Dans les deux segments, la présence du verbe קרא « appeler » laisse supposer que la prière du messager et l'appel divin se répondent, comme en écho. Le registre de la prise de parole comprend les formes suivantes : דבר « parole », פלל « prier », אמר « dire », ענה « répondre », שוע

¹⁸ Sur les diverses évocations du temps qui passe en Jon (« trois jours », « trois nuits », « une journée »), voir J.-M. SCHÄDER, « The Symbolic Meaning of the Number of Days Mentioned in the Book of Jonah », dans *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76 (2020), p. 1-5 (voir surtout p. 4-5). En ligne, URL : <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6019/16313>. L'auteur rappelle que ces indications temporaires se trouvent ailleurs dans la Bible (que ce soit le TM ou la LXX). Seulement avec l'évocation d'une « journée », nous avons par exemple Élie qui passe une journée dans le désert avant de demander la mort (1 R 19,4) ; dans son discours sur la force de la vérité, Zérubbabel signale que le soleil met une journée pour parcourir la voûte céleste (3 Esd 4,34). L'évocation des « trois jours » suggère un accomplissement, un achèvement, tandis qu'une journée peut signifier l'occasion ou la durée d'une annonce timide du renversement de la ville. Mais, ce message est vite entendu à Ninive. L'anticipation de l'annonce de leur acte de confiance suppose la spontanéité avec laquelle ils réagissent à l'annonce prophétique (Jon 3,5). Ce fait, signalé bien avant le décret dont il certifierait la réception auprès des habitants de la grande ville, marque non seulement la différence entre les Ninivites et Jonas qui a fui au lieu de remplir immédiatement sa mission mais aussi la différence entre les Ninivites et Israël qui n'écoute pas / n'entend pas les prophètes.

« crier au secours » ou « supplier », שמע קולי « écouter ma voix », דבר « parler ». Ces versets situés au centre de ce regroupement reprennent les éléments essentiels : la voix qui a crié au secours est mise en lien avec l'ordre de mission « aller vers Ninive selon la Parole de YHWH ». Il y a comme un rappel de la mission à celui qui a été exaucé dans son angoisse.

- C/C' L'espace (2,4 et 3,4a)

L'espace rapproche également les deux scènes, bien qu'il ne soit pas le même d'une scène à l'autre : des entrailles du poisson (2x en 2,1-2), et par d'autres termes différents, Jonas évoque le ventre du séjour des morts et le cœur des mers (2,3-4), puis la scène se déplace dans la ville (3x en 3,2-3). La présence des prépositions préfixées dans les termes « depuis entrailles », « dans le cœur » accentue la localisation dans la profondeur.

Lieux (2,4)	Lieux (3,4a)
⁴ TU M'AS JETÉ PROFONDEUR <u>dans</u> le cœur DES MERS et un fleuve m'entoure tous tes vagues et tes flots sur moi sont passés.	^{4a} Et Jonas commença À VENIR <u>dans</u> LA VILLE, UNE ALLÉE d'une journée, une seule

Deux verbes montrent la différence entre les deux mouvements de Jonas, le premier qu'il ne contrôle pas : שלך « jeter », *le nifal* (2,4) et le second qu'il engage lui-même : בוא « venir », l'infinitif (3,4a). Le premier mouvement est subi en vue de calmer la furie des eaux tandis que le second se présente comme une réponse personnelle de Jonas. Ces deux passages se terminent par la localisation précise de Jonas qui passe de la mer (où il passe trois jours et trois nuits dans les entrailles du poisson) à la ville où il va enfin accomplir sa mission. Le rapprochement se fonde sur l'idée d'une vaste étendue rendue par la présence des termes מצולה « profondeur » pour la mer (2,4) et מהלך « distance » pour la ville (3,4a).

- b) Le temple saint ou Ninive (2,5-11 et 3,4b-10)

Ces passages commencent chacun par une déclaration de Jonas (le verbe אמר « dire », 2,5 et 3,4b) et ont en commun la référence à la divinité par le terme אלהים « Dieu » (2,7 et 3,5). Ils se terminent tous deux sur une action divine : la délivrance de Jonas (2,7-8) et l'absence de châtime pour les Ninivites suite à leur changement de comportement (3,10). Au centre de ces deux regroupements se trouvent la deuxième partie de la prière de Jonas introduite par un « mais » adversatif (2,5-10, la prière commence en 2,3), et la démarche pénitentielle des Ninivites (3,5-9).

Dans ce tableau, nous présentons en cinq points ces deux sections dont les éléments communs sont soulignés. Le **gras** signale les éléments communs en Jon 2 tandis que l'*italique* concerne les reprises en Jon 3. Leurs rapprochements thématiques sont EN PETITES CAPITALES. Les termes constituant le motif animalier sont en soulignement ondulé (2,11 ; 3,7-8).

Indices de rapprochement		2,5-11	Indices de rapprochement	3,4b-10
Déclaration de Jonas (le verbe « dire »)	A	⁵ Et moi, <u>je disais</u> : « J'ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai à regarder vers le temple de ta sainteté.	Prédication de Jonas : « dire »	^{4b} <i>et il appela et il dit</i> : « Encore quarante jours et Ninive renversée ».
Dieu Jonas sauvé et Ninive à jeun Abîme – montagnes – Pays – Envelopper-	B	⁶ Des eaux m'arrivent jusqu'à la gorge, un abîme M'ENVELOPPE, des algues faisant des nœuds à ma tête. ⁷ Au tréfonds de montagnes, je suis descendu, les verrous DU PAYS, derrière moi pour toujours et tu as fait monter de la fosse ma vie YHWH, <u>mon Dieu</u>	Dieu Ninive – fosse couvrir-passer un vêtement	⁵ Et les hommes de Ninive eurent foi <u>en (aux) Dieu(x)</u> et ils appelèrent un jeûne ET ILS REVÊTIRENT des sacs de leur grand jusqu'à leur petit. ⁶ Et la parole atteignit vers le roi de NINIVE et il se leva de son trône et IL FIT PASSER SON VÊTEMENT de sur lui ET IL SE COUVRIT D'UN SAC et il s'assit sur la cendre.
S'évanouir – faire pousser des clameurs Prière prophétique	C	⁸ Lorsque s'évanouissait sur moi ma gorge, YHWH, je me suis souvenu et est venu vers toi. MA PRIÈRE, vers le temple de ta sainteté	et décret royal	⁷ Et il fit pousser des clameurs et il <i>dit</i> dans Ninive : « PAR DÉCRET du roi et ses grands, <i>pour dire</i> : “L'être humain <u>et la bête, le gros bétail et le petit bétail</u> , qu'ils ne goûtent quelque chose <u>et qu'ils ne paissent</u> et de l'eau qu'ils ne boivent pas.
Fidélité et Abandonner Fidélité	D	⁹ Ceux qui gardent des vanités de rien, qu'ils ABANDONNENT LEUR FIDÉLITÉ.	Mauvais chemin Revenir Violence	⁸ Et que se couvrent de sacs l'être humain <u>et la bête</u> et qu'ils appellent <i>vers Dieu</i> avec force et QU'ILS REVIENNENT un homme de son MAUVAIS CHEMIN et DE LA VIOLENCE qui (est) dans leurs paumes.
Révélation sur Dieu : le salut – ne pas périr « Dire » - Terre sèche –	E	¹⁰ Mais moi, par une voix d'action de GRÂCE, QUE JE SACRIFIE POUR TOI ce que j'ai fait vœu, que je (l') accomplisse, LE SALUT (est) à YHWH ». ¹¹ Et YHWH DIT <u>au poisson</u> et il vomit Jonas VERS LA (TERRE) SÈCHE.	Révélation sur Dieu : regret ne pas périr- « parler » Chemin	⁹ Qui connaissant, <i>le Dieu reviendra et AURA DU REGRET ET REVIENDRA DE L'ARDEUR DE SA COLÈRE</i> ET NOUS NE PÉRIRONS PAS” ». ¹⁰ Et <i>le Dieu</i> vit leurs faits car ils étaient revenus de leur <i>mauvais CHEMIN</i> et <i>le Dieu</i> eut regret au sujet du mal QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.

Dans ces deux scènes on remarque les mouvements de Jonas et ceux du roi de Ninive exprimés par ces verbes ירד « descendre » (2,7), קום « se lever » et ישב « s'asseoir » (3,6). Un

rapprochement sémantique permet d'apparier le verbe אָפֶּר « arriver à » (2,6) avec נָגַע « atteindre » (3,6). C'est également le cas pour les trois verbes סָבַב « envelopper » (2,6), לָבַשׁ « se revêtir » (3,5) et כָּסָה « se couvrir » (3,6). Les expressions « abandonner leur fidélité » (2,9) et « revenir de leur mauvais chemin » (3,8) font écho à un retournement, un changement. Le rapprochement entre les deux scènes peut se faire également par les termes qui visent des animaux : דָּג « poisson », בַּהֲמָה « bête », בֶּקָר « gros bétail » (nom collectif des bovins), צֹאן « petit bétail » (un des noms collectifs des ovins et caprins)¹⁹, ainsi que par le verbe רָעָה « paître ». Tous mettent en place le motif animalier comme élément de liaison entre les deux passages. Voici les cinq degrés de rapprochement.

- A/A' Deux déclarations de Jonas (2,5 // 3,4b)

Les deux scènes commencent par une déclaration de Jonas. Celles-ci constituent un premier élément de rapprochement construit autour du verbe אָמַר « dire ». On peut aussi rapprocher les deux verbes nifal « être rejeté » et « être renversé ».

Et moi, je disais (2,5)	et il dit (3,4b)
<p><u>Et moi, je disais</u> :</p> <p>« J'ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai à regarder vers le temple de ta sainteté.</p>	<p><u>et il appela et il dit</u> :</p> <p>« Encore quarante jours et Ninive renversée ».</p>

La première prise de parole de Jonas est une prière pour son propre salut (2,5). Sauvé, il endossera enfin la mission qui lui avait été confiée au début du récit et qui débute par sa prise de parole en 3,4a. Cette mise en garde très brève du prophète pousse immédiatement les Ninivites à jeûner. Ainsi, les deux prises de parole de Jonas se répondent comme en écho, donnant lieu, l'une et l'autre à une action divine de salut : pour lui d'abord, libéré des algues et de l'abîme qui l'enveloppait, des ninivites ensuite, dont la conversion éloigne le jugement divin.

- B/B' Être enveloppé et se couvrir (2,6-7 // 3,5-6)

De part et d'autre il est question d'éléments qui servent à se vêtir, s'envelopper : Jonas au cœur de l'abîme est enveloppé d'algues, les Ninivites s'habillent de sacs en signe de pénitence suite à l'annonce du châtement. Ils se recouvrent aussi de cendres et entament un jeûne.

¹⁹ R. PÉTER-CONTESSÉ, « Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice ? Étude de lexicographie hébraïque », dans A. SCHENKER (éd.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (FAT, 3), Tübingen, Mohr, 1992, p. 67-77, cf. p. 68.

L'action divine (2,6-7)	L'action divine (3,5-6)
<p>⁶ Des eaux m'arrivent jusqu'à la gorge, un abîme</p> <p>M'ENVELOPPE, des algues faisant des nœuds à ma tête.</p> <p>⁷ Au tréfonds DE MONTAGNES, je suis descendu, les verrous</p> <p>DU PAYS, derrière moi pour toujours et tu as fait monter DE LA FOSSE ma vie YHWH, <u>mon Dieu</u></p>	<p>⁵ Et les hommes de Ninive eurent foi <u>en (aux) Dieu(x)</u> et ils appelèrent un jeûne ET ILS REVÊTIRENT</p> <p>des sacs de leur grand jusqu'à leur petit.</p> <p>⁶ Et la parole atteignit vers le roi de NINIVE</p> <p>et il se leva de son trône et IL FIT PASSER SON VÊTEMENT de sur lui ET IL SE COUVRIT D'UN SAC et il s'assit sur la cendre.</p>

Les deux passages peuvent ainsi être rapprochés par des éléments « vestimentaires » particuliers, mais aussi par l'évocation de lieux, tels que les « montagnes », l'« abîme », la « fosse » « Ninive » et le « pays ». Alors que Jonas est couvert d'algues, les Ninivites, eux, revêtent des toiles de sac. Un rapprochement est possible entre ces deux mouvements : « faire monter de la fosse » et « se lever du trône » : l'un est un acte de sauvetage, l'autre amorce la pénitence. Jonas est mu par Adonaï tandis que le roi l'est par ce qu'il a entendu de la part d'Adonaï par les grands et petits de Ninive. La localisation de Jonas en 2,6-7, où il mentionne le pays qui est désormais derrière lui trouve un écho en 3,5-6 par la situation des événements à Ninive (le pays « devant » Jonas et qu'il a cherché à fuir ?). De part et d'autre l'action divine, effective ou figurée est importante : Adonaï tire Jonas de la fosse où il s'est lui-même engouffré ; le retour sincère des ninivites à dieu, aux dieux, suite à la menace de destruction de leur ville éloigne le projet divin de jugement.

- C/C' Prière prophétique et décret royal (2,8 // 3,7)

Ma prière (2,8)	Par décret (3,7)
<p>Lorsque s'évanouissait sur moi ma gorge, YHWH, je me suis souvenu et est venu vers toi. MA PRIÈRE, vers le temple de ta sainteté</p>	<p>Et il fit pousser des clameurs et il <i>dit</i> dans Ninive :</p> <p>« PAR DÉCRET du roi et ses grands, <i>pour dire</i> :</p> <p>“L'être humain et la bête, le gros bétail et le petit bétail, qu'ils ne goûtent quelque chose et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas.</p>

Ces deux segments peuvent être rapprochés par les termes « prière » et « décret ». Tous deux ont quelque chose de solennel, Jonas se tournant vers le temple de la sainteté d'Adonaï, signe de son profond changement d'attitude et le roi décrétant un jeûne, également en signe de conversion. On notera également deux verbes en lien avec le souffle (« s'évanouir » et « faire pousser des cris ») qui rapprochent les deux segments.

- D/D' Fidélité et mauvais chemin (2,9 et 3,8)

Ces deux passages peuvent être rapprochés par deux termes/expressions antonymiques mais qui en réalité servent – chacune dans son contexte propre – à exprimer des choses semblables : « abandonner la fidélité » et « revenir du mauvais chemin ».

Fidélité (2,9)	Conversion (3,8)
Ceux qui gardent des vanités de rien, qu'ils ABANDONNENT LEUR FIDÉLITÉ.	Et que se couvrent de sacs l'être humain et la bête et qu'ils appellent <i>vers Dieu(x)</i> avec force et QU'ILS REVIENNENT un homme de son MAUVAIS CHEMIN et DE LA VIOLENCE qui (est) dans leurs paumes.

En 2,9 Jonas exprime une sorte de constat : ceux qui suivent la fausseté (les vanités de rien) abandonnent leur fidélité (Jonas parlerait-il ici aussi de lui-même ?). La séquence parallèle illustre le chemin de conversion : « revenir chacun », du mauvais chemin et de la violence que celui-ci engendre. Ainsi les vanités dénoncées par Jonas peuvent être lues en relation avec ce qui se passe à Ninive et par rapport à quoi le prophète prononce une parole de jugement (2,9 ; 3,8).

- E/E' Terre sèche et mauvais chemin (2,10-11 et 3,9-10)

Les deux derniers degrés ont en commun la présence divine et son action par rapport à Jonas et aux Ninivites.

Qui est Dieu (2,10-11)	Qui est Dieu (3,9-10)
¹⁰ Mais moi, par une voix d'action de GRÂCE, QUE JE SACRIFIE POUR TOI ce que j'ai fait vœu, que je (l') accomplisse, LE SALUT (est) à YHWH ». <p>¹¹ Et YHWH DIT au poisson et il vomit Jonas VERS LA (TERRE) SÈCHE.</p>	⁹ Qui connaissant, <i>le Dieu reviendra et AURA DU REGRET ET REVIENDRA</i> DE L'ARDEUR DE SA COLÈRE ET NOUS NE PÉRIRONS PAS" ». <p>¹⁰ Et <i>le(s) Dieu(x)</i> vit leurs faits car ils étaient revenus de leur <i>mauvais</i> CHEMIN et <i>le(s) Dieu(x)</i> eut regret au sujet du mal QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.</p>

À l'action de grâce, à l'accomplissement des vœux correspondent l'espérance du renoncement divin à punir (le rapport entre action humaine et réaction divine). Les verbes אָמַר « dire » et דָּבַר « parler » appartiennent au même registre de la parole. Le retour de Jonas sur la terre ferme fait écho au renoncement divin à châtier Ninive qui est abandonné son mauvais chemin (2,10-11 et 3,9-10). Jonas et Ninive reviennent vers dieu : Adonaï pour Jonas et le tétragramme est utilisé pour le dire) ; tandis que c'est Élohîm (au pluriel) dans la démarche des Ninivites. C'est clair qu'ici c'est au singulier qu'il faut traduire, c'est cohérent avec le récit et c'est bien le dieu qui envoie Jonas qui renonce au mal qu'il avait prévu leur faire. C'est peut-être significatif au niveau du récit. Nous y reviendrons dans la suite.

c) Autres rapprochements en Jon 2,1 – 3,10

Outre les éléments pointés plus haut, on notera également qu'à Ninive, le retour à Dieu concerne les humains et les animaux (la bête, le gros et le petit bétail, 3,7-8) : ainsi le motif animalier devient commun aux deux épisodes lorsqu'on considère le poisson transporteur de Jonas (2,1.11). Un acte d'engagement, présent d'une part dans l'action de grâce et d'autre part avec la pénitence des Ninivites, rapproche la conversation entre Jonas et Dieu du retournement des Ninivites.

Le lecteur perçoit le changement de Jonas pris dans la profondeur des eaux. Il ne peut plus fuir à bord du navire et il se tourne vers le temple saint. Il y a également le renoncement divin à châtier Ninive. La pénitence des Ninivites est reconnue et elle éloigne la punition. À présent, regardons de près ce que ces éléments permettent de découvrir dans la dynamique du récit.

- Le retour : vers Adonaï et/ou les dieux

Le retour à Dieu est fondamental dans les épisodes analysés, qu'il s'agisse de celui de Jonas, par sa prière, ou de celui des ninivites, par les actes de conversion (se vêtir de sac, se couvrir de cendres et le jeûne). Mais il faut reprendre ici la question de la différence dans la nomination du personnage divin de part et d'autre. Jonas s'adresse à « son dieu », Adonaï (2,7.8.10.11) ; les Ninivites, entendant l'appel de Jonas se tournent vers Élohîm (dieu[x]) (3,5.8.10). Le terme générique utilisé dans la partie du récit qui les concerne est intéressante et certainement significative.

Le récit signale qu'ils « ont eu foi aux dieux », si on s'en tient au pluriel présent dans le texte hébreu et non à Adonaï, ainsi nommé et parfois doublé du nom « Dieu(x) » (avec un possessif suffixé) dans le cas de Jonas (2,2.7). Ce pluriel est aussi présent dans la parole du chef d'équipage en 1,6 « tes dieux », ou « ton dieu » avec toutes ses qualités. Et dans le premier épisode, le nom divin apparaît d'abord au singulier (1,5-6) précisant la présence d'un dieu pour chacun des membres de l'équipage²⁰. Le pluriel n'arrive que dans l'intervention du prophète (1,9) et les commentaires du narrateur.

À travers ces divers noms divins, le lecteur peut découvrir une communication aisée sur Adonaï et « les dieux » des marins et des Ninivites. Mais peut-il s'empêcher de penser que Jon interroge indirectement les conceptions diverses de la divinité ? Certes, Jon ne vise pas à

²⁰ Aussi, ce nom est doublement écrit avec un article défini הַאֱלֹהִים en 3,9 et 4,7. Selon N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 28, avec l'article, ce nom désigne le vrai dieu (comme c'est le cas en Dt 4,45). Sur les questions de traduction des noms divins et leur signification, voir A. NEHER, *Critique biblique & tradition juive, suivi de trois textes sur la Bible, édités, annotés et présentés par Enrico Lucca* (Philosophie imaginaire), Paris, Éditions de l'éclat, 2022, p. 82-93.

construire une pluralité du divin. Néanmoins, la diversité des expériences humaines de la proximité divine y semble cohabiter harmonieusement. Il nous paraît évident qu'au sujet de la vision de Dieu, Jon conduit vers ce qu'on pourrait appeler « une parole ouverte sur Dieu et son action », car le récit permet de penser, et comme l'écrit d'ailleurs Jean-Marc Babut, un Dieu avec « plus d'un tour dans son sac »²¹. Au fil des expériences narrées ici par les épisodes du récit, l'être humain découvre que Dieu « est égal à lui-même »²² : Il a été attentif (sensible) au cri de Jonas (2,3) et aux actes des Ninivites (3,10). On note d'abord que le narrateur utilise le tétragramme pour le personnage de Jonas ou quand lui-même parle de Jonas (3,1-3). Pour se présenter auprès des matelots, Jonas utilise le tétragramme (1,9). À ce sujet, A. Sasson écrit : « Malgré la prédominance de *'elohim* au chapitre 3, le texte veut que les Ninivites soient touchés de tout leur cœur, non pas par la puissance d'un être divin, mais par la force du Dieu unique d'Israël »²³.

En Jon, le passage d'un nom divin à l'autre se présente comme un des marqueurs subtils par lequel le lecteur doit s'orienter pour saisir par quelle évolution les marins et les Ninivites sont passés en écoutant Jonas. Alors que, dans son annonce, Jonas omet la formule du message « Oracle d'Adonai », le commentaire du narrateur (3,5.10) et le décret royal (3,8) reprennent le nom divin pluriel pour désigner de quelle divinité il est question. Cependant, la combinaison du tétragramme et du nom pluriel pourrait aussi indiquer la coexistence, sans choc, des possibilités indéterminées de l'action divine diversifiée auprès des divers peuples, dans leur communion et même dans leur singularité. Dans le récit, les manifestations divines se donnent concrètement, (singulièrement ou collectivement) et progressivement à l'esprit humain au gré des aventures provoquées, interrogées par les appels de l'Alliance. Cette façon de présenter la réalité humano-divine en jouant sur le nom divin (en prenant séparément le tétragramme et le pluriel *Elohim*, en les combinant ou en n'en faisant aucune allusion comme dans l'oracle dépourvu de la formule du message), en déterminant la participation divine à un projet auquel l'être humain doit contribuer, pourrait figurer parmi les traits littéraires de Jon au service de son message théologique et anthropologique : Dieu reste insaisissable et chaque humain peut avoir une expérience singulière avec ce Dieu²⁴.

²¹ J.-M. BABUT, « Dans une nef qui vole avec Éole... Dieu, Jonas et les marins païens », dans *Foi et Vie* 108 (2009), p. 48-53 ; IDEM, *La Bible : le texte en ses contextes. Traduire la Bible. Outils oubliés* (LiBi, 178), Paris, Cerf, 2013, p. 201.

²² J.-P. PRÉVOST, « Dieu qui se ravise », dans P. GIBERT et D. MARGUERAT (éds), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 87-99 (surtout la p. 98).

²³ J.M. SASSON, *Jonah : A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990, p. 244.

²⁴ Sur les traits singuliers de Jon, voir L.R. MARTIN, « Jonah », dans J.C. THOMAS et L.R. MARTIN, *The Book of the Twelve* (Pentecostal Commentary Series), Leiden, Brill, 2020, p. 259-260 (259-298), qui retient le double envoi à Ninive, le non usage du nom divin dans l'annonce contre Ninive, la mission prophétique directe et précise en dehors d'Israël et Juda, etc.

L'expérience du retour (retournement) dont il est question ici est soulignée de part et d'autre par l'orientation du regard : celui de Jonas vers le temple alors qu'il se croit rejeté loin des yeux divins (2,5), celui de dieu lui-même qui renonce à son projet de jugement ayant constaté (ayant vu, 3,10) la démarche active de changement chez les Ninivites.

- Regarder vers Adonaï et voir la pénitence de Ninive

Il y a ici le motif commun du regard construit sur les verbes נבט « regarder » (2,5) et ראה « voir » (3,10). Il y a ici le regard de Jonas et celui d'Adonaï. Jonas regarde vers le temple pour son propre bien contre le rejet qu'il expérimente. Adonaï voit la pénitence des Ninivites. Le regard divin s'accompagne de la résolution de renoncer à les châtier pour leur malice.

À partir du texte, il y a lieu d'élaborer un protocole d'actions à poser pour vivre un retour à dieu ou aux dieux : la résolution personnelle de dire l'action de grâce, de faire un vœu et le jeûne collectif indiqué par le décret royal destiné à tous. La prière et le décret figurent parmi les moyens de transmission de la parole, de la communication de Jonas avec Dieu et celle du roi de Ninive avec les habitants. Dans les deux cas, il s'agit de crier vers Dieu. Le résultat obtenu, c'est le salut et le renoncement au jugement.

- Prière et pénitence - retournement (conversion)

Dans le deuxième épisode (2,5-11), l'envoyé connaît l'expérience du rejet, se sent en danger lorsqu'il est pris dans les flots et les algues l'enveloppent. C'est dans ce contexte que Jonas prie et appelle Dieu au secours. En relevant Jonas de l'abîme où il s'évanouissait (2,7-8), Adonaï arrête le mouvement de descente commencée dans le premier épisode (1,3). Dans cet épisode, deux actions qui se font écho : גרש « rejeter » (2,5) et קיא « vomir » (2,11). Ces actions attribuées à l'intervention divine, considérées en lien avec la fin de l'épisode, appartiennent à l'opération de sauvetage. Paradoxalement, le retour de Jonas à Adonaï renferme ce sentiment d'être rejeté et la reconnaissance envers Adonaï qui le tire de la fosse.

Dans le troisième épisode, le roi de Ninive est mu par l'avertissement qu'il entend de la bouche du prophète, alors même que celui-ci n'annonce pas la provenance divine de sa mise en garde. Il se tournent alors vers Dieu, ils ont confiance (3,5) et reviennent de leur violence (3,8). Leur jeûne, le port du sac, les cendres sur la tête font revenir Dieu de ses projets de châtement par lequel il prévoyait de les frapper.

Les actes posés par Jonas (la prière) (2,8) et par les ninivites (la conversion) (3,7) ne sont pas identiques mais expriment un même élan vers dieu. Par le biais du décret royal, les ninivites la prennent la parole prophétique sérieux. Ainsi là où Jonas s'engage envers Adonaï (2,5.8.10), les Ninivites écoutent quant à eux le décret de leur roi (3,6-8). De la prière de Jonas qui oriente son regard – et celui du lecteur – vers le temple saint en passant par la pénitence qui

fait revenir les Ninivites à Dieu, le lecteur comprend que ce dernier n'est pas aveugle face à ce geste de confiance.

- Le motif animalier et le retour à Adonaï

Le motif animalier est représenté par le poisson, la bête, le petit et le gros bétail. Du côté des Ninivites, les animaux sont associés aux humains dans le retour vers Dieu. Deux situations sont à considérer à ce stade.

D'un côté, il y a dans le récit des animaux que Dieu mande et envoie vers l'être humain. C'est le cas du poisson envoyé pour sauver Jonas. Dans les entrailles du poisson, Jonas se refuse de détourner ses yeux de la face divine. L'animal obéit et accomplit sa mission. Il y a également des animaux qui participent au destin de l'être humain.

De l'autre, à Ninive, les animaux doivent participer à la pénitence collective. Le décret royal ne les ignorait pas dans la démarche pénitentielle. Il apparaît ici que les animaux faisaient également partie du projet divin envers Ninive. Les animaux ont une place de choix aux côtés des êtres humains²⁵. Pour Jonas, tout comme à Ninive, l'animal accompagne la démarche humaine dans le retour vers Adonaï.

2.3. *La parole pour Ninive et la parole de Jonas (3,1-10 et 4,1-11)*

Le nouvel envoi adressé à Jonas, dans ces deux derniers épisodes du deuxième acte de Jon, est à regarder comme une suite des deux premiers épisodes : l'envoi et la prière les rapprochent pour marquer le lien entre le début et la fin. La terre de mission est la grande ville. La prière arrive dans un contexte de la grande irritation. Tout semble se passer très vite : Jonas ne marche qu'une journée alors qu'il en faut trois pour traverser la ville. Et en une nuit, un arbre pousse et grandit en vue de donner de l'ombre à Jonas.

Dans ce regroupement, la parole de Jonas diffère de la parole d'Adonaï (3,1-4 et 4,1-4). Ninive est composée de milliers d'êtres humains et de leurs animaux. Ici prédominent le thème du jeûne et la scène de la plante (le ricin). La démarche pénitentielle des Ninivites accompagnés de leur bétail, est suivie de l'explication de la grâce qu'Adonaï leur accorde (3,5-10 // 4,5-11).

²⁵ Dans la grande majorité des cas tirés du corpus prophétique, lorsque la divinité se réfère à l'être humain et au bétail, c'est pour annoncer leur destin commun (par exemple, Ez 14,13,17,19, 21 ; 29,8 ; Os 4,1-3, So 1,3, Jr 51,62). La présence d'êtres humains pécheurs provoque la souffrance et la mort dans le règne animal. Comme Qohèleth l'a dit à propos des êtres humains et des animaux, « l'un meurt, l'autre meurt » (Eccl 3,19) et un verset avant, « les enfants des hommes sont des bêtes » (Eccl 3,18). Cependant, nulle part, la présence d'animaux ne protège les êtres humains de la colère divine.

a) La parole d'Adonaï et la parole de Jonas (3,1-4 et 4,1-4)

L'introduction à la seconde mission à Ninive met l'accent sur la parole à transmettre, dont le lecteur ignore cependant la teneur au moment de l'ordre donné à Jonas d'aller à Ninive. En contraste avec cette absence de contenu de la parole dont il est question en 3,1-4, le passage qui lui est parallèle rapporte un dialogue entre Jonas et Adonaï : le prophète explique son attitude en même temps qu'il énonce les qualités divines qui, paradoxalement, l'ont poussé à la fuite. Ces qualités le fâchent et face à Adonaï qui lui demande pourquoi il réagit ainsi, Jonas demande la mort²⁶. Ce tableau reprend les deux instances construites sur le critère d'espace et l'indicateur temporel.

Indices de rapprochement		3,1-4	Indices de rapprochement		4,1-4
Déclaration divine YHWH Indicateur spatial : Ninive et ville.	A	¹ Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas une deuxième fois pour dire : ² « Lève-toi, va vers NINIVE, la VILLE la grande et appelle vers elle l'appel que moi parlant à toi ».	Parole de Jonas. YHWH Indicateur spatial : Sol, Tharsis	A'	¹ Et cela fut mauvais pour Jonas, un grand mal et cela s'échauffa pour lui. ² Il pria vers YHWH et il dit : « S'il te plaît YHWH, est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon SOL ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à THARSIS car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal.
Indicateur temporel : une journée, le jour, quarante jours). Déclaration de Jonas	B	³ Et Jonas se leva et il alla vers Ninive selon la parole de YHWH et Ninive était une ville grande...pour Dieu, une allée DE TROIS JOURS. ^{3,4} Et Jonas commença à venir dans la ville, une allée D'UNE JOURNÉE, une seule et il appela et il dit : « Encore QUARANTE JOURS et Ninive renversée ».	Indicateur temporel : maintenant, Déclaration divine	B'	³ ET MAINTENANT YHWH, prends, s'il te plaît, mon souffle loin de moi car bonne (est) ma mort plus que ma vie ». ^{4,4} Et YHWH dit : « Est-ce que c'est bon, il s'est échauffé pour toi ? »

À part les termes communs, comme les verbes אמר « dire », היה « être », גדל « grandir », les noms divins, on constate l'harmonie dans la répartition des indicateurs spatio-temporels encadrés par les déclarations.

Les deux passages commencent chacun par l'insistance sur la parole, ce qui permet de dire qu'en ce second acte du récit, l'échange entre Adonaï et son message est recouvré. La

²⁶ Jonas n'est pas le seul à demander de mourir. Dans quelques autres textes, on apprend que Moïse (Nb 11,15), Job (6,8-9) et Élie (1 R 19,4) l'ont fait aussi. Dans le cas de Jonas et Job, on peut lire J. HAVEA, « Sitting Jonah with Job : Resailing Intertextuality », dans BCT 12 (2016), p. 94-108.

parole divine comprend deux déclarations divines (3,2 et 4,4) comme c'est également le cas pour Jonas (oracle sur Ninive en 3,4b et la prière dite dans la colère en 4,2-3). La parole divine est un envoi, celle de Jonas est une prière, une lamentation. L'ordre de mission est redéfini, Jonas définit son idée sur Adonaï et son propre désir. La parole divine est en une réaction interrogative à la colère de Jonas. Elle n'attend pas réponse car en continuant le récit, on s'aperçoit que Jonas s'éloigne directement de la ville.

1. Les rapprochements spatiaux (3,1-2 et 4,1-2)

Le premier marque le cadre de l'épisode, fait allusion à la parole et aux deux lieux, Ninive et Tharsis²⁷ qui sont la destination respectivement pour la mission et la fuite de Jonas (3,1-2 et 4,1-2).

Espace (3,1-2)	Espace (4,1-2)
<p>¹ Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas une deuxième fois <u>pour dire</u> :</p> <p>² « Lève-toi, va vers NINIVE, la VILLE <u>la grande</u> et appelle vers elle l'appel que <u>moi parlant à toi</u> ».</p>	<p>¹ Et cela fut mauvais <u>pour Jonas</u>, un grand mal <i>et cela s'échauffa</i> pour lui.</p> <p>² Il pria vers YHWH et il dit :</p> <p>« S'il te plaît YHWH, est-ce que ceci ne (était) pas <u>ma parole</u> pendant que j'<u>étais</u> sur mon SOL ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à THARSIS</p> <p>car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal.</p>

Dans le même rapport, nous plaçons les termes עיר « ville » (3,2) et אדמה « sol » (4,2). Les deux expressions דברי־יהוה « la parole de YHWH » et דברי « ma parole » renforcent la distance. À ce paramètre, nous associons les verbes הלך « aller » (3,2.3), בוא « venir » (3,3), ברח « fuir » (4,2). Ces deux derniers verbes sont à l'infinitif et construits de la même manière avec la préposition (lamed : לברח et לבוא). Deux noms de lieu sont signalés : Ninive et Tharsis. L'aspect spatiale rappelle l'envoi et la résistance de Jonas à l'appel pour Ninive.

Deux discours directs sont ici mis en évidence : la parole du discours divin est le nouvel envoi adressé à Jonas (3,2). Le messenger, quant à lui, justifie en quelque sorte son malaise. Et en même temps, fait une nouvelle profession de foi, c'est le but caché de sa prière (פלל אל-) : révéler le visage, le portrait de son Dieu. Ici, différemment de 1,9, la formule ne comprend pas la notion de crainte mais elle résulte d'une connaissance qu'il a de Dieu (4,2).

²⁷ Sur le lien entre le nom Tharsis et l'argent laminé (Jr 10,9) ; Tharsis et le commerce de l'argent, du fer, de l'étain et du plomb, voir Ez 27,12. Lire aussi M. DAHOOD, « The Minor Prophets and Ebla », dans C.L. MEYERS, M. O'CONNOR, et D.N. FREEDMAN (éds), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ASOR, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 56 (47-67).

2. Les rapprochements par des indices temporels (3,3 et 4,3)

Le second rapprochement comprend des indices temporels. D'une part, l'expression שלשת ימים « trois jours » indique la durée nécessaire pour traverser la grande ville de Ninive (3,3) ; ארבעים יום « quarante jours » pour préciser le délai avant le renversement de Ninive (3,4) et d'autre part עתה « maintenant » en rapport avec l'instant pendant lequel le messager divin demande la mort (4,3).

Temps (3,3-4)	Temps (4,3-4)
<p>³ Et Jonas se leva et il alla vers Ninive selon la parole de YHWH et Ninive était une ville grande pour Dieu, une allée DE TROIS JOURS.</p> <p>⁴ Et Jonas commença à venir dans la ville, une allée D'UNE JOURNÉE, une seule</p> <p>et il appela et il dit : « Encore QUARANTE JOURS et Ninive renversée ».</p>	<p>³ ET MAINTENANT YHWH.</p> <p>prends, s'il te plaît, mon souffle loin de moi car bonne (est) ma mort plus que ma vie ».</p> <p>⁴ Et YHWH dit : « Est-ce que c'est bon, il s'est échauffé pour toi ? »</p>

Dans les deux passages, le discours direct comprend deux interventions. Nous rencontrons la courte déclaration de Jonas (3,4). Ici, Adonaï réagit par une question à la prière de son messager (4,4). La parole d'Adonaï semble dominer sur l'irritation de Jonas. Aucune réponse directe n'est fournie à cette question qui fonctionne comme un appel à évaluer la situation.

Parole sur Adonaï et sur Jonas, dans l'espace et le temps

Dans ce regroupement, les deux paroles prophétiques ont deux noms différents. Dans l'épisode troisième, il s'agit alors d'un cri (קרא אל-) tandis que, dans le quatrième épisode, c'est une prière (פלל אל-). Pour la parole échangée ou à communiquer, les verbes communs sont קרא « appeler » (trois fois en 3,2.4), דבר « parler » (quatre fois, le verbe est en 3,1.2.3 ; 4,2), אמר « dire » (quatre fois : 3,1.4 ; 4,2.4), פלל « prier » (4,2).

Ces huit versets renseignent également sur Ninive (3,3), sur Jonas (3,1 ; 4,1) et sur Adonaï (4,2). Une seconde fois, Adonaï donne la parole (3,1) au messager (3,1) qui accomplit sa mission (3,3). À l'issue de cette dernière, sa colère est grande car Dieu s'est réservé de châtier la ville et ses habitants. Le messager s'oppose à la bonté divine. Deux adjectifs différents s'appliquent aux deux attitudes disproportionnées : גדול « grand » pour le mal-être de Jonas (4,1) et רב « abondant » pour la bonté (4,2). Le même adjectif « grand » qualifie ici la ville et rappelle son importance « pour Dieu » (3,3).

La dynamique narrative autour de cet adjectif révèle la place de choix dévolue à cette ville pour raconter la nature, la mesure et la dimension de la bonté divine. Jon reste une preuve que cette bonté peut surprendre ou mieux choquer même celui qui connaît les qualités divines. Jonas est confronté à sa propre prière-confession et à l'interrogation divine sur son attitude.

Progressivement et subtilement, le récit conduit le lecteur à considérer et à dépasser la vision des proportions en suivant les réactions du messager, à tout retenir plutôt du point de vue de ce Dieu que le messager révèle.

b) Ninive, la grande ville, les êtres humains et leur cheptel (3,5-10 et 4,5-11)

Ninive est d'abord présentée comme une (très) grande ville. Dès que ses habitants entendent la parole de Jonas, cet homme qui leur annonce une catastrophe à venir²⁸, ils font pénitence, avec leurs animaux. Dans les deux passages, place importante est donnée à l'action divine qui s'y déploie (3,10 et 4,6-11). D'une part elle concerne Ninive, de l'autre Jonas. Voyant la démarche des Ninivites, le Dieu du troisième épisode – cité cinq fois ici et quatre fois dans le dernier où il devient « YHWH Dieu » - renonce à les châtier. C'est le même Dieu fait pousser le ricin pour protéger Jonas du soleil.

L'attitude du personnage de Jonas passe de la colère au désir de mourir (4,1.4), sans cacher le moment de joie immense à cause de l'arrivée du ricin. C'est seulement à la destruction de la plante et frappé par le sirocco, que le messager redemande de mourir (4,8) et sa colère s'active davantage (4,9).

Ainsi, Ninive s'est libérée du poids de sa violence et est sauvée. Parallèlement, discutant avec son dieu, Jonas quitte le ressentiment et la colère pour se laisser aller à une « grande joie » grâce au salut qu'il reçoit. De part et d'autre, il est question de salut et délivrance, exprimée par des termes aussi différents que « ombre », « délivrer », « revenir », « ne pas faire le mal », « regretter le mal ». Ce tableau présente quatre niveaux : le dernier verset du dernier épisode (4,11) fait écho au premier regroupement par l'évocation de la ville de Ninive.

²⁸ On aura noté que nulle part les Ninivites ne le définissent comme « prophète ». Sur ce point précis, le lecteur a une longueur d'avance sur les habitants de la grande ville et leur roi. Mais le fait que ce dernier prenne au sérieux l'annonce dont Jonas est porteur, poussant tous ses sujets au jeûne, montre au minimum leur capacité d'entendre une parole inattendue et d'en tirer les justes conséquences. Beau trait d'ironie qui se joue aux dépens de Jonas d'abord et de l'Israël biblique ensuite.

Indices de rapprochement		3,5-10	Indices de rapprochement	4,5-11
Dieu-Ninive- S'asseoir. Attitude : avoir foi. Se couvrir d'un sac	A	⁵ Et les hommes de NINIVE EURENT FOI en <u>Dieu</u> et ils appelèrent un jeûne et ils revêtirent des sacs de leur <u>grand</u> jusqu'à leur petit. ⁶ Et la parole atteignit vers le roi de NINIVE et il se leva de son trône et il fit passer son vêtement de sur lui et il se couvrit d'un sac <u>et il s'assit</u> sur la cendre.	la ville S'asseoir Attitude : grande joie) être ombre	⁵ <i>Et Jonas</i> sortit hors DE LA VILLE <u>et s'assit</u> à l'est de la ville et il fit pour lui là une hutte <u>et il s'assit</u> au-dessous d'elle à l'ombre jusqu'à ce qu'il voie quoi sera dans LA VILLE. ⁶ Et <i>YHWH Dieu</i> dépêcha un ricin et il monta au-dessus de <i>Jonas</i> pour être ombre sur sa tête pour le délivrer de son mal <i>et Jonas</i> se réjouit au sujet du ricin, UNE <u>GRANDE JOIE</u> .
Bestiaire : bêtes, gros et petit	B	⁷ Et il fit pousser des clameurs et il <u>dit</u> dans Ninive : « Par décret du roi et ses grands, pour <u>dire</u> : « L'ÊTRE HUMAIN ET LA BÊTE, LE GROS BÉTAIL ET LE PETIT BÉTAIL, qu'ils ne goûtent quelque chose et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas.	Bestiole : larve	⁷ Et <i>le Dieu</i> dépêcha UNE LARVE quand montait l'aube, le lendemain et elle frappa le ricin et il sécha.
Dieu- Appeler vers- Mauvais Paumes	C	⁸ Et que se couvrent de sacs l'être humain et la bête ET QU'ILS APPELLENT <u>vers Dieu</u> avec force et qu'ils reviennent un homme de son MAUVAIS chemin et de la violence qui (est) dans leurs paumes.	Dieu Demander – Bonne-Tête	⁸ Et il fut tandis que le soleil se levait <u>et Dieu</u> dépêcha un vent d'est brûlant et le soleil frappa sur la tête <i>de Jonas</i> et il défaillit ET IL DEMANDA son être pour mourir et il dit : « BONNE (est) ma mort plus que ma vie ».
Connaître Dieu- ne pas Périr Ardeur de la colère- Parler Avoir regret	D	⁹ <u>Qui connaissant, le Dieu</u> reviendra et aura du regret et reviendra DE L'ARDEUR DE SA COLÈRE <u>et nous ne périrons pas</u> ». ¹⁰ Et le Dieu vit leurs faits car ils étaient revenus de leur mauvais chemin et le Dieu EUT REGRET au sujet du mal QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.	Dieu S'échauffer- Périr- Avoir pitié Dire Connaître	⁹ <u>Et Dieu</u> DIT à <i>Jonas</i> : « Est-ce que c'est bon ? IL S'EST échauffé pour toi au sujet du ricin » Et il dit : « c'est bon, IL S'EST ÉCHAUFFÉ pour moi jusqu'à LA MORT ». ¹⁰ Et <i>YHWH</i> DIT : « Toi, <i>TU AS PITIÉ</i> du ricin que tu n'as pas peiné pour lui <i>et tu ne l'as pas fait grandir</i> lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, <u>il a péri</u> . ¹¹ Et moi, <i>N'AURAI-JE PAS PITIÉ</i> de NINIVE, <i>la grande ville</i> qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades d'êtres humains, <u>qui ne connaît pas</u> entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux ».

Nous discernons quatre principaux regroupements parallèles (3,5-6 // 4,5-6 ; 3,7 // 4,7 ; 3,8 // 4,8 et 3,9-10 // 4,9-11). Voyons rapidement ce qui les rapproche.

A/A' S'asseoir (3,5-6 et 4,5-6)

Ce premier rapprochement est construit sur le verbe ישב « s'asseoir » (3,6 et 4,5). On y perçoit également la ville appelée différemment : Ninive (deux fois : 3,5.6) et עיר « ville » (4,5). Comme pour clôturer l'ensemble, la fin du récit reprend ces deux termes dans un même passage (4,11).

S'asseoir (3,5-6)	S'asseoir (4,5-6)
<p>⁵ Et les hommes de NINIVE eurent foi en Dieu et ils appelèrent un jeûne et ils revêtirent des sacs de leur <u>grand</u> jusqu'à leur petit.</p> <p>⁶ Et la parole atteignit vers le roi de NINIVE et il se leva de son trône et il fit passer son vêtement de sur lui et il se couvrit d'un sac et il <u>s'assit</u> sur la cendre.</p>	<p>⁵ Et Jonas sortit HORS DE LA VILLE</p> <p>et <u>s'assit</u> à l'est de la ville et il fit pour lui là une hutte et il <u>s'assit</u> au-dessous d'elle à l'ombre jusqu'à ce qu'il voie quoi sera dans LA VILLE.</p> <p>⁶ Et YHWH Dieu dépêcha un ricin et il monta au-dessus de Jonas pour être ombre sur sa tête pour le délivrer de son mal et Jonas se réjouit au sujet du ricin, une <u>grande</u> joie.</p>

Après la récitation des qualités divines, Jonas reçoit l'enseignement divin par le signe du ricin. Ici, Adonaï choisit de répondre à Jonas, lui donne un nouvel enseignement. Pour atteindre son cœur, Dieu lui envoie l'ombre du ricin et trouve un moyen pour retirer cette ombre (4,6). Tout porte à penser qu'il doit encore les comprendre dans sa réalité personnelle de la mission auprès des Ninivites. Dans l'expression כסה שק « se couvrir de sac » et la formule צל על-ראש « pour être ombre sur la tête » se trouve la même idée de se couvrir de quelque chose : un accoutrement de pénitence et une protection divine.

Ces deux passages signalent deux aspects positifs : la confiance des Ninivites (3,5) et la grande joie de Jonas parce qu'il a été libéré de la chaleur du soleil (4,6) ; cet aspect lumineux ne gomme pas les côtés négatifs colorés par l'évocation du mauvais chemin et de la mort (3,8-10 et 4,8-11). La confiance des hommes de Ninive s'oppose à leur choix du mauvais chemin tandis que la manifestation de la joie du fils d'Amittaï contredit sa colère et sa demande mortifère. Toute la scène du ricin vise, il nous semble, à relever le déséquilibre entre le fait de s'asseoir pour voir calmement le renversement de Ninive et celui de s'apitoyer farouchement sur le sort d'une plante. C'est aussi de ce déséquilibre que Jonas doit être délivré : lien sonore entre צל « ombre » et les verbes נצל « délivrer » (4,6). Le ricin et son ombre expriment le bienfait que procure l'avènement d'une situation rassurante.

B/B' Le bestiaire en Jon (3,7 et 4,7)

Le second rapprochement comprend le monde animalier qui marque une césure dans les deux passages : le gros et petit bétail (3,7) et la larve (4,7).

Grosses et petites bêtes (3,7)	Bête minuscule (4,7)
Et il fit pousser des clameurs et il dit dans Ninive : « Par décret du roi et ses grands, pour dire : « L'être humain et LA BÊTE, LE GROS BÉTAIL ET LE PETIT BÉTAIL, qu'ils ne goûtent quelque chose et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas.	Et <i>le Dieu</i> dépêcha UNE LARVE quand montait l'aube, le lendemain et elle frappa le ricin et il sécha.

Un état de privation collective s'installe. Jonas perd l'ombre du ricin. Le roi de Ninive a relayé le message de Dieu par un décret prolongeant l'oracle. Les Ninivites exécutent le décret royal. Les Ninivites et leur cheptel se privent de nourriture et de boisson. L'assèchement rapide du ricin montre la précarité de toute assurance, la fin possible de toute puissance ou d'une vision du monde, si rassurantes soient-elles.

C/C' Appeler vers et demander (3,8 et 4,8)

Et le troisième reprend deux termes appartenant au registre de la parole adressée à quelqu'un : l'expression **קרא אל** « appeler vers » (3,8) est lue en relation avec le verbe **שאל** « demander » (4,8) : les habitants de Ninive évoquent Dieu pour leur retournement tandis que Jonas demande la mort (4,3.8.9). À ces deux verbes, nous joignons le verbe « dire » (4,8).

Appeler-demander (3,8)	Appeler-demander (4,8)
Et que se couvrent de sacs l'être humain et la bête ET QU'ILS APPELLENT <u>vers Dieu</u> avec force et qu'ils reviennent un homme de son MAUVAIS chemin et de la violence qui (est) dans LEURS PAUMES.	Et il fut tandis que le soleil se levait <u>et Dieu</u> dépêcha un vent d'est brûlant et le soleil frappa SUR LA TÊTE <i>de Jonas</i> et il défaillit ET IL DEMANDA son être pour mourir ET IL DIT : « BONNE (est) ma mort plus que ma vie ».

Le nom divin est « Dieu » et les termes du langage corporel (3,8 : paumes, tête : 4,8). Ils élèvent leur voix vers Dieu et ils reviennent de la violence et chacun de son mauvais chemin (3,8) et c'est ce qui arrive plus loin (3,10). Le contraste est marqué entre les Ninivites et Jonas : eux abandonnent leur « mauvais chemin », Jonas se fait une appréciation, sa mort vaut mieux que sa vie. Dans ces passages, nous percevons une reconnaissance de la présence divine auprès des Ninivites. Dieu accompagne Jonas, même au moment de la colère de Jonas tout au long du quatrième épisode. La brûlure du soleil et du violent vent d'est touche son être, sa tête comme,

dans leur retour, les Ninivites abandonnent ce qui entache leurs mains. Ils se sont habillés de sacs pour marquer leur ferme résolution d'abandonner la violence.

D/D' Périr et regretter (3,9-10 et 4,9-11)

Au quatrième, on trouve l'indicateur verbal אבד « périr » (3,9 et 4,10) ainsi que le mérisme האדם « l'être humain » et והבהמה « et la bête » (3,7.8 et 4,11). Le tout dernier passage du récit revient sur la ville. Les Ninivites ne veulent pas périr. Jonas, lui est en colère, jusqu'à vouloir en finir avec sa vie. Ce positionnement face à la mort oppose la fin du troisième épisode au quatrième où il est question du désir mortifère d'un Jonas courroucé et de la perte rapide du ricin dont il ne s'est réjoui qu'en une courte durée.

Périr et regretter (3,9-10)	Périr et regretter (4,9-11)
<p>⁹ <u>Qui connaissant</u>, le Dieu reviendra et aura du regret et reviendra DE L'ARDEUR DE SA COLÈRE <u>et nous ne périrons pas</u> ».</p> <p>¹⁰ Et le Dieu vit leurs faits car ils étaient revenus de leur mauvais chemin</p> <p>et le Dieu EUT REGRET au SUJET du mal QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.</p>	<p>⁹ <u>Et Dieu</u> DIT à Jonas : « Est-ce que c'est bon ? IL S'EST ÉCHAUFFÉ pour toi au sujet du ricin » Et il dit : « c'est bon, IL S'EST ÉCHAUFFÉ pour moi jusqu'à LA MORT ».</p> <p>¹⁰ Et YHWH DIT : « Toi, <i>TU AS PITIÉ</i> du ricin</p> <p>que tu n'as pas peiné pour lui <i>et TU ne l'as pas fait grandir</i> lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, <u>il a péri</u>.</p> <p>¹¹ Et moi, <i>N'AURAI-JE PAS PITIÉ</i> de NINIVE, <i>la GRANDE ville</i> qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades d'êtres humains, <u>qui ne connaît pas</u> entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux ».</p>

La pointe de ces passages transparaît dans le terme שׁוּב « revenir » (3,8), נחם « avoir regretter » (3,9.10 et 4,2), חוּס « avoir pitié » (4,10.11). Les habitants de la ville ignorent leur droite et leur gauche, c'est-à-dire ils ne savent pas s'orienter (4,11). La pitié envers Ninive est désignée par deux formes verbales différentes mais qui renforcent l'idée de miséricorde : נחם « avoir du regret » (3,10) et חוּס « avoir pitié » (4,11). La pitié divine contraste avec la violence à Ninive.

Adonāi, selon l'acte de confiance envers lui exprimé par le verbe « connaître » (3,9), peut décider de ne pas anéantir les Ninivites repentis. Tout en chassant la hantise de l'idée de la perte, cette évocation de la pitié est un élément positif qui rappelle la séquence qui évoque la confiance et la joie (aspect positif). Il y est mentionné également la pitié de Jonas envers la plante desséchée qui ramène à sa colère et à son désir de mourir (aspect négatif).

Ici, par les gestes des Ninivites (se revêtir d'un sac, jeûner, revenir) et par les actions divines à l'égard de Jonas, le récit vise un changement collectif et personnel à opérer, une délivrance à accomplir avec une pédagogie capable de former l'attention humaine. Sans faire des différences, Dieu tient compte du cas de Jonas et de la pénitence des Ninivites, alors on

s'inquiéterait autant du sort d'une multitude d'êtres humains et leur cheptel que du sort d'une seule plante dont on ignore tout sauf sa capacité de produire de l'ombre.

c) Se priver de nourriture et de boisson, s'habiller de sac et la leçon du ricin

Cette démarche appartient à l'effort de retour vers Adonaï. Il s'agit d'adopter une attitude de deuil pour manifester son regret, et sa décision d'abandonner une mauvaise voie. Le contenu du décret royal épouse la dynamique du retour vers la confiance spontanée en Adonaï. Ce retour est une force pour la collectivité car il ébranle tous les projets de violence, les mauvais chemins, les égarements à Ninive. Tous s'y mettent : du plus grand au plus petit. Le roi, les notables, les hommes et leurs bêtes s'y engagent : ils s'empêchent de goûter quelque chose, de paître et de boire (3,7). Le jeûne vécu tout habillé de sac, la privation collective de toute boisson, tout cela montre le désir de changer d'actions et de mentalité.

Le retour à Adonaï repose sur ce bouleversement, d'abord dans la mentalité, puis dans les actions. Ce passage rappelle l'attitude collective de marins (1,16). Le recours confiant à Adonaï fait un lien entre la demande du maître d'équipage (1,6), la crainte respectueuse des marins (1,10.16), la prière au milieu de l'angoisse (2,3) et la confiance des Ninivites (3,5.9). Le sommet de cette confiance se trouve dans des gestes rituels (le sacrifice, la prière, les vœux, le jeûne et la prise des toiles de sac).

La scène du ricin comprend la croissance indescriptible et la perte rapide de la plante sous la commande d'Adonaï (4,6-7)²⁹. Il n'y a aucun indice de participation humaine au surgissement du ricin, mais l'être humain est le destinataire des bienfaits de l'arbre. Ayant atteint rapidement une certaine hauteur, le קיקיון fournit de l'ombre (4,6)³⁰. Ce nom, rare dans la nomenclature des faunes bibliques, ne va pas sans faire écho à Jonas. Mais, le lendemain, la

²⁹ Ce modèle de l'arbre asséché se rencontre aussi dans la prophétie d'Ézéchiël et attire l'attention sur la croissance spectaculaire et le déclin rapide de l'arbre / de la plante sous l'ordre d'Adonaï (Jon 4,6-7 comme en Éz 31,7.9.11 : le cèdre représentant l'Assyrie ou encore en Éz 19,14). Il n'y a aucun indice de participation humaine au surgissement du végétal, mais l'être humain est le destinataire des bienfaits de l'arbre. En outre, le קיקיון ayant atteint une certaine hauteur, fournit de l'ombre à Jonas (4,6), tout comme le cèdre qui accueille des « oiseaux du monde aérien » (Éz 31,6). En Éz 31, l'arbre est coupé par des « étrangers violents ». Ailleurs dans la BH, le ver est cité comme un agent de la malédiction que Dieu enverra (Dt 28,39) et comme un consommateur vorace de restes humains (Is 14,11 ; 66,24). Dans le Ps 22,7, « être traité comme la vermine », c'est perdre sa dignité d'être humain. La vermine est liée au rejet, au dépérissement de la nature. À la lumière d'Is 14 et du Ps 22, le « ver » de Jon prend donc une charge métaphorique accrue et effroyable. Dans Éz 31 et Jon 4, la destruction de la plante est suivie de la souffrance de ceux qui auparavant jouissaient de son ombre. En Éz 31,15, « tous les arbres de la campagne », privés de l'ombre projetée par le puissant cèdre, languissent. De même, au lendemain du dépérissement du קיקיון, Jonas, privé de son ombre, frappé (נכה) par le soleil et soumis au vent d'est (רוח קדים), « a défailli » et a demandé de mourir (4,8). Le verbe עלף « défailir », « s'évanouir », « languir » dénote un état de malheur (cf. Is 51,20 et Am 8,13). Selon T.A. PERRY, *The Honeymoon Is Over : Jonah's Argument with God*, Peabody, Hendrickson, 2006, le ricin représente Ninive. Ainsi, Adonaï aurait présenté à Jonas la fragilité de cette grande ville.

³⁰ Sur la croissance rapide du ricin, voir J. EMÉRIAU, *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013, p. 242 qui nous a inspiré l'expression « la leçon du ricin ». Il écrit en conclusion de son propos : « Le ricin n'est mentionné qu'à la fin du livre de Jonas, et sert de leçon de chose pour éclairer la lanterne bien pâlotte de Jonas ».

déchéance soudaine du ricin provoque la défaillance de Jonas (4,8). La plante est rongée par une larve ou la vermine qui est dans la Bible une bête liée à la malédiction et à la perte de dignité³¹. Frappé par le sirocco, Jonas est réduit à un état pitoyable, il n'ose plus supporter le malaise et veut simplement périr (4,8-9).

La scène du ricin, tel un tour de pédagogie et de sagesse, sert à former l'esprit prophétique comme cela est arrivé avec la tempête et le poisson. La tempête transforme le détour par Jaffa en une occasion pour les peuples de l'ouest de rencontrer Adonaï par le canal de son envoyé. Le grand poisson reconduit son regard vers le but de sa mission. La présence éphémère du ricin permet à Jonas de redire son désir et au lecteur de comparer ces situations : la vie d'une plante avec celle de milliers d'êtres humains et bêtes dans la grande ville dont Adonaï a eu pitié. Tout comme il a protégé le fuyard dans les profondeurs de la mer, comment ne le ferait-il pas pour peuples contrits et pénitents ? Par la scène du ricin, Adonaï réoriente le regard pour aider à comprendre sa décision de gracier Ninive. La compassion divine envers Ninive n'équivaut pas au souci de Jonas pour le ricin. Il s'en préoccupe parce que son ombre lui est arrachée. Mais la compassion divine, toujours à l'œuvre, est expérimentée à travers la patience manifestée déjà depuis la scène de la tempête.

2.4. *Les deux bornes du récit (1,1-16 et 4,1-11)*

Quelques indices permettent de regarder ensemble ces deux épisodes qui encadrent le récit. La situation initiale est marquée par la fuite³². La situation finale est marquée par son échauffement et un rappel de la fuite du début. Le verbe רעה « être mauvais » marque le début de ces deux épisodes (1,2.7.8) et (4,1.2.6). Il désigne d'abord la méchanceté de Ninive (1,2). Après, c'est la situation agitée sur le navire (1,7.8). Enfin, c'est l'envoyé qui a mal, car Ninive n'est pas punie à cause de son repentir de (4,2) alors Adonaï lui envoie une ombre (4,1.6). Le terme רוח « souffle » y désigne le vent, le souffle divin. Son intervention provoque la tempête (1,4). Le souffle désigne également le vent d'est et le vent violent commandé par Dieu (1,4 et 4,8).

La grande crainte des marins envers Adonaï est à l'opposé de la grande colère pour l'ombrage ébranlé. La connaissance des marins n'équivaut pas à l'ignorance des Ninivites. Les scénarios de la tempête et du ricin, la cale et la hutte créent une nouvelle dynamique dans ces épisodes. Le rappel de la fuite (1,3.10 et 4,2), l'allusion au lieu d'origine (1,8 ; 4,2) relie également les deux épisodes. Saura-t-on faire un lien entre les expressions « fils d'Amittai » au

³¹ Dt 28,39.

³² E. BEN ZVI, *The Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup., 367), London – New York, Sheffield Academic Press - A&C Black, 2003, le chapitre cinquième. R.J. RATNER, « Jonah, the Runaway Servant », dans *Maarav* 56 (1990), p. 281-305.

sujet de Jonas et « fils d'une nuit » (2x en 4,10) au sujet du ricin, « monter le mal » et « monter l'aube » ?

La subdivision de ces deux épisodes repose sur quelques critères : l'évocation du nom divin (1,5.6) et de l'ombre (4,5.6) marque une transition entre les deux épisodes³³. De part et d'autre, les cinq premiers versets contiennent une déclaration : un envoi et une prière. Deux regroupements mettent en parallèle le mal de Ninive avec celui de Jonas (1,1-5 // 4,1-5). Deux autres permettent de comparer la scène de la tempête avec celle du ricin (1,6-16 et 4,6-11). Il y a également le retrait de Jonas loin en descendant dans la cale (1,5), en sortant hors de la ville (4,5). Le motif de la fuite-retrait structure particulièrement ces deux bornes du récit. Une synthèse schématique clôture cette partie de notre analyse.

³³ J. DE WAARD et E.A. NIDA, *D'une langue à une autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2003, p. 82, reconnaissent que « la répétition assume la plupart du temps des fonctions de mise en valeur d'intégralité et de cohésion, où elle est particulièrement utile pour marquer les transitions ».

a) Le mal de Ninive et le mal du messager (1,1-5 et 4,1-5)

Alors qu'au début du récit, Jonas doit s'expliquer devant les matelots, à la fin c'est devant Adonaï qu'il aura à s'exprimer. Il a fui sa présence au début, à la fin il lui parle. Dès le début du récit, le mal de Ninive « est monté » עלתה auprès de Dieu (1,2). Dans les deux bornes de ces passages, Jonas est concrètement localisé : d'un côté, dans le bateau et de l'autre, dans la hutte.

Indices communs		1,1-5	Indices communs	4,1-5
Parole de YHWH - Ville Jonas en fuite vers Tharsis-le mal	A	¹ Et il y eut la parole de YHWH à Jonas, fils de Amittai pour dire : ² « Lève-toi, va vers NINIVE LA VILLE, la grande et appelle sur elle car leur mal est monté en face de moi ». ³ Et Jonas se leva pour fuir à Tharsis, loin de la face de YHWH et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau VENANT (à) Tharsis et il donna son prix et il descendit en lui POUR VENIR avec eux à Tharsis, loin de la face de YHWH.	Parole de Jonas YHWH - sol Jonas en fuite vers Tharsis-le mal	A' C'est pourquoi J'EN SUIS VENU à fuir à Tharsis car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal.
YHWH – רוח « Un souffle »	B	⁴ Mais YHWH lança UN SOUFFLE grand vers la mer et une grande tempête fut dans la mer et le bateau fut sur le point de se briser.	YHWH – נפשי « mon souffle »	B' ³ Et maintenant YHWH, prends, s'il te plaît, MON SOUFFLE loin de moi car bonne (est) ma mort plus que ma vie ». ^{4,4} Et YHWH dit : « Est-ce que c'est bon, il s'est échauffé pour toi ? »
Jonas vers le fond du bateau - (s'endormir)	C	⁵ Et les marins craignirent et ils poussèrent des clameurs un homme vers son dieu et ils lancèrent les objets qui (étaient) DANS LE BATEAU vers la mer pour (s') alléger de sur eux (et) quant à Jonas, il était descendu VERS LE FOND du navire et il se coucha et s'endormit profondément.	Jonas, en dessous de la hutte - s'asseoir à l'ombre	C' ⁵ Et Jonas sortit hors de la ville et s'assit à l'est de la ville et il fit pour lui là UNE HUTTE et il s'assit AU-DESSOUS d'elle à l'ombre jusqu'à ce qu'il voie quoi sera dans la ville.

Nous retenons à cette étape, ces regroupements parallèles : A : 1,1-3 // A' : 4,1-2 mettant en évidence la parole divine et la parole du messager ; B : 1,4 // B' où résonne l'évocation du souffle : 4,3-4 et C : 1,5 // C' : 4,5 où il est question du mouvement de Jonas : il descend et il sort.

A/A' Parole d'envoi et prière de Jonas (1,1-3 // 4,1-2)

Dans le premier regroupement, le mal de Ninive contraste avec la bienveillance et la fidélité divine. Ici, on remarque également le contraste entre la parole divine et le propos du prophète דבר « parole » (1,1 ; 4,2) : le premier est un ordre de mission, le second est une prière

pour se justifier. On a également le terme רעה « mal » (1,2 ; 4,1) pour désigner le problème de Ninive et l'état d'âme de Jonas.

Envoi (1,1-3)	Prière (4,1-2)
<p>¹ Et il y eut la parole de <u>YHWH</u> à <u>Jonas</u>, fils de Amittai</p> <p>pour dire :</p> <p>² « Lève-toi, va vers</p> <p>NINIVE LA VILLE, la grande et appelle sur elle car leur mal est monté en face de moi ».</p> <p>³ Et <u>Jonas</u> se leva</p> <p>pour fuir à <u>Tharsis</u>, loin de la face de <u>YHWH</u> et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau VENANT (à) Tharsis et il donna son prix et il descendit en lui POUR VENIR avec eux à Tharsis, loin de la face de <u>YHWH</u>.</p>	<p>¹ Et cela fut mauvais pour <u>Jonas</u>, un grand mal et cela s'échauffa pour lui.</p> <p>² Il pria vers <u>YHWH</u> et il dit :</p> <p>« S'il te plaît <u>YHWH</u>, est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur MON SOL ?</p> <p>C'est pourquoi J'EN SUIS VENU à fuir à <u>Tharsis</u></p> <p>car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal.</p>

L'expression « fuir à Tharsis » (1,3 et 4,2) fait une inclusion dans le récit comme une unité littéraire. Nous rapprochons sémantiquement les verbes בוא « venir » (1,3) et קדם « en venir à » (4,2). Ces deux passages évoquent deux attitudes de Jonas en reprenant chaque fois l'expression « fuir à Tharsis » (1,3 et 4,2). Au début, Jonas se lève et s'enfuit sans rien dire (1,3). À la fin, il est en colère et s'adresse à Dieu. L'éloignement exprimé dans la fuite est remplacé par la proximité et la supplication (c'est ce qui explique l'usage de la particule déprécative (4,2). La parole divine est un envoi, une révélation sur le comportement de Ninive (1,2) tandis que celle de Jon est une prière, une profession des qualités divines ou une révélation de sa connaissance de Dieu et une justification de son projet d'aller à Tharsis plutôt que de se rendre à Ninive, selon l'ordre divin (4,2).

B/B' Un grand souffle et le souffle de Jonas (1,4 // 4,3)

C'est Adonaï qui lance un grand souffle vers la mer contre le navire (1,4). Le texte mentionne le nom divin et parle d'un grand souffle pour désigner la violence de la tempête qui s'abat sur le navire.

Le souffle d'Adonaï (1,4)	Le souffle de Jonas (4,3-4)
<p>Mais <u>YHWH</u> lança</p> <p>UN SOUFFLE <i>grand</i> vers la mer et une <i>grande</i> tempête fut dans la mer et le bateau fut sur le point de se briser.</p>	<p>³ Et maintenant <u>YHWH</u>, prends, s'il te plaît, MON SOUFFLE loin de moi car <i>bonne</i> (est) ma mort plus que ma vie ».</p> <p>⁴ Et <u>YHWH</u> dit : « Est-ce que c'est <i>bon</i>, il s'est échauffé pour toi ? »</p>

Les deux adjectifs « grand » et « bon » sont utilisés au féminin et au masculin singulier. Ce qui est traduit par « souffle » n'est pas le même terme en hébreu. Le premier est à comprendre comme un vent violent envoyé pour déstabiliser l'embarcation (1,4). Plus loin, bouleversé par le renoncement divin à châtier Ninive, le messager demande à Adonaï de prendre son souffle, exprimant ainsi son désir de mourir (4,4). De ces deux passages, on peut retenir que Dieu, et Lui seul, a la faculté de communiquer son Esprit ou souffle divin à ses créatures, qui peuvent ainsi sentir, penser, parler et agir conformément à la volonté divine. Jon lui reconnaît aussi la capacité de reprendre ce souffle. Mais le récit montre que cette reprise ne dépend pas du désir humain.

C/C' Sous la cale du navire et à l'ombre dans la hutte (1,5 // 4,5)

Ces deux passages se terminent en présentant deux situations de Jonas : couché « vers le fond du navire » אל-ירכתי הספינה (1,5) et plus loin, assis « à l'ombre » בצל (4,5).

Jonas vers la cale (1,5)	Jonas assis à l'ombre (4,5)
<p>Et les marins craignirent et ils poussèrent des clameurs un homme vers son dieu et ils lancèrent les objets qui (étaient) DANS LE BATEAU vers la mer pour (s') alléger de sur eux (et) quant à Jonas, il était descendu</p> <p>VERS LE FOND du navire et il se coucha et s'endormit profondément.</p>	<p><u>Et Jonas</u></p> <p>sortit hors de la ville et s'assit à l'est de la ville et il fit pour lui là UNE HUTTE et il s'assit AU-DESSOUS.</p> <p>d'elle à l'ombre jusqu'à ce qu'il voie quoi sera dans la ville</p>

La destination de Jonas est la grande ville du messager עיר « ville » (1,2 ; 4,5)³⁴ mais le texte mentionne aussi le détour par Jaffa, avec l'intention d'aller loin d'Adonaï³⁵. La descente de Jonas au fond de la cale (1,5) s'apparente à sa sortie loin de la ville, à l'ombre (4,5). La position de Jonas est celle de celui qui rate une ascension, cela transparaît dans la tournure « vers le fond de » et la locution prépositive « au-dessous de » ; la même compréhension est portée par les verbes « s'endormir » et « s'asseoir ».

Et le navire et la hutte sont ses deux lieux sûrs : il est loin de Dieu dans le navire, il sort de Ninive pour en regarder le sort de loin à partir de sa cabane. Il peut se coucher profondément, il peut s'asseoir. La préposition מן « de » préfixée dans la forme « de sur eux » et écrite entière dans l'expression « de la ville » intensifie la notion de l'éloignement présente dans les deux passages : se désencombrer des bagages (1,5), s'éloigner de la ville (4,5).

³⁴ La tournure « sortir de la ville » se trouve également dans le Pentateuque (Gn 44,4) et dans les prophéties (Am 5,2).

³⁵ Une autre référence à Jaffa est en Esd 3,7 et le mentionne comme un des ports importants de la Méditerranée. Voir aussi l'article de M. DAHOOD, « The Minor Prophets and Ebla », dans C.L. MEYERS, M. O'CONNOR et D.N. FREEDMAN (éds), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ASOR, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 56.

Au début du premier et du dernier épisodes (1,1-5 et 4,1-5), où il est respectivement question de la parole d'envoi et de la parole prophétique vers Adonaï, le verbe commun אמר « dire » (1,1 ; 4,4) annonce les deux interventions divines et la prière dans le quatrième épisode (4,2). Le verbe היה « advenir » introduit quatre faits différents : l'avènement de la parole divine (1,1), l'arrivée soudaine de la tempête (1,4), le pourquoi de la fuite (4,2) et le sort attendu pour Ninive (4,5). Après s'être éloigné de Dieu, Jonas s'installe dans la cale du navire. Dorénavant, il porte le poids de la parole reçue et celui de la tempête.

Pour marquer le caractère unique de ce que vit le messager dans le récit, la ville, le souffle, la tempête et le mal de Jonas sont qualifiés par l'adjectif גדול « grand » (1,2.4 et 4,1). Les matelots vivront avec lui la furie de la mer. Plus loin, s'étant retiré hors de la ville, Jonas s'établit à l'ombre d'une hutte, entendant ce qui adviendra sur Ninive.

b) Se battre contre la tempête et comprendre le message du ricin (1,6-16 et 4,6-11)

Cette partie de l'épisode premier présente le scénario de la lutte contre la tempête. À la fin, Jonas a reçu le signe du ricin. La tempête est une réaction divine à la fuite de son envoyé tandis que la plante et son ombre arrivent dans le contexte de sa grande insatisfaction. Le tirage au sort révèle que Jonas est la source du mal. La question divine restée sans réponse, l'éloignement hors de la ville montrent qu'il y a un problème à résoudre. Dans ces deux cas, Jonas doit se justifier.

Dans la scène de la tempête, le calme attendu advient après les prières des matelots et l'éjection de Jonas hors du navire. La peur des marins est nourrie par le déferlement de la tempête et les révélations de Jonas. À la fin, le messager est mécontent pour deux raisons : la grâce accordée à Ninive et la perte soudaine de l'ombre du ricin. La surprise apportée par la présence de cette plante sape sa prétention de maîtriser la situation. Le ricin le protège non seulement contre le soleil brulant mais il disparaît aussi soudainement qu'il est apparu, afin que le fils d'Amittaï puisse ressentir la douleur de la perte et s'ouvrir à la bonté du Créateur envers toutes ses créatures. Cette bonté protectrice, présente en sourdine dans le projet de l'envoi à Ninive, devance tout repentir et toute pénitence et accompagne le fils d'Amittaï dans la tempête et lorsque les rayons solaires le font défaillir. Dans le tableau qui suit, le texte met en évidence le contraste entre la crainte et la joie, la crainte et la pitié, le désir humain de se sauver, le plan divin de sauver et l'humain et le bétail.

Indices de rapprochement		Jon 1,6-16	Indices de rapprochement	Jon 4,6-11
YHWH le Dieu – « dire » - mal Jonas avec le maître d'équipage – « craindre » et Périr de son mal – mourir Les pronoms « moi-toi » Terre-mer -	A	<p>⁶ Et le maître de l'équipage s'approcha vers lui <u>et il dit</u> à lui : « Quoi ? Pour toi endormi, lève-toi, appelle <u>vers ton dieu</u> ! Peut-être le dieu pensera à nous ET NOUS NE PÉRIRONS pas ».</p> <p>⁷ <u>Et ils dirent</u> UN HOMME à son compagnon : « Allez et nous ferons tomber des sorts et nous connaîtrons à cause de qui ce mal pour nous » et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas.</p> <p>⁸ <u>Et ils dirent à lui</u> : « Raconte, s'il te plaît, à nous à cause de qui CE MAL pour nous, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple <u>toi</u> [tu es] ».</p> <p>⁹ <u>Et il dit à eux</u> : « Hébreu, <u>moi</u> (je suis), et <u>YHWH, le Dieu</u> des cieux, moi (le) craignant, qui a fait la mer et la (terre) sèche ».</p>	YHWH Dieu, « dire », Jonas avec Adonaï. La joie « échauffer » Périr – délivrer de son mal – mourir Les pronoms « moi-toi » Terre-mer - soleil-vent	<p>⁶ <u>Et YHWH Dieu dépêcha</u> un ricin et il monta au-dessus <u>de Jonas</u> pour être ombre sur sa tête.</p> <p>POUR LE DÉLIVRER DE <u>SON MAL</u></p> <p><u>et Jonas</u> se réjouit au sujet <u>du ricin</u>, une grande joie</p> <p>⁷ <u>Et le Dieu dépêcha</u> une larve quand montait l'aube, le lendemain <u>et elle frappa le ricin</u> et il sécha.</p> <p>⁸ Et il fut tandis que le soleil se levait <u>et Dieu dépêcha</u> un vent d'est brûlant et le soleil <u>frappa</u> sur la tête de <u>Jonas</u> et il défaillit et il demanda son être POUR MOURIR <u>et il dit</u> : « BONNE (est) MA MORT plus que ma vie ».</p> <p>⁹ <u>Et Dieu dit à Jonas</u> : « Est-ce que <i>c'est bon</i> ? <i>Il s'est échauffé</i> pour <u>toi</u> au sujet du ricin » <u>Et il dit</u> : « <i>c'est bon, il s'est échauffé</i> pour <u>moi</u> jusqu'à LA MORT ».</p>

Indices de rapprochement		Jon 1,10-16	Indices de rapprochement		Jon 4,10-11
<p>Craindre – Verbe « dire » Les hommes – La crainte – connaître – périr Les pronoms « moi - toi »</p>	B	<p>¹⁰ ET LES HOMMES CRAIGNIRENT une crainte grande et ils dirent à lui : « Quoi ? Cela tu as fait ? » Car LES HOMMES connaissaient que loin de la face de YHWH lui fuyant, car il avait raconté à eux. ¹¹ Et ils dirent à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête. » ¹² Et il dit à eux : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car connaissant, moi, qu'à cause de moi cette grande tempête (est) contre vous ». ¹³ ET LES HOMMES ramèrent pour faire revenir vers la terre sèche et ils ne pouvaient pas car la mer allant et étant en tempête contre eux. ¹⁴ Et ils appelèrent vers YHWH et ils dirent : « S'il te plaît, YHWH, s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet HOMME et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent, car toi, YHWH, ainsi que tu as désiré, tu as fait ». ¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa fureur. ¹⁶ ET LES HOMMES craignirent d'une grande crainte YHWH et ils sacrifièrent pour YHWH et ils vouèrent des vœux.</p>	<p>Peiner YHWH – dire Avoir pitié – connaître – périr – êtres humains Les pronoms « moi - toi</p>	B'	<p>¹⁰ Et YHWH dit : « Toi, tu as pitié du <i>ricin</i> que TU N'AS PAS PEINÉ pour lui et tu ne l'as pas fait grandir lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, il a péri. »</p> <p>¹¹ Et moi, n'aurai-je pas pitié de <i>Ninive</i>, la grande ville qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades D'ÊTRES HUMAINS, qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux ».</p>

Les éléments communs sont les verbes אבד « périr » (1,6.14 ; 4,10) et ידע « connaître » (1,7.10.12 ; 4,11). Se font également écho les verbes ירא « craindre » et חוס « peiner » qui suggèrent le fait d'être touché intérieurement (1,10.16 et 4,10.11).

Jonas, personnage le mieux mis en évidence dans ces deux bornes du récit, est l'interlocuteur des marins et d'Adonaï. L'épisode premier se déroule sur la mer. C'est là, après

avoir fui la face d'Adonaï, que le fils d'Amittaï entre en dialogue avec les marins. Le quatrième épisode se passe dans la grande ville, Adonaï se révèle comme le Dieu qui renonce à châtier. Cette révélation est pour le personnage du messager et pour le lecteur qui ont à découvrir le sens de la scène du ricin. Dans ces passages, deux regroupements sont perceptibles (1,6-9 // 4,6-9 et 1,10-16 // 4,10-11).

A/A' La crainte et la colère (1,6-9 // 4,6-9)

Le premier est marqué par le tétragramme et le nom commun אלהים « Dieu » pour désigner la divinité (1,6.9 et 4,9). Deux versets contiennent les deux noms divins à la fois (1,9 et 4,6). L'usage du terme רעה « mal » contraste avec la présence de la שמחה גדולה « une grande joie » de Jonas à l'arrivée de l'ombre. Dieu, créateur du ciel et de la terre, place tout le cosmos au service de la leçon qu'il veut donner : ce cosmos comprend la terre, la mer, le soleil, les phénomènes comme la tempête, le vent d'est (Jon 4,6-8 illustre le contenu de Jon 1,9).

Jonas en le chef d'équipage (1,6-9)	Jonas et Adonaï (4,6-9)
⁶ Et le maître de l'équipage s'approcha vers lui <u>et il dit</u> à lui : « Quoi ? Pour toi endormi, <u>lève-toi</u> , appelle <u>vers ton dieu</u> ! Peut-être le <u>dieu</u> pensera à nous ET NOUS NE PÉRIRONS PAS ».	⁶ Et YHWH <u>Dieu</u> <u>dépêcha</u> un ricin et il monta au-dessus <u>de Jonas</u> pour être ombre sur sa tête.
	POUR LE DÉLIVRER DE <u>SON MAL</u>
	<u>et Jonas</u> se réjouit au sujet <u>du ricin</u> , une grande joie
⁷ Et ils <u>dirent</u> un homme à son compagnon : « Allez et nous <u>ferons tomber des sorts</u> et nous <u>connaîtrons</u> à cause de <u>qui ce mal</u> pour nous » <u>et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas.</u>	⁷ Et le <u>Dieu</u> <u>dépêcha</u> une larve quand montait l'aube, le lendemain <u>et elle frappa le ricin</u> et il sécha.
⁸ Et ils <u>dirent à lui</u> : « Raconte, s'il te plaît, à nous à cause de qui <u>CE MAL</u> pour nous, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple <u>toi</u> [tu es] ».	⁸ Et il fut tandis que le soleil <u>se levait et Dieu dépêcha un vent d'est brûlant et le soleil frappa</u> sur la tête de <u>Jonas</u> et il défaillit et il demanda son être POUR MOURIR <u>et il dit</u> : « <u>BONNE</u> (est) MA MORT plus que ma vie ».
⁹ Et il dit à eux : « Hébreu, <u>moi</u> (je suis), et YHWH, <u>le Dieu</u> des cieux, moi (le) CRAIGNANT, qui a fait <u>la mer et la (terre) sèche</u> ».	⁹ Et <u>Dieu dit</u> à Jonas : « Est-ce que <u>c'est bon</u> ? Il s'est <u>échauffé</u> pour <u>toi</u> au sujet du ricin » Et il dit : « <u>c'est bon, IL S'EST ÉCHAUFFÉ</u> pour <u>moi</u> jusqu'à LA MORT ».

Le lecteur peut remarquer l'abondance du nom divin dans ces deux passages : trois fois en quatre versets du premier épisode, quatre fois en quatre versets du dernier épisode. La combinaison « Adonaï, Dieu » donne une précision de taille sur un Dieu particulier (1,9 et 4,6). Nous établissons un lien entre les verbes אבד « périr » et מות « mourir » et l'expression « délivrer du mal ». Les verbes ירא « craindre » et חרר « échauffer » participent à la caractérisation de Jonas, personnage défini par le respect envers Adonaï et la possibilité de se rebeller contre son dieu. Le thème de la colère concerne la fureur des eaux (1,8), appelée « mal » ainsi que l'énervement du messager au sujet duquel est posé la question sur ce qui est bien pour le messager (4,9). Et sa dernière parole reprend ce que le lecteur sait déjà : Jonas est réellement en colère mais il affirme avoir raison de se fâcher au point de vouloir mourir. Il rappelle ce qu'il a déjà dit précédemment.

Le déferlement de la mer et la perte du ricin sont les deux signes envoyés pour interpeler Jonas, d'une part dans sa fuite et d'autre part dans sa colère. Les eaux en furie l'empêcheront de poursuivre son voyage vers Tharsis.

B/B' Périr (1,10-16 et 4,10-11)

Le deuxième rapprochement retient essentiellement des questions et une solution de Jonas au problème de la tempête et la solution divine à la colère du messager. Le terme האנשים « les hommes » (1,10.13.14.16) y fait écho à אדם « l'être humain » (4,11).

Périr - connaître (1,10-16)	Périr - connaître (4,10-11)
<p>¹⁰ ET LES HOMMES CRAIGNIRENT une crainte grande et ils dirent à lui : « Quoi ? Cela tu as fait ? » Car LES HOMMES <u>connaissaient</u> que loin de la face de <u>YHWH</u> lui fuyant, car il avait raconté à eux. ¹¹ Et ils dirent à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête. » ¹² Et il dit à eux : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car <u>connaissant</u>, moi, qu'à cause de moi cette <u>grande</u> tempête (est) contre vous ». ¹³ ET LES HOMMES ramèrent pour faire revenir vers la terre sèche et ils ne pouvaient pas car la mer allant et étant en tempête contre eux. ¹⁴ Et ils appelèrent vers YHWH et ils dirent : « S'il te plaît, <u>YHWH</u>, s'il te plaît, <u>que nous ne périssions pas</u> à cause de l'être de CET HOMME et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent, car <u>toi, YHWH</u>, ainsi que tu as désiré, tu as fait ». ¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa fureur. ¹⁶ ET LES HOMMES craignirent d'une grande crainte <u>YHWH</u> et ils sacrifièrent pour <u>YHWH</u> et ils vouèrent des vœux.</p>	<p>¹⁰ Et YHWH dit : « <u>Toi</u>, tu as pitié du <i>ricin</i> que TU N'AS PAS PEINÉ pour lui et tu ne l'as pas fait <u>grandir</u> lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, <u>il a péri</u>. ¹¹ Et moi, n'aurai-je pas pitié de <i>Ninive</i>, <u>la grande ville</u> qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades D'ÊTRES HUMAINS, qui <u>ne connaît pas</u> entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux ».</p>

Le verbe יָדַע « connaître » permet également de relier ces deux passages (1,10.12 et 4,11). Au début, Jonas s'explique auprès des hommes de la mer (1,9) tandis qu'à la fin du récit, c'est Adonaï qui s'explique auprès de Jonas (4,10). Les marinières se demandent comment ramener le calme sur la surface des eaux (1,11), comment apaiser la furie des eaux. L'agressivité de la tempête est marquée par la préposition עַל « contre ». Les marins ont d'abord essayé de contourner la proposition de Jonas d'être jeté par-dessus bord (1,13). Ils veulent sauver le fuyard en le ramenant vers le rivage mais la fureur de la mer augmente. Il faut retrouver le chemin de

sa mission, celui de Tharsis n'en est pas un. Par le signe du ricin, on mesure combien il est inutile de manquer de pitié envers la grande ville. Il apparaît que, pour Adonaï, la pitié ne découle pas d'un bénéfice à obtenir des Ninivites, même si la colère de Jonas pour le ricin détruit partait du profit qu'il en tirait. En effet, Jonas et les marins savent que la tempête est une réaction divine contre la fuite loin de la face divine. Pour Adonaï, les Ninivites ne savent rien distinguer.

À la double demande, celle d'être jeté par-dessus bord (1,12) et celle de mourir (4,8), suit la question d'Adonaï sur les raisons de la colère (4,9). Le récit ne dit pas que sa demande a été exaucée. Cependant, la parole continue avec Adonaï qui ne s'arrête pas seulement sur la question de Jonas ni sur la situation de la plante mais insère toute la grande ville dans son intervention. Cela ramène à l'attitude des matelots qui ne recherchent pas à se sauver seuls mais préoccupent aussi du sort de Jonas dont ils ne se débarrassent pas facilement (1,13-14). L'usage du verbe אבד « périr », « détruire » (1,14 et 4,10) et la demande de mourir disparaissent avec la double évocation de la pitié à l'intention de Jonas (4,10) et pour Adonaï (4,11). À l'innocence de Jonas (1,14), nous faisons correspondre l'ignorance des Ninivites qui ne savent pas faire la différence entre leur gauche et leur droite (4,11).

Il ressort de ces deux épisodes que la soif de vivre doit l'emporter sur le désir de mourir. Les matelots ont peur de « périr » (1,6,14) et ne condamnent pas « l'hébreu craignant Adonaï » malgré la dénonciation du tirage au sort. Personne, ni Dieu ni les marins, ne juge Jonas. Il tire lui-même son jugement et n'arrête pas de râler contre Adonaï. Et la fin du texte précise qu'il n'y a pas de profit à s'emporter contre ce qui n'a rien coûté. Ce même verbe אבד « périr » paraît dans les remarques du roi de Ninive (3,9) et la dernière occurrence concerne la destruction de la plante (4,10). Sa répétition dans des paroles adressées à Adonaï ignore la destruction par la main divine mais renvoie plutôt au contrôle divin sur les objets et les événements, sa maîtrise du destin universel.

Quant aux personnages, nous avons les marins, comme Adonaï, qui ont accompagné Jonas jusqu'au bout malgré leur peur de mourir (1,6,14). S'ils l'ont jeté dans la mer, c'était parce qu'ils venaient d'essayer vainement de le sauver. C'est cet élan de vie qui transparaît dans leur évocation adressée au Dieu libre qui agit selon son propre désir. Recourir à Adonaï lorsque le danger est imminent, c'est reconnaître son contrôle sur les événements, c'est confesser la maîtrise divine du destin. La scène de la tempête (Jon 1) et celle du ricin (Jon 4,6-10) transmettent ce message à travers une expérience de résistance et d'énervement qui peut être celle de tout être humain. Le questionnement de l'être humain est remis à la bonté divine qui donne de l'ombre (la protection) et délivre de la furie des eaux (du danger). Son énervement appelle la pitié divine qui pardonne l'errance humaine. Conduit par la colère, Jonas a plutôt

reproché à Dieu sa bonté envers Ninive. Et qui plus est, il a justifié sa fuite plutôt que de se remettre à la grâce, peut-être par ignorance de ce Dieu qui l'a tiré du danger de la mer.

c) La fuite et le retrait

Le retrait (ou l'éloignement) marque la présence de Jonas dans les deux bornes du récit mais il n'est pas si absent dans le deuxième et le troisième épisode. Les éléments formels qui permettent de l'identifier sont les verbes ירד « descendre » (1,3), ברה « fuir » (1,3.10 ; 4,2), נשׂה « soulever » (1,12), טול « lancer » (1,15), l'expression מלפני יהוה « loin de la face d'Adonai » (1,3.10), ירד אל־ירכתי « descendre vers le fond » (1,5), « au tréfonds des montagnes », les termes « shéol », בלבב ימים « dans le cœur des mers » (2,3), תהום « abîme » (2,6), « Tharsis » (1,3 ; 4,2)³⁶, יצא מין « sortir hors de » (4,5). Le récit nous offre une sorte de « dramaturgie du retrait » car, au début du récit, Jonas refuse de s'engager pour Ninive, il se retire dans la cale du navire et ne participe pas à l'action des marins mais déclare plus loin qu'il était en débat avec lui-même lorsqu'il était encore sur son domaine (ma parole, en 4,2). Cette dynamique permet également de faire un lien entre les cinq premiers versets et les sept derniers du récit où il est question de l'éloignement (1,1-5 et 4,5-11).

Devant ce retrait, Adonai ne cautionne aucune prise de position de Jonas, ne lâche rien et on a l'impression qu'il refuse à l'être humain de s'immobiliser dans un coin. La descente dans la cale, la prise de distance en dehors de la ville, tout est occasion pour une nouvelle expérience. Adonai reprend Jonas et finit par l'envoyer à Ninive. Tout en demeurant lui-même, l'envoyé on ne choisit pas sa mission mais la reçoit. Le revers de la fuite, c'est qu'elle est aussi un appel adressé à Adonai. Elle est une communication par voie opposée, par une sorte de résistance. La résolution donnée aux marins semble émaner d'une révélation quasi extraordinaire. Le lecteur ne sait pas d'où le fils d'Amittai tire cette solution. Est-elle d'inspiration divine, on peut penser à un oracle.

Dans l'épisode deuxième du récit, par exemple, le retrait comprend l'expérience de l'abîme, sa présence dans les bases des montagnes. Adonai le tire de la fosse. L'envoyé est tout entier à Adonai qui se révèle présent et plus proche même dans la fuite de l'être humain. En regardant de près ce retrait, le lecteur apprend qu'on ne devient pas messager de son propre gré. Le retrait dévoile le caractère radical et irréversible de l'appel et montre que l'envoyé ne s'est jamais séparé d'Adonai. Le séjour dans le ventre du poisson lui rappelle l'image de Dieu qu'il est en train de fuir. C'est un lieu où s'éveille le souvenir des lieux de grandes rencontres avec la divinité.

³⁶ J.S. ACKERMAN, « Jonas », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 289, signale le lien entre Tharsis et la mort. Il écrit : « Jonas voit donc aussi Tarsis comme un refuge hors du domaine de YHWH... à l'extrémité de la terre, où commencent le chaos et la mort. Étrangement, Tarsis évoque aussi le luxe, le désir et le plaisir ».

La dynamique « fuite-retrait » met en place une série de faits. Tout commence par le retrait dans un endroit « loin de la face d'Adonai »³⁷, la cale du navire. Une rencontre avec le maître d'équipage met fin à l'enfermement. Le personnage est invité à sortir de sa cachette ou d'un endroit secret³⁸ pour parler avec Dieu qu'il essaie d'éviter. Ce moment est un instant de discernement marqué par le tirage au sort auprès d'un peuple qui n'est pas le sien³⁹. Et il se termine par une confession solennelle.

Dans le déroulement du récit, le personnage en fuite doit affronter le phénomène naturel violent : le vent ou la tempête, l'insolation. Et s'en suit un temps passé dans un endroit incertain, une épreuve nécessaire dans le cœur de la mer où se trouve Jonas entouré d'un fleuve. Pour parler de fuite ou de fugitif, il faut la présence d'un poursuivant. Et où que la fuite porte l'être humain, Dieu, le poursuivant est toujours présent. Dans le deuxième épisode, Jonas s'approche davantage de Dieu et retrouve la confiance en lui-même et en Dieu. Dorénavant, ce qui a un sens et ce sur quoi il reste accroché, c'est la proximité avec Dieu maintenue en acceptant son second envoi.

Quand le messager en colère sort de la ville pour se terrer dans sa cabane, Dieu reste toujours avec lui. Attentif à sa situation, Dieu lui donne l'ombrage d'une plante pour le délivrer de l'insolation et de son mal-être. La hutte ne suffisait-elle pas ? Fallait-il une plante peut-être pour renforcer cette structure. La réjouissance pour le don gratuit de la plante a été énorme. Cependant, l'assèchement rapide de cette plante trouble sa joie, l'expose au soleil et au vent fort d'est. Adonai ne répond pas à cette demande mais renforce le questionnement sur le bien-fondé de la colère. L'ombre de cette plante, comme les entrailles du poisson, était importante pour ramener Jonas à lui-même et pour permettre d'approfondir le discernement susciter par la question posée par Adonai (4,4). Ayant apprécié la faveur divine à travers l'ombre éphémère et n'arrivant plus à se protéger contre le soleil, Jonas pouvait apprécier le sens de la grâce accordée à Ninive. Sa colère pour le ricin perdu est une occasion pour apprendre le sens de la pitié divine envers l'être humain, sa créature.

La fuite et le retrait ne traduisent pas seulement l'embarras de Jonas⁴⁰ mais aussi amorcent un itinéraire dans l'effort de faire comprendre le poids de la mission prophétique et

³⁷ Dans le cas de Caïn, c'est au pays de Nod au nord du jardin d'Éden (Gn 4,16). Élie s'est retiré dans une caverne (1 R 19,1-15a). Voir aussi l'expérience de Moïse fuyant la présence d'Adonai.

³⁸ Selon J.S. ACKERMAN, « Jonas », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 289, l'expression *yarketei hasefina* désigne « les parties les plus secrètes du bateau ». Le motif de l'abri est récurrent dans le récit et il est représenté par la cale du navire, les entrailles du poisson, le Temple et la cabane.

³⁹ Comme en Ex 2,11-22 où Moïse fuyant le pharaon, se cache au pays de Madiân chez Réuel, au bord d'un puits.

⁴⁰ F. TAUBMANN, « Enquête sur Jonas », à consulter sur le site internet de l'Oratoire du Louvre (2006), URL : <https://oratoiredulouvre.fr/libres-reflexions/predications/enquete-sur-jonas> [consulté le 19 avril 2020], perçoit dans le premier épisode l'expression du dilemme de Jonas et des marins. Pour comprendre davantage le dilemme de Jonas, voir J.H. GAINES, *Forgiveness in a Wounded World : Jonah's Dilemma* (Studies in Biblical Literature, 5), Atlanta et Leiden, Society of Biblical Literature et Brill, 2003.

dans la démarche pour acquérir des capacités à l’accomplir. Sorti hors de la ville, Jonas sera plus tourné vers lui-même à travers une expérience de défaillance personnelle et pourra mesurer la bienveillance divine toujours présente sans être bonasse : les deux épithètes divines dans les mots $\eta\eta$ et $\eta\eta$ en 4,2). Les passages contenant des échos à la fuite et au retrait accumulent ou articulent les faits sur quatre axes : 1) se retirer dans un lieu, 2) vivre une rencontre (être découvert) et recevoir une invitation à agir, 3) affronter un phénomène naturel et chercher à le dominer, 4) être libéré ou délivré d’un lieu incertain en vue de discerner la portée de la faveur divine (apprécier la faveur reçue). Du côté de la narration, cette dynamique conduit le lecteur à se faire un jugement anticipé tout en rappelant que le récit doit être lu jusqu’à la fin. Jon entretient le silence sur les causes de la fuite de messenger que l’on découvre seulement au quatrième épisode. Pour définir l’attitude du lecteur, Perry précise que « le mouvement approprié serait la réflexion, la spéculation et la suspension du jugement, remarquant à la fois la sophistication du texte et la complexité de la situation prophétique »⁴¹.

2.5. Synthèse schématique de Jon

Les parallèles précédents conduisent à une perception quasi diagonale de la relation entre les différents épisodes. Dans ce tableau, nous reprenons tous les éléments pointés jusqu’ici afin de schématiser autant que faire ce peut l’harmonie à l’œuvre dans la construction à divers niveaux de relation à l’intérieur du récit.

1,1–2,11	2,1–3,10	3,1–4,11	1,1-16 et 4,1-11
27 versets	21 versets	21 versets	27 versets
1,1-4 : Le mal de Ninive (v. 2). L’homme livré à la tempête dans la mer (v. 4)	2,1-4 : J’ai appelé. Jonas sauvé	3,1-4 : La parole d’Adonaï (v. 1.2.3)	1,1-5 : Parole d’Adonaï (v. 1) Le mal de Ninive (v. 2),
2,1-4 : Entouré des vagues (v. 4). La détresse (v. 3) ... dans le cœur des mers (v. 4)	3,1-4 : Appelle vers elle (v. 2.3) Ninive graciée	4,1-4 : Le mal de Jonas (v. 1). La parole de Jonas (v. 2).	4,1-5 : Le mal de Jonas (v. 1) Parole de Jonas (v. 2), sortir de la ville (v. 5)
1,5-16 : Les vœux des marins Faire vœu et sacrifier (v. 16)	2,5-11 : Le temple saint. Fidélité, prière	3,5-10 : Les hommes de Ninive (v. 5.8), les grands	1,6-16 : Crier vers Dieu contre la tempête.
2,5-11 : Les vœux de Jonas. Faire vœu et sacrifier (v. 10)	3,5-10 : Ninive. Confiance. Jeûner (v. 5.7). Violence (v. 10).	4,5-11 : Ninive, la grande... grande joie. Les êtres humains et leur cheptel (v. 11)	4,6-11 : Se soucier du ricin ou de Ninive ?
Le mal de Ninive, la détresse de Jonas. La tempête et les vœux, la prière des marins et la prière de Jonas. Le navire et le temple	La prière de Jonas, sa mission et la pénitence des Ninivites. Jonas sauvé des eaux, Ninive sauvée de la violence.	La parole d’Adonaï, la parole de Jonas, les humains et les animaux pour Adonaï	La parole d’Adonaï, la parole de Jonas, le mal de Ninive, le mal de Jonas. La cale du navire et hutte.

⁴¹ T.A. PERRY, « Changing God’s Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodoma and Gomorrhe. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature, 11), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 43-44.

Les deux épisodes initiaux comprennent vingt-sept versets (la première colonne) tandis que l'épisode troisième et le quatrième n'en comptent que vingt et un (la troisième colonne). Cela fait un total de quatre huit versets pour tout le livret. Cela rejoint la subdivision du récit en deux actes. Mais dans le précédent relevé des parallèles, nous avons tenu compte des liens entre les épisodes successifs (l'enchaînement logique des épisodes). Le principe est le même : les indices de rapprochement sont à la fois formels (mêmes termes ou termes apparentés en italiques) et thématiques (termes soulignés en pointillé).

La progression thématique est réelle. Le mal n'est pas resté à Ninive. Et d'ailleurs la suite du récit n'utilise plus ce terme pour parler de la situation de la grande ville. Mais, dans la scène de la mer agitée, il réfère à la tempête (1,7). Au centre du récit, la délivrance divine se réalise respectivement pour Jonas (2,1-11) et pour Ninive (3,1-10). En rappelant la fuite du messager dans le dernier épisode, la parole de Jonas (4,2) relance la narration car, dans le tout dernier dialogue, Adonaï devra expliquer pourquoi Ninive est épargnée. À la fin du récit, on a l'impression que le mal a muté : il n'est plus à Ninive, encore moins sur les eaux mais chez le messager.

L'espace varie au fur et à mesure que le récit évolue. Après le navire, ce sont les entrailles du poisson qui accueillent Jonas dans la profondeur de la mer. À la fin, il se retrouve dans la hutte. Au début, la descente dans le navire est remplacée par le désir de regarder vers le temple ; et pour les deux bornes du récit, il y a lieu de comparer la descente dans la cale du navire loin d'Adonaï avec la construction d'une cabane en dehors de la ville. Dans la cale, Jonas s'était profondément endormi tandis que dans la cabane, il est assis comme un observateur passif, attendant de voir ce qui adviendra à Ninive.

3. Liens thématiques dans les épisodes parallèles en Jon

L'unité formelle et thématique de Jon mérite beaucoup plus d'attention. Dans cette partie de notre étude, l'analyse de Jon mettra en évidence les éléments symétriques dans chacun de deux épisodes parallèles rassemblés autour des thèmes de l'envoi (1,1-16 et 3,1-10) et de la prière (2,1-11 et 4,1-11). Dans les textes regroupés autour de l'appel divin, l'envoyé se trouve en face des êtres humains (les matelots et les Ninivites). Adonaï dirige cette rencontre alors qu'on penserait que le messager a pris de la distance loin de la présence de Dieu⁴².

Le récit entier semble suivre la dynamique de l'éloignement et des rencontres. Lorsqu'il s'éloigne d'Adonaï, il rencontre les marins et, jeté par-dessus bord, il fait l'expérience de la

⁴² Sur la « prise de distance » par rapport au caractère polémique du titre de prophète absent dans le récit, voir C. LICHTERT et E. DI PEDE, « Rhétorique des ruptures de style. Quand le récit investit l'image chez les prophètes », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le Lecteur. Sixième colloque International du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2015, p. 230-231. Jonas s'éloigne d'Adonaï, de la parole reçue et du lieu de sa mission.

délivrance divine. La rencontre avec les Ninivites se termine par son retrait en dehors de la ville et là Jonas retrouve le dialogue avec Adonaï, il est délivré de l'insolation par le don de l'ombre.

Dans les prières et les envois semblent s'écrire deux récits : celui de Jonas devant les étrangers, face à lui-même et devant Dieu ; et celui d'Adonaï se révélant à son messager et par ce dernier aux marins et aux Ninivites. Pour Jonas, tout paraît se ramener à sa personne (« ma parole », « mon sol », en 4,2). Adonaï offre de nouvelles occasions pour aller vers des perspectives plus ouvertes au monde. Les rapprochements et contrastes à l'intérieur des épisodes correspondent à une construction de forme $abcd//a'b'c'd'$.

Avec Dieu sur les eaux et la terre sèche, appels et prières				
Crainte – Appels – confiance				
1,1-16		3,1-10		
v. 2-3 Appel et fuite קום לך	1,1-4	A – A'	v. 2 Appel et acceptation קום לך	3,1-4
v. 5. Auprès des matelots איש...אלהי	1,5-13	B – B'	v. 5 les Ninivites באלהים	3,5-7
v. 14 Prière des matelots קרא אל	1,14-16	C – C'	v. 8 Repentir des Ninivites קרא אל	3,8-10
Angoisse – salut – Prières – colère – joie				
2,1-11		4,1-11		
Prière de Jonas dans le poisson – ויתפלל אל-יהוה (monologue) dans le gouffre au cœur de la mer Le poisson Le temple saint	2,1-11	D – D'	Prière de Jonas à Ninive – אל-יהוה... ויתפלל (dialogue) hors de la ville La larve Une hutte	4,1-11

Les deux appels forment respectivement le début des deux actes (A et A') et parallèlement se lisent les interventions des matelots et des Ninivites (B et B'). La prière et les actes de pénitence se font mutuellement écho (C et C'). Les deux prières de Jonas constituent un lieu plein d'éléments de rapprochement (D et D') : nous y trouvons la référence au monde animal (poisson, larve), le végétal (algues, ricin), l'habitation (temple saint, hutte), les phénomènes naturels (les vagues, le sirocco).

Les parallèles verbaux, les indicateurs d'une corrélation structurelle entre les deux premiers épisodes du récit, se rencontrent également dans les correspondances thématiques et les contrastes qu'ils servent. Il y a lieu de lire épisode après épisode pour percevoir comment chaque petite scène participe à la trame du récit. D'une manière générale, les premiers épisodes parallèles nous présentent Jonas, les marins et les Ninivites face à Adonaï (1,1-16 et 3,1-10) tandis que les seconds portent sur les deux rencontres particulières entre Jonas et Adonaï (2,1-11 et 4,1-11).

3.1. Jonas – les marins et les Ninivites face à Adonaï (1,1-16 et 3,1-10)

Ces deux épisodes symétriques comptent plus de la moitié de versets du récit (26 versets sur les 48). Jonas y est face au capitaine du navire, aux marins et aux Ninivites, avec seulement trois prises de parole (1,9.12 et 3,4). La peur de périr par la tempête déclenche la conversation. Quatre fois, les matelots interviennent directement pour parler avec Jonas et une fois pour s'adresser à Adonaï. Après l'annonce de Jonas, les habitants de Ninive transmettent l'avertissement prophétique à leur roi. Ce dernier prend l'annonce au sérieux, se met en accoutrement et en attitude de pénitence. Le souverain de Ninive adresse un décret demandant à ses sujets de faire comme lui et il étend le message aux animaux. Adonaï et Jonas ne sont pas seuls. Il y a d'autres personnages : les marins et le chef d'équipage, le roi de Ninive, les habitants de Ninive (du plus grand au plus petit), les notables et le cheptel de la ville.

Indices formels communs	Jonas et les matelots face à Adonaï (1,1-16)	Jonas et les Ninivites face à Adonaï (3,1-10)	Contenu
Les verbes « appeler », « parler », « se lever », « aller », « venir »	1,1-4 1,1 : ויהי דבר־יהוה אלייגנה <i>la parole d'Adonaï</i> 1,2 : ויקרא עליה קום לך <i>Jonas se lève</i> 1,3 : לבוא ויקם יונה <i>Jonas s'enfuit</i> 1,4 : la grande tempête sur la mer	3,1-4 3,1 : ויהי דבר־יהוה אלייגנה <i>la parole d'Adonaï</i> 3,2 : ויקרא אליה קום לך <i>Jonas se lève</i> 3,3 : לבוא ויקם יונה <i>Jonas se lève</i> 3,4 : Ninive sera renversée	Ordre de mission...
Verbes à la troisième personne « Homme », « dieu », « se lever » Le verbe « dire »	1,5-7 1,5a : ויזעקו ils <i>poussent des clameurs</i> 1,5b : Jonas endormi- 1,6 : crier vers Dieu et ne pas périr (קום) 1,7 : <u>tirer au sort</u>	3,5-7 3,5a : les hommes eurent foi 3,5b : se vêtirent de sac 3,6 : le roi hors de son trône (ויקם) 3,7a : ויזעק il fit <i>pousser des clameurs</i> 3,7b : <u>décret royal</u>	Évoquer la divinité. Tirage au sort // décret royal
ידע « connaître » (des questions)	1,8-13 1,8 : raconte à nous ! 1,9 : Adonaï a créé 1,10 : ידעו <i>ils savaient...</i> il a raconté 1,11 : calmer la mer 1,12 : réponse Jonas 1,13 : revenir vers le continent	3,8-9a 3,8 : revenir du mauvais chemin 3,9a : מי־יודע <i>qui sait ?</i> Dieu aura du regret et reviendra de l'ardeur de sa colère	Qui sait ? Une parole sur Dieu
שוב « revenir » et אבד « périr », עשה « faire »	1,14-16 1,14 : נאבדה nous périssons 1,15-16 : la réponse des marins à Adonaï : le calme sur les eaux	3,9b-10 3,9b : ולא נאבד nous ne périrons pas 3,10 : la réponse d'Adonaï aux Ninivites repentis : miséricorde	Adonaï et un groupe (les marins et les Ninivites)

Ces deux chapitres n'ont pas le même nombre de versets (16 contre 10) mais ils commencent respectivement par l'appel prophétique (1,1-2 et 3,1-2 avec l'usage remarquable du verbe קרא « appeler », 1,2.6 ; 3,2.4.5)⁴³, suivi de la réponse de l'appelé. Dans le premier envoi, le messager s'oppose à Adonaï et prend la direction de Tharsis (1,3) tandis qu'au second appel, Ninive reçoit la proclamation prophétique (3,3). Les groupes symétriques partagent des termes communs et se font écho par ces indices : l'envoi en mission (1,1-4 et 3,1-4) ; la clameur poussée vers une

⁴³ J.M. SASSON, « On Jonah's Two Missions », dans *Henoch VI* (1984), p. 23-30, étudie l'expression קרא על « crier sur ou contre » (1,2) (sens particulier en Jon car ailleurs dans la BH comme en Jr 25,29 ; 49,29 ; Lm 1,15 ; Ps 105 ; 2 Ch 20,3 – le sens est parfois modifié par le nom) et קרא אל « crier vers Adonaï » qui signifie « prier », « adresser un appel ».

divinité, la parole du maître d'équipage, le tirage au sort pour connaître l'origine de la tempête (1,5-7), la confiance en Dieu et le décret royal (3,5-7) ; la déclaration de foi pendant la conversation avec les marins (1,8-13) et la confession royale des attributs divins (3,8-9a) ; le retour et le retournement en vue de ne pas périr (1,14-16 et 3,9b-10).

L'urgence d'une mission de communiquer est transmise par les verbes אמר « dire » et דבר « parler » ; קרא « appeler » (1,2), זעק « pousser des clameurs » (1,5 ; 3,7). Même si Jonas refuse sa mission, il demeure actif dans la présence d'Adonaï. La résolution de s'approcher d'Adonaï, de revenir termine harmonieusement les épisodes de mission dont les derniers passages n'évoquent plus Jonas mais ceux qui ont reçu son message. Que nous révèlent les regroupements parallèles ? Dans ce premier acte, il y en a : les deux envois à Ninive (1,1-4 et 3,1-4), les scènes de prise de parole par le maître d'équipage et par le roi de Ninive (1,6-7 et 3,5-7), la connaissance sur l'origine du mal (1,8-12 et 3,8-9a), le retour à Adonaï pour ne pas périr (1,13-16 et 3,9b-10). Ce regroupement est organisé autour de l'appel prophétique.

a) Le messager et son ordre de mission (1,1-4 et 3,1-4)

Ces passages permettent de comparer les éléments présents dans les formules d'envoi en mission. Après la descente à Jaffa dans le but d'aller à Tharsis (3 fois en 1,1-4), la deuxième adresse ne parle plus d'autres lieux car Ninive est la destination unique pour Jonas (4 fois en Jon 3,1-4). Ce n'est plus le prix du fret qui importe mais le temps à mettre pour parcourir la distance vers Ninive. Dans le tableau ci-après, nous associons les termes soulignés en pointillés avec les correspondances présentes en dehors du regroupement parallèle.

Indices de rapprochement		1,1-4	Indices de rapprochement		3,1-4
Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas... pour dire	A	1, ¹ <u>Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas</u> , fils de Amittai <u>pour dire</u> :	Et il y eut la parole de Yhwh vers Jonas... pour dire	A'	3, ¹ <u>Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas</u> une deuxième fois <u>pour dire</u> :
Lève-toi... appelle sur / vers	B	1, ² « Lève-toi, <u>va vers Ninive la ville, la grande et appelle sur elle</u> car leur mal est monté en face de moi ».	Lève-toi... appelle sur / vers	B'	3, ² <u>Lève-toi, va vers Ninive, la ville la grande et appelle vers elle l'appel</u> que moi <u>parlant</u> à toi.
Jonas se leva + une destination (aller vers Ninive) + YHWH Loin de la face de YHWH	C	1, ³ <u>Et Jonas se leva</u> POUR FUIR À THARSIS, LOIN DE LA FACE DE YHWH et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant (à) THARSIS et il donna son prix et il descendit en lui <u>pour venir</u> avec eux à Tharsis, LOIN DE LA FACE DE YHWH. 1, ⁴ Mais YHWH lança un souffle grand vers la mer et une grande tempête fut dans la mer	Jonas se leva + une destination aller vers Ninive) + YHWH // selon la parole de YHWH	C'	3, ³ <u>Et Jonas se leva</u> ET IL ALLA VERS NINIVE SELON LA PAROLE de YHWH ET NINIVE était une <u>ville grande</u> pour Dieu, <u>une allée</u> de trois jours. 3, ⁴ <u>Et Jonas commença à venir</u> dans la ville, <u>une allée</u> d'une journée, une seule <u>et il appela</u>
Navire sur le point de se briser –	D	et le bateau fut sur le point de SE BRISER.	Ninive sera renversée	D'	<u>et il dit</u> : « Encore quarante jours et <u>Ninive RENVERSÉE</u> ».

Voici le contenu des quatre regroupements obtenus à partir de ces passages ayant en commun l'envoi de Jonas et sa réaction à Dieu : 1,1 et 3,1 (Parole divine) ; 1,2 et 3,2 (ordre d'envoi) ; 1,4a et 3,3-4a (réaction du messager) ; 1,4b et 3,4b (conséquences).

A/A' Avènement de la parole divine (1,1 et 3,1)

Le début du premier épisode trouve son écho à l'ouverture du troisième : les deux passages ont en commun la phrase « Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas... disant » (1,1 et 3,1) : la formule est connue pour marquer la relation communicationnelle entre Adonai et Jonas.

La parole à Jonas (1,1)	La parole à Jonas (3,1)
<u>Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas</u> fils de Amittai, <u>pour dire :</u>	<u>Et il y eut la parole de YHWH vers Jonas</u> une deuxième fois <u>pour dire :</u>

Deux éléments font la différence entre ces deux versets : le troisième épisode ne mentionne plus l'expression « fils d'Amittai » mais précise qu'il s'agit d'une seconde convocation. La formule « il y eut » ouvre la narration et peut renfermer une nuance temporelle : on peut traduire par « Un jour » comme le fait d'ailleurs *La Bible expliquée* de l'Alliance biblique universelle (2004, p. 1340), ou tout simplement comme le présentatif « Voici », comme c'est le cas dans *La Bible Bayard* 2018, p. 964 et 967. Au début du troisième épisode de Jon, la répétition de la construction « Il y eut la parole », avec les variations y afférentes, marquent un tournant, une transition dans le récit. Souvent la forme verbale לאמר « pour dire », « pour penser », « pour ordonner »⁴⁴ n'est pas traduite, ce qui est un manque au niveau de la qualité d'une parole d'un locuteur a fortiori de la divinité qui communique.

B/B' Double envoi à Ninive (1,2 et 3,2)

De part et d'autre, les deux chapitres contiennent l'ordre d'envoi (1,2 et 3,2). Dans les deux cas, le destinataire du message divin, c'est Ninive, la grande ville, la destination du messager (1,2 et 3,4).

Lève-toi (1,2)	Lève-toi (3,2)
<u>« Lève-toi, va vers Ninive la ville, la grande et appelle sur elle</u> car leur mal est monté en face de moi ».	<u>Lève-toi, va vers Ninive, la ville la grande et appelle vers elle l'appel</u> que moi <u>parlant à toi.</u>

L'appel est indiqué par l'ordre de « se lever » et de « s'en aller » (la présence de deux impératifs en 1,2 et 3,2). L'insistance sur le message à annoncer est marquée par la reprise de la racine קרא « appeler » et la présence du verbe דבר « parler » au participe présent (pour exprimer une

⁴⁴ N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 34.

action de longue durée) dans le second envoi où le message à transmettre n'est plus ouvertement ou directement donné comme c'était le cas dans le premier envoi le mal (1,2).

Il est question plutôt d'un appel ou d'une annonce (3,1). Le message devra rapporter ce qu'il a déjà entendu, il parlera de ce qu'il a déjà écouté. On pourrait se situer penser simplement à l'économie narrative ou au silence délibéré sur un mal qu'il ne convient plus de rappeler.

C/C'Mission refusée, mission réalisée (1,3-4a et 3,3-4a)

Il y est également question de la réaction du messager ou sa réponse directe au message (1,3 et 3,3). La première mission donnée est refusée⁴⁵.

Jonas se lève et va (1,3-4a)	Jonas se lève et va (3,3-4a)
<p>³ <u>Et Jonas se leva</u> POUR FUIR <u>À THARSIS</u>, LOIN DE LA FACE DE <u>YHWH</u> et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant (à) THARSIS et il donna son prix et il descendit en lui <u>pour venir</u> avec eux à Tharsis, LOIN DE LA FACE DE <u>YHWH</u></p> <p>^{4a} Mais YHWH lança un souffle grand vers la mer et une grande tempête fut dans la mer</p>	<p>³ <u>Et Jonas se leva</u> ET IL ALLA VERS NINIVE <u>SELON LA PAROLE de</u> <u>YHWH</u> <u>ET NINIVE était une ville grande</u> pour Dieu, <u>une allée</u> de trois jours. ^{4a} <u>Et Jonas</u> commença <u>à venir</u> dans la ville, <u>une allée</u> d'une journée, une seule et il appela</p>

L'on peut rassembler ici les mouvements de Jonas tout de suite après la réception de deux appels : dans un premier temps, nous retenons l'action de se lever, pour fuir. Mais c'est la descente qui l'emporte (le verbe est repris deux fois). Dans le second moment, il se lève encore mais il va. Et l'action d'aller est accentuée et intensifiée par le terme « allée » repris aussi deux fois).

Les deux passages ont en commun la destination de Jonas : « fuir vers Tharsis via Jaffa » et « aller à Ninive ». Un rapprochement antonymique se trouve entre les expressions « loin de la face de YHWH » (1,3) et « selon la parole de YHWH » (3,3).

⁴⁵ Nous comprenons la fuite de Jonas comme le refus d'une mission, bien plus comme une manifestation de sa liberté et non comme une dérobade loin de Dieu, ce qui est impossible. Voir aussi E. BOASE et S. AGNEWS, « “Whispered in the Sound of Silence” : Traumatizing the Book of Jonah », dans *BCT* 12 (2016), p. 4-22 (surtout p. 12. En ligne, URL : <http://novaajs.newcastle.edu.au/ojsbct/index.php/bct/article/view/634/576> [consulté le 2 avril 2020]. Il fuit le fait de devenir un acteur de ce qu'il pense être une faveur imméritée accordée à Ninive par Dieu, voir D.G. SHULMAN, « Jonah, His Story, Our Story ; His Struggle, Our Struggle : Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 345. Autres études sur la séquence 1,1-4 : S.C. JACKSON, « Confession of a Reluctant Preacher : Jonah 1:1-3 », dans *RevExp* 90 (1993), p. 399-404. Études sur la séquence 3,1-4 : R. LUBECK, « Prophetic Sabotage : a Look at Jonah 3:2-4 », dans *TrinJ* 9 (1988), p. 37-46. D. MARCUS, « Nineveh's « Three Days' Walk » (Jonah 3:3) : Another Interpretation », dans S.L. COOK et S.C. WINTER (éds), *On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George M. Landes* (ASOR Books, 4), Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 42-53.

À cause de la double occurrence pour chacune, nous pensons que l'expression « loin de la face de Dieu » (1,3) est remplacée dans le second appel par la tournure « selon la parole d'Adonai » (3,3).

D/D Le navire sur le point de se briser et une ville à renverser (1,4b et 3,4b)

Et, dans le premier cas, la réaction divine ne se fait pas attendre. Un souffle violent est lancé par Adonai et provoque une grande tempête sur la mer. Les eaux maritimes secouent la coque du navire qui risque de se briser (1,4).

Le navire (1,4b)	Ninive (3,4b)
^{4b} et le bateau fut sur le point de SE BRISER.	^{4b} et il dit : « Encore quarante jours et <i>Nīniyə</i> RENVERSÉE ».

Pour cette séquence, les formes verbales להִשָּׁבֵר « se briser » (infinitif construit nifal) et נִהְפָּכָה « renversée » (participe nifal) permettent d'établir le rapprochement. Deux risques sont à envisager : pour le navire qui est sur le point de se briser à cause du déferlement des eaux sur la coque et pour la ville dont le renversement pourrait arriver dans un délai de quarante jours (3,4). Considéré d'une manière symbolique, le navire en voie de se briser préfigure la ville de Ninive réceptrice de l'oracle portant sur son renversement (1,4 et 4,4).

Pour l'ensemble de ce regroupement, la fréquence du verbe קרא « appeler » y imprime la tonalité de l'appel (quatre fois en 1,2 ; 3,2.4) qui passe aussi par l'échange de la parole, manifesté par les formes des verbes דבר « parler », אמר « dire » et le mouvement, le déplacement vers l'autre indiqué par les verbes קום « se lever », הלך « aller » et בוא « venir ».

b) Le maître d'équipage et le roi de Ninive (1,5-7 et 3,5-7)

Dans chacun de ces deux textes, un personnage parle au nom de la collectivité (personnage collectif) : le maitre d'équipage pour les matelots ; le roi de Ninive pour les habitants de Ninive présents, « du plus grand au plus petit ». Voici les éléments permettant de rapprocher ces passages.

Indices communs		Les marins (1,5-7)	Indices communs		Les Ninivites (3,5-7)
Dieu - craindre et avoir confiance. Homme - Pousser des clameurs - appeler	A	⁵ Et les marins CRAIGNIRENT ET ILS poussèrent DES CLAMEURS un homme vers son dieu et ils lancèrent les objets qui (étaient) dans le bateau VERS LA MER pour (s') alléger de sur eux (et) quant à Jonas ⁴⁶ , il était descendu vers le fond du navire et il se coucha et s'endormit profondément.	Les hommes Dieu	A'	⁵ Et les hommes de Ninive EURENT foi en Dieu ET ILS APPELERENT un jeûne et ils revêtirent des sacs de leur grand jusqu'à leur petit.
Maître d'équipage et le roi de Ninive. Le verbe « Se lever »	B	⁶ Et le MAÎTRE DE L'ÉQUIPAGE s'approcha vers lui et il dit à lui : « Quoi ? Pour toi endormi, <u>lève-toi</u> . APPELLE vers ton dieu ! Peut-être le dieu pensera à nous et nous ne périrons pas ».	Et ils se leva	B'	⁶ ET LA PAROLE atteignit vers LE roi DE NINIVE et il se leva de son trône et il fit passer son vêtement de sur lui et il se couvrit d'un sac et il s'assit sur la cendre.
Un homme – l'être humain Procédures : tirage au sort et décret	C	⁷ Et ils dirent UN HOMME à son compagnon : « Allez ET NOUS FERONS TOMBER DES SORTS et nous connaissons à cause de qui ce mal pour nous » ET ILS FIRENT TOMBER DES SORTS ET TOMBA LE SORT sur Jonas .	Pour dire	C'	⁷ Et il fit pousser des clameurs et il dit dans Ninive : « PAR DÉCRET DU ROI et ses grands, pour dire : « L'ÊTRE HUMAIN et la bête, le gros bétail et le petit bétail, qu'ils ne goûtent quelque chose et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas.

Alors que tous se battent contre la furie de la mer en essayant d'alléger le navire, par contre, Jonas s'endort dans la cale (1,5-7)⁴⁷. La clameur des matelots équivaut à la clameur et au jeûne collectif à Ninive (3,5-7) : dans les deux cas, il s'agit de s'adresser à la divinité. Le cri des marins et celui du roi de Ninive sont exprimés par le même verbe קָרַע « pousser les clameurs » (1,5 et 3,7). L'évocation de « l'homme » (1,5.7 ; 3,5) et de « l'être humain » (3,7) délimite le regroupement. La mer reçoit la cargaison éjectée par les marins (1,5) tandis que les Ninivites et leur cheptel se privent d'eau, selon le décret royal (3,7).

Le décret royal (3,7-9) révèle la manière divine de juger et d'agir. C'est également le cas dans la prière des marins (1,14) : l'innocence de Jonas ne lui vaut pas une action méchante de la part des matelots (Cri des matelots et décret royal, reconnaître l'innocence et le mauvais chemin). Adonai fait tout selon son désir et devrait leur éviter le meurtre d'un innocent. On sent que c'est à Adonai d'exercer le jugement ou de les aider à décider. Cette parole des marins peut être comparée à la déclaration du roi de Ninive au sujet du Dieu renonçant à la colère.

Trois niveaux parallèles ressortent de ces deux passages : 1,5 // 3,5 sur l'attitude des marins et des Ninivites ; 1,6 // 3,6 ayant en commun le verbe קָרַע « se lever » et 1,7 // 3,7

⁴⁶ Si on considère la mise en relief du sujet « Jonas » et le premier verbe de la deuxième partie du verset est au *qatal* et non au *wayyiqtol* comme les deux verbes suivants. Cf. S. KESSLER-MESGUICH, *L'hébreu biblique en 15 leçons* (Études Anciennes), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 222 (voir p. 216-226 pour Jon 1,1-10).

⁴⁷ Ici, le sommeil rappelle le sommeil d'Adam (Gn 2,21), de Jacob (Gn 28,11), d'Élie en 1 R 19,5. Ce sommeil rappelle l'évocation de la mort (Gn 47,30 ; Dt 31,16), présente dans les paroles de Jonas au niveau du dernier épisode (Jon 4). Autres études sur la séquence 3,5-7 : P. FERGUSON, « Who Was the "King of Nineveh" in Jonah 3 : 6 », dans *TynBul* 47 (1996), p. 301-314.

précisant la pratique adoptée pour conjurer le mal : le tirage au sort sur le navire et le décret royal pour Ninive entière. Maintenant, voyons de près les éléments qui renforcent les liens.

A/A' Craindre et avoir confiance (1,5 et 3,5)

La peur des matelots contraste avec la confiance des Ninivites. La peur de la tempête pousse les marins à alléger le navire tandis que la confiance en Dieu motive le jeûne à Ninive (1,5 // 3,5).

Crainte (1,5)	Confiance (3,5)
1, ⁵ Et les marins CRAIGNIRENT ET ILS poussèrent DES CLAMEURS <u>un homme vers son dieu</u> et ils lancèrent les objets qui (étaient) dans le bateau VERS LA MER pour (s') alléger de sur eux (et) quant à Jonas, il était descendu vers le fond du navire et il se coucha et s'endormit profondément.	3, ⁵ Et les <u>hommes</u> de Ninive EURENT foi <u>en Dieu</u> ET ILS APPELÈRENT un jeûne et ils revêtirent des sacs de leur grand jusqu'à leur petit.

La divinité est nommée « Dieu ». Les marins et les hommes de Ninive ne restent pas passifs devant l'intervention divine par la tempête et par l'avertissement de son prophète Jonas. La tempête provoque une grande peur chez les marins (1,5). La proclamation de Jonas (3,4) est suivie d'actes de confiance et de pénitence et (3,5). La recherche de solution est collective et dans les deux cas, c'est vers Dieu qu'on s'oriente : respectivement par la crainte et dans la confiance. Les verbes ירא « craindre », זעק « pousser des clameurs », טול « lancer » (1,5a) et אמן « avoir foi » (3,5a) conjugués à la troisième personne du pluriel le prouvent.

B/B' Le maître d'équipage et le roi de Ninive (1,6 et 3,6)

Nous rapprochons le maître de l'équipage avec le roi de Ninive par leur apparition et leur rôle dans les textes (1,6 // 3,6).

Le capitaine du navire (1,6)	Le roi de Ninive (3,6)
Et le MAÎTRE DE L'ÉQUIPAGE s'approcha vers lui et il dit à lui : « Quoi ? Pour toi endormi, <u>lève-toi.</u> APPELLE vers ton dieu ! Peut-être le dieu pensera à nous et nous ne périrons pas ».	ET LA PAROLE atteignit vers LE <u>roi</u> DE NINIVE. <u>et il se leva</u> de son trône et il fit passer son vêtement de sur lui et il se couvrit d'un sac et il s'assit sur la cendre

Pour prolonger le thème de l'appel, le capitaine s'adresse à Jonas, comme l'a fait Adonaï au début du récit, et l'invite à prier. Jonas ne le fait pas, tout comme il a refusé d'aller à Ninive. La parole atteint le roi qui ne tarde pas à faire comme ses hommes en « se couvrant d'un sac » (3,6) : les formes verbales אמר « dire », דבר « parler » et le terme « décret » font écho à une

communication partagée. L'évocation du « roi de Ninive » (3,6) est parallèle à celle du « maître d'équipage » (1,6).

C/C' Dire à son compagnon et dire dans Ninive (1,7 et 3,7)

D'une part, on constate la recherche collective d'une solution au problème de la tempête (1,7) et d'autre part le décret royal prolonge la prédication de Jonas et appelle tout le peuple à la pénitence (3,7).

Le tirage au sort (1,7)	Le décret (3,7)
<p><u>Et ils dirent</u> UN HOMME à son compagnon :</p> <p>« Allez ET NOUS FERONS TOMBER DES SORTS et nous connaissons à cause de qui ce mal pour nous » ET ILS FIRENT TOMBER DES SORTS ET TOMBA LE SORT</p> <p>SUR JONAS.</p>	<p><u>Et il fit pousser des clameurs</u> <u>et il dit</u></p> <p>dans Ninive :</p> <p>« PAR DÉCRET DU ROI</p> <p>et ses grands, <u>pour dire</u> :</p> <p>« L'ÊTRE HUMAIN, et la bête, le gros bétail et le petit bétail, qu'ils ne goûtent quelque chose et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas</p>

Dans les deux passages, il est question de faire une déclaration : les matelots chacun à son compagnon ; à Ninive, le décret de la hiérarchie est prononcé pour tous, être humain et leurs animaux.

Les formes dérivées des verbes רעה « être compagnon » (1,7a) et « paître » (3,7b) et רעע « faire mal » (1,7a) renforcent la pointe ironique sur le mal : ce cas d'homophonie pourrait indiquer le soupçon sur l'origine du mal (de la tempête) chez le compagnon de voyage. S'habiller en sac, proclamer un jeûne sont des réactions des hommes de Ninive à la communication de Jonas. Le tirage au sort (1,7) et la production du décret (3,7) sont les deux méthodes utilisées pour décanter une situation difficile.

c) Et les hommes savent d'où vient le mal mais que faut-il faire ? (1,8-12 et 3,8-9a)

Les matelots savent dorénavant d'où vient le déferlement inhabituel des eaux de la mer. La tempête arrive à cause de la fuite de Jonas. Pour les habitants de Ninive, le renversement résultera de leur « mauvais chemin et de la violence de leurs mains ». Jonas propose la solution au problème de la tempête. Les Ninivites, sans exception, crient vers Dieu et répondent chacun à l'ordre d'abandonner la violence. Le décret royal reconnaît en Dieu la possibilité de revenir sur sa décision. Les matelots et les marins ne doutent plus qu'il y a un problème à résoudre avec Adonai. La confiance des Ninivites dans l'annonce faite par Jonas reçoit un écho dans leur acte de retournement. Ce tableau distingue deux regroupements (1,8 // 3,8 et 1,10-12 // 3,9a).

Indices communs		1,8-12	Indices communs	3,8-9a
Dieu – dire Pays – terre sèche Peuple-être humain -	A	⁸ ET ILS DIRENT à lui : « Raconte , s’il te plaît, à nous à cause de qui CE MAL pour nous, quoi ton occupation et d’où tu viens, quel est TON PAYS et de QUEL PEUPLE toi (tu es) ». ⁹ ET IL DIT à eux : « Hébreu, moi (je suis), et YHWH, le Dieu des cieux, moi (le) craignant , qui a fait la mer et la (terre) sèche ».	Dieu - appeler- homme- mauvais chemin	⁸ Et que se couvrent de sacs L’ÊTRE HUMAIN et la bête et qu’ils APPELLENT VERS Dieu avec force et qu’ils reviennent un homme de son mauvais CHEMIN et de LA VIOLENCE qui (est) dans leurs paumes.
Proposition interrogative. « Craindre » - La présence du verbe « connaître ».	B	¹⁰ Et les hommes craignirent une crainte grande et ILS DIRENT à lui : « Quoi ? Cela tu as fait ? » Car les hommes connaissaient que loin de la face de YHWH lui fuyant, car IL avait raconté à eux. ¹¹ ET ILS DIRENT à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête. » ¹² ET IL DIT à eux : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car connaissant , moi, qu’à cause de moi cette grande tempête (est) contre vous ».	Proposition interrogative - « avoir du regret ». La présence du verbe « connaître ».	^{9a} Qui connaissant ? Le Dieu reviendra et aura du regret ;

Les deux passages sont reliés par le terme אלהים utilisé pour désigner la divinité (3,8) et la formule יהוה אלהי, présente dans la confession de Jonas, et qui désigne une divinité singulière, le Dieu de Jonas (1,9). On obtient ces deux regroupements : A : 1,8-9 // A’ : 3,8 et B : 1,10-12 // B’ : 3,9a.

A/A’ Ton pays et son mauvais chemin (1,8-9 et 3,8)

Le premier est marqué par ces trois verbes faisant écho à la communication : אמר « dire » (1,8.9.10.11.12), נגד « raconter » (1,8.10) en lien avec קרא אל « appeler vers » (3,8) qui portent l’urgence et la nécessité de proposer une solution. Les différents personnages de ces deux épisodes se manifestent. D’une part, le chef d’équipage, Jonas, les matelots, et d’autre part les hommes de Ninive et leur roi sont tous concernés. Les Ninivites font face à Jonas tandis que le roi de Ninive s’adresse aux hommes et aux animaux.

Jonas se dévoile (1,8-9)	Les Ninivites se convertissent (3,8)
<p>⁸ ET ILS DIRENT à lui : « Raconte, s'il te plaît, à nous à cause de qui CE <u>MAL</u> pour nous, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est TON PAYS et de QUEL PEUPLE toi (tu es) ».</p> <p>⁹ ET IL DIT à eux : « HÉBREU, moi (je suis), et YHWH, le <u>Dieu</u> des cieus, moi (le) craignant, qui a fait la mer ET LA (TERRE) SÈCHE ».</p>	<p>Et que se couvrent de sacs L'ÊTRE HUMAIN et la bête et qu'ils APPELLENT VERS <u>Dieu</u> avec force et qu'ils reviennent un homme de son <u>mauvais</u> CHEMIN et de LA VIOLENCE qui (est) dans leurs paumes.</p>

Nous rapprochons les termes רעה « mal » (1,8) et חמס « violence » (3,8). La combinaison des termes רעה « mal » (1,7), סער « tempête » (1,12), חמס « violence » (3,8) révèle le problème dont il faut se libérer. Dans le premier épisode, le verbe רעה « faire mal » sert à qualifier ce qui arrive aux marins (1,8) et la situation de Ninive, son mauvais chemin (3,8). C'est un mal et non une tempête, comme cela est nommé par le narrateur et le personnage de Jonas.

Dans la communication, il s'agit d'interroger Jonas sur son origine, son activité (1,8) et de s'adresser à Dieu avec force dans une démarche pénitentielle (3,8). La réponse du messager précise le peuple auquel il appartient et son activité de « craignant Adonaï » (1,9).

Nous rapprochons les termes « peuple », « hébreu », « être humain », איש « homme » qui servent à désigner les humains. La notion de pays, c'est-à-dire d'une terre habitée et sa voirie, se prolonge dans les termes « terre sèche » (1,9) et « le chemin » (3,8) si on considère le mot דרך au sens premier « route ou voie sur laquelle on marche » (3,8). Cependant, en Jon, דרך peut vouloir dire aussi la manière d'agir ou de se conduite, et dans ce cas, il réfère aux intentions et aux œuvres. Ici, les œuvres des Ninivites sont « mauvaises » et « la violence » dont il question dans la suite oriente vers cette acception. Dans le contexte de la marche de l'être humain vers Dieu, il s'agit de retrouver le chemin qui mène à Dieu⁴⁸.

⁴⁸ P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 2001, p. 191-192.

B/B' Connaître l'être humain et connaître Dieu (1,10-12 et 3,9a)

Au second regroupement, sont remarquables les deux formes différentes du verbe כָּרַע « connaître », « savoir » au qal accompli, deux fois au participe (1,12 et 3,9a)⁴⁹, ainsi que trois propositions interrogatives (1,10.11 et 2,9a).

Jonas sait (1,10-12)	Dieu sait (3,9a)
<p>1,¹⁰ Et les hommes craignirent une crainte grande et ILS DIRENT à lui : « Quoi ? Cela tu as fait ? » Car <i>les hommes</i> <u>connaissaient</u> que loin de la face de YHWH lui fuyant, car <i>IL</i> avait raconté à eux. 1,¹¹ ET ILS DIRENT à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous ? Car la mer allant et étant en tempête. » 1,¹² ET IL DIT à eux : « Soulevez-moi et lancez-moi vers la mer et sera calme la mer de contre vous, car <u>connaissant</u>, moi, qu'à cause de moi cette grande tempête (est) contre vous ».</p>	<p>3,^{9a} <u>Qui connaissant ?</u> Le DIEU reviendra et aura du regret ;</p>

Les matelots ont reçu le nom particulier du Dieu de Jonas et c'est le tétragramme qui apparaît dans l'expression de ce qu'ils savent de Jonas. Par contre, chez les Ninivites, le nom commun « Dieu » est maintenu. Une double question trouve sa réponse à ce niveau : Que faut-il vraiment faire (et envers qui) pour extirper la menace des eaux ? Qui maîtrise le modus operandi de ce Dieu ? Comment ce Dieu déjà connu comme « Adonāi, le Dieu créateur » (1,9) agit-il ?

Le questionnement porte sur l'action juste à poser envers Jonas en vue d'apaiser la mer déchaînée, et sur le souhait royal de ne pas être puni par Dieu. Les réponses à cette question sont dans ces deux passages⁵⁰. Les hommes de la mer veulent savoir ce qui se passe avec Jonas sur qui vient de tomber le sort. Ils reçoivent des informations utiles sur Jonas et sur Dieu (1,8-9), s'étonnent de ce que Jonas a fait et se posent des questions sur ce qu'il faut faire pour calmer la tempête (1,10-11). Le roi de Ninive invite à abandonner le mal et à espérer le renoncement divin à châtier sa ville (3,8-9)⁵¹. Et plus loin, il espère la grâce divine en réponse à la pénitence de la ville entière (3,9a).

⁴⁹ Cette formule en Jon 3,9a rappelle deux autres références du corpus des XII invitant également au retournement : voir Jl 2,12-14 et Am 5,15.

⁵⁰ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 193, retient que la question « Qui sait ? » exprime l'espoir (voir la note 117).

⁵¹ La prière de Moïse en Ex 32,12.14 reconnaît le repentir divin. Études sur les passages de cette séquence 1,8-12 : W.J. HORWITZ, « Another Interpretation of Jonah 1:12 », dans *VT* 23 (1973), p. 370-372. T. HARVIAINEN, « Why Were the Sailors not Afraid of the Lord Before verse Jonah 1,10 », dans *Studia Orientalia Electronica* 64 (1988), p. 77-81 ; C.J. BOSMA, « Jonah 1,9 – An Example of Elenctic Testimony », dans *CTJ* 48 (2013), p. 65-90.

d) Revenir pour ne pas périr (1,13-16 et 3,9b-10)

D'une part, arrivent la prière des marinières et leur reconnaissance de la liberté souveraine dans l'action divine après avoir essayé en vain de ramener Jonas vers le rivage (1,13-16). D'autre part, s'exprime l'espérance de ne pas périr grâce à la capacité divine de renoncer à la colère. Et à la fin du troisième épisode, Dieu s'abstient de faire du mal aux Ninivites (3,10). Nous sommes devant les réactions de ceux qui ont écouté les paroles de Jonas. Les marins et les Ninivites nous renseignent sur Adonaï et sur les actions qu'ils attendent de Lui. Ce tableau met en évidence les deux passages marqués l'une par le verbe « revenir », l'autre par le verbe « faire » et l'évocation du nom divin : le tétragramme et le nom commun « Dieu ».

Indices communs		1,13-16	Indices communs		3,9b-10
Faire revenir	A	¹³ Et les hommes ramèrent pour faire revenir vers la terre sèche et ils ne pouvaient pas car la mer allant et étant en tempête contre eux.	Revenir - périr	A'	^{9b} et reviendra de l'ardeur de SA COLÈRE et nous ne périrons pas.
Ne pas périr - Faire	B	¹⁴ ET ILS APPELÈRENT vers YHWH et ils DIRENT : « S'il te plaît, YHWH, s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang INNOCENT, car toi, YHWH, ainsi que tu as désiré, tu as fait ». ¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa FUREUR. ¹⁶ Et les hommes craignirent d'une grande crainte YHWH et ils sacrificèrent pour YHWH et ils vouèrent des vœux.	Revenir-faire	B'	¹⁰ Et le DIEU vit leurs faits car ils étaient revenus de LEUR MAUVAIS CHEMIN et le DIEU eut regret au sujet DU MAL QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.

Pour l'ensemble de ce regroupement, le verbe שׁוּב « revenir » est commun. C'est le verbe עָשָׂה « faire » qui permet de faire une césure dans les deux textes, et dans les deux cas, et il désigne l'action divine en tant que créateur (un écho à 1,9) et en tant qu'agissant parmi ses créatures (3,10). On remarque également le verbe אָבַד « périr », il apparaît avec les verbes « revenir » (3,9b) et « faire » (1,14). Ces éléments communs conduisent à ce regroupement : 1,13 et 3,9b ; 1,14-16 et 3,10. En voici le contenu :

A/A' Revenir vers la terre sèche et revenir de l'ardeur de la colère (1,13 et 3,9b)

Ce premier regroupement repose sur la présence du verbe שׁוּב « revenir » (1,13 et 3,9b), l'évocation de la fureur des eaux et de la colère divine. Le verbe שׁוּב « retourner », « revenir » (1,13 et 3,9b.10 : quatre fois seulement en 3,8-10 à égale distance, c'est-à-dire vers la fin des deux épisodes), met en évidence deux mouvements n'ayant pas le même sens dans les deux cas.

Faire revenir (1,13)	Revenir (3,9b)
Et les hommes ramèrent pour <u>faire revenir</u> vers la terre sèche et ils ne pouvaient pas car la mer ALLANT ET ÉTANT EN TEMPÊTE contre eux.	<u>et reviendra</u> de l'ardeur de SA COLÈRE et nous ne périrons pas ».

D'un côté, les marins veulent conduire Jonas au rivage, son point de départ. Mais cela n'est pas possible car la tempête est violente. Ils ne veulent pas livrer Jonas à la fureur des eaux même s'il a demandé d'être jeté par-dessus bord. De l'autre côté, les hommes de Ninive veulent changer de chemin⁵². Il est bel et bien question de prendre une autre direction mais la première est géographique, la seconde est spirituelle⁵³. Elle peut être bonne ou mauvaise et pour les Ninivites, le chemin est mauvais (3,8). Dans l'ensemble, on reconnaît également une évocation de la colère des eaux (1,13.15) et l'ardeur de la colère divine (3,9).

Tu as fait, il ne le fit pas (1,14-16 et 3,10)

Dans le second, le verbe « faire » participe aussi à l'écho commun. Le tétragramme (cinq fois en 1,14.16) est lu en relation avec le nom האלהים « le Dieu », écrit avec l'article (deux fois en 3,10). Et l'innocence (1,14) y est opposable au mal (3,10).

Faire (1,14-16)	Ne pas faire (3,10)
¹⁴ ET ILS APPELÈRENT vers YHWH et ils DIRENT : « S'il te plaît, YHWH, s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang INNOCENT, car toi, YHWH, ainsi que tu as désiré, <u>tu as fait</u> ». ¹⁵ Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent vers la mer et la mer se calma de sa FUREUR. ¹⁶ Et les hommes craignirent d'une grande crainte YHWH et ils sacrifièrent pour YHWH et ils vouèrent des vœux.	Et le DIEU vit <u>leurs faits</u> car ils étaient revenus de LEUR MAUVAIS CHEMIN et le Dieu eut regret au sujet DU MAL QU'IL AVAIT PARLÉ <u>de faire</u> à eux <u>et il ne le fit pas</u> .

À ce stade, les verbes אמר « dire », קרא « appeler » (1,14) et דבר « parler » (3,10) peuvent se rapprocher par leur sens. Et ces trois éléments indiquent qu'il y a un problème à résoudre : la

⁵² B.A. STRAWN, « Jonah's Sailors and their Lot Casting : a Rhetorical-Critical Observation », dans *Bib* 91 (2010), p. 66-76, signale la beauté du casting littéraire des marins et des Ninivites dans la rhétorique de Jon. Comme les marins, les Ninivites adhèrent à Adonaï. Le maître d'équipage et le roi de Ninive sont en position parallèle dans les deux épisodes.

⁵³ Le terme « chemin », souvent utilisé avec un pronom suffixé, fait référence à une voie habituelle. Il est parfois en lien avec le terme « droit », voir J. GUILLET, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation* (Théologie, 18), Paris, Aubier, 1950, p. 18 et 76 ; ou avec le cheminement spirituel, cf. C. OANCEA, « Imagery and Religious Conversion. The Symbolic Function of Jonah 1 :13 », dans *Religions* 9 (2018), p. 4 sur 9 pages. En ligne, URL: <http://www.mdpi.com/2077-1444/9/3/73/htm> [consulté le 26 mai 2020].

furie de la mer anime la peur de périr (1,14-15), la méchanceté et le mauvais chemin des Ninivites leur ont valu la menace d'être renversés (3,10). Le contraste entre les termes « innocent » et « mauvais » ressort aussi de ces passages (1,14 et 3,8.10).

Le verbe ירא « craindre » (1,16) se trouve dans le même rapport de mouvement intérieur comme c'est le cas avec שׁוּב « revenir » (3,10). Dans les paroles des mariniers, apparaît l'usage du tétragramme tandis que dans le décret royal de Ninive, c'est plutôt le nom commun « Dieu ». Certainement, le narrateur met ce nom particulier de la divinité dans le cri des marins pour montrer le pas qu'ils viennent de franchir en écoutant Jonas⁵⁴. Même s'il n'est pas nommé de la façon, le Dieu à qui les marins font allégeance est le même qui renonce à châtier les Ninivites. Les marins et les Ninivites se connectent à cette divinité grâce à une parole de Jonas. Leur lien avec ce messager divin pousse à le supposer.

Dans les deux cas, il s'agit d'une proclamation des capacités divines : Dieu qui fait ce qu'il désire (1,14), Dieu qui reviendra sur sa décision et s'abstiendra de châtier (3,10). Les marins reconnaissent que Dieu est libre dans son action. Et à la fin de son décret, le roi de Ninive espère un renoncement divin au châtement et cela se concrétise dans le pardon accordé à la ville. Avec ces deux faits, le narrateur construit une certaine pensée sur la liberté en Dieu, la conception du châtement et la réaction divine. Et c'est plus intéressant que ces deux formules sont dites par d'autres personnages, différents du fils d'Amittaï. On y trouvera une sorte de réponse de l'auditeur car ces déclarations arrivent chaque fois après une intervention du messager.

Après la prière, les matelots exécutent l'ordre donné par Jonas : ils le lancent par-dessus bord (le même verbe טל est aussi utilisé au *hifil* en 1,5 pour les objets jetés vers la mer pour alléger le navire). Ce geste sert à faire revenir le calme sur la mer (1,15), à chasser le mal (1,7). On peut le relier au retournement des Ninivites qui abandonnent leur chemin mauvais. Dieu reconnaît ce retour collectif. Le premier épisode se termine par le culte rendu à Adonaï, celui qui tranquillise la mer (1,16). D'une part, Dieu reçoit le respect et l'adoration des marins (1,16). D'autre part, Dieu voit les actes de confiance et considère la pénitence des Ninivites (3,10). Ces deux moments de rencontres montrent que les étrangers s'approchent d'Adonaï. Pour les marins, cela se fait dans la crainte, tandis que pour les Ninivites, c'est un acte de retournement. Les deux gestes se font écho.

⁵⁴ En appelant la ville à jeûner et à se couvrir des sacs, le décret royal recourt aux mêmes termes rencontrés ailleurs chez les prophètes pour sensibiliser au retournement ou pour annoncer un deuil (proclamer un jeûne : Jl 1,14 ; 2,12 et se revêtir de sacs en signe de pénitence : Jl 1,13 ; et en signe de deuil, Jl 1,8 ; Am 8,10).

e) Les deux appels prophétiques

Jusqu'au bout, le récit nourrit l'attente, laisse planer le doute sur la mission de Jonas – qui n'y est même pas nommé prophète – et maintient le lecteur attentif à la présentation logique des faits. Dans les appels, Adonaï donne la mission puis s'efface. Après avoir écouté la proclamation de Jonas, ces auditeurs formulent eux-mêmes l'idée qu'ils ont d'Adonaï (1,14 et 3,8-9). Le verbe קרא « appeler », dans les deux interventions, laisse supposer qu'Adonaï a bel et bien entendu l'appel des marins et celui des Ninivites. La même forme verbale apparaît dans la première prière de Jonas et y jouerait le même rôle.

Pour prolonger le thème de l'appel, le capitaine s'adresse à Jonas, comme l'a fait Adonaï au début du récit, et l'invite à prier. Jonas ne le fait pas, tout comme il a refusé d'aller à Ninive. La parole atteint le roi de Ninive qui se lève, comme l'a fait Jonas au moment de son appel. Pour marquer la différence, les Ninivites s'organisent et font pénitence. L'urgence d'une mission de communiquer est transmise par les verbes אמר « dire » et דבר « parler » ; קרא « appeler » (1,2), זעק « pousser des clameurs » (1,5 ; 3,7). Même si Jonas refuse sa mission, il demeure actif, mais dans la présence d'Adonaï. La résolution de s'approcher d'Adonaï, de revenir vers Adonaï termine harmonieusement les épisodes de mission dont les derniers passages n'évoquent plus Jonas mais ceux qui ont reçu son message. Sa mission a déjà produit son fruit car Ninive a abandonné son mauvais chemin et Adonaï a considéré son retournement.

Alors que, tout autour de son appel, il montre le caractère conditionnel des prophéties de malheur et de jugement. Jonas rompt, sans le savoir, avec cette l'idée d'une prophétie catégorique de destruction. La prophétie de destruction ne s'accomplit pas car les Ninivites ont accueilli les messages prophétiques⁵⁵. Ils ont écouté la proclamation de Jonas et ont fait confiance en Dieu. Parler au nom de Dieu, c'est être porteur de ses attributs auprès des hommes. Jonas est porteur d'un don qui le dépasse. Il ne s'en rend pas compte et ne mesure pas toute la portée de sa mission. Il faudra qu'il reçoive une instruction. C'est ce que montre la réponse de Dieu à sa deuxième prière, la première prière ayant servi à le ramener sur le chemin de l'appel refusé.

La symétrie des actes de matelots avec ceux de Ninivites, ainsi que d'autres similitudes formelles, renforcent l'harmonie du texte. Bien plus, dans l'attitude des matelots, il y a une anticipation de dispositions pieuses des étrangers par rapport à l'engagement peu déterminé du messenger d'Adonaï. Adonaï vient à l'homme par un appel en vue d'une mission. La présence divine et la réponse humaine requièrent certaines actions : une proclamation, un retournement,

⁵⁵ Selon T. RÖMER, « Comment distinguer le vrai du faux prophète », dans J.-M. DURAND – T. RÖMER et M. BÜRKI (éds), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (OBO, 265), Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 119-120, « le vrai prophète ne dit pas forcément un oracle qui s'accomplit ». Et il illustre son propos par Jon 3,4 et 4,3.

des actes cultuels (la prière, le sacrifice, les vœux, etc.). Le deuxième appel de Jonas se trouve au centre du livret (3,1-4). Et c'est dans ce même épisode qu'Adonaï revient sur sa décision de faire du mal à Ninive. Chacun de deux appels est suivi par un moment de prière. Jonas se place devant Adonaï pour exposer son problème.

3.2. Jonas face à Adonaï (2,1-10 et 4,1-11)

Les paroles adressées à Dieu marquent les deux occasions de rapprochement entre Adonaï et son messenger. La proximité retrouvée, la construction d'un rapprochement – expression de la vérité et de la fidélité divine – transparaissent dans les chapitres deux et quatre regroupés autour de la prière de Jonas. Jonas marque particulièrement ce moment de prière en se laissant découvrir et en présentant les épithètes essentielles de son Dieu. Entre la fuite et la colère, des moments de dévoilement passent par la parole retrouvée, la prière exprimée. Il est remarquable que les deux prières du messenger sonnent respectivement comme une action de grâce et une justification de sa fuite loin d'Adonaï et de son insatisfaction devant la compassion divine envers Ninive.

Quelques éléments formels et un certain nombre de motifs littéraires permettent d'apparier les passages dans les chapitres deux et quatre du récit. Ici, le Dieu de Jonas est appelé יהוה אלהי « Adonaï son Dieu » (2,2) ou יהוה אלהי « Adonaï, mon Dieu » (2,7) et יהוה אלהים « Adonaï Dieu » (4,6). La première prière est plus longue (2,3-10), elle reflète l'angoisse et la satisfaction de l'orant. La seconde est plus courte (4,2-3), elle exprime l'insatisfaction du messenger⁵⁶, sa joie passagère due au bienfait de l'ombre donnée par Adonaï.

Jon 4 partage quelques aspects communs avec Jon 2 : Adonaï « désigne » des créatures dans le monde animal et végétal pour accompagner son messenger. Le monde animal est représenté par l'énorme poisson (2,1.11) et une larve (4,7), tandis que le règne végétal comprend le קיקיון, que nous choisissons de traduire par « ricin » (4,6)⁵⁷. À cet élément du motif

⁵⁶ J.M. BODA, « A Deafening Call to Silence : the Rhetorical 'End' of Human Address to the Deity in the Book of the Twelve », dans J.M. BODA, M.H. FLOYD et C.M. TOFFELMIRE. (éds), *The Book of the Twelve and the New Form Criticism* (SBL, 10), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 203-204, reconnaît que la divinité était défiée dans les prières qui apparaissent chez les XII, d'Osée à Habacuc (cf. p. 194-196 pour Jon).

⁵⁷ Il existe plusieurs traductions du terme hébreu קיקיון. Ce terme est un *hapax legomenon*, c'est-à-dire qu'il n'apparaît que dans Jon et spécialement à la fin (4,6-10). Il s'agit d'un arbre unique en son genre et suscité pour un but précis : être ombre sur la tête de Jonas. Les termes équivalents sont : une plante, un arbre, la citrouille iroquoise, une courge, un genêt, un giraumon, un lierre, la paume du Christ car ses feuilles ressemblent à la paume d'une main, etc. Le rapprochement avec le ricin s'appuie sur l'analogie de l'assyrien *koukkânîtum* = plante de jardin, et surtout de l'égyptien, *kiki ou qiqi* (nom de l'huile) comme du mot du Talmud : huile de *qîq*, désignant le ricin. Celui-ci appartient à la famille des Euphorbiacées, genre *ricinus* originaire d'Afrique. C'est une plante herbacée, annuelle dans les pays tempérés, arborescente dans les pays chauds. Les feuilles sont amples. Les fleurs sont monoïques, sans pétales, disposées en panicule terminale composée de grappes, les fleurs supérieures mâles, les inférieures femelles. Le fruit est une capsule lisse ou hérissée de pointes, s'ouvrant en 3 capsules bivalves renfermant chacune une graine dont l'albumen est riche en aleurone et en huile. On l'utilise actuellement comme remède (son baume) et aussi comme huile industrielle. Cf. Y. PETRAKIAN, « Ricin », dans *Dictionnaire biblique de Topbible*, en ligne sur <https://topbible.topchretien.com/dictionnaire/ricin/> [28 mars 2020]. En Afrique du Rift

végétal, on peut joindre les joncs (roseaux) signalés dans le deuxième épisode (2,6). Ce tableau reprend les éléments communs présents dans les épisodes 2 et 4.

Indices formels communs	Jon 2 (עלי « sur moi » v. 4 : Jonas avec Adonai) : 11 versets	Jon 4 (לך « pour toi » v. 4 : Jonas avec Adonai) : 11 versets.	Contenu
Le verbe « prier » Le motif de la mort par les indicateurs : « mourir » et « Shéol »	2,1-4 2,1 : Jonas avalé par le poisson 2,2 : Jonas prie dans le ventre du poisson 2,3 : Jonas dans l'angoisse et le Shéol 2,4 : עלי « sur moi »	4,1-4 4,1 : Jonas est en colère parce que Ninive est épargnée 4,2a : Jonas prie. 4,3 : la réponse de Jonas à Adonai : mieux mourir que vivre 4,4 : s'échauffer, le mal : לך « toi »	Salut accordé et colère de Jonas La prière de Jonas Allusion à la vie, Une demande de mourir
Regarder et voir// le temple et la hutte עלה « monter » נפש	2,5-8 2,5 : « regarder » le temple 2,6 : abîme, algues, נפש 2,7 : délivrer de la fosse (לעולם « toujours ». Bétail 2,8 : s'évanouir mon être, נפש	4,5-8 4,5 : la cabane, « voir » 4,6 : l'ombre du ricin pour le délivrer du mal 4,7 : למחרת « aube » / השחר « lendemain ». La larve 4,8 : mourir son être, נפש	Habitat avec le motif visuel, les plantes, la délivrance et la frappe divine (des termes pour marquer le temps), la mort
Le poisson //le bétail	2,9-11 2,9 : abandonner la fidélité 2,10 : promesse de Jonas à Adonai : sacrifices et vœux 2,11 Adonai parle au poisson.	4,9-11 4,9 : la colère de Jonas 4,10 : Jonas très contrarié pour son ricin 4,11 : la réponse d'Adonai à Jonas.	La fidélité et la colère, Jonas-être humain-poisson-bétail

Ces deux chapitres ont chacun onze versets. Les parties symétriques ont en commun les prières de Jonas (2,3-10 et 4,2-3), les éléments cosmiques suscités pour secourir Jonas (le poisson et le ricin). La première prière (2,5-8) est plus longue que la seconde (4,6-8). La cabane rappelle l'évocation du temple. Le ricin donné pour être ombre sur la tête de Jonas est le contraire des algues qui l'enserrent au point de l'étouffer. L'abîme est à l'opposé de l'ombre que procure le ricin : on y perçoit l'étouffement opposé à la grande joie. Il reçoit joyeusement l'ombre du ricin mais sa joie est de courte durée car la plante est vite rongée par une larve. La disparition de cette plante augmente sa colère. L'évanouissement de Jonas est en rapport avec sa demande de mourir.

La première prière révèle l'angoisse du fils d'Amittai éjecté au fond de l'abîme. Adonai vient à son secours en envoyant l'énorme poisson pour le transporter vers le rivage. La seconde prière est prononcée dans l'énervement car Jonas n'accepte pas la décision divine de gracier Ninive. À la fin des deux épisodes Adonai apparaît pour ordonner au poisson de « vomir Jonas sur la terre sèche » (2,11) et pour interroger Jonas sur les raisons de sa colère (2,9-11). Sous les

Albertin, les feuilles de ricin, trempées dans l'eau chaude ou simplement amollies par une flamme de feu, accompagnent le massage en cas de foulure ou d'entorse. Cet usage médical est attesté par J. EMÉRIAU, *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013, p. 241-242. Et selon J. DOURNES, « Jardin d'Adonis ou Champignon ? Vertige ethnomycologique », dans *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 22 (1975), p. 73-75 (surtout p. 73), « la plante du prophète serait un champignon ». Est-ce vrai ? Les termes ne sont pas les mêmes. Mais, l'analyse porte sur Is 17,10-14 où il est question d'une plante dont la durée est très limitée comme pour le cas du ricin en Jon.

eaux et sur la terre sèche, il a reçu des faveurs divines et n'a pas peiné pour obtenir le ricin éphémère. Il devrait alors accueillir la mesure de grâce que le créateur a accordée à la grande ville, à ses nombreux habitants et leurs animaux. Les pronoms « moi » et « toi » montrent la familiarité et se rapportent variablement au personnage de Jonas (2,10 ; 4,10) et à Dieu (2,10 ; 4,11).

Par quatre fois, le verbe מנה « mander », « envoyer », « faire naître », « faire lever » (au *piel*) apparaît respectivement en relation avec l'énorme poisson (2,1), le ricin (4,6), le ver (4,7) et le vent d'est (4,8). Ce verbe souligne qu'Adonaï contrôle et commande les éléments et phénomènes cosmiques⁵⁸. Ces derniers participent à l'action divine engagée au profit de Jonas qui prie depuis le ventre du poisson (2,2). Après le repentir de Ninive, le prophète, plein de ressentiment, prie de nouveau et, dans l'énervement, il fait enfin connaître la raison de sa fuite (4,2). Cette deuxième prière, au-delà du lien interne qu'elle opère entre ces épisodes, montre que Jonas demeure dans la présence d'Adonaï.

La sonorité du verbe « se dessécher » (4,7 : וייבש) rappelle le son du terme rendu par « continent », littéralement « terre sèche » (2,11 : יבשה) permettant un rapprochement par les formes issues du même verbe יבש « dessécher ». Ici également, la symétrie est marquée par l'usage des termes חיי « ma vie » (2,7 ; 4,3.8), נפש « souffle » (4,8) et le motif de délivrance rassemblant les verbes עלה « faire monter » (au *hifil* : 2,7) et נצל « délivrer (au *hifil* : 4,7). Les lettres hébraïques dans le terme קיקיון « ricin » (4,6-11) sont toutes représentées dans l'expression « vomir Jonas » (2,11, ויקא את-יונה), reliant ainsi le don du ricin à la délivrance de Jonas hors des abîmes et du ventre de l'énorme poisson.

La première prière de Jonas rappelle bien des valeurs : la fidélité et le salut (Jon 2), tandis que la deuxième (Jon 4) met en évidence la « formule des attributs divins », non pas pour louer la patience (la bonté) divine⁵⁹, mais pour la critiquer presque sous l'effet de l'énervement⁶⁰. Les degrés suivants ressortent de ce regroupement : Jonas prie dans l'angoisse du Shéol (2,1-4) et dans son grand mal (4,1-4). D'une part, Jonas a la tête enveloppée par les joncs (2,5-8) et d'autre part, il est sous l'ombre du ricin (4,5-8). La fidélité ou la vérité est opposée à la vanité (2,9-11) et la colère contre la pitié (4,9-11).

⁵⁸ Sur le même sujet voir A. NICOLAIDES, « YHWH, Redemption and the Narrative History of Jonah and the “Whale” », dans *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), p. 13 sur 16 pages en ligne sur http://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_3_vol_98_2017.pdf [consulté le 28 avril 2020].

⁵⁹ Sur la patience divine, voir E. JEANNERET, *La patience de Dieu. Quatre prédications sur le livre du prophète Jonas*, Lausanne, Imprimerie Held, 1941, 41 p. H.R. JAUSS, « The Book of Jonah : A Paradigm of the Hermeneutics of Strangeness », dans R. ERIKSEN (éd.), *Contexts of Pre-novel Narrative* (Approaches to semiotics, 114), Berlin – New York, Mouton – de Gruyter, 1994, p. 11. Autres études sur Jon 2,1-4 : G.M. LANDES, « Three Days and Three Nights Motif in Jonah 2:1 », dans *JBL* 86 (1967), p. 446-450. J.T. WALSH, « Jonah 2,3-10 : A Rhetorical Critical Study », dans *Bib* (1982), p. 219-229.

⁶⁰ Au sujet de la pointe ironique de Jon 4,2-3, voir C. LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, 2003, p. 49. L'ironie est dramatique car la colère de Jonas s'oppose à sa profession de foi et à la bonté divine qu'il reconnaît pourtant.

a) Prier dans l'angoisse du Shéol, et dans le grand mal (2,1-4 et 4,1-4)

La prière naît de l'angoisse et de la colère. Tout en reliant au divin, la prière est respectivement une recherche de survie, un cri pour demander la délivrance (Jon 2) et une attente de réponse à une préoccupation qui rabote l'esprit de Jonas (Jon 4). Juste à la fin de la deuxième prière, Adonaï reprend une partie des paroles de Jonas et lui pose des questions sur les raisons de sa colère. Il préfère mourir plutôt que de vivre. Là où s'arrête la deuxième prière, là Adonaï prend en charge son messager pour le délivrer, pour le former. Sa situation dans le ventre du poisson et loin de son sol permet de lire ces deux passages.

Indices communs		2,1-4	Indices communs	4,1-4	
nouvelle localisation : pour Jonas : dans les entrailles du poisson	A	¹ Et YHWH dépêcha un poisson <u>grand</u> pour avaler <u>Jonas et Jonas</u> fut dans les entrailles du poisson trois jours et trois nuits.	Situation nouvelle pour Jonas : Jonas dans un grand malaise	A'	¹ Et cela fut mauvais pour <u>Jonas</u> , un <u>grand</u> mal et <i>cela s'échauffa</i> pour lui.
Et Jonas pria vers YHWH, Dieu	B	² Et Jonas pria vers YHWH <u>son Dieu</u> depuis les entrailles du poisson.	Et Jonas pria vers YHWH, Dieu	B'	² <u>Il pria vers YHWH</u> et il dit : « S'il te plaît YHWH, est-ce que ceci ne (était) pas MA PAROLE pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, toi, <u>un Dieu</u> qui fait grâce et bienveillant, lent à la COLÈRE et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet DU MAL.
YHWH - Moi = Jonas Le séjour des morts / Voix	C	³ Et il dit : « J'ai appelé de détresse <u>pour moi</u> vers YHWH et il m'a répondu du ventre DU SÉJOUR DES MORTS, j'ai crié au secours, tu as écouté MA VOIX.	YHWH - Moi Mort / Souffle	C'	³ Et maintenant YHWH, prends, s'il te plaît, MON SOUFFLE loin <u>de moi</u> car bonne (est) MA MORT plus que ma vie ».
Pronom personnel : Moi = Jonas	D	⁴ Tu m'as jeté PROFONDEUR dans le cœur DES MERS et un fleuve m'entoure, tous tes vagues et tes flots sur MOI sont passés ».	Pronom personnel : Toi = Jonas	D'	⁴ Et YHWH dit : « Est-ce que C'EST bon, <i>il s'est échauffé</i> pour TOI ? »

Ces huit versets transmettent la parole de Jonas adressée à Adonaï que le deuxième épisode appelle « son Dieu ». Dans ce regroupement, le terme רעה « mal » (4,1) peut être associé aux mots מצרה « la détresse » (2,4), אפים « la colère » (4,2). Les expressions שלשה ימים ושלושה לילות « trois jours et trois nuits » et ועתה « maintenant » (4,3) marquent le temps : d'une part, son long séjour dans les entrailles du poisson et d'autre part l'impatience de Jonas qui veut en finir immédiatement avec la vie. À ce stade, une seule intervention divine, au moins verbale, apparaît sous forme de question (4,4). La prière laisse transparaître les conditions dans lesquelles se trouve le personnage, sa voix ou son souffle. Les prières conduisent à la caractérisation. À partir des éléments communs, nous discernons ces quatre associations : 2,1 et 4,1 ; 2,2 et 4,2 ; 2,3 et 4,3 ; 2,4 et 4,4. Et hormis ces aspects communs dans l'ensemble de ces passages, voici les marques spécifiques à l'intérieur de chaque niveau.

A/A' Deux situations de Jonas (2,1 et 4,1)

D'une part, Jonas est dans l'énorme poisson et plus loin, d'autre part, il est pris d'un fort énervement : une nouvelle localisation (2,1), une nouvelle attitude (4,1).

Jonas dans le poisson (2,1)	Le « malaise » de Jonas (4,1)
<u>Et</u> YHWH dépêcha un poisson <u>grand</u> pour avaler <u>Jonas et Jonas</u> fut dans les entrailles du poisson trois jours et trois nuits.	<u>Et</u> cela fut mauvais pour <u>Jonas</u> , un <u>grand</u> mal et cela s'échauffa pour lui

Jonas pris dans les entrailles du poisson est mis au regard du messager en colère. Le lecteur peut le localiser et parler de l'évolution de ses sentiments.

B/B' Et Jonas pria Adonaï (2,2 et 4,2).

La première prière est un appel au secours tandis que la seconde est une justification, une explication personnelle de Jonas devant Adonaï.

La prière de Jonas (2,2)	La prière de Jonas 4,2
<u>Et Jonas pria vers YHWH</u> <u>son Dieu</u> depuis les entrailles du poisson.	<u>Et il pria vers YHWH</u> et il dit : « S'il te plaît <u>YHWH</u> , est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, toi, <u>Dieu</u> qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal.

Les deux prières sont clairement annoncées par le verbe פלל « prier » (2,2 et 4,2). Et, de part et d'autre, se trouve à la fois le tétragramme et le terme « Dieu » (2,2 et 4,2). Le tétragramme y apparaît six fois à raison de trois occurrences dans chacune de deux prières (2,1.2.3 et 4,2.3.4). Dans la deuxième prière, Jonas rappelle qu'il en « est venu à s'enfuir » car il connaissait Dieu (4,2). Le décalage est grand entre celui qui a prié dans les entrailles du poisson et celui qui demande de mourir.

C/C' Voix et souffle (2,3 et 4,3)

Nous relierons également les termes קוֹל « voix » (2,3) et נֶפֶשׁ « souffle » (4,3) qui appartiennent au même registre. Il s'agit des paroles prononcées par le personnage de l'envoyé désigné par le pronom « moi » et le tout est relié à sa détresse et sa colère exprimée devant Adonaï.

Voix (2,3)	Souffle (4,3)
2, ³ Et il dit : « J'ai appelé de détresse <u>pour moi</u> vers <u>YHWH</u> et il m'a répondu du ventre DU SÉJOUR DES MORTS, j'ai crié au secours, tu as écouté MA VOIX.	4, ³ Et maintenant <u>YHWH</u> , prends, s'il te plaît, MON SOUFFLE loin <u>de moi</u> car bonne (est) MA MORT plus que ma vie ».

Dans la première prière, il y a reconnaissance envers Dieu qui écoute l'angoissé (2,3). Ici, le pronom « moi » attire l'attention sur le personnage de Jonas plongé dans le séjour des morts et dans son désir de mourir (2,3).

À cette déclaration s'oppose l'expression de l'insatisfaction et la demande de la mort (4,3)⁶¹. Les paroles de la divinité n'apparaissent pas dans la première prière mais le lecteur sait toutefois que Jonas a été entendu (2,3). Plus loin, dans la deuxième prière, dérangé par la bonté manifestée envers Ninive, il demande à Dieu, source de sa survie dans la fosse, de lui retirer immédiatement la vie (4,3).

D/D' Jonas en tant que personnage et personne sensible (2,4 et 4,4)

Dans la prière, une parole directe, Jonas parle de lui-même, se révèle et Dieu se manifeste à lui. La deuxième prière se termine sur une question que Dieu lui pose.

Moi (2,4)	Toi (4,4)
Tu m'as jeté profondeur dans le cœur des mers et un fleuve m'entoure, tous tes vagues et tes flots sur MOI sont passés ».	Et YHWH dit : « Est-ce que c'est bon, <i>il s'est échauffé</i> pour TOI ? »

À cette étape toujours, le pronom « moi » désigne Jonas : de la détresse, Jonas est passé à l'énervement. Pris de colère, Jonas formule son désir de mourir au lieu de vivre. Trois formules renseignent sur le fils d'Amittai : « il est entouré d'un fleuve » (2,4), et « son être s'échauffe » (4,1.4).

À la fin de ces passages, Jonas est décrit comme un rejeté et comme un irrité, un personnage en colère. La progression dans le récit est marquée par le passage du cri (la plainte)

⁶¹ Selon, M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 184, la descente dans le Shéol « ne désigne pas exclusivement l'instant de mourir, mais tout processus de dépravaions des forces vitales ». Ainsi, on peut faire un lien entre « évanouir » (2,7) et défaillir » (4,8).

pour la survie (2,3-4) à la demande de périr (4,3-4). Aussi le terme שָׂאוֹל « le séjour de morts » (2,4) et l'évocation de la mort (4,3) désignent la même réalité⁶².

b) Parmi les algues et sous le ricin (2,5-8 et 4,5-8)

Jonas est délivré d'un mal (2,7 et 4,6). Le personnage passe du malaise à la délivrance. La première prière continue ici tandis que la deuxième est finie. La suite du quatrième épisode donne place à l'intervention divine d'abord par le ricin, ensuite par une larve et enfin par le sirocco. Dans le tableau qui suit, nous reprenons les huit versets regroupés en quatre principaux parallèles (2,5 // 4,5 ; 2,6 // 4,6 ; 2,7 // 4,7 et 2,8 // 4,8).

Indices communs		2,5-8	Indices communs	4,5-8	
Regarder - Temple	A	⁵ Et moi, je disais : « J'ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai À REGARDER vers LE TEMPLE de ta sainteté.	Voir-hutte	A'	⁵ Et Jonas sortit hors de la ville et s'assit à l'est de la ville et il fit pour lui là UNE HUTTE et il s'assit au- dessous d'elle À L'OMBRE jusqu'à ce QU'IL VOIE quoi sera dans la ville.
Algues (plante) Abîme –Tête. Envelopper -	B	⁶ Des eaux m'arrivent jusqu'à la gorge, UN ABÎME M'ENVELOPPE, DES ALGUES faisant des nœuds à ma tête.	Ricin (plante) Être ombre - ombre. Tête	B'	⁶ Et YHWH Dieu dépêcha UN RICIN et il monta au-dessus de Jonas POUR ÊTRE OMBRE sur sa tête pour le délivrer de son mal et Jonas se réjouit au sujet DU RICIN, une grande joie.
Descendre – Dieu (circonstance de temps : pour toujours,	C	⁷ Au tréfonds de montagnes, JE SUIS DESCENDU, les verrous du pays derrière moi POUR TOUJOURS et tu as fait monter de la fosse ma vie YHWH, mon Dieu.	Monter. l'aube, lendemain	C'	⁷ Et le Dieu dépêcha une larve QUAND MONTAIT L'AUBE, LE LENDEMAIN et elle frappa LE RICIN et il sécha.
Souffle S'évanouir – Gorge	D	⁸ Lorsque s'évanouissait sur moi MA GORGE, YHWH, je me suis souvenu et est venu vers toi ma prière, vers le temple de ta sainteté ».	Défaillir-tête - souffle	D'	⁸ Et il fut tandis que le soleil se levait et Dieu dépêcha un vent d'est brûlant et le soleil frappa SUR LA TÊTE de Jonas ET IL DÉFAILLIT et il demanda son être pour mourir et il dit : « Bonne (est) ma mort plus que ma vie ».

Ces quatre niveaux forment une harmonie et « le temple saint », lieu de la présence de son Adonaï, est à rapprocher de la hutte que Jonas se fait construire pour voir le sort de la ville (l'expression marque les deux bornes de la séquence 2,5-8). Et de part et d'autre, la vie de Jonas est à sauver (2,7) ou à prendre (4,8). Les quatre versets du deuxième épisode (2,5-8) reprennent une longue déclaration du messenger tandis les quatre du quatrième épisode n'ont qu'une seule déclaration du personnage prophétique (4,8), d'où la présence du verbe אמר « dire » (2,5a et 4,8b). Voici quelques autres aspects observés dans ces deux passages.

⁶² Nous nous appuyons sur l'article de P. DE MARTIN DE VIVIÉS, « Des profondeurs du shéol », dans RTL 51 (2020), p. 315-328.

A/A' Regarder vers le temple saint et voir la ville (2,5 et 4,5)

Il y a un contraste entre להביט אל-היכל קדשך « regarder le temple de ta sainteté » (2,5) et « voir ce qui adviendra à la ville » (4,5). C'est le rapport de synonymie qui rapproche les verbes נבט « regarder » (2,5) avec ראה « voir » (4,5).

Regarder le temple (2,5)	Voir la ville (4,5)
Et moi, je disais : « J'ai été rejeté de devant tes yeux sûrement, je continuerai À REGARDER vers LE TEMPLE de ta sainteté.	Et <i>Jonas sortit hors de la ville et s'assit à l'est de la ville et il fit pour lui là UNE HUTTE et il s'assit au-dessous d'elle À L'OMBRE jusqu'à ce QU'IL VOIE quoi sera dans la ville.</i>

Le temple, la hutte et l'ombre réfèrent à un abri, à un lieu où s'installer. Comme termes locatifs, ils peuvent être placés dans un même registre que le terme « ville ». Il est important de faire aussi un lien entre גרש « rejeter » (2,5 : chasser)⁶³ et ישב « s'asseoir » (4,5 : s'installer à l'ombre).

B/B' Les plantes et la tête (2,6 et 4,6)

Les termes סוף « algues » (2,6) et קיקיון « ricin » (4,6) désignent des plantes. L'expression « les algues faisant des nœuds à ma tête » (2,6) fait écho au ricin donné pour « être ombre sur sa tête » (4,6).

La tête de Jonas (2,6)	La tête de Jonas (4,6)
Des eaux m'arrivent jusqu'à la gorge, UN ABÎME M'ENVELOPPE, DES ALGUES faisant des nœuds <u>à ma tête.</u>	Et YHWH Dieu dépêcha UN RICIN et il monta au-dessus de Jonas POUR ÊTRE OMBRE <u>sur sa tête</u> pour le délivrer de son mal et Jonas se réjouit au sujet DU RICIN, une grande joie.

Les algues piègent Jonas tandis que l'ombre du ricin est une protection. Le terme « abîme » et le verbe « faire nœuds » renforcent l'idée de danger tandis que le terme « ombre » et le verbe « délivrer » mettent en évidence l'abri sûr qu'est la hutte. Plus loin, sous l'ombre de larges feuilles du ricin (4,6), grande est sa joie, mais elle ne durera pas longtemps car une larve a asséché le ricin.

⁶³ Le hifil du verbe שלך « jeter » (2,4) et le nifal de גרש « rejeter » (2,5) véhiculent une idée identique de renversement. Cela permet de dire que, bien avant la ville de Ninive, Jonas est le premier renversé du récit.

C/C' Toujours et le lendemain à l'aube ; monter (2,7 et 4,7)

Il y a également ces trois indicateurs de temps : לעולם « pour toujours » (2,7), השחר « l'aube », למחרת « le lendemain » (4,7). Est sauvé de l'abîme celui qui pensait y être enfermé pour toujours (2,7).

Tu as fait monter (2,7)	Monter (4,7)
Au tréfonds de montagnes, JE SUIS DESCENDU, les verrous du pays derrière moi POUR TOUJOURS et tu as fait monter de la fosse ma vie YHWH, <u>mon Dieu</u> .	Et le Dieu dépêcha une larve QUAND MONTAIT L'AUBE, LE LENDEMAIN et elle frappa LE RICIN et il sécha.

Le sens du verbe עלה au hifil « faire monter » (2,7) est prolongé par le verbe נצל « délivrer » (4,6). La délivrance de Jonas, chance que lui accorde Adonai (2,7-8), se prolonge dans le don de l'ombre du ricin (4,5-8 : ici la délimitation formelle est faite par le terme קדם « est »). Ce prolongement de la première prière revient sur le problème de l'orant (2,5-7a) avant de signaler l'action libératrice d'Adonai (2,7b) lorsque sa prière parvenait au temple sacré (2,8).

D/D' S'évanouir et défaillir (2,8 et 4,8)

Et au tout dernier niveau du tableau, se rencontrent ces deux verbes עלף « s'évanouir » et עטה « défaillir » (2,8 et 4,8), tous conjugués au hitpael.

S'évanouir (2,8)	Défaillir (4,8)
Lorsque S'ÉVANOUISSAIT sur moi <u>MA GORGE</u> , YHWH, je me suis souvenu et est venu vers toi ma prière, vers le temple de ta sainteté ».	<i>Et il fut</i> tandis que le soleil se levait et DIEU <i>dépêcha</i> un vent d'est brûlant et le soleil frappa SUR LA TÊTE <i>de Jonas</i> ET IL DÉFAILLIT et il demanda <u>son être</u> pour mourir et il dit : « Bonne (est) ma mort plus que <u>ma vie</u> ».

La perte de l'ombre apporte la défaillance car le soleil et le vent d'est frappent le crâne de Jonas. Sous les rayons solaires, il demande de mourir (4,8). Après le poisson qui l'a avalé, c'est la vermine qui va assécher sa plante (4,8).

c) La fidélité contre la vanité, la colère contre la pitié (2,9-11 et 4,9-11)

Nous avons la conclusion de la première prière de Jonas et la partie finale de l'intervention divine qui est aussi la fin du récit. D'une part, Jonas émet un jugement sur ceux qui se complaisent dans la vanité. Il exprime son désir de « sacrifier » (זבח), de « faire vœu » (נדב) par une voix d'action de grâce.

Dans cette même séquence, le narrateur nous apprend qu'Adonaï parle avec l'énorme poisson⁶⁴. D'autre part, revient la question sur la colère de Jonas. Il précise ici qu'il est fâché à cause du ricin asséché. Pourtant, aucune raison ne justifie cette colère. Il y a bien plus qu'un ricin, des habitants de Ninive ainsi que leurs animaux. Leur ignorance exige qu'on se fasse du souci pour eux. La promesse de faire des vœux (2,10) signifie le retour vers Dieu et n'a rien de commun avec la colère (4,9-10). Trois subdivisions arrivent dans ce tableau : 2,9 // 4,9 ; 2,10 // 4,10 et 2,11 // 4,11.

Indices communs		2,9-11	Indices communs	4,9-11	
Fidélité – Dieu (Qualité divine)	A	⁹ Ceux qui gardent des vanités de rien, qu'ils abandonnent LEUR FIDÉLITÉ.	Colère de Jonas Jusqu' à la mort	A'	⁹ ET DIEU dit à Jonas : « Est-ce que <i>c'est bon ? Il s'est échauffé</i> pour toi au sujet du ricin ».
					Et il dit : « <i>c'est bon, il s'est échauffé</i> pour moi jusqu'à la mort ».
Et YHWH dit – Toi Salut (Qualité divine versus la mort)	B	¹⁰ Mais moi, par une voix d'action de grâce, que je sacrifie <u>pour toi</u> ce que j'ai fait vœu, que je (l') accomplisse. LE SALUT (appartient) à YHWH ».	Toi	B'	¹⁰ ET YHWH DIT : « <u>Toi</u> , tu as pitié du ricin que tu n'as pas peiné pour lui et tu ne l'as pas fait grandir
					Périr
Et YHWH dit – et moi La terre sèche – Le poisson (Animaux)	C	¹¹ ET YHWH DIT au POISSON et il vomit Jonas vers LA (TERRE) SÈCHE.	Ville et du bétail	C'	¹¹ Et moi, <i>n'aurai-je pas pitié</i> de Ninive, la grande VILLE qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades d'êtres humains, qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche ET DU BÉTAIL nombreux ».

Ces trois niveaux conduisent à considérer l'évocation de la fidélité contre la colère de Jonas, deux attitudes opposées (2,9) :

A/A' La fidélité versus la colère de Jonas (2,9 et 4,9)

Ici, le terme חסד « fidélité » (2,9) est opposé à la colère de Jonas (4,9) et à l'expression « vanité de rien ».

Fidélité (2,9)	Colère (4,9)
Ceux qui gardent des vanités de rien, qu'ils abandonnent LEUR FIDÉLITÉ.	ET DIEU dit à Jonas : « Est-ce que <i>c'est bon ? Il s'est échauffé</i> pour toi au sujet du ricin ». Et il dit : « <i>c'est bon, il s'est échauffé</i> pour moi jusqu'à la mort ».

Le terme חסד « fidélité » (2,9), nous le mettons en relation avec le terme « Dieu » (4,9). Il est possible de penser que Ninive désigne ceux qui abandonnent leur fidélité pour la vanité. La vanité pour rien, tout comme la colère pour une simple plante contrastent avec la peine

⁶⁴ Certaines approches perçoivent ici le côté dramatique de Jon qui suppose la participation d'une communauté d'auditeurs ou de récepteurs à la mise en scène : D. LEONG, « Prophet, Pagan, Prayer : Urban Theology of Reversal in the Story of Jonah », dans *ExAud* 29 (2013), p. 128 ; F. SPINA, *The Faith of the Outsider : Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 112 ; A.J. HAUSER, « Jonah : In Pursuit of the Dove », dans *JBL* 104 (1985), p. 37.

qu'Adonaï se fait pour la grande ville et ses habitants (humains et animaux). Mais, s'il faut bien définir cette vanité dans la condition générale même de Jonas fuyant la face de son Dieu, on constate que le messager doit aussi effectuer son propre retour vers Adonaï.

B/B' Le salut et la pitié (2,10 et 4,10)

Au deuxième, l'évocation du salut en Adonaï fait écho à la pitié : le terme ישועתה « salut » (2,10) et le verbe חוּס « avoir pitié » (4,10.11) appartiennent au registre des qualités et sont opposés à la vanité.

Salut (2,10)	Pitié (4,10)
Mais moi, par une voix d'action de grâce, que je sacrifie <u>pour toi</u> ce que j'ai fait vœu, que je (l') accomplisse. LE SALUT (appartient) à YHWH ».	וַיֹּאמֶר יְהוָה דִּיט : « <u>Toi</u> , tu as pitié du ricin que tu n'as pas peiné pour lui et tu ne l'as pas fait grandir lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, IL A PÉRI.

L'évocation du salut contraste avec la perte du ricin, mais rencontre la notion de pitié. Le pronom « Toi », dans le deuxième épisode, désigne Dieu tandis que dans le quatrième, il désigne le personnage « Jonas ». Les pronoms personnels « toi » et « moi » marquent l'échange et les propos entre Jonas et Adonaï. C'est le salut que Jonas reçoit de Dieu (2,10) qui est lu au regard de son attention envers la plante qui lui donnait de l'ombre (4,10). Le tétragramme est plus présent que le terme « Dieu ». Jonas se rapproche davantage de Dieu, ce n'est plus l'éloignement. Tout le deuxième épisode comprend les paroles que Jonas adresse à Dieu. Et, dans les dernières lignes du quatrième épisode, c'est un dialogue entre Dieu et Jonas.

C/C' Le bestiaire : l'énorme poisson, petit et gros bétail (2,11 et 4,11)

Les deux derniers passages parallèles sont marqués par la présence des animaux : le poisson, le petit et gros bétail. C'est au terme היבשה rendu par « terre sèche » que nous associons le mot « ville ».

Le poisson (2,11)	Le bétail (4,11)
Et YHWH dit au POISSON et il vomit Jonas vers LA (TERRE) SÈCHE.	Et moi, n'aurai-je pas pitié de Ninive, la grande VILLE, qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades d'êtres humains, qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche ET DU BÉTAIL nombreux ».

Le deuxième épisode se termine par une évocation étonnante : « Adonaï s'adresse au poisson et ce dernier obéit » (2,11). Pour Adonaï, dans le dernier verset du récit, Ninive ignore ce qu'il convient de faire. La pitié envers Ninive se trouvent auprès d'Adonaï.

La dynamique de ces deux passages comprend le recouvrement de la parole sous forme de prière et d'action de grâce, son prolongement sous la note de l'insatisfaction. Dans le deuxième épisode, le retour de Jonas a eu lieu mais, à la fin, la colère obscurcit ou domine ce retour. Son désir de faire un vœu contraste avec la colère et la demande de mourir. Il est

surprenant qu'il accueille l'ombre du ricin, un don de Dieu alors qu'il s'oppose à la pitié accordée à Ninive. Le nombreux bétail de Ninive bénéficie aussi de la grâce divine (4,11). Face à la vanité, Jonas se distingue par la prière tandis que, face à la miséricorde divine, il se tait dans une grande colère.

d) Les deux prières prophétiques

Les deux prières révèlent non seulement l'angoisse et la colère de Jonas, mais aussi la libération et la délivrance. Ses sentiments sont révélés dans ses prières. Adonaï le tire de l'abîme, le délivre de son mal. Il se rend compte du danger dont il vient d'être tiré. Jonas justifie sa fuite (4,2) et exprime doublement son désir de mourir plutôt que de vivre : mourir à cause du pardon accordé à Ninive (4,3), mourir à cause du ricin asséché (4,8.9). Dans le premier épisode, à la demande du maître d'équipage, Jonas n'a pourtant pas prié. Ce changement progressif montre que ce personnage biblique n'est pas figé, qu'il évolue. Pensant connaître son Dieu, c'est plutôt à lui qu'il faut d'autres expériences pour apprendre encore et savoir davantage sur son Dieu. Indirectement, connaître Dieu, c'est se reconnaître dans l'appel reçu de lui.

Les prières de Jonas découlent de ses appels. Elles concluent une expérience vécue dans la présence de Dieu. Elles sont nourries respectivement de l'expérience du séjour dans l'abîme, et du renoncement divin à châtier Ninive. Le deuxième épisode crée un climat où le lecteur doit revoir son opinion sur Jonas en tant que prophète tourné vers lui-même. Il reste à savoir si sa prière est l'expression d'une foi solide en Dieu comme celui qui est toujours fidèle. Jonas reconnaît la capacité et la volonté de Dieu de l'aider, ou la certitude que sa fuite est totalement une entreprise perdue. L'orant parle des dangers vécus et de l'aide reçu, il y a une imbrication entre sa situation désespérée en mer et l'expression de gratitude pour sa délivrance. Les deux prières connaissent l'articulation entre la vie et la mort, le passage de son lieu de fuite vers une situation peu rassurante. Jonas s'installe dans la cale du navire et par après il est jeté par-dessus bord et se retrouve dans l'abîme. Pris entre les algues, il est avalé⁶⁵ et recueilli dans les entrailles du poisson. Il termine cette expérience sur la terre sèche.

Plus loin, après la deuxième prière, la cabane apparaît comme la cale, lieu choisi ou voulu. L'ombre du ricin arrive comme cela a été avec les entrailles du poisson, lieu où il redécouvre la proximité divine. Adonaï, en accordant l'ombre du ricin, détourne sa pensée de

⁶⁵ K. FERENC, « Le livre de Jonas dans le développement de l'idée missionnaire », dans *Studia Teologiczne Zgromadzeni na świętej wieczerzy* 38 (2020), p. 27, signale l'importance de cette expérience dans l'accomplissement de la mission. Ce n'est qu'après avoir été « avalé » qu'il accepte d'aller à Ninive. Cependant, pour notre part, tous les bienfaits divins contribuent à la formation de l'esprit du personnage prophétique. Le sauvetage au moment de défaillir débouche sur une deuxième profession de foi : « Au près d'Adonaï est le salut » et la promesse d'un acte de reconnaissance envers Dieu. Si telle est l'idée à la fin de cet épisode, la déclaration en 2,10 accompagne toute la suite du récit. Et les scènes suivantes révèlent un Dieu de salut et envers Jonas et envers tous les Ninivites.

l'attente d'être le spectateur de la déchéance de la ville. Pour un temps, il peut se réjouir. Dieu délivre de l'abîme tout comme fournit l'ombre pour protéger la vie.

Jonas s'est retiré pour voir le sort de Ninive. Cependant, la larve, en rongant le ricin, le ramène à considérer sa propre personne (4,8 : נפשו) exposée à l'aridité du soleil et à la violence du vent. Ces animaux envoyés par Dieu interviennent dans les épisodes où il est question du regard de Jonas : regard tourné vers le temple (2,5), regard tourné vers Ninive (4,5). La mission du poisson et du ver consiste à transformer ce regard que Jonas exerce sur lui-même, sur Ninive et sur Dieu.

Certes, il prononce des phrases qu'on croirait insignifiantes pour lui car il fuyait Dieu. Cependant, les deux prières de Jonas lui offrent une opportunité de bien se retrouver avec lui-même pour réévaluer sa situation personnelle et faire une sorte de bilan avec son Dieu. Jonas s'en prend à Dieu pour l'avoir jeté au cœur des eaux marines et pour avoir été bon envers Ninive. La prière est aussi une plainte intérieure, une lamentation avant d'être une action de grâce. La descente vertigineuse dans l'abîme, l'injection par le poisson, le monologue dans les entrailles et puis l'éjection sur la terre sèche sont des étapes d'un itinéraire de retour en soi-même et vers Dieu. La deuxième prière, sans l'exprimer directement, apporte un surcroît de sens en permettant bien sûr d'évaluer toute la mission de l'envoyé et en tenant compte pas seulement de Dieu, mais aussi de Jonas lui-même confronté à l'agir divin.

Dans le dernier épisode, la prière est courte et s'ouvre comme la première par le verbe אמר « dire ». Un autre élément remarquable ici est la particule déprécative אנה « s'il vous plaît » dont le sens renforce celui du verbe פלל « prier ». De quoi s'agit-il dans cette prise de parole ? Subtilement, Jonas cherche à montrer que la pitié envers Ninive n'a pas de sens. Mais la réponse de Dieu à Jonas n'est qu'une simple question : des paroles à la fois douces et contraignantes. Cette intervention mesurée donne au prophète une certaine dignité en l'engageant dans un discernement, dans une sorte d'évaluation personnelle. Ninive est sauvée et une fin heureuse est possible. Cependant, la mauvaise humeur du triste prophète mérite une attention particulière. Le ton aimable du reproche de Dieu se prolonge dans la question posée à Jonas (4,4). Adonai procède par le questionnement, comme d'ailleurs venait de le faire Jonas.

En réalité, Jonas a rempli sa mission, il a fait plus qu'un travail de messenger. Sa propre situation sert pour préciser la pédagogie divine. Comme il peine à entrer dans la logique de la clémence divine, une autre scène est nécessaire. Ici, il faut un retour dans la création mais sans s'éloigner de ce que Jonas essaie de faire pour lui-même en construisant une cabane. Dieu lui donne le ricin et son ombre pour calmer son esprit. Le ricin, l'ombre et la larve sont des éléments littéraires utilisés pour montrer la nature transitoire, passagère du monde naturel gouverné par Dieu.

Le lecteur est convoqué dans cette dynamique de la bonté divine envers tous, ce qui semble représenter la finalité et quintessence même du récit. Le narrateur, en mettant les qualités divines dans la bouche de Jonas, renseigne indirectement que personne ne devrait être réticent ni essayer de contrôler l'amour, la miséricorde et le pardon de Dieu envers tous les peuples de la terre. Adonaï poursuit Jonas et l'entraîne dans une vision ouverte de l'amour, presque pour défier Jonas et l'atteindre dans sa capacité de juger et d'apprécier. Le lecteur découvre que Dieu prend soin de tous, du plus grand au plus petit. Mais, Jonas semble l'ignorer.

Même si Ninive est appelée trois fois « cette grande ville », même si la colère de Jonas est grande, Dieu reste le plus grand. La grandeur de Dieu brave l'énervement. Et la fin du récit oppose l'amour-propre du prophète à l'engagement inconditionnel de la divinité envers toute la création. Le Dieu de Jonas crée, contrôle et prend soin du monde entier. La déclaration finale d'Adonaï sur la grande ville et ses habitants renforce le sentiment de compassion pour eux (4,11). Comme créatures, ils ne bénéficient pas d'un traitement de faveur autre que celui réservé au ricin. Jonas devrait se préoccuper de leur sort tel qu'il le fait pour le sien propre. Et il convient de comprendre que la durée de vie du *qīqāyôn* ne dépend pas de Jonas, et il en va de même pour Ninive qui s'est développée sans Jonas, même si ses jours sont comptés, selon l'oracle (3,4). Seul le créateur devrait s'occuper du sort final de Ninive, pas Jonas. Rien ni personne ne peut se soustraire à l'attention de Dieu. Et, il est impossible d'échapper complètement à la responsabilité reçue de Dieu. Rattrapé par la force de l'appel, le messager fuyard fait l'expérience de la délivrance et il justifie sa réserve. Et en définitive, prier, c'est évaluer un itinéraire, un passage.

4. Autres indices de rapprochement en Jon

Hormis les différents motifs, divers autres éléments, comme le verbe גדל « grandir », participent à la structure de l'ensemble. À regarder de près l'envoyé, le lecteur découvre également un itinéraire fait de fuite, d'angoisse et de délivrance, des signes et des déclarations des personnages dans l'organisation de chaque épisode. Ces ressources textuelles constituent d'autres indices de construction harmonieuse de Jon et forment le contenu de cette partie.

4.1. L'usage structurant du verbe גדל « grandir » dans le récit

Les formes dérivées du verbe גדל « grandir » structurent les deux actes de Jon. L'évocation de la grande ville parcourt tout le récit. La grande tempête et la grande peur peuvent se lire respectivement en relation avec la colère de Jonas et son immense joie. Au centre, le grand poisson et la grande ville sont mis directement en relation avec Adonaï. Cette dynamique donne lieu à cette formalisation :

	A	1,2	Grande ville (envoi)
	B	1,4.5-9.12-16	Grande tempête-grande peur
		X	2,1 – 3,2.3
	B'	4,1.6	Grand poisson. Grande ville. Grande ville pour Adonaï
	A'	4,11	Grande colère de Jonas. Grande joie de Jonas
			Grande ville (arrivée)

Dans les épisodes-bornes (1 et 4), nous avons le point de départ marqué par l'envoi sur Ninive, celle dont la méchanceté est remarquable et le point d'arrivée révèle une demande de faire attention à l'ignorance totale à Ninive. Dieu s'intéresse au sort de Ninive.

L'intérieur du récit est marqué par les moments de tempête, de colère, de peur et de joie. Et rien de tout cela n'est minime. Tout est pris dans des proportions importantes. Dieu y est révélé comme le créateur de l'univers, celui qui est libre dans son action et qui s'occupe de Jonas dans son éloignement.

Deux faits particuliers arrivent au centre de tout : la présence de l'énorme poisson et le renouvellement de la mission à Ninive qui, cette fois, est une « grande ville pour Adonaï ». Jonas est libéré des eaux, Dieu le fait monter de l'abîme. Et le même Dieu tient compte de la pénitence des Ninivites. Tout en introduisant des éléments particuliers, cette partie centrale est en relation avec le début et la fin de Jon.

Entre les lignes du texte, le verbe גדל « grandir » grossit les termes qualifiés et les faits. Et Jon utilise l'hyperbole – et cela est visible dans l'usage des formes variées du verbe « grandir » dans tout le récit (« la grande ville » : 1,2 ; 3,2.3 ; 4,11 ; « grand souffle » : 1,4 ; « grande tempête » : 1,4.12 ; « grande peur » : 1,10.16 ; « le plus grand » : 3,5 ; « ses grands ou ses notables » : 3,7 ; « un grand mal » : 4,1 ; « une grande joie » : 4,6 ; « faire grandir » : 4,10)⁶⁶. Jon exploite le phénomène de répétition pour éveiller l'imagination et pour transmettre les aspects peu ordinaires ou insondables que suppose son message : « lève-toi » (1,2.6 ; 3,2). L'usage récurrent du terme « grand », l'épisode dans le ventre de l'énorme poisson et la présence des verbes au *piel* pourraient illustrer à merveille l'intensification et l'amplification dans le récit.

L'exemple s'amplifie avec l'adjectif גדול « grand » présent en treize occurrences et accompagne divers éléments dans le récit. Un *grand* vent engendre une *violente* tempête (1,4².12) provoquant une grande peur (1,10.16) chez les marins ; un *énorme* poisson avale Jonas

⁶⁶ Sur l'hyperbole ou l'allusion au gigantesque, voir L. RYKEN, J.C. WILHOIT et T. LONGMAN (éds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, IVP, 1998, p. 329. Le verbe גדל rappelle l'usage des noms divins comme un superlatif extraordinaire comme dans l'expression « une ville grande pour Dieu » signifie « une ville immensément grande » (Jon 3,3), voir aussi F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 192. La note 113 propose les traductions de l'expression עיר גדולה לאלהים « une grande ville de (ou : pour) Dieu ». Dans la même note, apparaît cette précision : « Rashbam, petit-fils de Rashi (XII^e s.) considère Ninive comme la grande cité de la création divine ». Le verbe כבד « glorifier » (Na 2,10 ; 3,10.15) et son contraire קלל « alléger » (Jon 1,5 ; Na 1,14) marquent un double mouvement : la croissance, la multiplication et la régression, l'humiliation. En effet, Jon 4,10 et Éz 31,4 emploient גדל en référence à la croissance des plantes (le cèdre et le ricin).

(Jon 2,1). La courte proclamation prophétique produit la repentance chez les grands et les petits (3,5), inspirant à son tour le grand mécontentement de l'envoyé (4,1). Vient ensuite la grande joie à cause de l'ombre de la plante qui l'a recouvert (4,6), comme la « grande ville » (1,2 ; 3,2.3 ; 4,11)⁶⁷. Dans les deux parties de l'argumentation finale (4,10-11), les dérivés de גדל « grandir » s'appliquent à la plante et se rapporte au קיקיון et à Ninive.

Un tel parcours, à travers les épisodes de Jon, peut également se faire avec les verbes ידע « connaître » (au début : 1,10.11 et à la fin du récit : 4,11), רעה « faire mal » (dans les deux envois : 1,2.7 ; 3,8 et le dernier épisode : 4,1), מנה « dépêcher » (dans les deux prières : 2,1 ; 4,6.7.8) et קרא « appeler » (dans les envois : 1,2.6.14 ; 3,2.4.5.8 et la prière : 2,3). Par ces verbes, le lecteur est confronté à ce qui révélé au fur et à mesure des épisodes, il découvre le problème dont il est question ainsi que la présence d'un Dieu qui commande, envoie et à qui l'être humain peut s'adresser. Et cette gamme de répétitions pousse à se demander comment est raconté l'expérience du prophète et son voyage vers Ninive ? Comment peut-on suivre la trame du texte à travers cet indicateur ?

4.2. *Le récit sous le prisme du voyage de Jonas*

Jon révèle les péripéties d'une mission prophétique, la fuite-retrait, l'angoisse du voyageur, le sauvetage, la métaphore du chemin et de la distance. Ces éléments permettent de construire le récit sous le thème du voyage d'un messager d'Adonāi⁶⁸. La mission prophétique commence lorsque l'appelé reçoit un ordre divin comprenant la formule קום לך « lève-toi, va » (1,2 et 3,1.3). Le substantif מהלך désigne la distance à parcourir (3,3), sans laquelle il n'y a pas de voyage. Il est seulement question d'un trajet aller et le fait curieux de ce parcours se trouve dans la rencontre d'un obstacle, la tempête sur la mer. Le messager ne discute pas avec Adonāi sur son incapacité de remplir la mission mais il choisit d'aller loin vers Tharsis. Le récit lui-même devient un voyage à la découverte de l'envoyé. L'itinéraire est marqué par une prise de

⁶⁷ J. BLANCHARD, *Les grands points des Petits Prophètes. Regard sur les pages "propres" de votre Bible*, Trois-Rivières, Éditions Europresse, 2018, p. 144, signale que « la souveraineté, universelle et active, est la doctrine la plus libératrice des Écritures. Elle permet de lui faire confiance, même quand on a perdu sa trace, et de reconnaître que toutes ses voies sont parfaites. Elle permet de se réjouir de tout ce que Dieu fait, même quand on ne peut pas faire coïncider ses plans avec nos intérêts personnels, nos scénarios restreints, nos préjugés sectaires, les petites 'boîtes' de nos dénominations ou nos limites culturelles. Les préjugés de Jonas sont profondément enracinés. L'idée que Dieu étende sa miséricorde au-delà du peuple avec qui il a fait alliance lui est insupportable, et il refuse d'y jouer un rôle ».

⁶⁸ Ceci rappelle 1 R 13 qui raconte le voyage aller-retour de l'homme de Dieu envoyé pour parler contre l'autel de Béthel (voir la répétition des verbes « venir », « aller » et du terme « chemin » dans les deux récits). Trouvé assis sous le térébinthe, il est invité à faire marche en arrière pour manger et boire chez le prophète de la même ville. Il change son itinéraire et brave l'interdiction de manger et de boire. En reprenant son chemin, il est tué par un lion. Le fauve se tenait près du cadavre. Il ne l'avait pas dévoré, et n'avait rien fait à son âne. Le changement de trajet, le personnage du roi, la scène de la plante (térébinthe et ricin), les animaux (lion, âne, poisson, larve, bétail) sont les éléments communs entre les deux récits. On y lit également les expressions « parole d'Adonāi », « prier Adonāi » (1 R 13,6 et Jon 2,2 ; 4,2), « crier contre » (1 R 13,2.4, « revenir du/par le chemin » (1 R 13,9.10 et Jon 3,10), etc. L'interdiction de manger et de boire ressemble au jeûne collectif à Ninive.

distance entre l'appelant et l'appelé. Les péripéties de son itinéraire servent de tremplin pour un voyage intérieur chez les personnages (Jonas, les marins et les Ninivites).

À notre avis, un regard exercé sur ce voyage dévoile la cohérence des épisodes. Comment cela se passe-t-il ? Il suffit d'observer attentivement les mouvements des personnages, les scénarios particuliers en des lieux précis et la convocation des éléments cosmiques qui, ensemble, jouent un grand rôle dans la relation des faits. Le récit présente une expérience ou une rencontre du fils d'Amittai avec le monde des marins, des Ninivites et avec Adonai, en passant par l'illusion de l'éloignement ou du lointain atteignable ou pas. Sept axes ressortent de ce récit lu sous le prisme du voyage : *la mise en présence divine et l'ordre de mission avec précision de la destination* (1,1-2), *la fuite comme éloignement et objection de l'appelé* (1,3), *la rencontre d'un obstacle* (1,4), *la lutte contre l'obstacle* (1,5-16), *la délivrance* (2,1-11), *la remise en route et mission accomplie* (3,1-10), *l'évaluation au moyen d'un signe* (4,1-11). Qu'apportent ces étapes à l'analyse du récit ? Certains de ces éléments se trouvent dans les récits bibliques de vocations. Cependant, Jon contient des évocations importantes qui nous poussent à les considérer dans un traitement sur la cohérence textuelle. Cela est avéré dans le mouvement de Jonas, l'ouverture du projet divin, la place de ces sept étapes pour déterminer le rôle prophétique ou de la parole prophétique.

Le mouvement de l'appelé se réalise sur une distance à parcourir (le verbe הלך « aller »), se définit comme une descente (le verbe ירד « descendre » 3 fois dans les deux premiers épisodes), une installation (4,5) qu'Adonai transforme en une ascension (le verbe עלה « monter » en 2,7), à une délivrance (4,7). Dans la narration, pensons-nous, les éléments de ce schéma constituent la logique des épisodes. Les prières en Jon amorcent un mouvement de relèvement après un moment de rejet et d'insatisfaction. Ces prières exaltent et accusent. Et en réponse, Dieu écoute et délivre.

Le projet divin est véritablement affecté par ce que les êtres humains font et disent. Certes, les options de Dieu tiennent compte de la réponse humaine. Mais pour Dieu, la fin est au moins quelque peu ouverte, et sa patience le prouve lorsque la proximité divine ne se dément pas même au moment de l'éloignement du messager. Et le roi de Ninive affirme que la réponse gracieuse de Dieu n'est pas rendue nécessaire par la réponse humaine (3,9, « Qui sait ? »)⁶⁹. La

⁶⁹ La promesse de Dieu dans Jr 18,5-10 suggère que Dieu a obligé le soi divin à répondre ainsi, au moins dans les situations communautaires. E. EYNIKEL, « Les païens peuvent-ils participer au culte de Yahvé ? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas », 2011, p. 127, trouve dans ce « Qui sait ! » un écho du « Peut-être » du maître d'équipage (Jon 1,6b). R.J. UTLEY, *Eighth Century Minor Prophets : Amos, Hosea, Jonah and Micah* (Study Guide Commentary Series Old Testament, 10), Marshall, Bible Lessons International, 2006, p. 272, pense que ce passage de Jon a favorisé l'éclectisme dans le lien humain avec la divinité et prépare le principal but du récit. Chaque personne a besoin de Dieu et peut s'adresser à lui.

patience est l'un des qualités divines qui sous-tend son action du début jusqu'au dernier mot du récit⁷⁰. L'itinéraire du fils d'Amittaï l'inscrit dans un apprentissage concret de cette vertu.

Les sept étapes de ce parcours définissent non seulement l'interaction humano-divine mais éclairent progressivement l'identité et le rôle prophétique. Celui qui reçoit l'ordre de « se lever » et de « s'en aller », loin d'être manipulé par la divinité, fait plutôt connaître son Dieu et, à la fin, il discute avec Dieu. C'est cela son rôle. Le fils d'Amittaï serait un vrai prophète de malheur si Dieu avait détruit la ville⁷¹. Mais, l'identité de Jonas (1,9) est paradoxalement nourrie du sens du verbe ירא « craindre » qui suppose à la fois la peur et la vénération. Dans le même ordre, on y trouve également de la nuance présente dans le verbe עבר « passer », « traverser », « transgresser », « quitter » d'où dériverait le gentilice עברי « hébreu » qui, comme on le voit bien, dénote une certaine dynamique de transgression dans l'éloignement (1,3) et d'abandon à travers le retour dans la présence divine représentée par le temple saint (2,5.8).

La mort était sa seule demande. Était-ce à cause de la colère ? Comme passeur, « l'hébreu craignant Adonaï » a beaucoup traversé, étonnamment en compagnie du Dieu dont il se serait volontiers débarrassé pour une échappée risquée sur la mer agitée. Un sauvetage dans le ventre d'un gros poisson, une grosse déception face à la miséricorde divine envers la ville n'ont pas manqué de s'ajouter à ce long parcours. Son mouvement physique se révèle aussi comme un bouleversement intérieur. Tout l'itinéraire du messager est balisé de rencontres avec sa propre réalité, avec Dieu et avec la création.

4.3. Les signes

Dans le quatrième chapitre, le lecteur pourrait être surpris par une série de signes qui, l'un après l'autre, visent une fin précise : le ricin pour donner de l'ombre, la larve pour ronger le ricin et le vent d'est pour frapper le crâne de Jonas (4,6-11). Entre la question posée et l'attente de la réponse, on se rend compte qu'arrivent bien des éléments qu'on peut apparier avec d'autres déjà rencontrés dans les épisodes précédents : le temple et la cabane, les algues faisant des nœuds et l'ombre du ricin, le lendemain et une journée, le grand poisson et la larve,

⁷⁰ À notre sens, Jon est une preuve que les temps changent et rien, dans le présent, ne verrouille la réalité de manière définitive. Il y a lieu de considérer que, sans s'enfermer dans une prise de position, Dieu tient compte de nouvelles situations pour envisager l'avenir avec ses créatures. Il est frappant de noter que, dans Ex 32, Dieu se repentit d'Israël tout à fait indépendamment de tout repentir de sa part, avec seulement le rappel de l'alliance avec Abraham dans la prière de Moïse (Ex 32,14). Ce n'est jamais exclu que Dieu aurait changé d'avis même en dehors du repentir de Ninive, sur la seule base de sa compassion (Jon 4,11). La dernière question de Dieu efface toute suggestion sur le repentir de Ninive comme condition du repentir de Dieu (donc aussi 4,2). Certes, la compassion conduit Dieu à répondre à la repentance des Ninivites, mais pas seulement car il faut aussi que Ninive sache distinguer sa gauche de sa droite.

⁷¹ A. MAYÈRE, « Dynamique du châtement dans la Bible », dans *NRT* 105 (1983), p. 576, note que « Jonas est une contrefaçon, un faux-semblant de prophète, jouant très bien son rôle : nous faire découvrir a contrario la fonction prophétique qui est l'intercession ».

le vent d'est et le souffle violent, l'évanouissement et la défaillance de son souffle, entouré par l'abîme des eaux, frappé par le soleil – notons que seul le soleil n'est pas dépêché par Adonaï.

En réalité, tout le récit est fait des signes et tout va de la tempête sur la mer au ricin sur la terre sèche.

Jon		Signes	Sentiments	Pensées	Attitude envers Dieu	Mouvements de Jonas	Réaction de Dieu
La mer (le navire et la profondeur des eaux)	Jon 1	La tempête contre le navire	La crainte des marins	Ne pas périr	Les marins prient, font vœux et sacrifient	Jonas fuit loin de la face de Dieu	Dieu envoie la tempête
	Jon 2	L'énorme poisson avale Jonas	L'angoisse de Jonas	Délivrer son souffle de la fosse	Jonas prie, veut faire vœux et action de grâce	Jonas regarde vers le temple saint	Dieu sauve
La ville (la terre sèche)	Jon 3	Les Ninivites à jeun, toile de sac	Dieu lent à la colère	Ne pas périr	Les Ninivites crient avec force...	Jonas vient dans la ville	Dieu voit et s'abstient de punir
	Jon 4	L'ombre du ricin	Jonas en colère et sa grande joie	Mourir plutôt que vivre	Jonas prie et dialogue	Jonas sort de la ville	Dieu envoie le ricin et interroge

À chaque signe correspond un secret : à la tempête est liée la leçon du respect éprouvé et manifesté envers Adonaï (adoration ou vénération), celle du dialogue entre Jonas et les étrangers (les marins et les Ninivites) ; au poisson est lié le retour à la proximité avec Adonaï et la confession du salut comme une qualité divine, la leçon pour ceux qui abandonnent l'amour au nom de la vanité ; au ricin est attaché le manque de fondement de l'attente de Jonas pour voir ce (le malheur) qu'il adviendra à la ville car Adonaï avait décidé d'épargner celle-ci depuis la pénitence collective de ses habitants. L'observance due au décret royal s'oppose largement à la colère de fils d'Amittaï envers la bonté divine qui s'ajoute à sa fuite. Ce peuple étranger a vite reconnu qu'il fallait quitter le mauvais chemin mais le messager hésite encore à reconnaître la bonté divine pour tous. En plus de l'enseignement, le signe du ricin oriente vers l'avenir car le lecteur est sollicité pour formuler son point de vue.

Là où l'envoyé choisit de se taire, Adonaï complète le récit par des signes merveilleux. Les actions des personnages et les techniques littéraires surplombent ou dépassent toute expression verbale. Pris de colère, le fils d'Amittaï s'éloigne (4,5), peut-être dans le but de voir se réaliser le jugement divin. Et dans ce cas précis, il y avait encore un signe pour faire grandir l'envoyé : le ricin, une preuve de cette bonté divine, servira à cet effet. L'action divine vise à tirer le messager de son amertume, mais ce dernier ne décolère guère. Il était réellement fâché et le manifeste en rappelant plus loin qu'il a bien raison de se mettre en colère (4,9). Un des points forts du récit est qu'il suscite une prise de conscience qui renverse la perspective. Les signes montrent la difficulté d'opérer ce changement dans l'attitude de Jonas, dans la dernière partie.

4.4. Dire les qualités divines dans la colère

Dans le premier épisode, la profession solennelle de Jonas est une déclaration qui éclaire les diverses prises de parole à l'intérieur du récit (1,9). Elle met en place le credo que les autres personnages concrétiseront de différentes manières. Les marins vont le relayer en reconnaissant la liberté d'action en Dieu. Le verbe עשה « faire », nommant l'action créatrice, résonne avec le même ton dans les paroles des marins et dans le commentaire du narrateur sur le changement de décision à l'égard des Ninivites. Le jugement divin est exprimé dans cette formule : Adonai voit et décide de « faire » ou « de ne pas faire » (3,10), et comme il désire (1,14). Ces hommes de la mer l'ont su, comme par intuition, en écoutant l'envoyé.

À Ninive, le décret royal y ajoute les facultés divines de faire grâce, de sortir de la colère et de revenir sur une décision prise. Cette compréhension consacre le caractère conditionnel⁷² de l'annonce prophétique qui ne devrait être considérée que comme un avertissement. Le récit le manifeste dans l'usage de certains verbes קרא « appeler », הפך « renverser », שוב « revenir ». L'appel renferme la possibilité de donner une réponse à ce qui est entendu. Le verbe « renverser » implique un retournement et pas nécessairement une destruction. Le double envoi à Ninive est lu comme un signe de la patience divine envers cette ville, estimée et nommée : « Ninive, la grande ville pour Dieu ».

L'expérience avec les marins a préparé la profession de Jonas et sa rencontre avec les Ninivites. À Ninive, la grâce divine n'a pas tardé à venir. Et le prophète en a ras-le-bol. Dans son exaspération, il augmente la liste des qualités divines (4,2). Mais le lecteur, guidé par ce qu'il a lu auparavant, peut se demander si ces déclarations sont exactement comprises. En tout cas, il y a lieu de penser que le fils d'Amittai craignait de devenir messager d'un « Dieu bon et lent à colère ». Qu'envisageait-il pour la ville de Ninive ?⁷³ C'est en suivant la logique de cette

⁷² Chaque prophétie comprend une parole conditionnelle, on ne peut pas enfermer Dieu dans une position, voir A. BARON, *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 54.

⁷³ Le verbe הפך « renverser », « bouleverser » rappelle la déchéance de Sodome et Gomorrhe en Gn 19,21.25.29 et en Am 4,11 (cinq fois). C'est presque la même idée de destruction d'une ville en Os 11,8 si on comprend « Adma et Ceboim » comme une autre façon de dire « Sodome et Gomorrhe ». Ce verbe se rencontre deux fois chez Osée (7,8 et 11,8) ; une fois chez Joël (3,4) ; cinq fois chez Amos (4,11 ; 5,7.8 ; 6,12 ; 8,10) ; une fois chez Sophonie (3,9) et une fois chez Aggée (2,22). Le terme « renversement » revêt plusieurs nuances en hébreu. Ici, Jon suppose une destruction complète. Cependant, plusieurs commentaires relèvent l'aspect ambigu dans l'usage de cette forme verbale qui pourrait également faire référence à un retournement intérieur de la part des Ninivites. Jonas a clairement leur destruction en tête. Leur revirement intérieur pourrait être une référence ironique : Jonas a prêché une sorte de renversement et en a obtenu une autre, d'un autre genre. Il rend donc son message aussi vague que possible en utilisant le terme même de la destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 19). La nuance chez Jon est relevée aussi par T.A. PERRY, « Changing God's Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodoma and Gomorrhe. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 4. Aussi S. GILLMAYR-BUCHER, « Jonah and the Other : a Discourse on Interpretative Competence », dans E. BEN ZVI et D.V. EDELMAN (éds), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (LHB.OTS, 456), London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 212.

déclaration qu'Adonaï le mène méthodiquement au moyen d'un questionnement à réfléchir sur la raison de son énervement.

Au quatrième épisode, le but n'était pas de faire une seconde profession de foi mais plutôt de se moquer de la mission, de ridiculiser celui qui l'a envoyé par les termes mêmes de ses épithètes. En cette occasion, aucune des qualités reconnues à Dieu n'a servi à Jonas. Et de ce point de vue, la fuite vers Tharsis était plus apaisante que la mission à Ninive. Sans revenir sur cette proclamation, la bonté divine domine la scène finale du récit. Et promptement, elle s'occupe du mal-être de Jonas car son cas nécessite beaucoup de délicatesse. Tout au long du récit, chaque qualité divine révélée est mise au profit des protagonistes qui en deviennent automatiquement des bénéficiaires. L'envoyé de Dieu en fait l'expérience du début à la fin du récit.

Jon 1,1 – 4,11		Qualités divines	Bénéficiaires
Déclaration 1	Jon 1,9	Dieu créateur	Jonas et les marins
Déclaration 2	Jon 1,14	Dieu fait ce qu'il désire	Les marins
Déclaration 3	Jon 2,3	Dieu entend	Jonas
Déclaration 4	Jon 2,7-8	Dieu délivre	
Déclaration 5	Jon 2,10	Adonaï, sauveur	
Déclaration 6	Jon 3,6-9	Dieu revient sur sa décision	Les Ninivites
Déclaration 7	Jon 4,2	Dieu, lent à la colère	Jonas et Ninive

Ces déclarations fonctionnent comme des connecteurs pour caractériser le personnage divin et les bénéficiaires de sa proximité. Autour d'elles, se conçoivent progressivement les réponses espérées, des solutions aux faits incompréhensibles. C'est seulement, rassurés dans la prière, que les marins considèrent la proposition de Jonas comme une voie pour calmer la furie de la mer (1,12.14-15). C'est également en établissant un lien entre sa déclaration (4,2) et son attitude personnelle devant le ricin mort (4,10) que Jonas peut comprendre le renoncement divin à châtier Ninive.

Dans un autre sens, la partie finale du récit – une déclaration divine, (4,10-11) – interroge la façon humaine de se reconnaître dans une faculté divine. Cette déclaration finale, lue en relation avec les deux formules d'appel (1,2 ; 3,2), montre qu'Adonaï, dans sa bonté, ne laisse jamais son projet à la merci des compréhensions du messenger. Quand il envoie, il reste le maître de la mission. Le troisième épisode l'illustre en montrant que c'est Adonaï qui dira sa parole, comme il l'a fait d'ailleurs dès le début du récit. De son côté, l'envoyé est libre et ne manque pas de le manifester en s'éloignant de Dieu. La suite du récit montre que le résultat à Ninive n'a pas plu à Jonas. Ce n'était pas sa parole, il a seulement servi de porte-parole. Ce n'était pas non plus pour son plaisir personnel qu'il a été envoyé. C'est parce que simplement la parole est advenue à lui.

5. Conclusion

À la fin de ce parcours, nous retenons que la cohérence de Jon repose sur la symétrie des deux épisodes regroupés autour du thème de l'envoi en mission et deux autres autour de celui de la prière. L'enchaînement des épisodes est soutenu par plusieurs indices formels et répond à une logique des péripéties. Notre analyse a montré que chaque épisode contient une attitude et une pensée envers Dieu, un signe, un sentiment, un mouvement particulier du personnage de Jonas. Les scènes parallèles rendent compte d'un dosage subtil des faits, tout en révélant la densité du récit car il y a lieu d'établir des liens entre elles, de les distinguer là où elles présentent des variations, des quasi-répétitions. Nous avons relevé que chaque déclaration d'un personnage trouve son sens dans l'élément qu'elle révèle sur les qualités divines. Les réactions des personnages informent sur le personnage divin et les attentes humaines. Les déclarations spécifiques, offertes pour comprendre la présence et l'agir de Dieu, sont directement suivies d'une réaction ou d'une explication. Les scènes autour des signes et des agents envoyés renforcent l'explication.

Par la répétition de mots, les parallèles verbaux et thématiques, par le jeu de mots et par les motifs récurrents, le narrateur présente un récit cohérent à travers des portraits contrastés de ses personnages (les marins, les Ninivites, Jonas et Adonaï). Tous ces codes servent à la fois de repère à la lecture, de balise à l'interprétation. Par ces divers indices littéraires, on découvre les caractères spécifiques de la prophétie dont l'un est d'avertir et de former l'esprit du messenger et des gens qui l'écoutent. L'action est rehaussée l'art de raconter, la rhétorique et la théologie (la connaissance de Dieu). L'art littéraire est astucieusement utilisé au service du dessein salvateur de Dieu dans l'univers entier.

Jon est d'un grand art. Et le récit s'éloigne des schémas préconçus pour présenter l'imprévisible de l'appel venu de Dieu et des cris humains. En cela, Jon est plus proche d'une parabole⁷⁴ cohérente et d'une sagesse de la vie, pour la vie en permanente construction que d'un

⁷⁴ M. BOCHET, « La fortune littéraire de Jonas », dans *Études* 393 (2000), p. 237-238, qualifie Jon de parabole scénique. Jon « obéit au schéma traditionnel de l'aventure héroïque... cela commence par "l'appel de l'aventure", avec d'abord la tentation du refus ou le désir d'enfouissement solitaire, suivi en principe du sursaut courageux de l'engagement solidaire, le but de l'entreprise étant de vaincre "l'Ennemi" (dans le cas de Jonas ce sera Ninive, la ville corrompue) ; et enfin, la victoire acquise, c'est en principe le moment de la métamorphose délivrante, encore que chez Jonas, personne ou peuple, elle reste suspendue, en voie d'accomplissement ». Sur Jon vu comme une parabole, voir J. BLANCHARD, *Les grands points des Petits Prophètes. Regard sur les pages "propres" de votre bible*, Darlington, Europresse, 2018, p. 126. Quant à la parabole biblique, lire M. COCAGNAC, *La parole et son miroir. Les symboles bibliques* (LiBi, 102), Paris, Cerf, 1994, p. 79-80, qui distingue la parabole géométrique – « une courbe dont les branches se dirigent vers l'infini » – de la parabole biblique – « un genre littéraire qui peut parfois livrer rapidement son sens, mais elle peut demeurer énigmatique. Dans les deux cas, elle détermine un champ de signification toujours ouvert ». Et il ajoute que « la parabole est l'ouverture d'un champ de réflexion jamais clos. Elle peut avoir du charme, mais sa valeur ne tient pas à cet enchantement. Son but est un questionnement sans fin, l'interrogation capable de relancer toujours la méditation ». Bien avant, H. MESCHONNIC, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, p. 77, parlait déjà du « conte théologique » car Jon se présente comme « une parabole de paraboles » mettant en scène plusieurs symboles. Pour P.-M. BEAUDE, *Le livre de Jonas*. Illustrations de Georges

événement qu'on pourrait situer dans un passé immémorable. Jon est aussi plus qu'une parabole et plus qu'une allégorie. En effet, tout en recourant à l'une et à l'autre, Jon les dépasse en ce qu'il résiste au schéma d'un message unique. Notre lecture apporte une clé complémentaire à la saisie des multiples contours propres au texte. Chaque épisode, chaque scène, chaque séquence, chaque évocation et chaque terme apportent plus d'un élément de signification, renforcent l'unicité du récit et en diversifient les applications et perspectives. Les points de vue des personnages, le sens qu'ils impriment au récit, les astuces littéraires utilisées conduisent au contenu de Jon. À présent, explorons Na qui partage avec Jon l'évocation du sort de Ninive.

Lemoine, Paris, Centurion, 1989, p 47, l'usage abondant de « grand » chez Jon, pourtant rare dans la Bible, donne à Jon un ton caricatural.

Chapitre 3 :

Cohérence de Na

1. Introduction

On présentera ici rapidement le contenu et l'organisation structurelle de Na, ce « livre extraordinaire » qui présente une « poésie créative, une variété d'images vives et un contenu intrigant »¹. On se penchera également sur les échos présents dans l'ensemble par le jeu des symétries dans les trois discours.

1.1. Contenu complexe et ouvert de Na

Le livret de Nahum se présente comme une sentence, une « charge » sur Ninive², sous forme d'une vision relatée par le prophète d'Elqosh. Le message est double et s'adresse alternativement aux habitants de Juda et de Ninive : aux premiers il annonce l'arrivée d'un messager de paix, aux seconds, l'humiliation de leur ville. Que l'on ne s'y trompe pas, cependant. Cette alternance de surface est en réalité une annonce exclusive à Juda. Certains des versets semblent appuyer le fait que Na s'adresse à Juda : le retour du messager et de la fierté d'Israël (2,1,3). Juda devrait constamment craindre l'arrivée d'un sort semblable à celui d'Israël.

L'expression directe de la poésie ne suffit pas pour attribuer un sens univoque à Na. Le côté didactique du livret, comme le reconnaît D.L. Christensen, invite à rechercher ce qui est caché dans les énoncés³. Nous supposons que Juda connaissait et pouvait comprendre le langage descriptif, les exemples cités, le choix des termes utilisés par Nahum. Et dans ce contexte, le nom « Nahum » qui signifie « réconfort », « le consolé », « le consolateur »⁴, ne peut avoir un sens que pour les auditeurs proches de l'Elqoshite, ceux qui comprennent le sens de son nom

¹ W.J. WESSELS, « Cultural Sensitive Readings of Nahum 3:1-7 », dans *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 74 (2018), p. 1-7, citation p. 1 (je traduis). Disponible en ligne, URL : <https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/177982> [consulté le 16 août 2021].

² Na est le septième livret du corpus des XII selon le TM où il apparaît directement après Mi. Ces deux sont précédés par Jon. Les trois livrets (Jon-Mi-Na) forment le noyau central des XII. Au sujet des XII, J.-L. SKA, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Traduit de l'italien par Jean-Pierre Prévost, Montrouge, Bayard, 2021, p. 122, a récemment signalé que « Les prophètes mineurs interviennent dans des circonstances particulières qui ne sont pas toujours faciles à déterminer ».

³ D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 24. Dans le même angle, voir D.C. TIMMER, « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 173-189.

⁴ J. FERRY, « Le livre de Nahoum », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 531.

« Nahum » faisant écho à la consolation que ne connaîtra pas la ville innommée qui répand le sang (3,1-7). Par ce nom, il y a déjà une tension réelle entre la consolation et la vengeance, et indirectement, il y a lieu de distinguer ceux qui connaîtront la puissance de la bonté de ceux qui seront exposés à la force de la colère divine.

L'oblique apparaît dans la dissimulation des noms de villes (judéennes ou étrangères) dans le premier discours. Dans *La Bible expliquée*, 2004, p. 1352-1353 ; *La TOB*, 2015, p. 765-766), on trouve un message alterné en Na 1,9 – 2,3 c'est-à-dire adressé d'une part à Juda et d'autre part à Ninive ; mais, dans le texte, rien ne justifie cette lecture. On notera que dans cette partie, Ninive n'est pas citée, laissant place à Béliäl et son conseiller (2x en 1,11 et 2,1). De plus, l'usage successif de la deuxième personne du pluriel (1,9) et de la deuxième personne du singulier (1,11-14) donne à penser à l'ouverture du message à plus qu'un petit de groupe.

Là où le nom apparaît, comme en Na 3,8-10, le lecteur peut percevoir dans cette précision une invitation indirecte adressée à Juda ou à Israël pour que les alliances avec des alliés, même les plus forts, ne soient pas tenues pour garantie de sécurité. Ce cas précis signifie que Juda et Israël connaissaient la situation de No-Amôn, riche en ressources matérielles et en alliés humains. Le texte ne le dit pas de cette manière mais derrière cette assertion de Na 3,8 formulée sous forme de question invite à être critique face à toutes les alliances. On peut comprendre que Juda et Israël sont pris dans le jeu de l'illustration et par là, un des motto de Nahum serait entendu en ceci à peu près : Devant Adonaï des puissances, méfiez-vous des alliances extérieures, même celles conclues avec les nations fortes. À travers le sort d'une puissance étrangère, l'attention de Juda et Israël est sollicitée et ils peuvent bien revoir leur propre position devant Adonaï.

Cet élargissement du message vaudrait aussi pour le nom divin générique *El* présent dans le nom « Elqosh » et au début du premier discours de Na, exprimant dès le début une idée de divinité amie, bienveillante, proche, protectrice et personnelle (1,2). *El* traduit la prééminence, la puissance, l'unicité absolue, la majesté divine dont l'être humain se sent passablement dépendant⁵. Israël et Juda seraient mieux placés pour saisir l'amplitude et les nuances particulières de ce nom particulier. La présence des noms « Baal » (1,2), « Béliäl » (1,11 ; 2,1) et « Baalah » (3,4), la parole dure contre les idoles et les sortilèges ne permettent pas, en effet, d'enfermer le nom *El* dans son sens générique. En citant *El* avant YHWH (1,2-3) et en associant Adonaï avec le qualificatif « baal », dans l'expression « Adonaï, baal de la fureur », 1,2, Na se situerait dans l'ordre connu d'un seul peuple. Jacob (2,3) serait l'ancêtre

⁵ Pour d'autres informations, on peut consulter le dictionnaire d'A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961, p. 154. H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu* (Jésus et Jésus-Christ, 40), Paris, Desclée, 1989. Aussi P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 2001, p. 78. M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 129-137 surtout sur l'ambiguïté, l'exclusivité et l'unicité en rapport avec ce nom divin *El*.

commun car c'est lui qui a changé de nom en s'appelant « Israël », c'est-à-dire « celui qui a tenu tête face à Dieu »⁶. Dans ce début du premier discours, il y a une brassée de noms divins pour montrer que le Dieu qui se manifeste exclue une seule manière d'être perçue. Et ce faisant, Na apporte une précision de taille sur la représentation de dieu, ce qui est éclairant pour n'importe quel auditeur.

Au-delà des termes bien choisis, Na développe un discours oblique marqué également par un mélange de pronoms féminin (1,11.12.13) et masculin (1,14) de la deuxième personne donnant clairement au lecteur l'impression de changer d'interlocuteur. C'est au lecteur de déceler par une analyse profonde qui est la personne visée par ce changement. Certes, Nahum ne déclare pas que Juda est digne d'être sauvé. Mais en laissant supposer que l'Assyrie est devenue l'ennemie de Dieu, la prophétie épouse un argument que n'importe qui en Juda peut facilement accepter. D'autant plus qu'il paraît évident que l'Assyrie perdra dans cet affrontement entre Adonaï et ses ennemis. Bien plus, tout lecteur de Na devra comprendre que toute opposition envers Adonaï, d'où qu'elle provienne, échouera. C'est cette prémisse théologique que Na présente avec minutie.

On notera également que le livret associe le plus souvent Ninive à ses gens qui ont des positions particulières dans la société : les notables (2,6) ; les marchands (3,16) ; les inspecteurs (3,17) ; d'autres fonctionnaires (3,18) ainsi qu'au roi d'Assyrie (3,18) que l'on a tendance à associer à Bélial (cf. 1,11 et 2,1)⁷. Cette association pointe n'importe quelle machine du pouvoir exercé contre Adonaï. De la même manière, Na ne se concentre pas sur un seul aspect du pouvoir humain, mais vise également à rétablir l'ordre cultuel (1,14) dans la présentation de la puissance divine, à décrire le décor militaire (2,4-6 ; 3,2) et la richesse économique de Ninive (2,9-14). Na initie ainsi un mouvement qui va s'élargissant de l'ennemi concret de Juda à tous les adversaires et ennemis d'Adonaï, un dieu dont l'action n'exclut personne. C'est cette ouverture que révèle énergiquement et subtilement l'entrée en matière de cette proclamation pleine « de finesse et d'à-propos »⁸ et dans laquelle le lecteur découvre « non seulement un élan national et politique mais surtout une ferveur religieuse. Et la poésie n'est ici qu'un 'milieu'

⁶ Voir aussi T. RÖMER, *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2014, p. 104.

⁷ J. FERRY, « Le livre de Nahoum », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 534, précise qu'« à une époque ultérieure, lorsque l'Assyrie aura disparu, le terme Bélial désignera d'autres puissances mondiales, puis finalement l'ennemi eschatologique de Dieu, lors du combat des derniers temps ». À notre sens, cette ouverture sémantique est déjà envisageable chez Na.

⁸ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 106. Voir aussi J.-D. MACCHI, « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 516, qui ne manque de souligner que « comme toute médaille a son revers, cette poésie très travaillée est difficile à comprendre, et plus encore à rendre en traduction ». D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 23, affirme que, « dans sa forme poétique, le livre de Nahum n'a pas d'équivalent dans la littérature prophétique du Tanakh ».

dans lequel le premier mouvement d'inspiration 'politique' se sublime en 'message prophétique' »⁹.

S'adressant à la maison de Jacob (Israël et Juda), les oracles nahumiens prennent soin de fournir les raisons pour lesquelles Adonaï se manifeste dans le monde, à Juda et contre Ninive. Sans condamner Juda, comme le font Jl, Ab, Jon et Ha, Na montre subtilement que nul ne peut se soustraire au jugement d'Adonaï dont l'action est universelle. Certes, Juda a été humilié et saccagé, ses sarments ont été détruits, mais elle prendra fin pour les opprimés (1,12). Ainsi est annoncée la fin de la méchanceté, ce qui réjouira tous ceux qui en ont été victimes.

Cette méchanceté, désignée (1,9 ; 3,19) et décrite dans le livret, résume les forfaits des ennemis d'Adonaï, que Ninive personnifie : l'oracle révèle avec force détails comment au fil du temps, Ninive s'est enrichie en dépouillant les autres peuples ; elle est pleine de sang et de rapines, se distingue par la pratique de la magie, de la débauche et la vente des esclaves (3,1-4). Cette liste des dérives de Ninive est suivie par l'annonce des châtements pour Ninive (3,5-7).

Solennellement, Na invite Juda à la jubilation, et par là tous les opprimés, car le messager de paix arrivera. C'est le moment de faire des vœux, de célébrer les fêtes car la prospérité, la fierté reviendront dans le pays (2,3). Plus fermes sont les formules utilisées pour décrire la Ninive qui n'est pas seulement un grand réservoir d'eau (2,9), une forteresse (2,2 ; 3,12) mais aussi un repaire léonin avec ses proies accumulées (2,12-14). Ainsi, le discours de Na semble répondre de manière proportionnelle à la rage dévastatrice de Ninive. Mais son contenu est plus large qu'une simple annonce de catastrophe. Les débats exégétiques autour de son organisation le démontrent suffisamment.

1.2. Études sur l'unité de Na

Les études sur Na révèlent généralement un mélange de deux plans exégétiques. Un plan est celui – synchronique – de la structure du texte. L'autre est celui – diachronique – sur

⁹ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 108.

la datation¹⁰, les couches rédactionnelles¹¹, l'auteur, la composition¹² notamment son cadre liturgique, préoccupent les exégètes historiens¹³. Dans cette approche mixte, les points suivants sont souvent étudiés : la place du chant d'entrée et l'histoire de son insertion dans le livret, son titre particulier (1,1), sa composition, sa portée, son sens et ses destinataires. L'ensemble de ces aspects accompagnent les débats qui aboutissent à des propositions différentes quant à l'organisation de Na. Michel Weigl (2001) reconnaît une plus-value des approches multiples dans la lecture Na et encourage donc une articulation entre les méthodes synchronique et diachronique pour l'étude de ce poème¹⁴.

a) Densité et plurivocité en Na

Depuis le monumental commentaire d'Otto Strauss¹⁵, dont la rédaction est motivée par les résultats de fouilles archéologiques visant à ressusciter de terre la ville de Ninive, les études

¹⁰ M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377, situe la date de l'œuvre finale très proche de l'automne 612. Pour A. PINKER, « Nahum : The Prophet and his Message », dans *JBQ* 33 (2005), p. 81-90 et J. FERRY, « Le livre de Nahoum », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 531, l'activité prophétique de Nahum est à situer pendant la seconde moitié du règne de Manassé (686-642). Selon Pinker, cette période est suffisamment large pour englober la chute impressionnante de Nô-Amôn (663), mais pas celle de Ninive (612). Cela explique donc, selon cet auteur, que Na mette l'accent sur la puissance assyrienne bien que certaines exhortations du prophète permettent de penser que Na est « une annonce anticipée de la chute de Ninive » (Ferry, p. 531). Nous pensons que cette anticipation couvre bien sûr un aspect du message prophétique de Na qui peut être lu comme une vision, une perception et une prévision tout en produisant discrètement une révélation sur Dieu, le monde et l'être humain. G.D. COOK, « Ashurbanipal's Peace and the Date of Nahum », dans *WTJ* 79 (2017), p. 137-145, considère que quelques passages de Na (1,10.12 ; 2,14 et 3,19) font écho à la réalité du règne d'Assurbanipal et du pouvoir assyrien. Quant à K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven, Peeters, 1997, p. 1, Na, œuvre d'un scribe royal plein de talents, daterait de 660, et à la chute de la ville, la vision de Nahum a été reconnue comme une vraie prophétie.

¹¹ J.D. NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW, 217), Berlin – New York, de Gruyter, 1993, p. 128, pour sa part, considère que l'année 612 est celle d'une première couche de Na, mais considère que Na 1 est à situer pendant la période postexilique, en particulier par les liens entretenus avec Mi 7. IDEM, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 193-202.

¹² B. RENAUD, « La composition du livre de Nahum. Une proposition », dans *ZAW* 99 (1987), p. 198-219 (surtout p. 198), parle d'une collection, dont 3,8-19 est la partie la plus ancienne. Jusqu'au quatrième siècle, des pièces y auraient été ajoutées. Il signale la présence de plusieurs genres en Na : les psaumes (1,2-8), les oracles de reproches (1,9-14), de jugement (1,12 ; 2,12-14), de malheur (3,1.4-7), les descriptions de la bataille (2,4-11), une lamentation satirique (3,8-15.16b-17.18-19). Il signale la perplexité que produit la répartition des paroles entre Ninive et Juda telle que la *Tob* le fait de Na 1,12-14. Le psaume ne mentionne pas Ninive. Son caractère est solennel. Sa structure alphabétique l'éloigne des autres sections du livret. Voir une autre répartition chez T. HIEKE, « Der Anfang des Buches Nahum : (1) : die Frage des Textverlaufs in der jetzigen Gestalt ; ein antithetisches Prinzip », dans *BN* 68 (1993), p. 13-17, qui, éclairé par ses analyses littéraires et critiques, arrive à un texte de base complètement différent (1,1.11.14 ; 2,2,4-11, 12-13 et 14).

¹³ D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 24.

¹⁴ M. WEIGL, « Current Research on the Book of Nahum : Exegetical Methodologies in Turmoil ? », dans *Currents in Research : Biblical Studies* 9 (2001), p. 81-130.

¹⁵ O. STRAUSS, *Nahum de Nino Vaticanum Explicatum ex Assyriis Monumentis*, Berlin, 1853. Le 16 mars 2021, l'Autorité Israélienne des Antiquités (AIA) a annoncé la découverte d'un parchemin contenant un fragment en grec de Na et de Za dans la réserve naturelle de Nahal Hever. Cette découverte est susceptible de redonner de l'élan à la recherche historique sur ces deux livrets et peut-être sur les XII.

du livret ont connu un regain d'essor et d'intérêt¹⁶. La plupart des études portent sur le premier discours de Na et son acrostiche. Les lectures diachronique et synchronique n'ont pas éludé les interrogations sur la nature du texte, de son contenu critique ou idéologique, liturgique. Les recherches précisent que les qualités littéraires du texte ainsi que l'attitude de Nahum aident à en déterminer la nature :

« la richesse de ses couleurs, le rythme de ses poèmes, la violence de ses imprécations trahissent certainement une passion politique ardente [...] mais Nahum dépasse le plan humain et pour son âme en attente de Yahvé, la chute de l'empire assyrien, et le bouleversement politique qu'elle entraîne sont d'authentiques 'révélations'. Yahvé a parlé, l'histoire a obéi, et Nahum a reconnu la trace de Dieu. C'est elle qu'il contemple et qu'il célèbre dans ses poèmes. Son livre est un magnifique cri de foi »¹⁷.

Na bouleverse les schémas pour mettre en évidence sa confiance dans la puissance divine et proclamer l'humiliation de Ninive (3,5-7). Le texte critique les assurances humaines face à la présence divine.

- Na comme poème critique politique, anthropologique et théologique

En Na, l'évocation de la chute de Nô-Amon, mentionnée en 3,8-10 et de la ruine de Ninive, évoquée en 2,4-14 et 3,11-19, ainsi que les images, comme celle du clan léonin, et l'allusion à l'artillerie pourraient servir d'argument pour classer ce texte parmi les écrits politiques du corpus prophétique. Et dans ce sens, on peut retenir que Na soit généralement situé parmi les oracles contre les nations¹⁸. Cependant, ce classement ne dit pas tout de Na. C'est ainsi que Johnston signale que l'Elqoshite utilise certains matériels littéraires tout en inversant leur sens : plutôt que de présenter les notables de Ninive comme des lions puissants ou plus puissants que les lions, comme on peut le lire dans les Annales, Na parle d'eux comme des lions pourchassés (Na 2,12-14)¹⁹. En narguant Ninive dans sa noblesse, Na met en place la logique du « chasseur chassé », du « conquérant conquis », un message valant à la fois pour les conquérants et les conquis.

G. Cook, quant à lui, estime que les trois métaphores utilisées en 1,10 – des épines enchevêtrées, des ivrognes et du chaume sec – impliquent déjà une détérioration de la situation

¹⁶ Cf. K. SPRONK et N.H. RIDDERBOS, *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van de profetie van Nahum*, Kampen, Kok, 1995.

¹⁷ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 107 et 110.

¹⁸ D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 23.

¹⁹ G.H. JOHNSTON, « Nahum's Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Conquest Metaphors », dans *BSac* 159 (2002), p. 21-45. F. GORDON, « Nahum, Nineveh and Those Nasty Assyrians », dans *Life and Land. Archeology and Bible*, en ligne sur l'URL : [Life and Land | Page 15, pour lui, la métaphore du lion est une ironie sur la puissance renversée, relevant la posture malheureuse d'Assyrie. Et en plaçant 2,11-13 au centre de Na](#), D.A. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker Books, 1999, p. [301-305, attire l'attention sur cet affaiblissement](#).

dans l'empire assyrien²⁰. L'image des épines enchevêtrées tout en suggérant l'idée d'une zone agricole qui n'est plus cultivée depuis longtemps ; peut servir ici pour désigner les ennemis dressés comme des ronces mais imbibés d'alcool. Ces ivrognes auxquels Na fait allusion ne sauront pas tenir et, comme du chaume séché, ils seront dévorés entièrement même s'ils sont « au complet » (Na 1,12)²¹. Cette construction imagée montre que les adversaires d'Adonai seront affaiblis et la sentence divine arrivera à ce moment-là. Le langage métaphorique est renforcé par l'usage du verbe géminé ננ « faucher » au *nifal*. Au-delà de l'image concrète qu'on peut y percevoir, cette forme verbale rare est éventuellement en lien avec la conséquence du jugement, suggérant une absence de protection contre la faux du juge. En Na, une grande partie du jugement contre Ninive annonce l'incapacité de se défendre et de se rassembler. La paix surviendra parce que le jugement de Dieu « a retranché » le pouvoir de l'Assyrie (2,1). En partant seulement de ce langage parfois voilé ou direct, lire Na seulement en l'historicisant, quand on y pense, même si les faits peuvent être situés, cela nous semble un peu court comme éclairage sur l'œuvre et sur le milieu qui a vu naître l'oracle.

Le poème évoque directement de l'armée assyrienne et son artillerie composée des épées de fer, des lances, des chars (3,2), des forteresses relevant d'une habilité architecturale remarquable (2,2 ; 3,12-14), de l'enrichissement grâce aux nombreux butins (2,12-14). Na revient sur tous ces éléments mais parfois en appelant à s'organiser pour l'assaut (2,2), à garder les forteresses et à les reconstruire (3,14) alors que le lecteur sait que cela est devenu impossible pour une ville pillée et dévastée (2,9-11). Tous les passages situés après l'exemple de Nô-Amon continuent sur le même ton en montrant que la destruction n'épargnera pas les verrous des portes et une grande secousse dans la notabilité assyrienne (3,8-17)²². Cette présentation montre qu'on ne pouvait pas penser une évasion extérieure mais plutôt un anéantissement d'autres peuples par la puissance assyrienne (1,13 ; 2,10.13-14 ; 3,1.4.17). Et si le *terminus ad quem* de ses oracles est à envisager avec « la fracture » en Ninive à la fin de Na, l'annonce du désastre implique que la dévastation est possible, imminente aux yeux de l'Elqoshite. Cependant, il nous paraît admissible que Na ne sert pas à légitimer une histoire. Na, nous le pensons, n'est pas un texte de propagande mais une critique ouverte adressée à la fois à Israël et Juda ainsi qu'aux nations représentées ici par Assyrie, son roi et ses notables.

Quant au texte, diverses preuves internes permettent de considérer la créativité littéraire et prophétique de Nahum. En considérant seulement son langage et les images, le lecteur se trouve devant une prophétie a été bien écrite, alliant l'attention aux faits, les qualités littéraires

²⁰ G.D. COOK, « Ashurbanipal's Peace and the Date of Nahum », dans *WTJ* 79 (2017), p. 137-145.

²¹ K. SPRONK, *Nahum*, p. 69-70, rapporte une série de propositions sur ce mot en Na 1,12 et y discerne une construction inhabituelle. Ce terme renverrait à la vaillance apparente d'Assyrie, à laquelle pourtant rien ne sera laissé.

²² J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 97 et 106.

et la connaissance théologique. Proche de Juda et prophète sensible, l'Elqoshite, qualifié aussi de « poète expressionniste »²³, esquisse des traits de couleurs pour décrire l'assaut militaire contre Ninive (2,4), signale la fragilité des habitants de la ville pillée et saccagée (2,10-11), etc.

Nahum, comme « visionnaire »²⁴, représente l'état d'esprit de l'homme irrité par la méchanceté, par l'oppression et l'humiliation de son peuple. Et, il reflète également un homme qui exulte de sa foi en la patience et la victoire de Dieu. Le poète porte cet attachement au divin plus loin dans la vie jusqu'à y trouver une assurance contre toute épreuve. Et, comme l'écrit Leclercq, « toute l'inspiration du prophète jaillit de cette source de triomphe et d'exultation. Nahum va développer son thème de joie avec une verve, un sens des couleurs, et du mouvement, qui font de son petit livre l'un des plus brillants de toute la littérature biblique »²⁵. Et à Leclercq de renchérir en déclarant :

« Il faut rapprocher de ce poème une autre peinture plus saisissante : c'est la scène de l'attaque. Elle est hallucinante. La transe poétique qui s'est emparée du prophète le submerge : c'est 'l'état second' d'un poète emporté par une inspiration géniale. L'art de Nahum trouve sa plénitude dans ce tableau dramatique de la chute de Ninive. L'émotion patriotique est dépassée pour laisser place à l'émotion poétique qui s'exprime dans un chef-d'œuvre »²⁶.

De tout ceci, on retient que Na a été écrit avec talent. Contrairement à Peter Machinist qui affirme que Na refléterait la présence de corruption due à sa transmission²⁷, K. Spronk signale que les difficultés pour le lire sont dues non à l'altération du texte mais à l'originalité de Nahum²⁸. Et le nom de Nahum sert à indiquer le but de l'œuvre : encourager le peuple de Juda de ne pas craindre devant les ennemis mais de célébrer ses fêtes et d'accomplir ses vœux.

- Na, plus qu'un texte liturgique

L'aspect liturgique de Na, comme aussi son côté idéologique et politique porté par le langage guerrier faisant parfois penser à une description des stratégies militaires, intéresse les lecteurs. Le texte lui-même suscite cet intérêt surtout lorsqu'on considère son hymne au « Dieu à la passion jalouse » au début du premier discours, l'extirpation des idoles de la maison à la fin du premier discours ainsi que ses invitations à la célébration à l'entame du second discours

²³ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 98.

²⁴ J. LECLERCQ, p. 98.

²⁵ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 96.

²⁶ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 99.

²⁷ P. MACHINIST, « Nahum as Prophet and as Prophetic Book. Some Reconsiderations », H.-J. FABRY (éd.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 103-129.

²⁸ K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997, p. 6.

Na. L'analyse de ces aspects pousse à avancer des arguments sur les destinataires du texte, et même sur son rapprochement avec d'autres textes bibliques ou extrabibliques. Quelques ténors de cette approche dévoilent divers traits particuliers de Na en lien avec la liturgie, à comprendre comme « action du peuple » pour dire la gloire divine.

Il y a plusieurs décennies déjà, Humbert et Haupt²⁹ ont signalé que Na est à situer dans la liturgie prophétique pour célébrer la chute de Ninive durant le festival du Nouvel An durant l'automne 612 (faisant un lien entre le psaume initial de Na et le Ps 18). Cette considération rappelle plusieurs études qui relient les XII en général à la liturgie, surtout dans la présentation du culte et de son personnel³⁰. Même là où les lévites ne sont pas cités, on pense que leur héritage culturel et intellectuel n'est pas loin du contenu textuel³¹. Et le but de cette liturgie est de glorifier Adonai. Cependant, Humbert va plus loin et se pose la question des destinataires de ce message³². S'agit-il des assiégés habitués aux chants théophaniques ? Certains, surtout les assyriens, n'y comprennent rien mais la maison de Jacob sait de quoi il s'agit. Et R.R. Wilson³³ perçoit également en Na un livret issu du milieu cultuel. Et dans le même angle, Lerclercq, tout en reconnaissant l'unité de Na, est plus clair en suggérant que « Nahum n'était peut-être pas étranger aux thèmes culturels connus dans tout le Proche-Orient »³⁴.

Cependant, Haldar rejette cette vision liturgique et culturelle, et pense que Na n'a pas été écrit par un témoin de la chute de Ninive³⁵. Pour lui, la composition du texte reflète plutôt un texte aux finalités de propagande judéenne contre l'Assyrie. C'est plus un texte à caractère politique plutôt que religieux. Il discerne cinq sections en Na, à savoir 1,2 – 2,1 où Adonai combat ses ennemis ; ensuite 2,2-6, un modèle d'assaut militaire suivi de deux versets indépendants 7-8 ; puis 2,9-14 où c'est la destruction de Ninive et enfin, tout le chapitre troisième qui expose la ruine de Ninive). Le lecteur pourrait bien se demander en quoi 2,7-8 serait un passage indépendant alors qu'il y a lieu d'y percevoir une des conséquences de l'assaut militaire sur le palais royal, sur la déesse et ses servantes, autrement dit une portion non négligeable des symboles du pouvoir assyrien³⁶. Plus nuancé, J.A. Blenkinsopp ajoute que « si, par conséquent, le livre ne peut être lu comme une liturgie cohérente, il semble que Nahum ait

²⁹ P. HAUPT, « The Book of Nahum », dans *JBL* 26 (1907), p. 1-53.

³⁰ L.-S. TIEMEYER (éd.), *Priests & Cults in the Book of the Twelve* (SBL, 14), Atlanta, SBL Press, 2016.

³¹ Abdias, Jonas, Michée et Nahum ne citent pas les lévites mais la part sacerdotale est présente chez eux comme le montre l'étude de M. LEUCHTER, « Hosea's Exodus Mythology and the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER (éd.), *Priests & Cults in the Book of the Twelve* (SBL, 14), Atlanta, SBL Press, 2016, p. 32.

³² P. HUMBERT, « Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3 », dans *ZAW* 44 (1926), p. 266-280. IDEM, « La vision de Nahoum 2,4-11 », dans *AfO* 5 (1928), p. 14-19. IDEM, « Le problème du livre de Nahoum », dans *RHPPhR* 12 (1932), p. 1-15.

³³ R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, p. 277.

³⁴ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 91.

³⁵ A.O. HALDAR, *Studies in the Book of Nahum* (Uppsala Universitets årsskrift, 7), Uppsala, Uppsala Lundequistska Bokhandeln, 1947, p. 3-5, éclaire également sur les liens entre Na et la littérature extrabiblique (exemple les textes *Enuma elish*).

³⁶ Voir explication de *La Bible expliquée*, 2004, p. 1353.

été le porte-parole du culte du temple et de son personnel au service du renouveau nationaliste après un siècle de soumission à l'Assyrie »³⁷. De sa lecture, on pourrait déduire une considération politico-religieuse de Na.

Et quelque vingt ans après Haldar, J. Jeremias (1970) ne reconnaîtra pas non plus le côté liturgique de Na et ne retient aucune animosité dans les paroles de Nahum contre Assyrie. Il lit deux grandes sections en Na (1,2 – 2,3 est une accusation et 2,4 – 3,19 est le jugement) et va jusqu'à penser que l'oracle de malheur est plutôt adressé à Jérusalem³⁸. Cette idée est rejetée par C.-A. Keller pour qui Ninive est le prototype d'une nation impie. Il interroge l'hypothèse selon laquelle une nation prospère ne peut être critiquée. Pour lui Béliat, c'est Assurbanipal, le souverain d'Assyrie³⁹.

À ce niveau, nous retenons que bien des commentaires font remarquer le lien entre Na et l'histoire assyrienne (exemple de la métaphore du lion) et son lien avec le monde liturgique et culturel⁴⁰. Lu avec cet arrière-fond historique, Na se comprend comme un cri des opprimés⁴¹. Et O'Brien (2006) rappelle la part de l'histoire assyrienne dans l'herméneutique de Na, surtout au sujet du message éthique qu'il véhicule⁴². À notre avis, Na recourt à divers registres : liturgique (chanter le triomphe et la souveraineté divine), cosmologique (par sa puissante théophanie sur la mer, sur les montagnes et les collines et par l'évocation de l'obscurité), théologique (le Dieu de l'alliance), politique (la paix de Juda, notables d'Assour), militaire (bouclier, chars, épée), géographique (Ninive et Assyrie) et historique (la chute de Nô-Amon et de Ninive). Pour nous, Na est un texte plurivoque et un unique champ interprétatif n'arrive pas à couvrir l'herméneutique du texte. Avec les recherches qui ne s'arrêteront pas à ce souci de qualifier le poème, on peut effleurer les ouvertures possibles dans la lecture de Na. Dans ce sens, le texte d'ouverture, entendu par-là Na 1 et surtout en ses v. 2-8, a également occupé les exégètes et la suite de ce panorama visualise les apports déjà pluriels et multidimensionnels de ces lectures qui ne peuvent qu'appuyer la plurivocité du texte.

³⁷ J.A. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy In Israel*, Revised and Enlarged, Louisville – London, Westminster Press, 1996, p. 123-124 (je traduis).

³⁸ J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israel* (WMANT, 35), Neukirchen, 1970, p. 11-19.

³⁹ C.-A. KELLER, « Nahoum », dans E. VUILLEUMIER - C.-A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT, XIb), Paris – Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971, p. 93-216 (voir surtout p. 141).

⁴⁰ J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991. H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995, p. 205.

⁴¹ J.M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 18. W.C. VAN WYK, « Allusions to "Prehistory" and History in the Book of Nahum », dans I.H. EYBERS et A. VAN SELMS (éds), *"De fructu oris sui" : Essays in Honour of Adrianus van Selms* (POS, 9), Leiden, Brill, 1971, p. 222-232, percevait dans le chant théophanique un oracle du salut pour Israël et tous ceux qui étaient sous le joug assyrien, Na évoque le passé, surtout les événements de l'Ex 20,18 et 24,18 pour annoncer un nouvel avenir (surtout p. 224).

⁴² J.M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 15-18 et p. 104-128 (sur Na et l'expressions des atrocités).

- Recherches sur Na 1 et son acrostiche

Dans les lectures de Na, les recherches sur les différentes couches en Na ont, pour la plupart, dissocié la théophanie de Na 1 de tout le reste du texte. Ceux qui ont examiné le chant initial du livret (1,2-8) pensent que ces passages forment un acrostiche⁴³ et ont été ajoutés aux deux derniers chapitres. Les études menées pour identifier les indices alphabétiques ont souvent essayé de reconstituer le texte original afin de situer ou de réparer la chaîne alphabétique apparemment brisée dans le TM. Na 1 n'a pas échappé à cette tentative car il manifeste les aspects de l'acrostiche comme cela est visible dans le psautier, la Sagesse, les Lamentations (par exemple, Ps 9.10.25.34.37, et spécialement le Ps 119 ; Pr 31,10-31 ; Lm 1-4). Vu souvent comme un acrostiche partiel, Na 1 est apparenté aux Ps 9 et 10. L'acrostiche complet contient les 22 lettres et Pr 31,10-31 et Lm 1-4 contiennent ces 22 lettres. La question est celle-ci : pourquoi cette façon d'écrire⁴⁴ ? Les acrostiches du psautier sont un peu particuliers car les lettres initiales lues de haut vers le bas représentent les lettres successives de l'alphabet hébreu même si leur ordre est parfois modifié.

Le débat autour de ce texte a commencé vers 1867. Frans Delitzsch⁴⁵ mentionne – dans la deuxième édition de son commentaire sur les Psaumes, surtout dans l'analyse de Ps 9, qui, avec Ps 10, forme un acrostiche alphabétique, – que les prophètes seraient également guidés

⁴³ Le terme « acrostiche » réfère au fait que, dans un texte, les lettres ou caractères initiaux de chaque ligne épellent un nom de personne ou constituent une phrase lorsqu'on lit de haut vers le bas. Quant au débat sur cet acrostiche, voir l'analyse de M.H. FLOYD, « The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10 », dans *JBL* 113 (1994), p. 421-437. Et K. SPRONK, « The Line-Acrostic in Nahum 1 : New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 228-240. Pour d'autres références sur l'acrostiche dans la Bible, voir E. ASSIS, « The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations », dans *CBQ* 69 (2007), p. 710-724, précise que le phénomène d'acrostiche est biblique et extrabiblique et on ne sait pas exactement pour quoi il apparaît dans la Bible. R. VAN DER SPUY, « Hebrew Alphabetic Acrostics – Significance and Translation », dans *OTE* 21 (2008), p. 513-532 (la p. 514), traite de l'importance de l'acrostiche dans la traduction. Des lettres de l'hébreu peuvent être translittérées. « Ces poèmes hébraïques utilisent les lettres de l'alphabet hébraïque pour commencer une nouvelle ligne, une strophe, une unité ou un paragraphe ». Il reconnaît que l'acrostiche intervient pour l'efficacité cognitive et mnémotechnique (pour mémoriser), sert dans l'énumération, marque la complétude, l'intégralité, la totalité. Il appartient à l'esthétique textuelle, aux caractéristiques visuelles (encore plus lorsque les lettres sont écrites en tête de chaque strophe) et auditives du texte (lorsque les lettres sont mentionnées lors de la lecture du poème).

⁴⁴ A. PINKER, « Nahum 1 : Acrostic and Authorship », dans *JBQ* 34 (2006), p. 97-103 (surtout la p. 97-98), éclaire en précisant que « parmi les raisons de son usage, on peut citer l'esthétique, les moyens mnémotechniques, l'organisation, l'exhaustivité et la prouesse de l'auteur. On pourrait suggérer qu'un acrostiche ajoute de la grâce et de la beauté à une création poétique, non pas pour son propre intérêt esthétique, mais en tant que valeur qui renforcerait le message du prophète. Si le format de l'acrostiche était destiné à démontrer l'habileté de l'auteur, il était motivé par le désir de créer quelque chose d'unique, de singulier et d'attrayant, parce que le sujet ou les circonstances l'exigeaient. D'autres suggèrent que l'acrostiche sert de la création poétique moyen mnémotechnique pour faciliter la mémorisation et le souvenir, et donc du message. Les irrégularités des acrostiches conservés dans la Bible hébraïque jettent un doute sur la validité de ce motif. En effet, un critique note que dans un certain nombre de psaumes, l'acrostiche est utilisé en fait pour introduire de l'ordre et de l'organisation entre des versets qui ne sont pas intrinsèquement liés. Un autre soutient que la raison principale de l'utilisation d'un acrostiche alphabétique est de mettre en évidence la complétude de l'expression recherchée par l'auteur, de transmettre l'idée de totalité (voir TB Sanhedrin 54a, TB Avoda Zara 4a, « de A à Z ») ».

⁴⁵ F. DELITZSCH, *Biblisches Commentar über die Psalmen*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1867, p. 107.

dans la formulation de leurs pensées par l'ordre des lettres de l'alphabet. Et sur sa liste, l'auteur mentionne alors Na 1,3-7 à titre d'exemple et signale dans une note infrapaginale que cette idée provient du pasteur G. Frohnmeyer de Lienzingen, à Württemberg, notant que certaines des lettres au début des lignes apparaissent par ordre alphabétique et cela est, à son avis, purement une coïncidence.

Mais jusque-là, l'acrostiche alphabétique dans l'hymne de Na n'attire pas encore l'attention. C'est encore une fois à la suite des études sur les Psaumes vers la fin de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle que l'acrostiche de Na 1 a fait l'objet d'un examen approfondi. Un exemple d'une telle tentative est celle de G. Bickell qui, en 1880, a identifié un acrostiche complet en Na 1,2-10 non pas par les lettres initiales du verset seulement mais en recourant à la deuxième et la troisième lettres des lignes, et même aux lettres d'un seul mot. Son approche s'est révélée artificielle et les chercheurs n'ont pas adopté son schéma et lui-même l'a finalement abandonné⁴⁶.

Dès lors, la curiosité reste éveillée et par conséquent, d'autres chercheurs utiliseront une grande ingéniosité dans leurs tentatives de reconstruire Na 1 pour révéler son acrostiche alphabétique complet. La reconstruction exigeait une révision, la réorganisation des mots et des phrases, ce qui, bien sûr, a arraché le passage hors de la reconnaissance massorétique. Gunkel, par exemple, a essayé de faire en sorte que 1,2 – 2,1 soit suffisamment long pour donner 22 lignes⁴⁷. Pour que ces lignes correspondent à la structure de l'acrostiche, il a dû faire beaucoup d'émendations radicales et plusieurs transpositions de lignes ou de parties de lignes, surtout en 1,10 – 2,1. Il a ainsi porté l'acrostiche à travers Na 1 et au début du chapitre 2. Avec lui, en 1893, émerge le questionnement sur l'unité de Na et sur l'auteur de Na 1. Pour Gunkel, Na 1 est une unité indépendante et Nahum, auteur des chapitres 2 et 3, n'est pas l'auteur de ce chant initial.

Pour W.R. Arnold⁴⁸, seul un fragment de l'acrostiche original a été incorporé dans Na 1 et il se trouve en 1,2-10. Dans la même logique, J.M.P. Smith⁴⁹ observe que l'acrostiche de 1,2-10 est trop évidente pour être un sujet de doute. Huit des lignes telles qu'elles se présentent dans le TM offrent la lettre initiale souhaitée, tandis que quatre ou cinq autres sont facilement récupérés par de légères modifications et transpositions.

⁴⁶ G. BICKELL, « Die hebräische Metrik », dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 34 (1880), p. 557-563.

⁴⁷ H. GUNKEL, « Nahum 1 », dans *ZAW* 13 (1893), p. 223-244 (surtout la p. 226).

⁴⁸ W.R. ARNOLD, « The Composition of Nahum 1-2:3 », dans *ZAW* 21 (1901), p. 225-265 (surtout la p. 236).

⁴⁹ J.M.P. SMITH, « Commentary on the Book of Nahum », dans J.M.P. SMITH, W.H. WARD, J.A. BEWER, *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC, 228), Edinburgh, T&T Clark, 1985, p. 267-360 (spécialement p. 296).

Et, dans la suite, S.J. de Vries⁵⁰ reconnaît que l'acrostiche ne Na n'est pas un hasard. Pour lui, cet hymne ne reproduit que la moitié de l'alphabet se terminant par la lettre *kaph* [au v. 8 ou 9] ». Il signale que les opposants à ce constat sont minoritaires parmi les biblistes. Dans le temps qui suivra, on commence à rencontrer des études qui qualifient ce texte, à déterminer son rôle et à s'intéresser à son organisation.

C'est ainsi que Van Selms l'appelle un hymne de louange alphabétique avec des éléments de prière⁵¹. Il signale que le but des acrostiches est mnémotechnique. Il ne reconnaît pas son lien avec la suite du texte. Il sert seulement à élever l'expression, à lui conférer une force magique ou mystique. Cependant, une telle explication n'est pas très convaincante, car la magie, du moins dans les discours officiels, jouait un rôle moins important en Israël que chez les autres nations orientales anciennes⁵². Na 1 exprime plutôt l'universalité des idées présentées dans le psaume. Na 1 est le seul exemple de poème alphabétique dans l'ensemble de la littérature prophétique biblique.

Hermann Schulz a écrit une monographie s'étendant sur l'activité rédactionnelle et éditoriale de Na⁵³ et son étude touche à la cohérence dans le poème introductif, l'acrostiche en Na 1. En Na 1,2-6, il situe le point central aux versets 3b-5. Et comme le point central doit avoir des liens avec la partie précédente ou suivante, 2b est relié à 3b. Et 5b signale le monde humain. Le v. 6 rattache les éléments contenus en 2b-5.

Et, dans sa monographie sur les huit premiers vers de Na, Gerlinde Baumann⁵⁴ discerne trois sections en Na 1,2-8 : la section initiale avec les v. 1-2a où il est question du pouvoir juridique de Dieu rétributeur. La section centrale avec les v. 3b-6 présente les conséquences de la colère divine et son pouvoir dans l'univers. La dernière section comprend les v. 7-8 qui, respectivement, signale la bonté divine pour ceux qui s'approchent de Dieu et sa colère envers les ennemis. Elle retient que les ennemis de Dieu ne sont pas seulement les Ninivites. Selon le v. 8, une présentation générale de la situation, les ennemis ne sont pas spécifiés. Et, c'est le

⁵⁰ S.J. DE VRIES, « The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy », dans *VT* 16 (1966), p. 476-481 (surtout p. 477-478).

⁵¹ A. VAN SELMS, « The Alphabetic Hymn in Nahum 1 », dans *OTWSA* 12 (1969), p. 33-45 (p. 34.35.42). On ajouterait ici K.J. CATHCART, « The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum », dans M. WARD (éd.), *Biblical Studies in Contemporary Thought*, Somerville Greeno, Hadden and Company, 1975, p. 68-76, qui lit en Na 1,2-8 un texte d'inspiration mythologique.

⁵² E. ASSIS, « The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations », dans *CBQ* 69 (2007), p. 710-724 affirme aussi que l'idée d'une inspiration mystique de l'acrostiche est rejetée par plusieurs chercheurs.

⁵³ H. SCHULZ, *Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung* (BZAW, 129), Berlin, de Gruyter, 1973. Voir aussi R. TOURNAY, « Le psaume de Nahum », dans *RB* 65 (1958), p. 328-335 (sur la structure concentrique du psaume de Na) : le début (1,2-3a) et la fin (1,7-8) encadrent une théophanie (1,3b-6).

⁵⁴ G. BAUMANN, « Nahum : The Just God as Sexual Predator », dans L. SCHOTTRUFF et M.-T. WACKER (éds), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, p. 433-442. IDEM, *Nahum/Nahumbuch*, dans *WiBiLex* (2006), p. 6-7. En ligne, URL : https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Nahum_Nahumbuch_2018-09-20_06_20.pdf.

changement du discours de la troisième personne à celui de la deuxième personne qui marque la césure entre le chant (1,2-8) et les six derniers versets de Na 1 (les v. 9-14).

Martin Roth, dans son étude sur les Douze prophètes, rejette la suggestion d'un acrostiche dans les premiers vers de Nahum. Bien qu'il ne veuille pas nier la possibilité d'une pièce de théâtre avec des lettres de l'alphabet hébraïque, il ne peut l'accepter comme preuve de l'unité du texte. Il suggère que, s'il existe bel et bien, c'est le résultat d'une activité rédactionnelle ultérieure.

Pour la plupart des chercheurs, l'acceptation d'un tel acrostiche présente des difficultés, surtout que des tentatives de reconstruction ont été faites mais en faisant subir au texte certains changements. Néanmoins, comme on peut le constater dans ces approches, quelques conclusions ont émergé, bien que sans consensus. Actuellement, il est admis la présence d'un acrostiche abrégé ou semi-acrostiche (couvrant les onze premières lettres de l'alphabet). À cause des difficultés dans le repérage des lettres, cette admission semble bien exclure une affirmation catégorique. Pour A. Pinker, Na 1 peut comporter un acrostiche, mais cela est tellement mutilé et tronqué que les traces d'un « ordre » alphabétique passent inaperçues pour la plupart des lecteurs⁵⁵.

Le débat encore ininterrompu sur la taille de l'acrostiche se voit de plus en plus doublé de la réflexion sur la période de son insertion en tête de Na et sa relation avec le reste du livret⁵⁶. Notre lecture veut éclairer l'harmonie entre Na 1 et les deux autres discours. Mais, au premier contact, nous remarquons déjà que l'esthétique de Na 1 se trouve dans sa puissance d'évocation et dans la présentation d'Adonaï comme celui qui trace son chemin dans la tempête, un opposant à la mer et au fleuve, dépérissant et secouant des montagnes, des collines et de la terre, et un briseur de roche plus puissant que le plus puissant des ennemis.

Dans les éditions de la BH, Na 1 ne contient qu'un acrostiche alphabétique partiel, allant d'*aleph* à *kaph*, couvrant les v. 2-8 et qui serait un signe du côté subversif du texte. Le lecteur notera que toutes les études de son acrostiche inaugurale et la comparaison du poème avec les psaumes 9-10 ou le Ps 18⁵⁷ renforcent les qualités littéraires de Na. Dernièrement, cependant, chez les commentateurs et les traducteurs de langue française, cette notion d'acrostiche n'est plus mise en évidence avec la présence de l'alphabet hébreu comme dans la *Tob* 2015 (p. 765) et la *BJ* 1975 (p. 1654-1655). C'est le cas, par exemple, dans la traduction de F. De Haes (2012), dans la Bible Bayard, nouvelle édition de 2018 (p. 980). Cette façon de noter semble conforme

⁵⁵ A. PINKER, « Nahum 1 : Acrostic and Authorship », dans *JBQ* 34 (2006), p. 97-103.

⁵⁶ M.A. SWEENEY, *Reading Prophetic Books : Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature* (FAT, 89), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 273.

⁵⁷ P. HUMBERT, « Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3 », dans *ZAW* 44 (1926), p. 266-280. Pour le lien avec le PS 18, J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 92.

à une tendance de la littérature scientifique récente qui rejette la présence de l'acrostiche⁵⁸. Cette position, toute légitime soit-elle, exige de visiter de près ces arguments pour ou contre l'acrostiche dans le but de savoir ce qu'ils ont apporté à l'étude littéraire de Na. C'est pour cela que nous nous y penchons en repérant surtout les éléments qu'il révèle de Na en entier.

À quoi sert l'acrostiche dans la lecture de Na 1 ?

Telle est la question qu'on se pose au contact avec ce texte. Bien plus, on se demande comment lire un tel texte ? Comme on l'a vu dans le paragraphe précédent, certains chercheurs estiment que ce poème est « semi-acrostiche »⁵⁹. En général, les acrostiches impriment un sens au contenu, lui confèrent une orientation. Cela se voit mieux dans les acrostiches utilisés dans le livre de Lamentations. Ces acrostiches contiennent les plaintes les plus profondes et parlent de périodes terribles et traumatisantes, mais les revêtent d'une forme ordonnée et structurée. Le message est clair même si tout semble chaotique et insensé : il y a de l'espoir ; il y a de l'ordre. Bien que nos mots soient disjoints et dénués de sens, l'alphabet complet conduit au sens du monde par la parole. Et comme le reconnaît W. Soll, l'acrostiche alphabétique est à considérer comme une métaphore de la totalité et de l'exhaustivité et constitue donc un excellent cadre pour reconnaître et louer les divers traits de la nature de Dieu⁶⁰.

Au sujet de Na 1, M. Sweeney rappelle que la plupart des exégètes conviennent actuellement qu'il existe un acrostiche dans les versets 2 à 8, mais qu'il ne s'étend pas à un poème acrostiche alphabétique complet, comme on le croyait initialement⁶¹. L'alphabet incomplet car Nahum a utilisé un ancien hymne acrostiche mais ne l'a pas reconnu comme tel.

⁵⁸ M.H. FLOYD, « The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10 », dans *JBL* 113 (1994), p. 421-437 parle de l'acrostiche comme d'une idée impossible : une chimère. Pour lui, la reconstruction du texte pour retrouver les éléments alphabétiques, l'attestation de la seule moitié des lettres et l'absence de correspondance entre l'acrostiche et le non acrostiche rendent l'argument non convaincant. Par contre, la présence des interrogations dans ce premier chapitre montre que le texte appartient à la tradition de sagesse.

⁵⁹ T. RENZ, « A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1 », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-26 (surtout p. 22). Plusieurs retiennent que les poèmes acrostiches portent sur la perturbation et le rétablissement de l'ordre cosmique ou social, c'est le cas dans le Psautier, les Proverbes, les Lamentations, etc., les poètes bibliques recourent à l'acrostiche pour exprimer les antagonismes religieux et sociaux. Voir aussi L.D. MALONEY, *A Word Fitly Spoken : Poetic Artistry in the First Four Acrostics of the Hebrew Psalter* (SBL, 119), New York – Washington, Peter Lang, 2009. La question de l'acrostiche chez Na ne requiert pas encore l'unanimité chez les lecteurs de ce livret. Kl. SPRONK, « The Line-Acrostic in Nahum 1 New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The impact of Unit Delimitation on Exegesis* (Pericope, 7), Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 228-240. Parmi les spécialistes qui acceptent l'hypothèse acrostiche figurent notamment : Horst (1954, p. 156-158), Elliger (1956, p. 3-6), De Vries (1966, p. 476-481), Watts (1975, p. 101-106), Rudolph (1975, p. 150-157), Seybold (1989, p. 74-83) et Roberts (1991, p. 42-55). Haldar (1947, p. 15-33). Maier (1958, p. 149-195) et Smith (1984, p. 71-76) sont parmi ceux qui hésitent à adopter l'hypothèse acrostiche. Autres études consacrées à l'acrostiche biblique : la thèse de K.C. HANSON, *Alphabetic Acrostics : A Form Critical Study* (Ancient Hebrew Poetic Texts). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en langues sémitiques, The Claremont Graduate University, Ann Arbor : University Microfilms International, 1985, l'ordre contenu dans l'acrostiche contraste avec la destruction qui arrive après ; B.D. GIFFONE, « A "Perfect" Poem : The Use of the Qatal Verbal Form in the Biblical Acrostics », dans *HS* 51 (2010), p. 49-72.

⁶⁰ W.M. SOLL, « Babylonian and Biblical Acrostics », dans *Bib* 69 (1988), p. 305-323.

⁶¹ M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377 (spécialement, p. 369).

Il s'agit bien entendu d'une situation paradoxale, car l'essence d'un acrostiche, surtout alphabétique, est qu'elle exprime une sorte d'unité, d'ordre, de complétude et de structure. Comme l'acrostiche apparaît brisé en Na, par ce phénomène, du poème résonne le ton de la rupture, de l'ébranlement cosmique.

- Faut-il tenir compte de l'acrostiche en lisant Na ?

En cinq indices, A. Pinker résume leurs observations de ceux qui ne tiennent pas compte de cette partie alphabétique de Na : 1. *la dissonance de forme et de tempérament* : la forme poétique en acrostiche dans laquelle le matériau est coulé semble trop mécanique, distante et artificielle pour un poète de la vigueur et la fraîcheur de Nahum. Il semble s'agir d'un hymne typique de la théophanie sans aucune situation historique. 2. *la dissonance linguistique* : le langage de type psalmique utilisé dans l'hymne diffère significativement de celui du reste du texte. 3. *la dissonance entre l'abstrait et le concret* : dans l'hymne, le langage de la réflexion est utilisé. Il est de nature théologique et abstraite et peut s'appliquer à presque tous les ennemis. Le reste du livre est nettement plus concret, imprégné d'une passion prophétique forgée dans le feu de la controverse politique actuelle et de l'espoir. 4. *la défocalisation géographique* : Dans l'hymne, la colère de Dieu est dirigée vers Bashan, le Carmel et le Liban sans justification claire. Dans le reste du livret, le centre d'intérêt et la raison d'être sont clairs. Ninive est l'unique objet de sa colère. 5. *La dissonance entre l'eschatologie et la prophétie* : le caractère indéfini et eschatologique de l'hymne le distingue nettement d'une véritable prophétie.

Même si ces indices permettent aujourd'hui de relativiser l'acrostiche, il faut impérativement en tenir compte. Ce cantique, au début d'une théophanie, donne le ton à l'ensemble du livret : révéler le visage de Dieu et la conséquence sur la création. Tout en marquant une étape fondatrice de la sentence, ce chant trouve d'importants échos dans les deux autres discours par l'usage des reprises. D'une part, Pinker lui-même avance qu'on ne peut pas omettre que Nahum l'ait composé lui-même et inséré au début de ces énoncés prophétiques. D'autre part, pour Nogalski, cet acrostiche éloigne la vision d'une dislocation dans le poème mais laisse apparaître la première version du poème. Et selon le même auteur, la construction alphabétique montre que le chant initial ne dépassait pas les onze premières lettres de l'alphabet⁶². Cela dénote un acte délibéré et un acte de créativité littéraire pour un écrit si riche

⁶² J.D. NOGALSKI, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 193-202 (surtout p. 197-199), signale que le semi-acrostiche coupe le poème en quatre places et là où ces ruptures interviennent, l'acrostiche est visible. Et c'est là qu'apparaît aussi le terme amarrant Mi 7,8-20 à Na 1. Cependant, le phénomène est perceptible en bien des références dans les deux chapitres lus totalement.

du point de vue littéraire. La récurrence d'un si grand nombre de lettres successives de l'alphabet à des intervalles réguliers dans ce passage réduit la possibilité que cette fréquence soit un accident et un fait du hasard.

Nous comprenons que, par ce moyen littéraire (semi-acrostiche), le poète cherche à transmettre un sentiment d'ordre perturbé à rétablir. Et dans le cas particulier de Na, l'acrostiche participe à la théologie du livret en manifestant l'ordre qu'Adonāi établit dans le cosmos et que le mal risque de rompre. Cette rupture est marquée littérairement par le semi-acrostiche. Dans ces sept premiers versets de Na, nous retenons que c'est Adonāi qui ébranle l'ordre cosmique mais aussi celui qui donne un refuge à ceux qui trouvent leur forteresse en Lui. À vrai dire, Na 1,2-8 est un paragraphe essentiel à partir duquel les oracles concernant la destruction de Ninive se fondent et doivent être appréciés. Certes, ces huit versets ne mentionnent pas spécifiquement Ninive, mais cela ne nuit pas à leur densité évocatrice sur le sort de l'ennemi ou de l'adversaire d'Adonāi. Dès le départ, le lecteur a déjà constaté que le livret porte un double titre : « Sentence de Ninive » et « livre de vision de Nahum ».

Termes	Mi 7,1-20	Na 1
ארץ « pays »	7,2.13.15.17	1,5
טוב « faire bien »	7,3.4	1,7
איב « ennemi »	7,6.8.10	1,3.8
קום « se lever »	7,6.8	1,9
בית « maison »	7,6	1,14
יום « jour »	7,3.11.12.14.15.20	1,7
Bashân	7,14	1,4
אמר « dire »	7,10	1,12
שים « placer »	7,16	1,14
הר « montagne », ים « mer », נהר « fleuve »	7,12.19	1,4.5
אף « colère »	7,18	1,3
עבר « passer »	7,18	1,8.11
עשה « faire »	7,9	1,8
יצא « sortir »	7,9.15	1,11
אכל « manger »	7,1	1,10
נשא « soulever »	7,9.18	1,5
ישב « habiter »	7,8.13	1,5
עתה « maintenant »	7,4.10	1,13
Adonāi	7,7.8.9.10.17	1,2.3.7.9.12.14

Nous y rencontrons aussi d'autres termes appartenant au même registre, à savoir « yeux » (Mi 7,10), « bouche » (Mi 7,), « oreilles » (Mi 7,16), « pieds » (Na 1,3). Dans le même registre judiciaire, les termes « procès », « innocent » se font écho. Dans le monde végétal, nous retenons les termes « moisson », « récoltes », « grappe », « figue précoce » (Mi 7,1), « fruits » (Mi 7,13), « épines » (Mi 7,4), « épines » (Na 1,10). Le registre de l'habitat comprend les termes « forteresses » (מסגרת et מעוז deux termes différents mais synonymes : Mi 7,17 et Na 1,7). Il y a là un moyen littéraire incontournable pour comprendre Na et sa place dans les XII. Ce livret commence par une théophanie et se termine par une lamentation. Cette structure est présente aussi chez Michée (Mi 1,2-5 est une manifestation divine tandis que Mi 7,1-7 [8-20] est une lamentation) et elle est inversée chez Ha (Ha 2 est une lamentation ; Ha 3 une théophanie). Dans les TM, Na se trouve au milieu de ces deux textes. Il trouve trois parties en Na 1 : 1,1 ; 1,2-8 et 1,9-14. Cette dernière partie du chapitre peut être divisée en quatre sous-sections : la transition littéraire entre le poème et la description de la fin de Ninive (1,9-10), l'accusation contre Ninive (1,11), un oracle de secours remanié pour Sion (1,12-13), l'annonce par Adonāi de l'enterrement imminent du roi d'Assyrie (1,14).

- Valoriser la lecture de Na

Au début du 20^e siècle, des jugements sévères ont été portés contre Na⁶³. Plus tard, ils seront plus nuancés. Néanmoins, cela n'a pas diminué des critiques dévalorisantes à l'égard de Na. Pour R. Mason (1991)⁶⁴, les adjectifs « complaisant », « non-éthique », « faux » ont été utilisés pour qualifier Na. Plus tard, Lanner signale, à l'ouverture de sa monographie, que le contenu de Na met mal à l'aise bien des lecteurs⁶⁵. Sa lecture est prolongée par celle Baumann (2012) qui s'intéresse à Na dans son contexte et dans le temps ainsi qu'à la métaphore féminine dans la description de Ninive⁶⁶. Elle va plus loin et offre un modèle des nouvelles lectures du livret en montrant les diverses formes de violence révélée par le message de Na.

Pour une approche plus positive de Na, A. Pinker ne manque de préciser le but de la prophétie, qui est

« de briser le mur du désespoir et de persuader ses auditeurs qu'il y a de la lumière au bout du tunnel, que le salut arrive et que la chute complète de l'Assyrie est en train de se produire. L'opresseur apparemment invincible, qui avait submergé la toute la région du Tigre au Nil, ne laissait que peu d'espoir de liberté et d'indépendance. Cette tâche monumentale avait apparemment complètement absorbé Nahum, émotionnellement et intellectuellement. Il a dû y consacrer toute son énergie, ses capacités poétiques et son raisonnement logique et théologique pour convaincre son public. A-t-il réussi ? Nous ne le savons pas. Mais ce n'est qu'avec un zèle, une perspicacité et une perspective véritablement prophétiques qu'il pouvait entreprendre cette formidable tâche de transmettre une consolation significative »⁶⁷.

Et avant, de découvrir d'autres approches, relevons que bien des chercheurs restent unanimement positifs sur la qualité de la langue et du style de Na. Plusieurs études distinctes y ont même été consacrées. L'analyse de Na a également favorisé la comparaison avec la langue, la littérature et la religion du livret et les textes assyriens. Ce domaine n'a pas encore arrêté de fasciner le monde exégétique que ce soit parmi les lectures diachroniques ou celles qui prônent l'analyse littéraire de Na.

⁶³ Certaines lectures diachroniques de Na, surtout dans leur volet historico-critique de Na, se sont accompagnées d'une critique substantielle du message du prophète. Nahum d'Elqosh est parfois comparé à Hananya, l'adversaire de Jérémie (voir Jr 28), parce qu'il se limite à la condamnation de l'ennemi et ne révèle pas les fautes de son propre peuple.

⁶⁴ R. MASON, *Micah, Nahum, Obadiah* (OTG), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p. 58.

⁶⁵ L. LANNER, *Who Will Lament her ? The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (LHB.OTS, 434), Road York – London, Bloomsbury Publishing – T&TClark Publisher, 2006, p. 1.

⁶⁶ G. BAUMANN, « Nahum : The Just God as Sexual Predator », dans L. SCHOTTROFF et M.-T. WACKER (éds), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, p. 433-442 (surtout la p. 433).

⁶⁷ A. PINKER, « Nahum : The Prophet and his Message », dans *JBQ* 33 (2005), p. 81 (81-90), je traduis.

b) Lectures littéraires de Na

Parmi ceux qui ont abordé la question historique sur Na, plusieurs chercheurs ont également posé les bases de sa lecture littéraire en dépassant le champ de la recherche sur la datation et la constatation de différentes couches d'écriture dans l'écrit. Ainsi, des études diverses, chacune à sa manière, ont comblé l'écart entre les lectures historiques et synchroniques en proposant une approche unifiée fondée sur la cohérence des différentes parties de Na. Ces lectures unifient les trois discours du poème autour d'un message théologique⁶⁸. Essayons de relever certaines parmi elles.

Nous estimons que la lecture synchronique commence dès que les chercheurs, et à l'occurrence Mihelič⁶⁹, évoquent la place du lecteur dans l'interprétation de Na. Nombreux parmi eux considèrent le livret comme une unité cohérente et hautement construite. Ici, Na est analysé en tenant compte de sa puissance évocatrice de sa poésie, de la manière de présenter les faits, de la liaison entre les différentes séquences dans le texte, etc. La lecture synchronique continue dans la détermination de l'organisation formelle du texte. Mis à part ses propres éclaircissements sur la composition de Na, B. Renaud considère de près la structure littéraire de Na et il montre que les exégètes ont eu difficile à décrire son organisation⁷⁰. Mais cela ne signifie pas que le poème manque d'harmonie. Des études diverses ont essayé, chacune à sa manière, de la déterminer.

- Des études sur l'organisation et l'harmonie de Na

Parmi bien des lecteurs de Na, D.L. Christensen est celui qui rappelle que seul Na est la prophétie biblique qui porte le nom de « livre de vision »⁷¹ et lui reconnaît une subdivision en huit morceaux⁷². Une telle répartition se fonde sur les détails du texte et a l'avantage de mettre en évidence divers éléments que des morceaux plus amples risquent de faire passer inaperçus.

⁶⁸ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 85-110.

⁶⁹ J.L. MIHELIČ, « The Concept of God in the Book of Nahum », dans *Int* 2 (1948), p. 199-207.

⁷⁰ B. RENAUD, « La composition du livre de Nahum. Une proposition », dans *ZAW* 99 (1987), p. 198-219.

⁷¹ D.L. CHRISTENSEN, « The Book of Nahum : The Question of Authorship within the Canonical Process », dans *JETS* 31 (1988), p. 51-58. Pour un bon aperçu de la recherche sur l'acrostiche à Nahum. D.L. CHRISTENSEN, « The Acrostic of Nahum Reconsidered », dans *ZAW* (1975), p. 17-30 (surtout les p. 17-21).

⁷² Voici sa répartition : I (1,1) ; II (1,2-10), III (1,11-14), IV (2,1-11), V (2,12-14), VI (3,1-7), VII (3,8-13) et VIII (3,14-19), cf. D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 42. IDEM, « The Book of Nahum : The Question of Authorship within the Canonical Process », dans *JETS* 31 (1988), p. 51-58, voir en particulier p. 56 où l'auteur montre la particularité de Na 2,11 dans le deuxième discours et fournit ainsi une autre répartition, mais toujours en huit morceaux : 1,1-10 ; 1,11-14 ; 2,1-10 ; 2,11 ; 2,12-14d ; 2,14e – 3,7 ; 3,8-13 et 3,14-19. IDEM, « The Book of Nahum as a Liturgical Composition : A Prosodic Analysis », dans *JETS* 32 (1989), p. 159-169.

Pour M.A. Sweeney⁷³, Na s'adresse à la fois à Juda, à Ninive, au roi d'Assyrie et à Assyrie (à travers son peuple, ses commerçants, ses officiers et notables) pour montrer à tous la puissance souveraine d'Adonaï. Mais on peut se demander dans quel contexte le message de Na est donné en visant tous ces destinataires. Est-ce que la parole prophétique suppose nécessairement un face-à-face avec l'audience, comme le suggère Adrien Graffy ?⁷⁴ Si tous ces interlocuteurs sont concernés par le message, notre impression est que la destruction de Ninive est une conclusion inévitable. Dans une autre lecture, Sweeney reconnaît à Na « une structure cohérente basée sur le modèle de réfutation du discours de contestation »⁷⁵. À sa suite⁷⁶, la cohérence de Na a été récemment signalée par Peter Machinist⁷⁷.

Dans son analyse, l'une des plus citées sur la forme poétique et la construction harmonieuse de Na, Spronk signale que Na doit être considéré comme une unité bien structurée avec un réseau complexe de références croisées tout au long du livre, mettant l'accent sur les oracles divins⁷⁸. Et à l'échelle des XII, c'est-à-dire dans son environnement immédiat, Na est à percevoir comme une suite de Mi, et dans la même logique, Ha comme la suite de Mi et Na⁷⁹.

Pour sa part, il divise Na en sept (*sub*)*cantos*, ou chants (cantiques), qu'il répartit ensuite en strophes et en vers. Il part ainsi de grandes unités pour aboutir aux plus petites. Le chant I sert de prologue à l'ensemble (1,1-11) et les chants II et III comprennent chacun trois séquences : IIA (1,12 – 2,3) ; IIB (2,4-8) ; IIC (2,9-14) ; IIIA (3,1-7) ; IIIB (3,8-11) et IIIC (3,12-19), pour un total de sept séquences. Selon Spronk, les chapitres 2 et 3 sont unifiés par une structure en chiasme où la déclaration du jugement divin est mise en évidence (Na 2,14 et 3,5).

⁷³ M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377. Bien avant lui, A.S. VAN DER WOUDE, « The Book of Nahum : A Letter Written in Exile », dans *OTS* 20 (1977), 108-126, surtout la p. 124, note qu'aucune raison ne permet de douter de l'unité littéraire de Na.

⁷⁴ A. GRAFFY, *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib, 104), Rome, Gregorian & Biblical Institute Press, 1984, p. 118-124. Comment fonctionne le discours prophétique de contestation ?

⁷⁵ M.A. SWEENEY, *Reading Prophetic Books : Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature* (FAT, 89), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 284.

⁷⁶ M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377 (p. 369).

⁷⁷ P. MACHINIST, « Nahum as Prophet and as Prophetic Book. Some Reconsiderations », H.-J. FABRY (éd.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 103-129.

⁷⁸ K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997, p. 4-5 (surtout p. 5). Sur le conflit entre la lecture synchronique et diachronique de Na, voir aussi K. SPRONK, « Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum », dans J.C. DE MOOR (ed.), *Synchronic or Diachronic : A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OTS, 34), Leiden, Brill, 1995, p. 185.

⁷⁹ K. SPRONK, « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9 (surtout p. 6-7). En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237>.

	Références	Contenus	Termes pour relier les chants
Chant I	Na 1,1-11	Prologue	*Feu (1,6 ; 2,4 ; 3,13.15 ; retrancher (1,14 ; 2,1.14 ; 3,15) ; jour (1,7 ; 2,4.9 ; 3,17) ; Ninive (1,1 ; 2,9 ; 3,7). *Ennemi (1,2.8 ; 3,11.13) ; bon (1,7 ; 3,4.8), manger (1,10 ; 1,14 ; 3,12.15) ; refuge (1,7 ; 3,11) ; entourer (1,10 ; 3,8) ; lieu (1,8 ; 3,17) ; placer (1,14 ; 3,6).
Chant IIA	Na 1,12 – 2,3	Le chant II annonce le jugement de Ninive par ce Dieu vengeur et illustre son accomplissement dans une vision.	
Chant IIB	Na 2,4-8		
Chant IIC	Na 2,9-14	Le Chant III offre une réaction à l'annonce précédente et ajoute une nouvelle vision. C'est l'épilogue à la métaphore du lion qui termine le chant II.	*Renforcer (2,2 ; 3,14) ; rassembler (2,11 ; 3,18) ; aller (2,6 ; 3,10) ; rues (2,5 ; 3,10) ; voix (2,8 ; 3,2) ; voici (2,14 ; 3,5) ; eaux (2,9 ; 3,8.14) ; portes (2,7 ; 3,13).
Chant IIIA	Na 3,1-7		
Chant IIIB	Na 3,8-11		
Chant IIIC	Na 3,12-19		

La cohérence interne du poème apparaît à travers les éléments communs présents dans les trois chants. La proposition de découpage du texte présentée par Spronk n'est pas la seule⁸⁰ mais elle a l'avantage de montrer l'unité de Na par les termes identiques qui font les liens entre les différents niveaux textuels.

Pour sa part, W. Gafney lit Na comme une unité et elle ne manque pas de signaler que « l'hébreu de Nahum est vif, sonore et complexe, caractérisé par des changements vertigineux de pronoms »⁸¹. Elle divise le livret en cinq séquences contenant une suscription et quatre prophéties : 1,1 suscription ; 1,2-11 (prophétie 1), 1,12-13 (prophétie 2) ; 1,14 – 2,14 (prophétie 3) et 3,1-19 (prophétie 4). Dans cette répartition, le dernier verset de Na 1 est associé à Na 2 et par conséquent, il faut y lire 15 versets au lieu de 14. Reconnaisant que la délimitation n'est aisée, l'auteure propose de lire 1,14 comme une nouvelle déclaration en lien avec Na 1,12. Si on regarde de près, Na 1,14 figure parmi les versets marqués par la césure majeure dans le TM, comme on en trouve également en 1,11 ; 2,14. Comme, explique-t-elle, « les versets suivants passent de Ninive à Juda comme destinataire et inversement, Na 1,14 peut aussi être lu comme

⁸⁰ Une liste est reprise par C.J. LABUSCHAGNE, « Numerical Features of the Book of Nahum. A New Approach to its Compositional Structure, dans *Faculty of Theology and Religious Studies* (2015), p. 1 (sur 7). En ligne, URL : <https://www.rug.nl/research/portal/files/27045237/Nahum.pdf>. Pour la présentation détaillée des sept chants, voir aussi D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 46-49. Selon une information fournie dans un article qui étudie Na dans les différents manuscrits anciens, K. SPRONK, « The Line-Acrostic in Nahum 1 : New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 228-240, renseigne que Casper Labuschagne a démontré que les bouts de Na 1,1,2a.2b et 3a lus de haut vers le bas forment le tétragramme. Et bien avant lui, A. VAN DER WOUDE, « The Book of Nahum : A Letter Written in Exile », dans *OTS* 20 (1977), p. 108-126 ; spécialement la p. 123, a remarqué que les premières lettres des versets dans les versets 2 et 3 contiennent le pronom personnel אָנִי. Ainsi, on peut lire de haut vers le bas אָנִי « moi » à droite et הוֹיָה à gauche.

⁸¹ W.C.M. GAFNEY, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Wisdom Commentary, 38), Collegeville, Liturgical Press, 2017, p. 11-12.

introduisant une collection de destinataires alternatifs regroupés en une seule proclamation oraculaire ». Cependant, cela se dirait aussi des passages précédents (Na 1,9-13) qui se situent, à notre avis, dans la même dynamique. D'ailleurs, on le perçoit bien, la séquence Na 1,9 – 2,3, si on ne tient pas compte de la césure massorétique en 1,11.14, semble faire une unité de sens avec la présence remarquable des racines שלם « accomplir » (3x : 1,12 ; 2,1), עבר « passer » (1,12 et 2,1) et du nom Béliat (2x, 1,11 et 2,1). C'est là seulement qu'apparaît le nom « Juda ».

Mis à part le titre du poème (1,1), Didier Van Hecke discerne trois mouvements en Na⁸². Dans le premier mouvement, il signale le psaume introductive ou l'hymne au Seigneur vengeur et sauveur : 1,2-8. Ici, le Seigneur est présenté comme un juge souverain du monde entier, jaloux et vengeur. Le deuxième mouvement est fait de ces paroles d'espoir qu'Adonaï prononce on dirait en présence de ces deux interlocuteurs : l'un qui a été humilié et l'autre qui répandu la terreur : 1,9-2,3. On trouve ici des sentences prophétiques qui opposent le châtement d'Assur et le salut en Juda. Le troisième mouvement, le dernier, met en évidence une description anticipée de la chute de Ninive : 2,4-3,19.

W. Dietrich signale qu'après le titre de l'ensemble, le poème comprend deux sections d'inégales dimensions : la première section contient l'hymne au Dieu jaloux et colérique qui contrôle l'univers (1,2–2,1) tandis que la seconde porte sur la chute de Ninive (2,2–3,19)⁸³. D'autres bipartitions existent mais elles reposent sur des critères différents et la délimitation n'est pas homogène. Dans cet angle, nous retenons deux cas.

Considérant les thématiques traitées par Na, J.-D. Macchi subdivise Na en deux parties principales : 1,1–2,3 et 2,4–3,19. La première contient l'hymne théophanique et interpelle vivement les ennemis de Dieu (1,1–2,3), avec une double référence à la colère divine (1,3.6) et la double mention du terme « Béliat » (1,11 ; 2,1). La deuxième partie décrit l'assaut et la sentence contre Ninive (2,4–3,19)⁸⁴.

Distinguant deux audiences auxquelles s'adresse la prophétie, M.H. Floyd y discerne deux grandes sections complémentaires⁸⁵ : 1,1 – 2,11 qui concerne un groupe général composés d'Assyriens et les gens de Juda tandis que 2,14 – 3,19 vise exclusivement les Assyriens⁸⁶. La

⁸² D. VAN HECKE, « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », dans *Les Petits Prophètes de l'Ancien Testament*, 2016-2017, p. 51-58. En ligne, URL : <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf>

⁸³ W. DIETRICH, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (International Exegetical Commentary on the Old Testament), Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 2016.

⁸⁴ Cette bipartition est celle que préfèrent A. CHOURAQUI, *La Bible. Douze Inspirés 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 22 et par J.-D. MACCHI, « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 516-520, voir surtout p. 516-517. Sur l'unité de Na, voir B. BECKING, « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 13-14 (1-20).

⁸⁵ M.H. FLOYD, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL, 22), Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 5-6.

⁸⁶ M.H. FLOYD, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL, 22), Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 6 (1-78 sur Na).

première section décrit la chute de Ninive du point de vue principalement judéen mais aussi international dans sa portée. Dans cette perspective, l'événement est interprété à la lumière de traditions mythiques plus anciennes concernant les exploits primordiaux d'Adonaï et de traditions prophétiques plus anciennes concernant les relations passées d'Adonaï avec les Assyriens⁸⁷.

La deuxième section (2,12–3,19) revient ensuite sur le même terrain mais sous forme d'un long flash-back. Elle décrit comment se déroulera la chute de Ninive dans une perspective à dominante assyrienne, mais cette vision est suffisamment large pour inclure aussi Juda. Ici, Floyd précise que l'événement est interprété à la lumière à la fois des évaluations prophétiques contemporaines de la situation et des jugements de bon sens face à l'incapacité des Assyriens à maintenir indéfiniment le statu quo. Ces deux perspectives diffèrent quelque peu dans leurs évaluations respectives du comment et du pourquoi de la chute de Ninive, mais elles convergent pour dépeindre Adonaï comme le principal responsable de cette destruction due à la méchanceté assyrienne⁸⁸.

- Na à travers ses trois discours, astuces littéraires, et thèmes vers le sens

Sans ignorer que Na est une unité et que son univers thématique demeure complexe et riche⁸⁹, les chercheurs mettent en valeur la place de chacun des trois discours et montrent la

⁸⁷ Comme cela est d'ailleurs mentionné en Osée 11,5.

⁸⁸ Le terme méchanceté résume tout ce qu'on peut entendre pas dysfonctionnement le lien entre Assyrie et les autres nations. Mais Na ne manque pas d'y ajouter des précisions de taille surtout au début de son troisième discours. Contre toute approche thématique simplifiée, G.D. COOK, *Nahum's Use of Ambiguity and Allusion to Prophecy the Destruction of Spiritual Powers*, Thèse de doctorat, soutenue à la Faculty of Westminster Theological Seminary, sous la direction de M.B. Kelly, 2014 (non publiée). En ligne, URL : https://www.academia.edu/15147092/Nahum_s_Use_of_Ambiguity_and_Allusion_to_Prophecy_the_Destruction_of_Spiritual_Powers_Ph.D._diss._Westminster_Theological_Seminary_2014, reconnaît que la simplicité avec laquelle on définit Na comme une description de la fin de Ninive risque de faire oublier les qualités littéraires d'un texte dont l'univers thématique demeure complexe. Bien des artifices littéraires conduisent à la complexité de Na et l'auteur en étudie spécialement trois : les lacunes, l'ambiguïté et l'allusion. Ainsi, il aide à dépasser les vues des commentateurs qui pensent que le contenu de Na est simple et facile à saisir, comme par ex. O.P. ROBERTSON, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 26. D.W. BAKER, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah : An Introduction and Commentary* (TOTC), Downers Grove, IVP, 1988, p. 21 ; G.H. JOHNSTON, « Nahum's Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Conquest Metaphors », dans *BSac* 159 (2002), p. 22. D.J. CLARK et H. A. HATTON, *A Translator's Handbook on The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (HfT), New York, United Bible Societies, 1989, p. 1 ; A. GEORGE, *Michée, Sophonie, Nahum*, Paris, Cerf, 2^e éd., 1958, p. 78. Sur l'unité de Na, voir aussi R.D. PATTERSON et M.E. TRAVERS, « Literary Analysis and the Unity of Nahum », dans *GTJ* 9 (1988), p. 45-58.

⁸⁹ A. PINKER, « Nahum's Theological Perspectives », dans *JBQ* 32 (2004), p. 148-157 (surtout p. 148), figure parmi les défenseurs de la richesse thématique de Na. Il le manifeste aussi par les multiples articles qu'il consacre au livret de l'Elqoshite. Pour la perspicacité de Na, voir K.J. CATHCART, « Treaty-Curses and the Book of Nahum », dans *CBQ* 34 (1973), p. 179-187. D'autres chercheurs ont relevé les qualités littéraires de Na, par ex. R. PATTERSON, « A Literary Look at Nahum, Habakkuk, and Zephaniah », dans *GTJ* 11 (1991), p. 17-27. P.R. HOUSE, « Dramatic Coherence in Nahum, Habakkuk, and Zephaniah », dans J.W. WATTS, P.R. HOUSE, A. MEIN et C.V. CAMP (éds), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 195-208. W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338. IDEM, « The

valeur de certaines séquences, qui servent de charnière entre les discours. C'est le cas de Sweeney⁹⁰ et M. Weigl⁹¹ qui évoquent le rôle de Na 1,9–2,3 qui relie, par son contenu et sa forme oraculaire, les oracles prophétiques des deux derniers discours à l'hymne théophanique du début. Bien d'autres astuces littéraires et thèmes spécifiques permettent d'entrer dans ce texte scripturaire. C'est ce que nous relevons dans la suite de cette découverte des recherches sur Na.

M.H. Floyd (2000) attire l'attention sur la difficulté de traduire le terme « sentence » que lui-même comprend plutôt comme « un type de révélation qui sert à interpréter l'applicabilité présente d'une révélation antérieure »⁹². Et ce terme « sentence » détermine d'emblée l'impasse ou l'ouverture qui se présente à tout lecteur de Na. À part ces précisions sur la destruction de la ville, trois personnages, à part Adonaï le principal locuteur, sont impliqués dans la mise en scène de Na : un personnage féminin (1,11-13) qui serait une personnification de Juda (2,1) et un autre personnage féminin (2,2) serait une personnification de Ninive (2,8 ; 3,7). Il y est également un personnage masculin (1,14) qui n'est identifié de manière concluante et convaincante qu'à la fin du livret comme étant le roi d'Assyrie (3,18-19).

Floyd aborde également la question du genre de Na. Il n'est pas facile de classer Na. On a pensé à un hymne eschatologique, une prophétie liturgique ni un discours de réfutation d'une dispute prophétique. Le genre de Na est à définir en fonction du nom par lequel Na se désigne. Na est une « sentence prophétique », c'est une interprétation prophétique de la révélation. Ce type de texte comprend trois éléments : 1) un rapport du passé (1,11), 2) les discours oraculaires d'Adonaï (1,12-14 ; 2,14 ; 3,5) et 3) les commandements et/ou les interdictions s'adressent directement à l'auditoire, parfois dans le contexte de ce que le prophète dit au nom d'Adonaï et parfois dans le contexte des propres mots du prophète. La sentence prophétique est un genre complexe et comprend plusieurs éléments : pas uniquement une fiction mais aussi une

Metaphorical Depiction of Nineveh's Demise. The Use of the Locust "Marked Metaphor" in Nahum 3:15-17 », dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259., dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259.

⁹⁰ M.A. SWEENEY, « Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364 (364-377).

⁹¹ M. WEIGL, « Current Research on the Book of Nahum : Exegetical Methodologies in Turmoil ? » dans *CR : BS* 9 (2001), p. 81-130.

⁹² M.H. FLOYD, « The *maššā'* as a Type of Prophetic Book », dans *JBL* 121 (2002), p. 401-422. En français, la *BJ* (1975) traduit par « Oracle sur » (p. 1655), *La Bible des Communautés Chrétiennes* (1994) traduit par « Parole contre », p. 765, *ZeBible* (1997) lit « Message intitulé », p. 1284, De Haes (2012) le rend par « Charge » (p. 235), la *Tob* 2015, traduit par « Proclamation », La nouvelle traduction *Bayard* 2018 par « Révélation » (p. 980). Et selon G. LIER et L.C. MULLER, « Another Look at the Function of *מָשָׂא* in Prophetic Literature », dans *JSem* 24 (2015), p. 575-593 (surtout p. 591), la charge ou le fardeau dont il est question, c'est soit l'annonce du jugement imminent, soit une responsabilité qui incombe aux destinataires. Pour tous ces exégètes, le terme « charge » ajoute un poids et une emphase spécifique à une parole prophétique particulière dont le contenu communie déjà un message contenant l'appel à délivrer une énonciation, c'est-à-dire une parole importante ayant un lourd impact sur son auditoire. Le terme « charge » demeure un indicateur important pour tout lecteur de Na même pour celui qui ne s'intéresse qu'à sa question rédactionnelle.

représentation réaliste des faits, des discours prophétiques, l'exemple de prophétie historique où il est question de la description des événements à partir de l'action divine (1,2 – 2,11), le recours à la tradition sapientielle et didactique, etc.

Le contenu de Na bouscule les conceptions de certains commentateurs modernes qui pensent que Na est un écrit nationaliste et chauvin. En lisant ce poème, il n'apparaît nulle part que les ennemis du peuple le sont également pour Adonaï. Na encourage les discours théologiques à dépasser les catégories liées à l'émotion humaine, à s'intéresser davantage à l'intervention divine dans les affaires sociales, la vie des peuples. Les lecteurs de Na doivent discerner les diverses applications des paroles rencontrées, et s'ils font eux-mêmes partie des ennemis de Dieu et, si c'est le cas, ils sont encouragés à ne pas rester dans cette condition.

J.-M. O'Brien (2002), après avoir relevé les difficultés dues à la lecture historique de Na (questions rédactionnelles et éditoriales), écrit que « Si la mémoire historique se cache derrière le livre de Nahum, le livre lui-même est une présentation littéraire de cette histoire, ce qui exige une attention soutenue à son style littéraire »⁹³. Son approche tient compte de l'agencement du texte, des tensions rhétoriques (les rôles du livret et d'elle-même comme lectrice dans la création du sens ; la personne du lecteur est confondue avec celle de l'auteure), des dimensions idéologiques éclairées par Na (les dynamiques de pouvoir de la race, de la classe et du genre) et des méthodes littéraires (la construction de Na, l'intertextualité, etc.). Elle distingue l'histoire de la composition de Na de l'histoire racontée par Na. C'est ainsi que son projet repose sur l'exploitation minutieuse du langage contenu dans Na où « Ninive » et « Assyrie » paraissent comme des créations littéraires. Dans son commentaire, l'auteure s'intéresse aux astuces littéraires, à la rhétorique de Na, à « l'Assyrie rhétorique que Nahum crée »⁹⁴. Elle offre un commentaire de Na en tant qu'œuvre littéraire visant à communiquer, à transmettre un message.

C'est dans ce sens qu'elle pose des questions de « comment » et de « quoi /qu'est-ce que » qu'on peut résumer en quatre assertions : Comment les choix de mots, les images, les métaphores et le style du livre de Na configurent-ils Ninive, Juda, Adonaï et les ennemis ? Qu'est-ce qui est privilégié et non privilégié par le style littéraire du livre ? Quels modes de pensée et d'action cette présentation encourage-t-elle chez le lecteur ? Comment une lecture séquentielle de Na façonne-t-elle le processus de lecture⁹⁵ ? Plutôt que de fonder une épistémologie, sa démarche met en route une activité de lecture persuasive pour les autres lecteurs. Elle construit son argument sur les informations fournies par Na, et en essayant

⁹³ J.-M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 22.

⁹⁴ J.-M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 22.

⁹⁵ J.-M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 23.

d'éclairer même les passages difficiles du livret et de signaler les liens entre Na et les autres livres prophétiques.

O'Brien considère la superscription de Na dans les détails. À divers niveaux, son vocabulaire, peut déjà servir de guide dans la lecture. C'est par exemple le cas de l'expression « sentence de Ninive » inscrit le texte dans le présent et non dans le passé. Quel que soit le moment où Na a été écrit, cette indication du destinataire permet au lecteur d'interpréter ce qui suit dans l'angle de la période assyrienne, comme cadre historique de cette œuvre littéraire. Et un tel contexte prédispose le lecteur à imaginer que la collectivité est actuellement menacée par un ennemi brutal. D'autres informations importantes arrivent lorsqu'on scrute les termes « sentence », « vision », « livre », etc. Singulièrement, la superscription de Na prévoit que la suite du texte est une bonne nouvelle pour Juda et Israël, même si cela sera précisé plus loin (2,1.3). En dehors de son titre, Na 1 est lu en deux principales sections (1,2-10 et 1,11-14). Quant à Na 2,2-13, il s'agit d'un poème puissant plein de suspense et d'intensité. Le côté éthico-politique de la lecture apparaît dans la lecture de Na 3, avec une ouverture sur la question d'autorité, de classe, de genre et de race.

Dans le cadre de la lecture contextuelle de Na, G.H. Johnston (2002)⁹⁶ compare la vague de terrorisme qui a marqué le monde depuis le 11 septembre 2001 à la terreur et la brutalité assyrienne contre Juda et Israël, telle qu'elle apparaît dans Na. Sa lecture applique la rhétorique assyrienne, la métaphore de la conquête néo-assyrienne de Na dans l'interprétation des événements. Ces métaphores sont : la tempête qui s'étend, un nuage de poussière qui submerge (1,3), le déferlement ou l'inondation (le déluge) qui submerge, la ruine inhabitable (1,8), le joug assyrien (1,13), le destructeur des montagnes et des océans (1,4-5), l'essaim des criquets ravageurs (3,15-17), le tueur des brebis (1,12 surtout à cause du verbe נח « faucher »), l'arme puissante (2,2.4), le guerrier auto-prédateur par excellence (1,2-8). En utilisant les métaphores assyriennes de la conquête c'est-à-dire son langage, Na ironise sur le sort de Ninive car ses paroles annoncent la fin de l'hégémonie.

Laurel Lanner (2006) reconnaît que Na a été suffisamment étudié du point de vue philologique, stylistique, rédactionnel et éditorial. Mais elle constate deux aspects du texte qui méritent une analyse particulière. Le premier est le silence au niveau de l'interprétation de Na 3,4-7 où il est question de l'humiliation et du dépouillement. Son approche est inspirée par le manque d'une telle lecture féministe sur Na. Tout en cherchant comment la structure de Na présente le féminin ou l'occulte, l'auteure lit le livret à la lumière de la psychanalyse et de la littérature fantastique. Et le second concerne sa réaction personnelle comme lectrice de Na. Elle veut aussi savoir pour quoi Na ne parle pas de Sion, de Jérusalem ni du temple. Contrairement

⁹⁶ G.H. JOHNSTON, « Nahum's Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Conquest Metaphors », dans *BSac* 159 (2002), p. 21-45.

à J.-M. O'Brien qui reconnaît que Na est un écrit de résistance contre les Assyriens ou comme Seybold qui y voit une littérature de protestation, Lanner pense que Na résiste à quelque chose mais elle n'est pas sûre que ce soit Assyrie.

Quant à J. Wöhrle (2008)⁹⁷, et par-delà ses considérations purement rédactionnelles sur l'évolution de Na, il reconnaît la cohérence rhétorique de Na. Et il n'ignore pas le caractère symbolique de l'évocation de Ninive. Les paroles prophétiques contre la ville de sangs conviendraient aussi pour les autres grandes villes.

Bob Becking (1995 et 2008), conscient de la difficulté d'interpréter Na⁹⁸, prouve la cohérence de Na en le lisant sous le prisme de la colère de Dieu⁹⁹. En effet, l'analyse du thème « colère divine » conduit à la conviction que les deux parties du livret partagent une idéologie commune, celle de la théologie de l'alliance. La « colère » dans Na doit être interprétée comme une réaction provoquée par l'adversité. Les Assyriens sont dépeints comme les « ennemis de Dieu ». Le malheur prédit à leur égard peut être considéré comme la réponse de Dieu à leur conduite. Nous pensons que, sur la compréhension de Dieu déstabilise une évidence courte et facile de penser à un Dieu exclusivement bon. Na bouscule en révélant l'aspect colérique en Dieu, peut-être là où on s'imaginerait moins que Dieu puisse se retrouver. Na, comme toute la révélation d'ailleurs, débusque la tentation de sacraliser mais invite à découvrir l'excès toujours insaisissable en Dieu. Na met en mouvement, dans un dynamisme de l'expérience de Dieu en un moment précis, quand la vision est donnée à l'Elqoshite.

J.P. Bosman lit Na sous le prisme de l'identité sociale et prône l'unité et la cohérence au détriment de la forme fragmentée du texte¹⁰⁰. Pour lui, Na entretient une rhétorique ambiguë et de questions ironiques pour dérouter l'interprète et accentuer son message de protestation contre la méchanceté. Il divise Na en cinq sections : 1,1 est la suscription ; 1,2-8 le chant théophanique ; 1,9-14 ; 2,1 pour Juda et 2,2-3,19. Cette dernière séquence contient également 5 sous-séquences : 2,2-11 narrant la première attaque contre la ville ; 2,12-14 offre la métaphore

⁹⁷ J. WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW, 389), Berlin, de Gruyter, 2008, p. 24 et sv. (p. 60-64 : deux ou trois strates : une datant de l'exil ou des années avant l'exil qui rassemble des paroles adressées à Juda (la métaphore du lion et de la prostituée). Deux autres strates sont à situer après l'exil à Babylone et font passer le salut de Juda par la condamnation et la conversion des nations, représentées ici par la colère envers Ninive. Le texte original était composé d'oracles contre le peuple de Juda en relation avec « la politique d'alliance avec Juda » (2008, p. 61). Il poursuit ensuite son argumentation en affirmant que ces oracles ont par la suite été remaniés pour faire partie des oracles contre le peuple de Ninive ou des oracles contre « les peuples étrangers ». Cet argument reste une hypothèse.

⁹⁸ B. BECKING, « Is God Good for his People ? Critical Remarks on a Recently Proposed Emendation of Nahum 1,7 », dans *ZAW* 117 (2005), p. 621-623 (dès la première ligne de cette étude critique sur le récent amendement et le sens de Na 1,7, p. 621).

⁹⁹ B. BECKING, « Divine Wrath and the Conceptual Coherence of the Book of Nahum », dans *SJOT* 9 (1995), p. 277-296.

¹⁰⁰ J.P. BOSMAN, *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry* (Old and New Testament, 74), Thèse de doctorat en Théologie, soutenue à l'University of Stellenbosch, sous la direction de H.L. Bosman, 2005 (non publiée), p. 104.

du jugement de la ville ; 3,1-7 signale le malheur dans la ville de sang et la seconde attaque contre la ville ; 3,8-12 illustre le sort futur de Ninive par l'exemple de Nô-Amôn et enfin 3,13-19 qui signale la troisième attaque.

Frans De Haes (2012), dans sa traduction accompagnée d'un commentaire, rappelle que Na est le seul, parmi les XII chez qui la suscription porte le double titre de « Charge sur Ninive » et « livre de la vision de Nahum l'Elqoshite ». Il rappelle également que « la force expressive et la subtilité de Nahum ont été saluées tant par saint Jérôme au IV^e que par Robert Lowth au XVIII^e siècle (“sans égal par son audace, son ardeur et son sublime”, notait ce dernier) ; et rappelons enfin, au XX^e siècle, Paul Claudel pour qui ce prophète avait été ni plus ni moins que le “greffier de la foudre” »¹⁰¹. Tout en rappelant certains passages d'Osée au sujet de la prostitution, et de Michée au sujet de la chute d'Assyrie, Na rappelle également Joël par l'évocation des sauterelles mais ces dernières désignent plus que les attaquants. À Ninive, les victimes et tous les fuyards entrent dans cette métaphore animale. L'ouvrage de De Haes permet d'associer à la lecture personnelle les informations puisées dans les autres versions (LXX, la Vulgate), les traductions (BJ, TOB, Louis Segond, E. Dhorme, NBS, Chouraqui), les commentaires (Le Pèsher de Nahum, Rashi) et quelques études sur Na (Thomas Renz, Klaas Spronk, Jacob Wöhrle, Herbert Marks).

W.J. Wessels (2014 et 2020)¹⁰² s'intéresse aux images utilisées par Na. Selon l'auteur, Na utilise le pouvoir de la rhétorique pour s'adresser à un peuple consterné et découragé et pour lui faire percevoir la destruction de l'un ennemi grâce à l'intervention d'Adonaï. L'avenir d'Israël et de Juda est assuré, car Adonaï, par la puissance souveraine, est venu à leur secours au détriment de Ninive, la ville la plus puissante du monde. La rhétorique de Nahum viserait à influencer sur la vie du peuple de Juda et le persuader de l'avenir prospère qu'Adonaï leur assurera.

L'auteur propose cinq unités littéraires pour permettre de saisir le contenu de Na en tant qu'unité : 1,2-8 ; 1,9–2,1 ; 2,2-14 ; 3,1-17 et 3,18-19. Mais, Na contient plusieurs sections et Wessels illustre son propos par les sections suivantes : Na 1,2.7-8 (donne le ton à l'ensemble et attire l'attention sur le pouvoir souverain de Dieu) ; 2,3-5.10 (Adonaï agit en faveur des opprimés) et 3,19 (la disparition et la chute de Ninive). Nahum utilise non seulement un langage de colère, de menace, de destruction, de raillerie, d'humiliation et d'énervement, mais aussi un langage de confiance, de réconfort et de joie exubérante.

En résumé, le texte reflète un large éventail d'émotions et de passions humaines. Il est donc possible de déterminer à partir de Na comment une personne en position d'autorité est

¹⁰¹ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 229.

¹⁰² W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338. IDEM, « A Critical Reflection on the Presentation and Reception of Yahweh as a Violent Deity in the Book of Nahum », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 338-357.

capable d'utiliser les mots et la rhétorique pour influencer, persuader et guider un public. Les lecteurs ultérieurs de Na y trouveront des principes forts pour faire asseoir un leadership par le langage bien construit et les images bien choisies. Bien que Na reflète une certaine période dans l'histoire de Juda, Na peut être utilisé pour encourager les communautés soumises à des épreuves et à l'oppression à mettre leur foi en Adonaï dont la puissance souveraine qui détruira l'ennemi de son peuple¹⁰³.

D'autres études intéressantes sont celle de G.D. Cook (2014, 2016 et 2020). Sa thèse démontre que Na utilise deux astuces littéraires pour communiquer : l'allusion, l'ambiguïté¹⁰⁴. Et il attire l'attention sur le fait que des études sur Na partagent l'idée que la prophétie ne traite pas du péché de Juda. Et des spécialistes débattent de la question de savoir si ce silence sur le dysfonctionnement en Juda est un défaut du livret de Na. Se situant en faux contre le consensus, l'auteur reconnaît que Na ne mentionne pas explicitement le péché de Juda, mais signale que Na se situe dans le contexte de l'alliance adultère de Juda avec l'Assyrie. Na utilise par exemple l'allusion, la répétition pour situer les événements rapportés par Na dans la continuité de la restauration de son peuple par Adonaï. Le lecteur reconnaîtra que les deux premiers mots de Na 1,2 font allusion à la prophétie de Josué (24,19) selon laquelle la colère d'Adonaï éclatera lorsqu'Israël s'associera à des dieux étrangers. Ensuite, selon lui, l'hébreu בעל induit une allusion à Adonaï comme un mari jaloux et Juda comme un peuple idolâtre. Enfin, Na 1,2 utilise une triple répétition de la racine « venger » pour souligner la nature vengeresse d'Adonaï. Par sa subtilité, ce maître poète et prophète a lié l'affliction divine à l'égard de Juda (Na 1,12) et sa destruction de Ninive à la séduction du peuple adultère d'Adonaï par l'Assyrie.

c) Na en ses trois discours

À côté de la bipartition thématique, nous pensons qu'une autre approche du livret est possible. Elle s'attache aux trois discours complets, chacun d'entre eux occupant un chapitre du livret, et aux divers éléments de développement oratoire. Na peut comprendre comme un long discours organisé en trois parties (une introduction [1,1] qu'on peut aussi appeler titre ou suscription ; un corps [1,2–3,18] fait de trois sections marquées chacune par le verbe כרת « retrancher » (1,14 ; 2,1.14 et 3,15) et l'évocation du feu (1,6 ; 2,4.14 ; 3,13.15), si nous considérons que le terme אש « feu » et le verbe בער « mettre le feu » (2,14) renforce un même

¹⁰³ Autre texte sur le thème de l'ennemi en Na, voir W. DE BRUIN, « Reading the Book of Micah as Mediation Between Two Perspectives on the Enemy », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 315-337 (surtout les p. 319-322).

¹⁰⁴ G.D. COOK, *Nahum's Use of Ambiguity and Allusion to Prophecy the Destruction of Spiritual Powers*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de M.B. Kelly, Faculty of Westminster Theological Seminary, 2014 (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://www.academia.edu/15147092/Nahum_s_Use_of_Ambiguity_and_Allusion_to_Prophecy_the_Destruction_of_Spiritual_Powers_Ph.D._diss._Westminster_Theological_Seminary_2014 ; IDEM, *Severe Compassion : The Gospel According to Nahum (The Gospel according to the OT)*, Phillipsburg, P&R, 2016 ; IDEM, « Covenant Sin in Nahum », dans *JESOT* 6 (2020), p. 1-10.

motif ; et conclusion [3,19]). Une étude du livret selon la méthode rhétorique permet de percevoir les liens entre les trois discours et, partant, l'unité de l'ensemble. La présence des mots-clés communs et interdépendants, des synonymes comme נִוּ « fuir » (2,9) et נָס « s'enfuir » (3,7) formant des échos textuels, permet de discerner une représentation cohérente et bien pensée, savamment construite pour raconter une fin irréversible. Par tous ces échos textuels, l'enchaînement nous semble progressif, logique, voire compréhensible. Avant d'aller plus loin dans le texte, découvrons d'abord son organisation.

1.3. La tripartition de Na

Les trois chapitres de Na sont autant de parties de ce livret. Chacune est pour nous un discours qui présente une introduction, un corps et une conclusion. La question est de savoir si le fait de privilégier cette organisation textuelle permet de laisser apparaître la cohérence du poème¹⁰⁵, notamment par des échos thématiques entre les parties. Après avoir exploré les trois discours qui forment le poème à la lumière de ce questionnement, nous pourrions nous interroger sur les principes littéraires qui organisent Na, en particulier dans sa manière de mettre en scène de l'action divine dans le monde.

Le début de chaque partie contient les différents qualificatifs du message. Le lecteur découvre une proclamation sur Ninive, « le livre de vision de Nahum » (1,1), l'appel à la célébration festive pour les gens de Juda (2,1) et une lamentation sur Ninive (3,1). Ainsi, apparaît l'orientation générale sur les paroles qui suivent les mots introductifs. Le passage initial donne le ton de l'ensemble du livret et les entames des deux discours suivants marquent la différence entre la situation de Juda et celle de Ninive : l'une appelée à se réjouir et l'autre plongée dans le sang (3,1) est déjà appelée précédemment à veiller sur sa forteresse, à guetter le chemin et à se renforcer les reins, à être vigoureux car l'assaut arrive (2,2). Le tableau suivant permet de visualiser les divers éléments de cette tripartition textuelle.

¹⁰⁵ Sur la cohérence conceptuelle dans le poème, voir B. BECKING, « Divine Wrath and the Conceptual Coherence of the Book of Nahum », dans *SJOT* 9 (1995), p. 277-296.

	Na 1 (14 versets)	Na 2 (14 versets)	Na 3 (19 versets)
<i>Introduction</i>	<u>1,1</u> Sentence de Ninive	<u>2,1</u> Joie pour Juda	<u>3,1</u> Malheur à la ville
	<u>1,2-3</u> La colère d'Adonaï envers ses ennemis	<u>2,2-3</u> Message d'espoir pour Juda, avertissement pour Ninive	<u>3,2-4</u> Le carnage, les forfaits dans la ville
<i>Corps</i>	<u>1,4-8</u> Ébranlement cosmique par Adonaï	<u>2,4-8</u> Tentative infructueuse de la défense de Ninive.	<u>3,5-7</u> L'horreur pour la ville dissolue
	<u>1,9-11</u> Les effets de la colère d'Adonaï	<u>2,9-11</u> Pillage, ravage	<u>3,8-10</u> Rapprochement entre Ninive et Nô-Amôn.
<i>Conclusion</i>	<u>1,12-14</u> La fin du joug, de l'humiliation et de l'idolâtrie en Assyrie	<u>2,12-14</u> Ninive est saccagée et renversée. Le repaire des lions est détruit en Assyrie	<u>3,11-19</u> Résistance inutile, la joie du monde devant la destruction du royaume assyrien, sauterelles

Les trois discours présentent une correspondance harmonieuse et équilibrée à l'intérieur des parties introductives, des développements et les conclusions. Et chacune de ces trois parties commence par un exorde qui donne le ton de la séquence entière.

Le titre (1,1) et les deux versets en tête du premier discours (1,2-3) servent d'introduction au discours initial et à l'ensemble de Na. Ces deux sections du premier discours ont la particularité d'énoncer respectivement les noms du livret et les qualités du souverain juge qui va châtier Ninive et les effets redoutables de sa colère. Le message qui suivra est effroyable pour les ennemis d'Adonaï mais prometteur pour ceux qui cherchent leur abri en Dieu.

Parallèlement, l'introduction du deuxième discours (2,1.2-3) constitue, pour les gens de Juda, un appel à célébrer la fête (2,1), la restauration d'Israël (2,3) et un avertissement pour Ninive (2,2) dont l'entame du troisième (3,1.2-4) présente le malheur (3,1), le bruit des troupes (3,2) et les forfaits dans la ville (3,3-4).

Le développement du premier discours (1,4-11) décrit l'ébranlement cosmique accompagnant la fureur de Dieu. Les discours des deux chapitres suivants (2,4-11 et 3,5-10), explicitent les raisons de la punition au moyen des descriptions détaillées des faits, de comparaisons et de questions rhétoriques.

Chacune des trois conclusions s'attache aux diverses conséquences des agissements de Ninive : la fin du joug pour Juda et la destruction des statues grâce à l'anéantissement du roi de Ninive (1,12-14) ; la destruction du lion à Ninive qui sera réduite à rien (2,13-14) ; l'affaiblissement définitif de cette puissance par la dispersion de l'armée et les railleries envers elle (3,18-19). La relation entre les passages peut s'établir par rapport aux faits relatés : il y a

par exemple un lien symétrique entre 2,4-9 ; 3,1-4 et 3,8-13 qui dépeignent le malheur pour une ville.

Dans l'articulation de ces trois discours, on remarque un crescendo : les deux premiers se terminent par l'évocation de la sentence d'Adonaï envers Assyrie que des témoins viennent constater à la fin du troisième discours. Même si les autres répartitions du texte sont éclairantes, nous préférons la subdivision tripartite en trois discours (ou trois chapitres) car formellement, elle met en évidence les éléments communs et les liens de symétrie (de correspondance) dans le livret vu comme un ensemble cohérent. À la fin de chaque discours (1,14 ; 2,14 et 3,19), on est étonné de trouver le dénouement qu'on s'attendait à ne lire qu'à la conclusion du poème. Des précisions fournies au début des discours deuxième et troisième (2,1 et 3,1), le lecteur peut en déduire des éléments qui expliquent davantage la nature du poème comme cela apparaît directement en 1,1. Les trois chapitres de Na se présentent comme des discours distincts et indépendants, cependant, il n'est pas exclu de rencontrer des éléments formels communs aidant à rattacher immédiatement chaque discours à l'autre. Et les faits rapportés visent un dénouement. Nous allons maintenant reprendre Na pour analyser de près ces trois discours, mettre en évidence les liens internes entre les différents passages parallèles et visualiser, si nécessaire, les indices littéraires de la construction harmonieuse du poème.

2. Les liens internes

Nous allons établir les relations, examiner les constructions parallèles dans les parties de Na. Nous étudions les trois discours de Na en partant du poème initial jusqu'au troisième chapitre. Il s'agit de tenir compte de la correspondance harmonieuse, de la disposition équilibrée, de la régularité des répétitions dans les textes. Il s'agit de repérer les éléments répétés ou qui se font écho entre Na 1 et Na 2, entre Na 2 et Na 3, ainsi qu'entre 1 et 3. L'enchaînement concerne les liens entre discours tels qu'ils se suivent à l'intérieur du livret. Nous allons repérer quelques indices communs qui relient les parties et marquent les unités de sens. Avec l'inclusion, il s'agira de repérer les correspondances dans les deux discours externes (1,1-14 et 3,1-19).

Les deux premiers chapitres de Na présentent respectivement la théophanie et l'assaut de la ville. Cette façon de lire Na permet de vérifier si formellement Na 1 pourrait être considéré comme une présentation des axes essentiels des trois chapitres, ou comme la clé de lecture du poème. Dans l'ensemble, nous allons visualiser les éléments récurrents, les parties symétriques et leurs traits communs (formels ou simplement thématiques) dans le livret. Commençons par le premier regroupement de l'enchaînement (1,1-14 et 2,1-14).

2.1. La théophanie cosmique contre Bélial et l'assaut sur Ninive (1,1-2,14)

De termes communs relient ces deux chapitres : דרך « chemin » (1,3 et 2,2), רגל « pied » (1,3 et 2,1) ; הר « montagne » (1,4 ; 2,1), « Bélial » (1,11 et 2,1), מוג « dissoudre » (1,5 et 2,7), עבר « passer » (1,8.12 et 2,1), שלם « accomplir », « compléter » (1,12 et 2,1), מלא « remplir » (1,10 et 2,13), אכל « dévorer » (1,10 et 2,14). À partir de ces termes communs, le lecteur peut établir les relations entre les idées exprimées, les comparer et en découvrir l'implication réciproque. D'autres éléments peuvent être regroupés autour d'un motif commun : le relief est représenté par le mot « montagnes », les végétaux par la fleur, les épines, la paille et les sarments. La répétition de mots ayant même sens ou un sens proche est une stratégie littéraire utilisée pour marquer aussi une progression des faits rapportés et des changements dans le texte.

S'il y a ressemblance dans la formule, les variations et le contexte permettent de percevoir le renforcement ou l'évolution d'une idée, ils donnent de repérer un appui à la première occurrence rencontrée ou bien de dégager une nuance. C'est le cas du constat fait sur les ennemis où apparaît la même racine שלם « accomplir ». S'ils sont accomplis c'est-à-dire s'ils sont nombreux et forts, leur sort est connu : נגזו « ils sont fauchés » (1,12). Tandis que plus loin, ce sont les gens de Juda qui sont invités à « accomplir des vœux », un signe de reconnaissance envers Adonai qui abolit les projets de l'être diabolique (2,1). Le *nifal* du verbe גזז « faucher » exprime métaphoriquement la destruction. La théophanie cosmique du premier chapitre préfigure le sort réservé à עַל־יְהוָה רעה « celui qui projette le mal contre Adonai » (1,11) et renferme des promesses de libération pour les opprimés.

Le premier discours comprend deux parties (1,1-6 et 1,7-14) partageant équitablement les dix occurrences du tétragramme qui, comme code littéraire, peut déjà permettre de tracer la ligne directrice pour lire de ces quatorze premiers versets.

Partie 1 : Na 1,1-6 (5 occurrences)		Partie 2 : Na 1,7-14 (5 occurrences)	
v. 2 (3 fois) : Adonai se vengeant, Adonai maître de fureur, Adonai contre ses adversaires.	A	A'	v. 7 (une fois) : Adonai bon v. 9.11 (deux fois) : projet humain contre Adonai
v. 3 (2 fois) : Adonai, lent à la colère	B	B'	v. 12.14 (deux fois) : Adonai ordonne

Au v. 7 se trouve une nuance de taille sur les qualités divines, un basculement par rapport à ce que le lecteur vient de découvrir dans les versets 2 et 3. En effet, au v. 3, nous lisons la marche cosmique de la divinité. Et aux versets 9.11, se définit l'adversité envers Dieu contre laquelle la riposte arrive sous forme d'ordonnance aux versets 12 et 14.

Le second discours présente d'abord les promesses faites à Juda et Israël (2,1-3) et la mise en place d'une armée (2,4-6). Mais, par après, tout semble y basculer vers les places de la ville aux réservoirs d'eaux. Les écluses des fleuves s'ouvrent, le palais s'effondre (2,7). À cela

succèdent le pillage et la dévastation de Ninive, clairement signalés dans la seconde moitié du deuxième discours (2,7-14). Le dépérissement du Bashân, du Carmel et de Liban (1,4) signifie la perte des pâturages, des fleurs et autres produits provenant des lieux fertiles auxquels renvoient les passages métaphoriques sur le repaire et les pâturages (2,12-14). Dans les deux discours, les termes « et la fleur » (1,4), « les épines » (1,10) et « et leurs sarments » (2,3) mettent déjà en place le monde végétal, présent dans l'ensemble.

La métaphore du lion permet au poète de parler des notables et des gardiens de Ninive. La question porte sur leur repaire, la réserve des nourritures pour les lionceaux. Ce lieu assurait la sécurité de lionceaux quand le lion allait à la chasse. Le poète raconte la vie des lions de Ninive. Un lion déchirait la proie pour ses lionceaux, étranglait pour ses lionnes et remplissait (מלא au *piel*) de proie ses tanières et les antres de chair déchiquetée de ses victimes. En plus d'être un étang d'eau, Ninive serait un dépôt à butin (proie). Ici, pour insister sur la présence abondante de proie, le verbe « déchirer » arrive 5x (2,13.14 ; et peu plus loin en 3,1). Le participe employé signale une activité intensive et de longue durée (2,13). À notre sens, cette métaphore décrit la situation générale d'un conquérant qui accumule des richesses et qui finit mal. Le lion est cité avec les jeunes lions, les lionceaux et les lionnes. Cela fait penser à une famille, à la société entière.

Ce regroupement comprend les éléments suivants : le poème théophanique signale l'ébranlement des montagnes (1,1-6) et le deuxième discours s'ouvre sur l'annonce de l'arrivée d'un messager de paix (2,1-6). Le sort du conseiller de Béliel (1,7-14) peut être mis en parallèle avec celui de la famille du Lion (2,7-14). L'évocation de Béliel est commune aux deux discours (1,11 et 2,1).

a) Les montagnes ébranlées et les montagnes de la paix (1,1-6 et 2,1-6)

Ces deux passages commencent chacune par un nom de lieu. Elles sont construites sur la manifestation de la puissance (1,3 et 2,2) et autour des thèmes de l'ébranlement cosmique (1,5), de la préparation et l'agitation des forces armées (2,4-6). Dans le chant initial, nous avons la ville de Ninive (1,1), Bashân, le Carmel, le Liban (1,4). Le deuxième discours porte, en son début, sur Juda (2,1) et Israël (2,3). Les noms Nahum l'Elqoshite (1,1), Dieu et Béliel (2,1), Adonāi et Jacob (2,3) se font écho.

Le tableau suivant permet de visualiser les éléments de rapprochement : les PETITES CAPITALES signalent les formes différentes mais proches, soit par synonymie ou antonymie, soit par un autre rapport qui sera alors spécifié. Les répétitions significatives sont en caractères **gras** pour Na 1,1-6 et en *italique* pour 2,1-6). Nous soulignons les formes communes aux deux sections.

Indices rapprochables		1,1-6	Indices rapprochables		2,1-6
Nahum Sentence de Ninive	A	¹ Sentence de NINIVE, livre de la vision DE NAHUM, l'Elqoshite.	Paix- Bonne nouvelle Juda	A'	¹ Voici sur les montagnes les pieds d'un qui annonce une bonne nouvelle, un qui fait écouter LA PAIX célèbre JUDA tes fêtes accomplis tes vœux
Adversaires- Ennemis	B	² Dieu, ayant une passion jalouse et se vengeant YHWH , se vengeant YHWH et maître de fureur se vengeant YHWH envers ses ADVERSAIRES et surveillant, lui, SES ENNEMIS.	Bélial	B'	car ils ne recommenceront plus à passer sur toi ; BÉLIAL, tout lui est retranché.
Chemin et puissance Pieds	C	³ YHWH (est) lent à la colère et (est) grand en <u>puissance</u> et tenir pour innocent, YHWH ne tiendra pour innocent dans la tempête et dans l'ouragan son <u>chemin</u> et une nuée (est) poussière DE SES PIEDS.	Chemin, reins puissance-	C'	² Est monté un qui disperse contre ta face, garde la forteresse, guette <u>le chemin</u> , renforce LES DEUX REINS, sois vigoureux d'une <u>puissance</u> beaucoup.
Bashân- Carmel- Liban- Fleurs Dépérir	D	⁴ Rabrouant la mer et il la dessèche et tous les fleuves il fait tarir le Bashân dépérit et le Carmel, ET LA FLEUR du Liban DÉPÉRIT.	Jacob-Israël - sarments- ravager- corrompre	D'	³ Car YHWH a fait revenir la fierté de Jacob comme la fierté d'Israël car LES ONT RAVAGÉS CEUX QUI RAVAGENT et LEURS SARMENTS, ils AVAIENT CORROMPU.
Lieux : montagnes, collines, terre, monde. Les habitants – Dissoudre- soulever-	E	⁵ LES MONTAGNES sont ébranlées par lui et les collines se dissolvent et se soulève la terre devant lui et le monde et tous LES HABITANTS en lui.	– Lieux : les places, les rues. Hommes armés Précipiter	E'	⁴ Le bouclier de ses vaillants rougi, LES HOMMES D'ARMÉE écarlates <u>dans le feu</u> les torches, les chars dans le jour où il l'établit et les lances sont agitées. ⁵ DANS LES RUES s'emballent les chars, ils se précipitent sur les PLACES, leur apparence comme des flambeaux, comme des éclairs, ils font courir.
Incapacité de tenir devant Adonaï	F	⁶ Devant son courroux QUI SE TIENDRA DEBOUT et qui se lèvera contre l'ardeur de sa colère ? sa fureur se répand <u>comme le feu</u> et les rochers éclatent devant lui.	Démarche trébuchante des généraux	F'	⁶ Il se souvient de ses nobles, ILS TRÉBUCHENT dans leur marche, ils se hâtent à son rempart et est établi ce qui protège.

Le schéma en ABCDEF/A'B'C'D'E'F' ressort de ces deux passages. Na est une exhortation sous forme de sentence pour Ninive et de bonne nouvelle pour Juda (A : 1,1 et A' : 2,1a), une parole contre les ennemis (B : 1,2) et contre Bélial (B' : 2,1b). Le chemin d'Adonaï est éloigné de l'emprise humaine (C) et les routes de Ninive sont à surveiller (c'). Leurs fleurs du Liban flétrissent (d : 1,4) comme les sarments de Jacob ont été saccagés (D' : 2,3). La puissance divine se fait sentir dans les montagnes (E : 1,5) comme l'assaut ennemi sur les places et les rues (E' :

2,4-5). Personne n’y résiste (F : 1,6). Les généraux trébuchent (F’ : 2,6). Tous ces éléments permettent de retenir six niveaux dont voici le contenu.

- A/A’ Sentence et bonne nouvelle : Ninive versus Juda (1,1 et 2,1a).

À partir de ces deux passages, le texte lui-même permet de nommer le message de Na « vision sur Ninive » (1,1) et comme annonce de l’arrivée de celui qui apporte la « bonne nouvelle » à Juda ». Dans ce tableau, les termes en petites capitales sont rapprochables par leur sens ou par le registre auquel ils appartiennent.

Indices de rapprochement	Sentence (1,1)	Indices de rapprochements	Bonne nouvelle (2,1a)
Nahum-paix Sentence de Ninive	Sentence de NINIVE, livre de la vision de NAHUM, l’Elqoshite.	Bonne nouvelle Ninive et Juda	Voici sur les montagnes les pieds d’un qui annonce une bonne nouvelle, un qui fait écouter LA PAIX célèbre JUDA tes fêtes <i>accomplis</i> tes vœux

L’annonce du visionnaire trouve un écho dans l’annonce du messager de paix (1,1 et 2,1a). Par rapprochement thématique, le nom Nahum qui vient du verbe « consoler » est rattaché au terme « paix ». On peut encore en déduire que c’est une sentence contre les ennemis d’Adonaï mais comme appel à célébrer la paix doublement entendue dans la racine שלם « accomplir » (2,1a).

- B/B’ Contre les ennemis et Bélial (1,2 // 2,1b)

La fureur d’Adonaï envers ses adversaires continue ou se manifeste concrètement dans l’annonce de la perte du pouvoir de Bélial (1,2 et 2,1b).

Indices de rapprochement	Ennemis (1,2)	Indices de rapprochement	Bélial (2,1b)
Adversaires- Ennemis-	Dieu, ayant une passion jalouse <u>ET SE VENGEANT</u> YHWH , <u>SE VENGEANT</u> YHWH et maître de fureur se <u>VENGEANT</u> YHWH envers ses ADVERSAIRES et surveillant, lui, SES ENNEMIS.	Bélial	car ils ne recommenceront plus à passer sur toi ; BÉLIAL, tout lui <u>EST</u> <u>RETRANCHÉ</u>

Dès son entame, le premier discours met en évidence deux termes « ennemis » et « adversaires » que nous situons dans le même registre de l’opposition à Adonaï, cité trois fois et introduit par le nom « Dieu » comme pour marquer déjà une apparition avec puissance. Nous y percevons un lien avec le nom « Bélial » (petites capitales). Le sens contenu dans l’adjectif « surveillant » a pour conséquence d’empêcher les actions des envahisseurs « Ils ne recommenceront plus à passer sur toi (littéralement, 2,1b). Nous comprenons ici que la vengeance divine, sa surveillance permettront d’anéantir ses adversaires. Le participe

« vengeant » trouve un rapprochement dans la réalité exprimée par le *nifal* כרה « est retranché » (petites capitales soulignées).

- C/C' Le chemin de Dieu dans la nuée et celui de Ninive est à surveiller (1,3 // 2,2)

La présentation théophanique contraste avec l'appel fait à Ninive pour qu'elle se mette à surveiller ses routes.

Indices communs	Chemin Puissance (1,3)	Indices communs	Chemin-Puissance (2,2)
Chemin et puissance Pieds	YHWH (est) lent à la colère et (est) grand en <u>puissance</u> et tenir pour innocent, YHWH ne tiendra pour innocent dans la tempête et dans l'ouragan son <u>chemin</u> et une nuée (est) poussière DE SES PIEDS.	Chemin, puissance - reins	Est monté un qui disperse contre ta face, garde la forteresse, guette <u>le chemin</u> , renforce LES DEUX REINS, sois vigoureux <u>d'une puissance</u> beaucoup.

Au second regroupement, la force divine est immense (1,3) et l'oracle exhorte, encourage à se renforcer pour se protéger contre un assaillant qui monte contre la forteresse. Le chemin dans la ville est à surveiller (2,2)¹⁰⁶. Le poème considère le mouvement divin dans la nature et celui de l'assaillant qui disperse. Le chemin d'Adonāi, dans l'ouragan, est quasi inaccessible tandis que les routes de Ninive (voies humaines) sont exposées aux assauts ennemis. Le duel אפים qui désigne ici la « colère » (sens second) peut être associé à פנה « la face » dans le registre des termes relatifs aux éléments du corps humain si on considère qu'il signifie aussi les « narines » (sens premier)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Au sujet du ton ironique de Na 2,2, voir A. PINKER, « Upon an Attack in Nahum 2:2 », dans *JHS* 4 (2002-2003), p. 1-8. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5854/0>, surtout marqué par les cinq répétitions du son [ts] de la lettre ז (voir spécialement la p. 8).

¹⁰⁷ N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 39. Aussi A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961, p. 340.

- D/D' Les plantes et les noms propres (1,4 // 2,3)

Dans la théophanie, Dieu révèle sa puissance en menaçant la mer, en vidant les fleuves, en jaunissant les pâturages et en flétrissant les fleurs (1,4). Par ailleurs, Jacob et Israël recouvrent la fierté alors que leurs sarments étaient saccagés (2,3).

Indices de rapprochement	Fleur (1,4)	Indices de rapprochement	Sarments (2,3)
Bashân-Carmel-Liban- Fleur Dépérir	Rabrouant la mer et il la dessèche et tous les fleuves il fait tarir le <u>Bashân</u> DÉPÉRIT et le <u>Carmel</u> , ET LA FLEUR du <u>Liban</u> DÉPÉRIT.	Israël Sarments Ravager-corrompre	Car YHWH a fait revenir la fierté de Jacob comme la fierté d' <u>Israël</u> car LES ONT RAVAGÉS CEUX QUI RAVAGENT et LEURS SARMENTS , ils AVAIENT CORROMPU.

Ce niveau (1,4 et 2,3) comprend les noms propres des lieux, à savoir le Bashân, le Carmel et le Liban et Israël (tous sont soulignés). Deux noms du registre végétal y sont aussi mentionnés : la fleur et les sarments voués respectivement à l'assèchement et à la corruption (petites capitales en gras). Il y a un rapprochement sémantique entre אָמַל « dépérir » (1,4) et בָּקַק « ravager » (2,3).

- E/E' Les montagnes, les habitants et les hommes armés, les rues (1,5 // 2,4-5)

Pour prolonger l'évocation les noms des lieux, les deux passages signalent respectivement les montagnes, les collines, la terre, le monde (1,5), les places, les rues, le rempart (2,5). Aux actions divines dans l'univers, nous faisons correspondre les mouvements des hommes armés sur le territoire de Ninive.

Indices de rapprochement	Espaces (1,5)	Indices de rapprochement	Espaces (2,4-5)
<u>Espace</u> : montagnes, collines, terre, monde. Dissoudre-soulever Les habitants	LES MONTAGNES SONT ÉBRANLÉES par lui et les collines SE DISSOLVENT ET SE SOULÈVE la terre devant lui et le monde et tous <u>LES HABITANTS</u> en lui.	Les Hommes armés, <u>Espace</u> : les rues. Les places, Précipiter - courir	⁴ Le bouclier de ses vaillants rougi, <u>les HOMMES D'ARMÉE</u> écarlates dans le feu les torches, les chars dans le jour où il l'établit et les lances sont agitées. ⁵ DANS LES RUES s'emballent les chars, ILS SE PRÉCIPITENT sur les PLACES, leur apparence comme des flambeaux, comme des éclairs, ils font COURIR.

À l'ébranlement cosmique par la puissance divine correspondent l'agitation et la précipitation provoquées sur les places et les rues par les vaillants hommes armés. D'une part, les montagnes et collines sont secouées par la divinité. Tous les habitants du monde sont exposés à la puissante théophanie cosmique n'épargne pas (1,5). D'autre part, les rues et les places de Ninive, elles, connaissent le mouvement (la démarche) des armées (2,4-5) à travers les verbes : שָׁקַק « se précipiter », רוץ « courir » (2,5).

- F/F' Tenir debout devant Adonaï, trébucher devant l'assaillant (1,6 // 2,6)

On constate que les deux passages se terminent en signalant d'un côté la difficulté « de tenir debout devant » Adonaï (1,6 עמד) et de l'autre la démarche trébuchante des nobles (2,6).

Indices de rapprochement	Se tenir debout (1,6)	Indices de rapprochement	Trébucher (2,6)
Tenir debout devant	⁶ Devant son courroux QUI SE TIENDRA DEBOUT et qui se lèvera contre l'ardeur de sa colère ? sa fureur se répand comme le feu et les rochers éclatent devant lui.	Trébucher face à l'assaut	⁶ Il se souvient de ses nobles, ILS TRÉBUCHENT dans leur marche, ils se hâtent à son rempart et est établi ce qui protège.

Ce rapprochement repose sur le fait de ne pas tenir debout devant la furie divine (1,6) et la marche trébuchante des nobles (2,6). Personne ne saura tenir debout contre la colère divine. Et l'on voit de la même manière les généraux de Ninive avancer en trébuchant lorsqu'ils sont convoqués par le roi pour l'assaut. Les rochers sont brisés. La fureur divine se répand comme un feu tout comme les nobles en fuite se hâtent vers le rempart de la ville.

Trois autres indices permettent de rapprocher ces passages (1,2-6 et 2,2-6) : les termes « reins » et « pieds », le feu et l'assaut apparaissent dans le langage de la destruction.

- Les pieds et les reins (le corps humain : 1,3 et 2,2)

Les pieds, le cœur et les reins y représentent le motif corporel et sont liés au terme דרך « chemin » (1,3 et 2,2) : les pieds divins foulent les nuées. À Ninive, on perd tout courage. L'invitation à renforcer les reins, à garder la forteresse et à guetter le chemin suit l'annonce du messager de paix. Cependant, cette invitation paraît ironique si on la lit avec les questions sur l'impossibilité de rester debout quand déferle le courroux divin.

- Le feu sous diverses formes (1,6 ; 2,4)

Le feu brûlant sert à désigner l'ardeur de la colère divine. Le motif igné rassemble les termes : אש « feu » (1,6 ; 2,4), פלדות « comme des torches », כבִּרְקִים « comme des éclairs », כלפידים « comme des flambeaux » (2,5). L'apparence des assaillants, leur armement rappellent

la virulence du feu. Le lecteur peut percevoir la gradation entre le feu, la torche, le flambeau et les éclairs. Le même phénomène de gradation s'observe dans les éléments qui constituent le motif de destruction (2,4-5). Le poète commence par le verbe « rabrouer » et termine par « dépérir » (1,4), הריים רעשו « sont ébranlées les montagnes » et finit en marquant l'implication de l'univers entier par l'expression ותשא הארץ מפניו ותבל וכל־יבשי בה « et se soulève la terre devant lui, et le monde et tous ses habitants » (1,5) après avoir signalé la dissolution des collines.

- Assaut divin et humain pour décrire la destruction

Une comparaison est possible entre l'irruption d'Adonaï contre le cosmos et l'assaut des guerriers contre la ville dans le second discours. Comme les vaillants guerriers agitent leurs lances, comme les chars vont à l'assaut dans les rues et se précipitent sur les places, Dieu contrôle la tempête, l'ouragan, les nuées ; dessèche la mer, fait tarir tous les fleuves. Autour de la destruction, nous rassemblons les verbes suivants : גער « rabrouer », יבש « dessécher », חרב « faire tarir » (1,4), רעש « ébranler », מוג « dissoudre » (1,5), « éclater », נשא « soulever » (1,6), נתץ ou שבר « briser » (1,6.13) et פוז « disperser » (2,2), בקק « ravager », שחת « corrompre » ou « détruire » (2,3), רעל « agiter » (2,4), הלל « emballer » (le *hitpolel*), שקק « précipiter » et רון « courir » (2,5), כשל « trébucher » et מהר « se hâter » (2,6). Ici, le facteur « espace » compte beaucoup et il est diversifié : il est urbain et champêtre¹⁰⁸. Le poème accumule les verbes pour planter un décor très mouvementé.

b) Le sort du conseiller de Bélial et celui de la famille du lion (1,7-14 et 2,7-14)

Par ces seize versets, c'est la poursuite de l'ennemi et le ravage dans la ville. La seconde partie du premier discours ne cite pas nommément cet ennemi, même s'il parle du conseiller de Bélial. Par la seconde partie du deuxième discours, le lecteur sait qu'il s'agit de Ninive (2,9).

Nous soulignons les indices communs et écrivons en petites capitales ceux qui sont rapprochables par le sens ou la réalité sous-entendue. Le gras indique que le terme est repris dans le même discours.

¹⁰⁸ Pour nous, la dimension spatiale fournit au lecteur de Na divers horizons de la manifestation divine dans les événements. De ce point de vue, lire Na, c'est saisir l'implication du cosmos dans le projet divin. G. RAVASI, *Où es-tu Seigneur. Symboles de l'espace dans la Bible*, Paris, Médiaspaul, 2014, renseigne que Dieu et l'homme se rencontrent dans un espace, l'habitent et y impriment les traces de leur présence, l'un comme créateur et l'autre comme créature. Chez Na, cet espace comprend les montagnes, les collines, la mer, les fleuves, les lieux nommés (Ninive, Bashân, Carmel, Liban, Nô-Amôn, Koush, Pouth, Égypte, tanière), les places, les rues, le rempart, les forteresses, le palais. Pour M. FAUCHEUX, *Moi, j'étais fait pour être jardinier*, Paris, Salvator, 2020, l'anéantissement, la destruction, c'est la décomposition du paysage, de l'espace.

Indices de rapprochement		1,7-14	Indices de rapprochement		2,7-14
Forteresse – Les termes « Jour » – « lieu »	A	<p>⁷ Bon (est) YHWH comme UNE FORTERESSE dans le <u>jour de détresse</u> et connaissant ceux qui se réfugient en lui.</p> <p>⁸ Et dans un déferlement passant une destruction, il fera DANS SON LIEU et ses ennemis il poursuivra dans l'obscurité.</p>	palais Le terme « Jour » – Ninive	A'	<p>⁷ Les portes des fleuves s'ouvrent ET LE PALAIS s'effondre.</p> <p>⁸ Et il a érigé, elle est dévoilée, elle est soulevée et ses servantes se lamentant comme une voix de colombes frappant sur leur cœur.</p> <p>⁹ Et NINIVE comme un étang d'eaux, <u>depuis les jours</u> d'elle et elles s'enfuyant, arrêtez, arrêtez et personne ne se retournant.</p>
Destruction - dévastation Détresse	B	<p>⁹ Quoi projetez-vous envers YHWH ? UNE DESTRUCTION, lui, faisant deux fois, ne se lèvera pas la DÉTRESSE.</p>	Tremblement, fléchissement, rougeur	B'	<p>¹⁰ Pillez de l'argent, pillez de l'or et aucune fin pour le contenu, UNE GLOIRE de tout objet précieux.</p> <p>¹¹ RAVAGE ET SACCAGE ET DÉVASTATION et CŒUR FONDU ET FLÉCHISSEMENT DE DEUX GENOUX ET TREMBLEMENT dans tous les deux reins et les faces d'eux tous rassemblent LA ROUGEUR.</p>
Paille-boisson - Remplir Dévorer- Conseiller de Bélial	C	<p>¹⁰ Même si des épines enchevêtrées et comme leur boisson, imbibés, ils SONT DÉVORÉS comme la PAILLE sèche toute <u>remplie</u>.</p> <p>¹¹ De toi est sorti celui qui projette contre YHWH le mal, conseiller de Bélial.</p>	Pâture - Remplir Déchirer- étrangler Lion	C'	<p>¹² Où (est) un repaire de lions et une PÂTURE d'elle pour les lionceaux où va un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion et personne troublant.</p> <p>¹³ Un lion DÉCHIRANT pour les besoins de ses jeunes lions ET ÉTRANGLANT pour ses lionnes et <u>il remplit</u> de proie ses tanières et ses repaires de bête DÉCHIRÉE.</p>
Ordonnance divine contre l'ennemi : « retrancher » Maison	D	<p>¹² AINSI A DIT YHWH : « Si (sont) complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés et c'est passé et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus.</p> <p>¹³ Et maintenant, je briserai son joug de sur TOI et tes liens, je romprai ».</p> <p>¹⁴ ET A ORDONNÉ SUR (CONTRE) TOI YHWH, il ne sera plus ensemencé de ton nom DE LA MAISON de tes dieux, <u>je retrancherai</u> statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe car tu es léger.</p>	Déclaration contre Ninive - retrancher- pays	D'	<p>¹⁴ ME VOICI CONTRE TOI, ORACLE DE YHWH DES ARMÉES,</p> <p>je mettrai le feu avec de la fumée à ses chars et tes lionceaux, l'épée dévorera et</p> <p>je <u>retrancherai</u> DU PAYS ta proie et il ne sera plus écouté la voix de tes messagers.</p>

Les éléments identiques sont le tétragramme (1,7.9.11.12.14 ; 2,14), les verbes אכל « manger » (1,10 ; 2,14), et כרת « retrancher » (1,14 ; 2,14). Un rapprochement sémantique est possible entre שבר « briser », נתק « rompre » (1,13) et טרף « déchirer » (2,13).

Deux images marquent ces deux passages : celle des épines et de la paille (1,10) avec celle du lion (2,12-14). Au moyen du phénomène de répétition, la construction double des verbes סבא « imbiber » (1,10) et בזז « piller » (2,10) attirent l'attention sur l'ivresse des ennemis et le pillage dans la ville. La notion déferlement (ou d'inondation) relie également les deux passages (1,8 et 2,7)¹⁰⁹. En dehors de cette description générale, chaque regroupement comprend des éléments spécifiques qui justifient les quatre parallèles : 1,7-8 // 2,7-9 ; 1,9 // 2,10-11 ; 1,10-11 // 2,12-13 et 1,12-14 et 2,14. Ce regroupement répond au schéma ABCDA'B'C'D' et en voici le contenu :

- A/A' Sur les forteresses et les palais (1,7-8 et 2,7-9)

Dans ces passages, le jour de détresse (1,7) contraste avec les jours de la prospérité de Ninive (2,9). L'ennemi sera poursuivi (1,8), tout comme les eaux de Ninive s'échapperont du réservoir, de l'étang (2,9).

Indices communs et rapprochables	Forteresse (1,7-8)	Indices communs et rapprochables	Palais (2,7-9)
Forteresse Le terme « Jour » – lieux	⁷ Bon (est) YHWH comme UNE FORTERESSE dans le jour de détresse et connaissant ceux qui se réfugient en lui.	Palais Le terme « Jour » – lieux	⁷ Les portes des fleuves s'ouvrent ET LE PALAIS s'effondre. ⁸ Et il a érigé, elle est dévoilée, elle est soulevée et ses servantes se lamentant comme une voix de colombes frappant sur leur cœur.
	⁸ Et dans un déferlement passant une destruction, il fera DANS SON LIEU et ses ennemis il poursuivra dans l'obscurité.		⁹ Et NINIVE comme un étang d'eaux, <u>depuis les jours</u> d'elle et elles s'enfuyant, arrêtez, arrêtez et personne ne se retournant.

Les expressions ביום צרה « au jour de détresse » (1,7), מימי היא « depuis les jours d'elle » (pour vouloir dire « depuis les jours de sa prospérité », 2,9) ont en commun l'allusion « au jour » relié à la détresse et à la prospérité de Ninive. Quatre verbes sont au mode participe, en fonction de deux verbes de part et d'autre : ידע « connaître » (1,7), עבר « passer » (1,8), נכה « frapper » (2,8), פנה « retourner » (2,9). Le déferlement est déjà une annonce de l'effondrement. Il y a lieu de percevoir une même dynamique entre les deux actions : רדף « poursuivre » et נוס « s'enfuir ».

¹⁰⁹ Sur la portée idéologique de ce motif d'inondation, voir T. RENZ, « A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1 », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-26 (surtout la p. 25).

Et le crescendo est marqué dans le deuxième discours car personne ne se retourne. Aussi arrivent ici des verbes liés au logement : חסה « réfugier » (1,7) et נצב « ériger » (2,8).

L'oracle s'en prend aux ennemis qui projettent le mal contre Adonaï tandis que l'allusion à l'habitation (au lieu) apparaît dans le premier niveau de cette construction à travers les formes nominales למעון « comme une forteresse » (1,7), וההיכל « et le palais » (2,7) et מעון « un repaire » (2,12-14). Nous y ajoutons un autre type d'habitation désignée par l'expression מביית אלהיך « de la maison de tes dieux » (1,14).

- B/B' La destruction, la détresse // la dévastation, le tremblement (1,9 // 2,10-11)

Ici, apparaît l'évocation de la détresse contre l'allusion à la gloire. Ainsi par exemple, la destruction est un affront à la gloire de la ville (2,10). Ces passages ont en commun le thème de la destruction rendu par les formes verbales « détruire » et « ravager » (1,9 et 2,10-11). Quelques termes de Na 1,9 trouvent leurs significations dans les passages de 2,10-11.

Indices de rapprochement	Destruction (1,9)	Indices de rapprochement	Ravage (2,10-11)
Destruction - Détresse	Quoi projetez-vous envers YHWH ? UNE DESTRUCTION, lui, faisant deux fois, ne se lèvera pas la DÉTRESSE.	Gloire - Tremblement, dévastation fléchissement	¹⁰ Pillez de l'argent, pillez de l'or et aucune fin pour le contenu, UNE GLOIRE de tout objet précieux. ¹¹ RAVAGE ET SACCAGE ET DÉVASTATION et CŒUR FONDU ET FLÉCHISSEMENT DE DEUX GENOUX ET TREMBLEMENT dans tous les deux reins et les faces d'eux tous rassemblent LA ROUGEUR.

Ces passages ont en commun le thème de la destruction rendu par les formes verbales « détruire » et « ravager » (1,9 et 2,10-11). Quelques termes de Na 1,9 trouvent leurs significations dans les passages de 2,10-11 : la détresse se manifeste par la fissure du cœur, le tremblement, la rougeur des faces, le fléchissement des genoux. Toutes ces expressions désignent la perte de courage. Un même écho transparaît entre l'évocation de la détresse, la perte de courage et l'anéantissement de tout ce qui constitue la gloire de Ninive (1,9 et 2,10-11). Le lecteur comprend que c'est l'or, l'argent et bien d'autres objets précieux constituent la gloire de Ninive.

- C/C' La paille sèche et la pâture, dévorer et étrangler (1,10-11 et 2,12-13)

Ces quatre passages parlent métaphoriquement de l'ennemi. D'un côté, c'est l'image végétale (1,10) et de l'autre, c'est l'image animal (2,12-13).

Indices de rapprochement	Paille sèche (1,10-11)	Indices de rapprochement	Pâtture (2,12-13)
Paille-boisson Remplir Dévorer- Conseiller de Bélial	¹⁰ Même si des épines enchevêtrées et comme LEUR BOISSON, imbibés, ils SONT DÉVORÉS comme la PAILLE sèche <u>toute remplie</u> . ¹¹ De toi est sorti celui qui PROJETTE contre YHWH le mal, conseiller de Bélial.	Pâtture – Remplir Déchirer-étrangler - lion	¹² Où (est) un repaire de lions et une PÂTURE d'elle pour les lionceaux où va un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion et personne troublant. ¹³ Un lion DÉCHIRANT pour les besoins de ses jeunes lions ET ÉTRANGLANT pour ses lionnes <u>et il remplit</u> de proie ses tanières et ses repaires de bête DÉCHIRÉE.

Ici, le verbe מלא « remplir » (1,10 ; 2,13) marque aussi un autre rapprochement (1,10-11 et 2,12-13). D'une part, le verbe est employé comme un adverbe (1,10) et d'autre part, il est conjugué au piel. Il se profile entre les deux formes verbales une idée de plénitude dans la consommation et dans l'accumulation des proies. Le verbe אכל « manger » est rattaché sémantiquement aux verbes טרף « déchirer », הנק « étrangler » (2,12-13). Il y a lieu de percevoir le conseiller de Bélial dans la métaphore léonine (1,11 et 2,12-13). Formellement, quelques verbes se font écho par leur usage au participe : השב « projeter » (1,11) ; הרד « troubler » (2,12), טרף « déchirer » (2,12.13), הנק « étrangler », (2,13).

- D/D' Ordonnance et déclaration divine contre Ninive (1,12-14 // 2,14)

Dans la finale du premier discours, la déclaration divine contre ceux qui ont soumis les faibles à leur joug correspond à la sentence contre Ninive dans le second discours, aussi à la fin du second discours. Dieu s'exprime par ordonnance et par oracle.

Indices de rapprochement	Ordonnance (1,12-14)	Indices de rapprochement	Oracle (2,14)
YHWH	¹² AINSI A DIT <u>YHWH</u> :	YHWH	ME VOICI CONTRE TOI, ORACLE DE <u>YHWH</u> des ARMÉES
YHWH - Ordonnance divine contre l'ennemi :	« Si (sont) complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés et c'est passé et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus. ¹³ Et maintenant, je briserai son joug de sur TOI et tes liens, je romprai ». ¹⁴ ET A ORDONNÉ SUR (CONTRE) TOI <u>YHWH</u> , il ne sera plus ensemencé de ton nom	YHWH – oracle -	je mettrai le feu avec de la fumée à ses chars et tes lionceaux, l'épée dévorera et je <u>retrancherai</u> DU PAYS ta proie et il ne sera plus écouté la voix de tes messagers.
« Retrancher » Maison	DE LA MAISON de tes dieux, <u>je retrancherai</u> statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe car tu es léger.	« Retrancher » - pays	

Le tétragramme et le verbe כרת « retrancher » (partout au *hifil*) sont communs dans ces passages. Ici, le lieu habitable s'appelle d'une part בית « maison » (1,14) et d'autre part ארץ « pays » (2,14). C'est Adonaï en action contre l'ennemi, contre la famille du lion. La première personne du singulier désigne Adonaï qui prononce la sentence. À la fin de ce regroupement, les formules du messager attirent l'attention sur les déclarations divines (1,12.14 et 2,14). La conjugaison au *nifal* permet de relier les verbes גזז « faucher » (1,12), זרע « semer » (1,14) et שמע « entendre » (2,14).

La sentence divine se précise et elle est incisive : il n'aura plus de descendance et ses richesses seront pillées. Le repaire désigne métaphoriquement la forteresse en parallèle avec le palais. C'est dans le même rapport qu'il convient de placer l'évocation du conseiller de Bélial. Cette expression prolonge son écho dans l'image du lion. L'effondrement du palais aurait été signalé dans l'ébranlement des montagnes et la dissolution des collines. Dans les deux discours, il est également question de Bélial. Le tout semble montrer que la gloire disparaîtra (2,10). Cela confirme l'oracle qui parle de la fin de postérité (1,14).

c) Qui est Bélial ?

Le nom Bélial désigne une réalité complexe et difficile à restreindre dans un seul terme¹¹⁰. Là où il apparaît chez Na, il est lié au mal et à son dépouillement, à la méchanceté entretenue contre Adonaï, à la rébellion et à la révolte contre Adonaï. On peut également établir un lien entre Bélial (1,11) et les dieux (1,14). Paradoxalement, il est aussi, selon J.P. Bosman, un des indices pour déterminer l'aspect sapientiel de Na¹¹¹. Dans le premier discours, Na utilise le terme « Bélial » comme qualificatif dans l'expression יעץ בליעל « conseiller de Bélial », un mauvais conseiller (1,11)¹¹² et dans le deuxième discours, Bélial est l'opposé de « celui qui porte la bonne nouvelle » (2,1). On peut également le rapprocher du participe *hifil* מפיץ « celui

¹¹⁰ Selon Th. MATHEY, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible - Alexandre Westphal*, en ligne, URL : <https://www.levangile.com/Dictionnaire-Biblique/Definition-Westphal-719-Belial.htm> [consulté le 5 mars 2020], numérisé par Y. Petrakian, Bélial signifie « manque de valeur, indignité, méchanceté, perversité, destruction », « méchant homme (1 Samuel 25,25), vaurien (1 Samuel 30,22), femme de rien (1 Samuel 1,16), témoin pervers (Proverbes 19,28), crime (Psaumes 41,9), destructeur (Nahum 2,1 ; Psaumes 18,5), etc. ». Selon É. TIMMERMANS, *Bélial, incarnation de la révolte*, en ligne depuis le 8 décembre 2009, URL : <http://atheisme.free.fr/Contributions/Belial.htm> : c'est l'adversaire de Dieu, le démon de vice, le démon orateur et la personnification de la révolte. Pour C. DU PLANCY, *Le dictionnaire infernal*, 1863. En ligne, URL : <https://mythologica.fr/demon/belial.htm>, Bélial désigne les idolâtres dans l'expression « fils de Bélial ».

¹¹¹ J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599, Na contient une sorte de sagesse de l'ordre du chaos dont Bélial serait le principal maître.

¹¹² J.D. WATTS, *The Books of Joël, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (CBC on the New English Bible), London – New York – Melbourne, Cambridge University Press, 1975, p. 106, voit en Bélial le nom équivalent à celui de Satan ou l'être infernal.

qui disperse » (2,2)¹¹³. La personnification de Bélial, comme le signalent A.C. Hogedorn et S. Tsoref, se lit dans l'expression « celui qui médite le mal contre Adonaï » (1,11)¹¹⁴.

Avec Na 1 et 2, le lecteur découvre, dans une première partie, la vision cosmique de Dieu puissant et vengeur, et dans une seconde, la vengeance divine dans la réalité d'une ville ennemie avec ses places, ses rues, sa forteresse, son palais, etc. La vision concerne le monde, la terre, son relief montagneux, la mer et les fleuves. L'univers entier est convoqué devant la manifestation divine qui poursuit les ennemis, même dans l'obscurité. La vengeance n'est pas arbitraire et générale : elle ne concerne pas ceux qui trouvent leur refuge en Dieu. Elle n'est pas non plus pour la maison de Jacob, dont la fierté sera rétablie après avoir connu le joug et l'humiliation. Ces promesses disent une bonne nouvelle, celle de la bonté d'Adonaï. Elles rappellent qu'Adonaï ne confond pas un coupable avec un innocent (1,3). Le poème continue en montrant le caractère irréversible de l'assaut contre l'ennemi. Longuement, le poète présente les effets de la colère déferlant sur « ceux qui projettent le mal envers Adonaï » (1,9.11). Le siège de la ville de Ninive en est une mise en scène remarquable.

2.2. Description de l'assaut, la sentence et la ville exposée à l'horreur (Na 2,1-3,19)

Ces deux discours, tout en différenciant le sort réservé à la maison de Jacob et celui de Ninive, constituent une entrée dans la mise en scène de l'attaque contre la ville et toutes ses ressources. Images animalières (2,12-14 et 3,15-17) et descriptions des faits (2,7-11 et 3,11-14) accompagnent le lecteur dans les deux discours¹¹⁵. Dans ce regroupement, apparaît l'expression « roi d'Assyrie » (3,18) qui permet de penser que le poète décrit tout le royaume assyrien avec ses notables, les gouverneurs, ses fonctionnaires, ses commerçants et ses alliés désignés par des

¹¹³ A. GAGNÉ, *Bélial dans la Bible et dans les écrits extra-canoniques*, chronique du 30 novembre 2007, en ligne, URL : http://www.interbible.org/interBible/decouverte/comprendre/2007/clb_071130.html suggère la variante Béliar. Pour lui, le mot « Bélial » dérive de l'hébreu *beliyya 'al* et du grec *belial / beliar*, présent à maintes reprises dans la Bible, sert généralement à caractériser ceux qui s'adonnent au mal. S'il faut le disséquer, le vocable est précisément composé de la négation *beli* (sans) et du verbe *ya'al* (profit, bénéfice, utilité). Bélial signifie littéralement sans profit, sans bénéfice, inutilité, vaurien. L'Ancien Testament n'emploie pas Bélial comme nom propre pour désigner Satan. Ainsi, l'expression « fils de Bélial » désigne variablement les méchants qui incitent les Israélites à servir les dieux étrangers (Dt 13,14), les hommes iniques de Guivéa (Jg 19,22 ; 20,13), les deux fils pervers d'Eli qui ne connaissent pas Adonaï (1 S 2,12), les deux vauriens qui accusent Naboth (1 R 21,10.13), et les individus qui s'opposent à la monarchie (1 S 10,27 ; 2 S 20,1 ; 2 Ch 13,7). Na l'utilise comme qualificatif (1,11) et comme nom (2,1), ce qui modifie la conclusion d'André Gagné qui retient que « l'Ancien Testament emploie *beliyya 'al* comme un qualificatif, tandis que les textes de la période intertestamentaire et du Nouveau Testament (2 Co 6,15a) en font un nom propre. Et c'est à cette époque que Bélial devient en quelque sorte le prince de ce monde ou le chef des forces des ténèbres. Il viendra à correspondre à celui qu'on appelle communément, Satan, l'ennemi ultime de Dieu ». Pour le sens du nom Bélial, selon la perspective de Jg 19, 1 et 2 Samuel, voir également J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), 2002, p. 164-165.

¹¹⁴ A.C. HAGEDORN et S. TZOREF, « Attitudes to Gentiles in the Minor Prophets and in Corresponding Pesharim », dans *DSD* 20 (2013), p. 472-509 (spécialement la p. 481).

¹¹⁵ Sur les parallélismes entre Na 2,4-14 et Na 3,1-15, voir J.D. NOGALSKI, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 198.

termes pluriels suffixés faisant écho à d'autres, présents dans le second discours : « les vaillants » (2,4), « les nobles » (2,6), les servantes (2,8) et les « messagers » (2,14). L'on y remarque également l'usage de l'impératif (Na 2,2 et 3,14) pour marquer une sorte d'exhortation ironique adressée à Ninive chaque fois après l'annonce d'un sort malheureux (1,14 et 3,11-13).

Ainsi, la description commence par Ninive (Na 2) et se termine par la situation générale dans le royaume (Na 3). La fête à Juda (2,1) contraste avec le malheur à Ninive (3,1). Les deux discours décrivent les armements (2,2-7) et les horreurs dans la ville (3,2-7), le pillage sans fin (2,8-10 et 3,8-10), le malheur de la ville et résumant la situation dans deux métaphores ou allégories animales qui résonnent comme une double critique formulée contre les leaders de Ninive (2,11-14 et 3,11-19).

a) La fête à Juda, le malheur pour Ninive (2,1 et 3,1)

Juda est convoquée à la fête et une lamentation est dite sur la ville de sang. La réalité est diamétralement opposée dans les deux milieux. Les fêtes, les vœux sont opposés au mensonge, à la fraude et à la rapine, aux escroqueries. La paix ne désigne pas un écoulement de sang ou de la criminalité. Il faut fêter, accomplir ses vœux car Béliel ne recommencera plus sa domination, il est vaincu.

Indices communs	« Accomplir les vœux » (2,1)	Indices communs	Accomplir les rapines (3,1)
Montagnes	Voici sur LES MONTAGNES les pieds d'un qui annonce UNE	Malheur ville	MALHEUR ! UNE VILLE de sangs, elle (est)
Bonne nouvelle-fêtes	BONNE NOUVELLE, un qui fait écouter la paix célèbre Juda TES FÊTES	Mensonge-rapine	<u>toute</u> de MENSONGE, de rapine
Accomplir	<u>accomplis</u> tes vœux car ils ne recommenceront plus à passer sur toi ; Béliel, <u>tout</u> lui est retranché.	Accomplir	<u>accomplie</u> , une proie n'écarte pas.

Le rapport entre les deux versets est fondé sur la différence des idées entre מבשר la bonne nouvelle et le mensonge, surtout en lien avec Béliel. Alors que le deuxième discours s'ouvre par un appel à la joie, à la paix, le troisième discours s'ouvre par un constat des horreurs dans la ville. Le même verbe מלא « accomplir », « remplir » se rencontre dans les deux passages. Avec le mot כלה « tout », le verbe « remplir » marque la plénitude. D'une part, c'est la plénitude dans le culte, d'autre part, c'est une ville dans laquelle « tout » est mensonge et rapine. Une distance paraît entre ההרים « les montagnes » (trois fois dans le poème : 1,5 ; 2,1 et 3,18) et עיר « la ville » (on peut y joindre les trois références à Ninive : 1,1 ; 2,9 et 3,7). Les deux localisations se séparent énormément car l'une est liée à la manifestation du messenger de la paix tandis que l'autre, c'est le lieu de sang, des rapines. Les montagnes accueillent le peuple sans bergers qui le rassemblent (3,18).

b) Le spectacle dans les deux discours : voir les chars et les horreurs (2,2-7 et 3,2-7)

Au tableau sombre de Ninive, ville pleine de cadavres (3,3) s'oppose le retour de la fierté de Jacob (2,3). Ces deux extraits précisent que l'assaut se fera sur Ninive, et non pas loin de la ville. L'évocation des armes est commune. D'une part, c'est l'assaut dans la ville, les édifices, désignés ici par les termes מצודה « forteresse » (2,2) et וההיכל « et le palais » (2,7), sont ébranlés et d'autre part, c'est la conséquence de la méchanceté sur les habitants de la ville dont la honte paraîtra devant les nations (3,5). En son sein, il y a beaucoup de cadavres et aucune consolation pour la population.

Indices communs		2,2-7	Indices communs		3,2-7
« Lances » (2,4) Beaucoup – Israël Hommes Motif igné : torches, Armes : bouclier, lance, épée Hommes d'armes (2,4)	A	² Est monté un qui disperse contre ta face , garde la forteresse, guette le chemin, renforce les deux reins, sois vigoureux d'une puissance BEAUCOUP. ³ Car YHWH a fait revenir la fierté de Jacob comme la fierté D'ISRAËL car les ont ravagés ceux qui ravagent et leurs sarments, ils avaient corrompu. ⁴ Le bouclier de ses vaillants rougi, LES HOMMES D'ARMÉE écarlates DANS LE FEU LES TORCHES, les chars dans le jour où il l'établit et les lances sont agitées.	Armes : épée et lance – cavalier (3,3) abondance – nations – clans. Motif igné : flamme, éclair	A'	² Voix de fouet et voix de fracas des roues et cheval galopant et char bondissant. ³ CAVALIER faisant monter ET UNE FLAMME d'épée et un éclair <u>de lance</u> ET ABONDANCE de victime et masse de corps aucune fin pour le cadavre, ils trébuchent sur leur cadavre. ⁴ À CAUSE DE L'ABONDANCE de prostitutions de prostituée bonne en grâce, maîtresse en sortilèges celle qui vend DES NATIONS contre ses prostitutions et DES CLANS contre ses sortilèges.
« Voir » ; Faire courir - trébucher- leur marche	B	⁵ Dans les rues s'emballent les chars , ils se PRÉCIPITENT sur les places, <u>leur apparence</u> comme DES FLAMBEAUX, comme des éclairs , ILS FONT COURIR. ^{6a} Il se souvient de ses nobles, ils TRÉBUCHENT dans leur MARCHÉ,	« voir » – s'enfuir	B'	⁵ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, et je dévoilerai tes pans sur ta face <u>et je ferai voir</u> à des nations ta nudité et aux royaumes ton ignominie. ⁶ Et je jetterai sur toi des horreurs et JE TE rabaisserai ET JE TE PLACERAI comme <u>un spectacle</u> . ^{7a-} Et il sera quiconque <u>te</u> voyant S'ENFUIRA loin de toi et il dira :
Protéger- Effondre - rabaisser	C	^{6b} ils se hâtent à son rempart et est établi CE QUI PROTÈGE. ⁷ Les portes des fleuves s'ouvrent et le palais S'EFFONDRE.	Dévaster - chercher des consolateurs	C'	^{7a-b} « ELLE EST DÉVASTÉE, Ninive ! Qui aura de la sympathie pour (toi) elle ? D'où rechercherai-je des consolateurs pour (toi) elle ? »

Dans l'ensemble, on a la présence de ces deux indicateurs : le motif igné et la référence à la vue par le verbe ראה « voir » (2,5 et 3,5.6.7). La mise en spectacle de Ninive devant les nations est annoncée par la présence de quatre formes dérivées de ראה « voir » : מראהו « leur apparence »

(2,5) et והראיתי « et je ferai voir » (3,5), כראי « comme un spectacle » (3,6), ראיך « te voyant » (3,7)¹¹⁶. Cependant, chacun des deux regroupements comprend ses indices propres.

- A/A' Artillerie étonnante contre mal en abondance dans Ninive (2,2-4 // 3,2-4)

Il est directement question de l'assaut et de la vision de l'horreur dans la ville. Et, les conséquences sont : des cadavres sont nombreux (3,3). Le sort de Juda est le retour de sa fierté tandis que celui de Ninive est la présence de la mort : beaucoup de cadavres, la ville de sangs. L'assaut militaire (2,4) contraste avec l'abondance des forfaits (3,4).

Indices rapprochables	Char-lance (2,2-4)	Indices rapprochables	Char-lance (3,2-4)
« Lances » (2,4) Beaucoup – Israël Hommes Motif igné : torches. Armes : bouclier, lance, épée Hommes d'armes (2,4)	² Est monté un qui disperse contre ta face, garde la forteresse, guette le chemin, renforce les deux reins, sois vigoureux d'une puissance BEAUCOUP.	Armes : épée et lance– cavalier (3,3) abondance– nations- clans. Motif igné : flamme, éclair	² Voix de fouet et voix de fracas des roues et cheval galopant et char bondissant. ³ CAVALIER faisant monter ET UNE FLAMME d'épée et un éclair de lance
	³ Car YHWH a fait revenir LA FIERTE de Jacob comme la fierté D'ISRAËL car les ont ravagés ceux qui ravagent et leurs sarments, ils avaient corrompu. ⁴ Le bouclier de ses vaillants rougi,		ET ABONDANCE de victime et masse de corps aucune fin pour le cadavre, ils trébuchent sur leur cadavre. ⁴ À CAUSE DE L'ABONDANCE
	LES HOMMES D'ARMÉE écarlates DANS LE FEU LES TORCHES, les chars dans le jour où il l'établit et les lances sont agitées.		de PROSTITUTIONS de prostituée bonne en grâce, maîtresse en sortilèges celle qui vend DES NATIONS contre ses prostitutions et DES CLANS contre ses sortilèges.

Ces deux passages commencent avec la notion d'abondance signalée par les termes מאד « beaucoup » (2,2) et רב « abondance » renforcé par l'expression ואין קצה « sans fin » (3,3), des termes constitutifs du motif igné (le feu, torches et flamme).

Il y a également une référence importante à l'armement par les termes : הרכב « les chars » (2,4 ; 3,2), והברשים « et les lances » (2,4) avec son synonyme חנית (3,3), חרב « l'épée » (3,3), מגן « le bouclier » (2,4), אנשייהיל « les hommes d'armée » (2,4), פריש « le cavalier » (3,3).

¹¹⁶ La répétition du verbe « voir » n'est pas la seule mais elle a la particularité de se retrouver dans le troisième discours en trois versets successifs. Ce qui permet au lecteur de s'y arrêter de comprendre à quoi ce verbe est directement rattaché. La gloire de Ninive est exprimée par les mots issus de כבד « peser » (2,10 ; 3,10.16) mais la ville sera dévoilée גלה « découvrir » (2,8 et 3,5), tout est mis à découvert (le verbe פתח « ouvrir » en 2,7 et 3,13) et s'effondreront le rempart et les fortifications. D'autres passages sont également marqués par des reprises verbales importantes : יכשלו « ils trébuchent » (2,6 *nifal* et 3,3b *nifal* pour le qéré, *gal* pour le kétiv) ; Ninive (2,9 et 3,7). Dans les deux discours, le lecteur a déjà rencontré les termes comme חוצות « rues » (2,5 ; 3,10), שערי « portes » (2,7 et 3,13) et les verbes ראה « voir » (2,5 et 3,5-7), הלך « aller » (2,6 et 3,10).

L'assaut est dit par le verbe עלה « monter » (2,2 et 3,3). On peut rapprocher Israël, גוים « nations » et משפחות « clans » (3,4.5). L'urgence et la rapidité des actions sont indiquées par la construction des phrases avec peu de verbe conjugué (cas de 2,4 et 3,2-4).

Le poème exhorte à l'affermissement de la puissance lorsqu'arrivera l'ennemi. Si le châtement de Ninive est considéré comme un coup proportionnel à la méchanceté infligée aux nations voisines, les sarments ravagés pourraient être également vus comme une image anticipatrice pour ces vies fauchées dans la ville sanguinaire. La force militaire contre la ville de Ninive est importante. Le retour de la fierté en Jacob contraste avec les prostitutions dans la ville.

- B/B' Donner en spectacle et faire courir (2,5-6a // 3,5-7αα-ζ)

Le second niveau contient les formes dérivées du verbe ראה « voir » comme substantif « apparence » (2,5) comme verbe conjugué au *hifil* (3,5) ; comme substantif « spectacle » (3,6) et comme verbe au participe (3,7αγ).

Indices communs	« Voir » (2,5-6a)	Indices communs	« Faire voir » (3,5-7αα-ζ)
« Voir » ; Faire courir - trébucher- leur marche (2,5)	⁵ Dans les rues s'emballent les chars , ils se PRÉCIPITENT sur les places, <u>leur apparence</u> comme DES FLAMBEAUX, comme des éclairs , ILS FONT COURIR. ⁶ Il se souvient de ses nobles, ils TRÉBUCHENT dans leur MARCHÉ,	« Voir » -S'enfuir (3,5.6.7)	⁵ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, et je dévoilerai tes pans sur ta face <u>et je ferai voir</u> à des nations ta nudité et aux royaumes ton ignominie. ⁶ Et je jeterai sur toi des horreurs et JE TE rabaisserai ET JE TE PLACERAI comme <u>un spectacle</u> . ^{7αα-ζ} Et il sera quiconque <u>te voyant</u> S'ENFUIRA loin de toi et il dira :

On peut rapprocher par leur sens les verbes שקק « précipiter », רץ « courir » (2,5-6) et נדד « s'enfuir » (3,7). À l'artillerie, le poème ajoute le mouvement des braves soldats. Le deuxième discours situe la réalité du poème dans les rues (2,5), sur les places (2,5), le rempart (2,6), tandis que le troisième discours considère la ville entière (3,1). C'est l'espace affecté par les horreurs qui frappent Ninive. Et la ville va connaître le dépouillement, la honte (3,5), les horreurs (3,6).

- C/C' Effondrement et dévastation (2,6b-7 et 3,7aη-7b)

Rien ne rassure plus Ninive ni ses écluses ni ses palais. Elle manquera de consolateurs.

Indices rapprochables	« Effondre » (2,6b-7)	Indices rapprochables	« Dévaster » (3,7aη-7b)
Protéger - Effondre -rabaïsser	^{6b} ils se hâtent à son rempart et est établi CE QUI PROTÈGE. ⁷ Les portes des fleuves s'ouvrent et le palais S'EFFONDRE.	Dévaster - chercher des consolateurs	^{7aη-λ} « ELLE EST DÉVASTÉE, Ninive ! Qui aura de la sympathie pour (toi) elle ? ^{7b} D'où rechercherai-je des consolateurs pour (toi) elle ? »

Sont rapprochables, les verbes « protéger » et « consoler » (deux participes qui supposent deux actions prolongées dans le temps) ; « s'effondre » et « dévaster ». On pourrait bien rapprocher les verbes « établir » et « chercher ». La protection, faisant écho à la « sympathie », n'empêche pas l'effondrement et la dévastation. Ainsi, les remparts et protections ne servent à rien, tout comme la recherche de consolateurs ne conduit à aucun résultat. Le sort final de la ville est l'effondrement de ses palais et l'absence de sympathie et de consolation auprès des nations (3,7)¹¹⁷.

c) *Pillage sans fin* (Na 2,8-10 et 3,8-10)

La ville est complètement pillée. Rien ne reste de sa fierté, sa gloire : ses richesses, ses réserves en eau, sa progéniture et son élite. Pour être concret, pour faire vivre de près la scène de l'horreur, le poète illustre son propos par l'exemple de Nô-Amôn.

¹¹⁷ Sur le verbe נחם « consoler », voir D. JANTHIAL, « La consolation : quand Dieu fait justice en faisant miséricorde (en écho à Jean-Pierre Sonnet) », dans *NRT* 138 (2016), p. 529-535.

Indices rapprochables		2,8-10	Indices rapprochables		3,8-10
L'emploi de la troisième personne du féminin : elle	A	⁸ Et il a érigé, ELLE EST DÉVOILÉE, ELLE EST SOULEVÉE et ses servantes se lamentant comme une voix de colombes frappant sur leur cœur.	L'emploi de la troisième personne du féminin : elle	A'	⁸ Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, CELLE QUI EST ASSISE parmi les canaux (bras du Nil) <u>des eaux</u> autour d' <u>elle</u> qui (a) une mer (comme) un avant-mur, plus qu'une mer son rempart ?
Ninive Personne - aucune	B	⁹ ET NINIVE comme un étang <u>d'eaux</u> , depuis les jours d'elle et elles s'enfuyant, arrêtez, arrêtez et <u>personne</u> ne se retournant.	– Koush – Pouth - Personne - aucune	B'	⁹ KOUSH (était) une (sa) puissance et (ainsi que) L'ÉGYPTE, <u>et aucune</u> fin, POUTH ¹¹⁸ et les Libyens étaient à ton secours.
Gloire (ressources matérielles)	C	¹⁰ Pillez de l'argent, pilliez de l'or <u>et aucune fin</u> pour le contenu, <u>une gloire de tout</u> objet précieux.	Notables (ressources humaines)	C'	¹⁰ Aussi elle est en exil, elle est allée en captivité aussi ses nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues <u>et sur ses notables</u> , ils ont lancé le sort et <u>tous</u> ses grands ont été enchaînés avec des chaînes.

Le texte présente respectivement le pillage de Ninive (2,8-10) et le sac de Nô-Amôn (3,8-10). Les termes désignant les cours d'eau. La séquence dans le deuxième discours a comme repère la tournure « frapper sur le cœur » (2,8), elle se termine dans le troisième discours par l'expression « écraser à la tête » (3,10). Les formes communes sont : מים « les eaux » (2,9 et 3,8), le pronom féminin הִיא « elle » (2,9 et 3,10) et l'expression וְאֵין קֵצַהּ « et aucune fin » pour marquer l'abondance de trésors et des ressources (2,10 et 3,9). Les réservoirs d'eau, ressource qui permet de comparer Ninive à Nô-Amôn (2,9 et 3,8), seront vides¹¹⁹. Nous y discernons trois regroupements (2,8 et 3,8 ; 2,9 et 3,9 ; 2,10 et 3,10).

- A/A' Elle est érigée, dévoilée et celle qui est installée (2,8 et 3,8)

Ce niveau est marqué par l'usage de la troisième personne du singulier féminin, dans le pronom et dans les verbes conjugués « découvrir » et « soulever » (2,8) et « asseoir » (3,8).

¹¹⁸ Pouth, comme pays, serait identifié avec la Somalie et ses gens sont un peuple guerrier rattaché à l'Égypte, selon l'explication d'A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961, p. 390.

¹¹⁹ Cet aspect est étudié par A.H.W. CURTIS, « The "Subjugation of the Waters" Motif in The Psalms ; Imagery or Polemic ? », dans *JSS* 23 (1978), p. 245-256. Voir également, A. LÉCU, A. CANDIARD et H. PONSOT, *Signe dans la Bible. Le guide de lecture de Retraite dans la Ville*, Paris, Cerf, 2015, p. 49-59.

Indices communs	Elle (2,8)	Indices communs	« d'elle » (3,8)
L'emploi de la troisième personne du féminin : elle	Et il a érigé, ELLE EST DÉVOILÉE, <u>ELLE</u> EST SOULEVÉE et ses servantes se lamentant comme une voix de colombes frappant sur leur cœur.	L'emploi de la troisième personne du féminin : elle	Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, CELLE QUI EST ASSISE parmi les canaux (bras du Nil) des eaux autour <u>d'elle</u> qui (a) une mer (comme) un avant-mur, plus qu'une mer son rempart ?

Au centre, nous avons Ninive ébranlée (2,8) qui apparaît dans un même positionnement que Nô-Amôn, la ville située entre deux bras d'un fleuve (un delta) (3,8) et dont elle connaîtra le revers.

- B/B' Ninive sans défense comme Nô-Amon sans alliés fiables (2,9 et 3,9)

Le deuxième discours compare Ninive à un étang incapable de contenir ses eaux qui s'échappent et dont personne ne s'occupe. La démission rappelle la fin de la resplendissante Nô-Amon, malgré l'aide de ses puissants alliés.

Indices communs	Personne (2,9)	Indices communs	Personne (3,9)
Ninive Personne – (aucune)	ET NINIVE comme un étang d'eaux, depuis les jours d'elle et elles s'enfuyant, arrêtez, arrêtez et <u>personne</u> ne se retournant.	Koush – Pouth – (Personne) - aucune	KOUSH (était) une (sa) puissance et (ainsi que) L'ÉGYPTE, et <u>aucune</u> fin, POUTH et les Libyens étaient à ton secours.

Nô-Amôn bénéficiait d'inépuisables ressources éthiopiennes et égyptiennes, ainsi que de l'appui de ses alliés, les gens de Libye et de Pouth. À travers l'expression « personne se retournant » (2,9) et l'allusion au secours (3,9) qu'on peut espérer des voisins, la description donne l'idée de la faiblesse même chez les alliés les plus sûrs. Leurs ressources et leur secours ne lui ont pas évité la déchéance.

- C/C' La gloire flétrie et les notables enchaînés (2,10 et 3,10)

Ici, le pillage, l'exil et la captivité concrétisent ce qui attend la ville. D'une part, tout ce qui faisait la gloire de la ville est pillé. D'autre part c'est la leçon du passé à Nô-Amon qui sert d'illustration pour exprimer avec brio le décor les terribles changements lorsque la situation basculera en dépit des ressources matérielles, de la splendeur de la ville.

Indices communs	Gloire de tout (2,10)	Indices communs	Notables (3,10)
Gloire (ressources matérielles)	Pillez de l'argent, pilliez de l'or et aucune fin pour le contenu, <u>une gloire de tout</u> objet précieux.	Notables (ressources humaines)	Aussi elle est en exil, elle est allée en captivité aussi ses nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues <u>et sur ses notables</u> , ils ont lancé le sort et <u>tous</u> ses grands ont été enchaînés avec des chaînes.

Formellement, les termes כבוד « la gloire » (2,10) et נכבדיה « les notables » de Ninive (3,10) dérivent du même verbe כבד « donner du poids ». Ici, nous rencontrons le type de châtimeut envisagée pour Ninive : le pillage (2,10), l'exil, la captivité, le meurtre des nourrissons (une allusion à la déclaration : « il n'y aura plus de descendance » en 1,14), le tirage au sort des notables, l'emprisonnement des chefs (les grands selon 3,10). Toutes les ressources qui font la gloire de Ninive ne seront pas épargnées, et parmi elles : les ressources matérielles (l'or, l'argent, les ustensiles précieux) et les ressources humaines (les nourrissons et les notables). D'une part, il y a le sac de la ville et le pillage ses richesses matérielles, d'autre part, c'est l'anéantissement des ressources humaines (les nourrissons massacrés et les grands pris en otage).

d) La famille du lion et l'essaim de sauterelles. Ne pas écouter la voix des messagers – écouter la rumeur. (Na 2,11-14 et 3,11-19)

Deux métaphores se font écho dans ces deux bouts de discours, surtout par la symbolique tirée du monde animal (la famille du lion et l'essaim de volatiles : criquets et sauterelles). Les deux séquences signalent l'absence de celui qui sème le trouble dans la maison du lion avec, et vers la fin du troisième discours, l'absence du rassembleur pour le peuple dispersé dans les montagnes. Le terme הרים « montagnes » traverse tout le poème (1,5 ; 2,1 et 3,18). En treize versets, le lecteur découvre l'annonce d'un grand bouleversement qui n'épargnera personne dans la ville : les nourrissons, les notables, les commerçants, les gardes, les nobles, le peuple et le roi n'échapperont pas à « la fracture » (terme utilisé pour désigner le sort de Ninive). Les fortifications seront secouées et deviendront fragiles, exposées aux ennemis. Les portes du pays et leurs verrous seront livrés aux flammes. Sont aussi communes des questions en 2,12 et 3,17.19.

Indices communs		2,11-14	Indices communs	3,11-19
Repaires et tanières - Reins	A	<p>¹¹ Ravage et saccage et dévastation et cœur fondu et fléchissement de deux genoux et tremblement dans tous les DEUX REINS et les faces d'eux <u>tous rassemblent</u> la rougeur.</p> <p>¹² Où (est) UN REPAIRE de lions et une pâture d'elle pour les lionceaux où va un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion et <u>personne</u> troublant.</p> <p>¹³ Un lion déchirant pour les besoins de ses jeunes lions et étranglant pour ses lionnes et il remplit de proie SES TANIÈRES ET SES REPAIRES de bête déchirée.</p>	Forteresses - Bouche	<p>¹¹ Aussi toi, tu seras ivre, tu seras cachée, aussi toi, tu recherches un refuge, loin d'un ennemi.</p> <p>¹² TOUTES TES FORTERESSES (sont) des figuiers avec des premiers fruits, s'ils sont secoués alors ils tombent SUR LA BOUCHE de <i>celui qui dévore</i>.</p> <p>¹³ Voici ton peuple, des femmes chez toi, devant tes ennemis ouvrir, sont ouvertes les portes de <i>ton pays, un feu dévore</i> tes verrous.</p> <p>¹⁴ Des eaux de siège, puise pour toi, renforce TES FORTERESSES, viens dans la boue et piétine dans l'argile, saisis le moule à briques.</p>
Le feu dévorera, l'épée tranchera.	B	<p>¹⁴ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, je mettrai <u>le feu</u> avec de la fumée à ses chars et tes lionceaux, <u>l'épée dévorera et je retrancherai</u> DU PAYS ta proie</p>	Le feu dévorera, l'épée tranchera	<p>¹⁵ Là, <u>le feu te mangera, te retranchera l'épée, elle te mangera comme le hanneton, multiplie-toi comme le hanneton, multiplie-toi</u> comme le criquet.</p>
Écouter la voix	C	<p>et il ne sera plus écouté la voix de tes messagers.</p>	Écouter la rumeur	<p>¹⁶ Tu avais multiplié tes commerçants plus que les étoiles des cieux, <i>le hanneton</i> se déshabille et s'envole.</p> <p>^{3,17} Tes gardes, comme le criquet et tes officiers comme un essaim (un essaim) des sauterelles ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid. Le soleil se lève et s'enfuit et on ne connaît pas SON LIEU. Où sont-ils ?</p> <p>¹⁸ Tes bergers somnolent, roi d'Assyrie, tes nobles demeurent (sont bien installés), ils sont éparpillés, ton peuple sur les montagnes <u>et personne ne rassemblant</u>.</p> <p>¹⁹ <u>Aucun</u> soulagement pour ta fracture, incurable (est) ta plaie, <u>tous ceux qui écoutent la rumeur</u> à ton sujet ont battu (sonné) la paume contre toi car sur qui n'est pas passé ton mal, constamment ?</p>

De part et d'autre, se trouve le verbe קבץ « rassembler » se trouve (2,11 et 3,18). Le verbe שמע « écouter » est employé en relation avec les messagers et les anciennes victimes de Ninive (2,14 et 3,19), אכל « dévorer » ou « manger » (2,14 et 3,12) dans les expressions אש « un feu dévore » (3,13) et תאכלך « le feu te dévorera » (3,15), כרת « retrancher » (2,14) et dans l'expression תכריתך « l'épée te tranchera » (3,15) pour préciser le châtement qui tombera sur la ville de sang. Le pays (2,14 et 3,13) est détruit et ressemble à « un lieu méconnu » (3,17). L'usage du pronom féminin de la deuxième personne commence en 2,14 et continue en Na 3,11-19 (exemple : tes lionceaux, tes forteresses).

Il s'agit de rassembler toutes les marques du découragement sur les visages à Ninive (2,11), l'absence de rassembleur pour un peuple dispersé dans les montagnes faute de guides, des gardes. La fin se dessine comme une dégringolade générale, une cascade progressive.

Ces deux passages renseignent que les affres de l'assaut seront vécues dans les maisons familiales (la métaphore du lion), dans le corps humain et dans tout le pays. La débandade dans la famille de lion, la multiplication des sauterelles servent à illustrer le sort final de Ninive dépourvue de ses ressources, livrée à une élite en fuite. Voici ce qu'on peut retenir de ces trois regroupements (2,11-13 et 3,11-14 : 2,14ab et 3,15 ; 2,14c et 3,16-19).

- A/A' Sur les repaires et les forteresses (2,11-13 et 3,11-14)

Continuant sur le ton de la dévastation, le premier regroupement (2,11-13 et 3,11-14) présente, au moyen de la métaphore de la famille léonine, la débandade qui secoue le peuple entier et leurs habitations. L'ivresse promise (3,11) semble prolonger le tremblement du corps (ולב « et cœur », ברכים « genoux », מתנים « reins » en 2,11 et פי « bouche » en 3,12). Les repaires du clan léonin sont les forteresses de Ninive. La famille de lion représente le peuple livré à lui-même et sans guide (3,13.18).

Indices de rapprochement	Étrangler (2,11-13)	Indices de rapprochement	Piétiner (3,11-14)
Reaires et tanières - Reins	<p>¹¹ Ravage et saccage et dévastation</p> <p>et cœur fondu et fléchissement de deux genoux et tremblement dans tous les DEUX REINS et les faces d'eux tous rassemblent la rougeur.</p> <p>¹² Où (est) UN REPAIRE de lions et une pâture d'elle pour les lionceaux où va un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion et personne TROUBLANT.</p> <p>¹³ Un lion DÉCHIRANT pour les besoins de ses jeunes lions et ÉTRANGLANT pour ses lionnes et il remplit de proie SES TANIÈRES ET SES REPAIRES de bête déchirée.</p>	Forteresses - Bouche	<p>¹¹ Aussi toi, tu seras ivre, tu seras cachée, aussi toi, tu recherches un refuge, loin d'un ennemi.</p> <p>3,¹² TOUTES TES FORTERESSES (sont) des figuiers avec des premiers fruits, s'ils sont secoués alors ils tombent SUR LA BOUCHE de <i>celui qui dévore</i>.</p> <p>¹³ Voici ton peuple, des femmes chez toi, devant tes ennemis ouvrir, sont ouvertes les portes de <i>ton pays, un feu dévore</i> tes verrous.</p> <p>¹⁴ Des eaux de siège, puise pour toi, renforce</p> <p>TES FORTERESSES, viens dans la boue <u>ET PIÉTINE</u> dans l'argile, saisis le moule à briques.</p>

Formellement, nous relevons l'usage du participe qui marque les actions de longue durée : déchirant, étranglant, ennemis, manger. L'usage du *piel* intensifie l'action d'étrangler (2,13) et de renforcer (3,14).

- B/B' Le châtement par le feu et l'épée (2,14a-by et 3,15)

Les passages 2,14 et 3,15 résument le châtement promis à Ninive. Les deux versets partagent également la métaphore animale : les lionceaux et le hanneton. Ici, nous soulignons les termes communs et les répétitions dans le troisième discours sont en italiques.

Indices communs	Épée - dévorer (2,14)	Indices communs	Épée - dévorer (3,15)
Le feu... l'épée dévorera, je trancherai.	^{14a} Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, je mettrai <u>le feu</u> avec de la fumée à ses chars et tes lionceaux, <u>l'épée dévorera</u> ^{14ba-γ} <u>et je retrancherai</u> du pays ta proie	Le feu dévorera, l'épée tranchera	¹⁵ Là, <u>le feu te mangera, te retranchera l'épée, elle te mangera</u> <i>comme le hanneton, multiplie-toi comme le hanneton, multiplie-toi</i> comme le criquet.

Les verbes אכל « manger », כרת « retrancher » rattachés aux termes אש « feu » et חרב « épée » servent à définir le châtement, le revers auquel Ninive devra s'attendre. Comme les lionceaux dévoreraient la proie étranglée ainsi passeront-ils au fil de l'épée. Comme le hanneton ravage les plantes, ainsi la feu et l'épée détruiront la ville.

La fin du deuxième discours met en avant la décision divine et le discours utilise encore la première personne du singulier. Pour marquer la transition et le lien avec l'ensemble du livret, le dernier verset du deuxième discours (2,14) partage bien des éléments avec la dernière partie de Na : il suffit de regarder 1,14 ; 2,1 ; 3,5.12-15.19 pour les constater. En titre d'exemple, on peut relever l'expression « me voici contre toi » (2,14 et 3,5) et le verbe « écouter » (2,14 et 3,19).

- C/C' Écouter la voix des messagers et écouter la rumeur (2,14bδ-θ et 3,16-19)

La voix des messagers ou sonneurs d'alerte ne sera plus entendu dans la ville. Cela semble annoncer la démission, la dispersion des dirigeants. Les nombreux commerçants eux aussi comme un essaim de criquets disparaissent comme s'envole un hanneton. L'essaim de sauterelles désigne les notables insouciantes et en débandade (3,17). Les inspecteurs et les fonctionnaires, comme des grappes d'insectes disparaissent au lever du soleil. Et les gouverneurs s'endorment (3,18). Le peuple est seul dans les montagnes. Dans ce tableau, les éléments communs sont soulignés. Les reprises dans les derniers passages du troisième discours sont en italique.

Indices communs	Écouter (2,14bδ-θ)	Indices communs	Écouter (3,16-19)
Écouter la voix	<p>14bδ-θ <u>et il ne sera plus écouté la voix</u> de tes MESSAGERS.</p>	Écouter la rumeur	<p>¹⁶ Tu avais multiplié tes commerçants plus que les étoiles des cieux, le hanneton se déshabille et s'envole. ¹⁷ Tes gardes, comme le criquet et tes officiers comme un essaim (un essaim) des sauterelles ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid. Le soleil se lève et s'enfuit et on ne connaît pas son lieu. Où sont-ils ? ¹⁸ TES BERGERS somnolent, roi d'Assyrie, tes nobles demeurent (sont bien installés), ils sont éparpillés, ton peuple sur les montagnes <i>et personne</i> ne rassemblant. ¹⁹ <i>Aucun</i> soulagement pour ta fracture, incurable (est) ta plaie, <u>tous ceux qui écoutent la rumeur</u> à ton sujet ont battu (sonné) la paume contre toi car sur qui n'est pas passé ton mal, constamment ?</p>

Nous opérons un rapprochement entre les termes « messagers » et « bergers ». Ce tableau des faits assombrir le sort de Ninive ébranlée jusqu'au niveau de sa hiérarchie militaire, politique et sociale. La fin de cette ville, si grave qu'elle paraisse, n'est pas un fait quelconque. Les applaudissements que cela provoque signifient la célébration de la fin de l'asservissement et de la cruauté. La promesse de libération, signalée précédemment (1,12-13), se concrétise ; la réjouissance de ceux qui entendent la nouvelle de la chute de la ville fracturée et dépourvue de tout ce qui peut encore la soulager.

Les deux derniers discours utilisent deux métaphores animales (la famille du lion et l'essaim de sauterelles) pour illustrer les conquêtes démesurées des notables assyriens et leur insouciance à l'égard du peuple. L'absence de messagers à écouter (2,14) augure la perte de l'organisation mentionnée plus loin à travers l'instabilité et la fuite de ses nombreux marchands, la disparition des officiers-inspecteurs et la somnolence des bergers (gouverneurs) de Ninive (signalée dans le regroupement suivant en 3,18).

- D'autres éléments pour marquer les liens entre Na 2 et 3

Dans les deux derniers discours, les formules ואין קצה « aucune fin » (2,10 et 3,3 : une façon de dire l'abondance, un élément en relation avec le phénomène d'exagération dans le poème), הגני אליך נאם יהוה צבאות « Me voici contre toi, oracle d'Adonaï » plus un verbe conjugué

à la première personne (2,14a et 3,5a)¹²⁰ reviennent comme un refrain pour exprimer respectivement l'abondance de richesse, l'abondance de cadavres et l'annonce du jugement.

Les impératifs utilisés (3,14) rappellent le début du second chapitre (2,2) : on y lit le même verbe *הזיק* « renforcer » au *piel* et l'allusion à la deuxième personne du singulier. C'est comme une invitation à se prémunir contre l'attaque du feu tout en sachant que la ville n'y arrivera pas.

Le terme *קול* « voix » dans les expressions *קול מלאככה* « voix de tes messagers » (2,14), *קול שוט* « le cliquetis de fouet » (3,2) et *וקול רעש* « et le fracas de roue », les verbes *טרף* « déchirer » (2,13.14 et 3,1) et *מלא* « remplir » appartiennent à la charnière reliant directement Na 2 et 3.

L'exemple de la Nubie et de l'Égypte renforce l'allusion à la puissance signalée dans les passages précédents : c'est la puissance d'Adonai (1,3) ou celle d'Assyrie (2,2). Dans ce cas, le terme *כה* « puissance » se lirait avec son synonyme *עצמה* « une puissance » où il rappelle le terme *עזר* « une aide sans laquelle la prospérité serait impossible » (3,9). La suite de cette analyse concerne les deux bornes du livret.

2.3. Fureur sur le cosmos et absence de consolateurs pour la ville (1,1-14 et 3,1-19)

Le premier discours présente les qualités divines (1,2-7), manifeste l'équilibre entre la justice et la bonté divine. Quant au troisième discours, il liste les forfaits de Ninive et ses conséquences (3,1-4), décrit un contexte qui exige l'application de la justice divine. Le dysfonctionnement de la communauté humaine à Ninive est une situation qui crie justice pour les opprimés¹²¹. Seul ce premier discours contient dix fois le tétragramme alors que le troisième n'en a qu'une seule référence (3,5). Ninive a multiplié mensonge et rapines, et voici qu'elle est exposée au claquement des fouets, au fracas des roues, au galop des chevaux et au roulement de chars de combat. La cavalerie charge, l'épée produit la flamme et la lance des éclairs. Tout cela, Ninive l'a fait aux autres et elle le subit. Et si elle est devenue une ville de sang, on pourrait y percevoir un signe de la vengeance divine (1,2). Si ce n'est pas l'armée étrangère qui détruit, on ose penser que sa propre armée de fuyards s'éloigne en détruisant tout et en semant la désolation sur son passage. Les assaillants trébuchent sur les cadavres innombrables qui

¹²⁰ S. SHERWIN, « 'I Am Against You' », dans *TynBul* 54 (2003), p. 149-160. « Me voici contre toi » est une phrase qui apparaît plusieurs fois dans l'Ancien Testament par rapport au jugement divin sur les nations (Na 2,13 ; 3,5 ; Jr 50,31 ; 51,25).

¹²¹ H. FRIEDMAN, M. GERSTEIN et P. FENSTER, « American Exceptionalism or Declinism : Lessons in Leadership and Ethics from the Twelve 'Minor' Prophets », dans *Journal of Leadership and Management* 2 (2014), p. 47 (pour Jon et Na, p. 46-47). Voir aussi W.J. WESSELS, « Reading Nahum with the Oppressed : Power as a Social Justice Issue », dans H. GOSSAI (éd.), *Postcolonial Commentary and the Old Testament*, London, T&T Clark, 2019, p. 313-326.

couvrent la ville. Pourtant, elle attirait par sa beauté (sa bonne grâce), par ses débauches et ses sorcelleries, elle vendait les nations (3,4).

Les deux discours ont en commun le verbe נחם « reconforter » (ici au *piel* tandis qu'au *nifal*, נחם signifie « regretter » ou « se satisfaire en se vengeant ») duquel dérive le nom Nahum et le terme מנחמים « consolateurs ». Si on considère le double sens de ce verbe, il y a lieu de comprendre que personne ne reconfortera Ninive, et personne ne regrettera son sort (3,7). Dans le premier discours, l'expression ביום צרה « jour de détresse » (1,7) fait écho à la formule ביום קרה « au jour de froid » présente à la fin du livre (3,17). Les verbes au mode participe marquent la pérennité de l'intervention (גוער « rabrouant » : 1,4 ; וידע « connaissant » : 1,7 ; עבר « passant » : 1,8) et le réflexif (1,6 *nifal*) pour en signifier l'impact sur la cible¹²².

Dans un rapport symétrique, on peut lire tous les verbes utilisés pour exprimer la destruction et l'ébranlement cosmique : גער « rabrouer », מוג « dissoudre » (1,4), נחץ « briser » (1,6), אכל « dévorer » (1,10), ענה « humilier » (1,12), « éparpiller » (3,18), עבר « passer » (1,8.12 et 3,19), שלך « jeter » (3,6 au *hifil*, première personne du singulier), כרת « retrancher » (*hifil* première personne du singulier : 1,14 ; 3,15) où il est spécifiquement question de l'action de Dieu. L'allusion à la mer se trouve dans les deux chapitres des extrêmes (1,4 ; 3,8).

Les qualités divines sont à l'opposé de la violence de la ville de sang (1,1-4 et 3,1-4). Il y est question de la détresse, de l'ignominie sans consolation et sans secours (1,5-9 et 3,5-9). La fin du joug (1,10-14) est une situation opposée à la destruction par le feu (3,10-19)¹²³. La référence au lieu cultuel (1,14 et 2,8) inaugure ce que Na révèle plus tard de la prostitution et des pratiques magiques (sortilèges à Ninive). Le motif igné intervient dans la description de la colère et de la destruction de la ville. Les répétitions verbales président à cette répartition. Nous essayerons de relever leur importance dans l'analyse textuelle de Na.

a) Les cinq qualités divines et les cinq forfaits de la ville (1,1-4 et 3,1-4)

Ici, la présentation d'Adonaï contraste avec l'abondance de forfaits dans la ville de sang. C'est la fureur divine contre la flamme dans la ville. La sentence et le malheur concernent la

¹²² D.B. RIDGE, « Nahum's Loving Deity : Analysis of Nahum 2 :1 and How the Scenes of Destruction in Nahum Contribute to its Call to Repentance », dans *Studia Antiqua* 11 (2012), p. 13-21, conclut son étude en signalant que les images puissantes de la violence, de la mort et de la destruction en Na ont un objectif clair. Nahum tenté d'inviter les habitants de Juda à cesser leur culte des idoles et d'autres pratiques qu'il a qualifiées de inappropriées. Pour motiver le destinataire à accepter l'appel, le récit montre les côtés forts de son message, les conséquences de l'inaction. L'usage du nom Ninive servirait également à renforcer l'effet de l'appel prophétique. Mais, il n'est pas exclu que Ninive fasse partie du public visé, et qu'elle ait pris au sérieux le message en vue d'échapper à la destruction.

¹²³ Sur les parallélismes en Na 1,11-12a et 3,16-17 ; Na 1,14 et 3,18-19, voir J.D. NOGALSKI, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup, 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 198.

ville criminelle, pleine de rapine et de sortilèges. Adonaï se venge contre ses adversaires, ses ennemis. Dans le tableau ci-après, les termes en italique sont repris au sein d'un même discours.

Indices de rapprochement		1,1-4	Indices de rapprochement		3,1-4
Ninive ou la ville de sangs Consolation	A	¹ Sentence de NINIVE, livre de la vision de Nahum, l'Elqoshite.	Malheur – mensonge	A'	¹ Malheur ! UNE VILLE de sangs, elle (est) toute de mensonge, de rapine remplie, une proie n'écarter pas.
Fureur divine – Moyens divins : passion jalouse, vengeance	B	² Dieu, ayant une passion jalouse et se <i>vengeant</i> YHWH , se <i>vengeant</i> YHWH et maître de fureur se <i>vengeant</i> YHWH envers ses adversaires et surveillant, lui, ses ennemis.	Fracas militaire Moyens humains ; fouet, cheval, char	B'	² <i>Voix</i> de fouet et <i>voix</i> de fracas des roues et cheval galopant et char bondissant.
Innocent - Pieds	C	³ YHWH (est) lent à la colère et (est) grand en puissance et tenir pour innocent, YHWH ne tiendra pour innocent dans la tempête et dans l'ouragan son chemin et une nuée (est) poussière DE SES PIEDS.	Victime - Corps	C'	³ Cavalier faisant monter ET UNE FLAMME d'épée et un éclair de lance et abondance de victime et masse DE CORPS aucune fin pour le cadavre, ils trébuchent sur leur cadavre.
Liban	D	⁴ Rabrouant la mer et il la dessèche et tous les fleuves il fait tarir, le Bashân dépérit et le Carmel, et la fleur DU LIBAN dépérit.	Nations	D'	⁴ À cause de l'abondance de prostitutions de prostituée bonne en grâce, maîtresse en sortilèges celle qui vend DES NATIONS contre ses prostitutions et des clans contre ses sortilèges.

Ici, les deux passages permettent de faire la différence entre l'action divine et la mobilisation sur terrain à Ninive. Dans les bornes de ce regroupement, nous rencontrons l'évocation spatiale (Ninive, Liban // ville et nations (1,1 et 1,4 // 3,1 et 3,4). Le nom « Ninive » fait directement écho au terme « ville ». Le motif corporel est représenté par les termes « pieds », « sangs » et « corps » (1,3 et 3,3). Et le regroupement permet de retenir ce schéma ABCDA'B'C'D'. Ces quatre instances parallèles apparaissent ici : 1,1 // 3,1 (A et A') ; 1,2 // 3,2 (B et B') ; 1,3 // 3,3 (C et C') et 1,4 // 3,4 (D et D').

- A/A' Ninive ou ville de sangs (1,1 et 3,1)

Le nom de Nahum porte en lui-même la marque de consolation que le poème suscite, la joie de voir la fin de la cruauté de la ville de sang.

Indices rapprochables	Sentence (1,1)	Indices rapprochables	Malheur (3,1)
Ninive Consolation	Sentence de NINIVE, livre de la vision de Nahum, l'Elqoshite.	Une ville Malheur – mensonge	Malheur ! UNE VILLE de sangs, elle (est) toute de mensonge, de rapine remplie, une proie n'écarter pas.

De deux côtés, les premiers passages qualifient l'oracle : d'une part, c'est une sentence contre Ninive, un livre de la vision de Nahum (1,1) et d'autre part, on a tout le qualificatif sur l'oracle contre Ninive, il s'agit d'un message de malheur (3,1). Et là, l'expression עיר דמים « une ville de sangs » désigne Ninive.

- B/B' Fureur divine et fracas militaire (1,2 et 3,2)

Il ressort de ces deux passages un contraste entre la présentation d'Adonaï en colère contre ses ennemis au regard avec l'irruption humaine dans la ville. En gras, nous avons les reprises dans le premier discours (l'expression « YHWH se vengeant ») tandis que le troisième, elles sont en italique (le terme « voix »).

Indices de rapprochement	Fureur divine (1,2)	Indices de rapprochement	Fracas militaire (3,2)
<u>Moyens divins</u> : passion jalouse, vengeance	² Dieu, ayant une passion jalouse et se vengeant YHWH, se vengeant YHWH et maître de fureur <i>se vengeant YHWH</i> envers ses adversaires et surveillant, lui, ses ennemis.	<u>Moyens humains</u> ; fouet, cheval, char	² <i>Voix</i> de fouet <i>et voix</i> de fracas des roues et cheval galopant et char bondissant.

Le terme בעל « maître » qualifie Dieu (1,2) tandis que la forme בעלה « maîtresse » (3,4) est employée pour désigner la ville (si on met en relation avec 3,1.4) : Dieu est maître de fureur (1,2)¹²⁴, l'être divin est différent de la ville habile en sortilèges (3,4). Les deux passages ont en communs l'usage du participe (les formes « se vengeant », « galopant » et « bondissant ») qui marque une action de longue durée¹²⁵. La description de la divinité inaugure les différentes présentations dans le poème ; ici, elle contraste avec la voix des armes dans la ville sanguinaire (1,2 et 3,2). La puissance divine est lue en parallèle avec la puissance militaire dans la ville : les moyens ne sont les mêmes. Les traits de la puissance divine sont des valeurs de l'intériorité. La force humaine, quant à elle, repose sur l'artillerie.

- C/C' Innocent et victime (1,3 et 3,3)

Dans l'action divine, l'innocent n'est pas confondu avec les coupables. À Ninive, l'assaut militaire fait beaucoup de victimes.

¹²⁴ Selon M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 137, le mot « el » désigne tout être divin.

¹²⁵ Sur l'aspect duratif, voir *Jouïon*, § 121 c.

Indices de rapprochement	Pieds (1,3)	Indices de rapprochement	Corps (3,3)
Innocent - Pieds	YHWH (est) lent à la colère et (est) grand en puissance ET TENIR POUR INNOCENT, YHWH ne TIENDRA POUR INNOCENT dans la tempête et dans l'ouragan son chemin et une nuée (est) poussière DE SES PIEDS.	Victime - Corps	Cavalier faisant monter et une flamme d'épée et un éclair de lance et abondance de VICTIME et masse DE CORPS aucune fin pour le cadavre, ils trébuchent sur leur cadavre.

Le rapprochement se fait au moyen des termes נקה « innocent » et חלל « victime » qui appartiennent au langage commun, celui du jugement (justice). Et les termes רגלי « ses pieds » et פגר « corps » appartiennent au même registre (1,3 et 3,3). Le verbe כשל « trébucher » fait écho au mouvement des pieds. Le premier discours met en évidence les qualités divines : Dieu vengeur, Dieu jaloux, Dieu lent à la colère, Dieu grand par sa puissance, Dieu ne confond pas l'innocent avec le coupable. Adonaï ne laissera pas impuni le coupable.

- D/D' Le Liban et les nations (1,4 et 3,4)

L'action puissante de Dieu sur le Bashân, le Carmel et le Liban montre la fin de la fertilité. Ce côté négatif rejoint presque ce que Ninive faisait envers les nations, la vente des esclaves.

Indices de rapprochement	Tarir (1,4)	Indices de rapprochement	Abondance (3,4)
Liban	Rabrouant la mer et il la dessèche et tous les fleuves il fait tarir, le Bashân dépérit et le Carmel, et la fleur DU LIBAN dépérit .	Nations	À cause de l'abondance de <i>prostitutions de prostituée</i> bonne en grâce, maîtresse <i>en sortilèges</i> celle qui vend DES NATIONS contre <i>ses prostitutions</i> et des clans contre <i>ses sortilèges</i> .

Il y a un contraste entre « faire tarir » et « l'abondance ». Adonaï assèche les flots (la mer et les fleuves), fait disparaître la fleur du Liban alors que la ville multiplie ses forfaits parmi les nations et les clans. Ici, le « Liban » se rapproche du terme « nations » et « clans ». Au bout du tableau, les lieux nommés Bashân, Carmel et Liban (1,4) peuvent être rapprochés des termes גוים « des nations » et ומשפחות « et des clans » (3,4), tous les deux au pluriel. Dans l'univers, Adonaï est une divinité agissante sur l'espace des eaux (mer et fleuves) et les lieux de pâturage et les terres arables et fleuries tandis qu'auprès des nations et des clans, les dérives de la ville sont constatées : le mensonge, l'escroquerie, la sorcellerie (magie), la prostitution, le carnage.

Les griefs reprochés à Ninive rappellent la loi de l'Alliance. Et en abordant les dérives dans la ville, Na donne l'impression que ses habitants, et même ses auditeurs, devraient être passablement au courant des valeurs bafouées et des droits galvaudés. Tout cela crie justice et

Adonai n'épargnera pas ses ennemis, ses adversaires. Ces deux passages présentent le contraste, la distance importante entre l'action divine et l'action humaine.

b) La détresse, l'ignominie, sans consolateurs et sans secours (1,5-9 et 3,5-9)

La manifestation cosmique de Dieu sert de miroir pour visualiser la sentence qui tombe sur Ninive. Ces deux extraits ont en commun l'évocation de la détresse (curieusement, le terme צרה « détresse » en hébreu partage quelques lettres communes avec le nom Égypte, מצרים).

Indices rapprochables		1,5-9	Indices rapprochables		3,5-9
Monde	A	⁵ Les montagnes sont ébranlées par lui et les collines se dissolvent et se soulève la terre devant lui ET LE MONDE et tous les habitants en lui.	Nations	A'	⁵ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, et je dévoilerai tes pans sur ta face et je ferai voir à DES NATIONS ta nudité et aux royaumes ton ignominie.
Colère	B	⁶ Devant son courroux qui se tiendra debout et qui se lèvera contre l'ardeur de SA COLÈRE ? sa fureur se répand comme le feu et les rochers éclatent devant lui.	Sympathie - consolateurs	B'	⁶ Et je jetterai sur toi DES HORREURS et je te rabaisserai et je te placerai COMME un spectacle. ⁷ Et il sera quiconque te voyant s'enfuira loin de toi et il dira : « Elle est dévastée, Ninive ! Qui aura de LA SYMPATHIE pour (toi) elle ? D'où rechercherai-je DES CONSOLATEURS pour (toi) elle ? »
« Bon » Forteresse	C	⁷ Bon (est) YHWH COMME UNE FORTERESSE dans le jour de détresse et connaissant ceux qui se réfugient en lui. ⁸ Et dans un déferlement passant une destruction, il fera dans SON LIEU et ses ennemis il poursuivra dans l'obscurité.	« faire bien » avant-mur - rempart	C'	⁸ Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise parmi les canaux (bras du Nil) des eaux autour d'elle qui (a) une mer (comme) UN AVANT-MUR, plus qu'une mer SON REMPART ?
Détresse	D	⁹ Quoi projetez-vous envers YHWH ? Une destruction, lui, faisant deux fois, ne se lèvera pas LA DÉTRESSE.	Secours	D'	⁹ Koush (était) une (sa) puissance et (ainsi que) l'Égypte, et aucune fin, Pouth et les Libyens étaient à TON SECOURS.

On lirait le contraste entre la bonté divine évoquée dès le départ (1,7) et la comparaison entre Ninive et Nô-Amôn sur le fait de bien agir (3,8). Ici, le verbe טוב « être bon » commande le découpage important au milieu de ces passages : « colère » et « horreurs » sont mises en évidence avant d'évoquer la bonté divine, le secours des alliés de Nô-Amôn. Ninive ne connaîtra pas mieux que cette ville entourée des canaux d'eaux. Et là intervient un autre contraste entre la « forteresse » qu'est Adonai pour « ceux qui se réfugient en en lui » et le « rempart » qu'étaient les bras du fleuve pour Nô-Amôn. Le poète fait allusion aux espaces : la forteresse, son lieu, son rempart, Nô-Amôn, les canaux des eaux, la mer, Koush ou la Nubie,

l'Égypte et Pouth. Cet environnement ou ce paysage architectural est très expressif et marque l'unité littéraire de l'œuvre en permettant de relier le début à la fin.

D'un côté, un même écho négatif rapproche les deux termes « colère » (1,6), צרה « détresse » (1,7.9) tandis que de l'autre, les trois termes « consolateurs » (3,7), « avant-mur », חומה « son rempart » (3,8) peuvent être rattachés à עזרה « secours ». La forteresse est un abri accordé, promis tandis que le secours des alliés ne sera pas rassurant. La צרה « détresse » (1,9) et le « secours » (3,9) servent à dire respectivement le mal que produisait de l'ennemi et l'assurance que recevait Nô-Amôn de ses alliés.

Pour le message, rien ne prouve que Ninive soit à l'abri des horreurs. Le poème présente le monde bouleversé devant Adonaï, une préfiguration du dévoilement ou de l'exposition de la ville face aux royaumes et aux nations (1,5 et 3,5). Le courroux, la fureur, la colère divine produiront les horreurs dans la ville. Les rochers exploseront sous l'effet du feu (1,6) et il n'y aura pas des consolateurs à Ninive (3,7). Les horreurs et la dévastation priveront Ninive de toute consolation (3,7). La sentence prononcée contre la ville manifeste le courroux divin devant les injustices (« les pans à dévoiler sur la face » : 3,5-7 en relation avec 1,6). Voici ce qui ressort distinctement du tableau ci-haut.

- A/A' Le monde contrôlé par Adonaï, les nations face à l'ignominie de Ninive (1,5 et 3,5)

Ce regroupement est construit sur le rapprochement entre « monde et tous les habitants » et « nations » ou « multitude de peuples » (pluriel) ainsi que le terme « les royaumes ».

Indices communs	Devant (1,5)	Indices rapprochables	Ta face (3,5)
Monde et tous ses habitants	⁵ Les montagnes sont ébranlées par lui et les collines se dissolvent et se soulève la terre <u>devant</u> lui ET LE MONDE et tous les HABITANTS en lui.	Nations et royaumes	⁵ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées, et je dévoilerai tes pans sur <u>ta face</u> et je ferai voir à DES NATIONS ta nudité ET AUX ROYAUMES ton ignominie.

La préposition « devant » (1,5) et le terme « face » (3,5) proviennent de la même racine פנה « tourner » (ici, les deux sont suffixés, ayant un pronom personnel et un adjectif possessif attaché, respectivement « lui » et « ta »). Ici, les actions divines s'orientent vers les hauts reliefs et sont exprimées par les verbes : « ébranler », « dissoudre », « soulever », « dévoiler », « faire voir » dans le contexte d'une manifestation cosmique et dans la sentence prononcée contre Ninive. Le monde est témoin de la puissance divine et les nations le sont pour la honte et l'ignominie qui frapperont la ville sanguinaire.

- B/B' La colère divine et l'absence de sympathie pour Ninive (1,6 et 3,6-7)

La colère divine, sa fureur sont capables de faire éclater les rochers. Les horreurs arriveront et la ville ne trouvera pas la sympathie des voisins. Ces passages sont regroupés autour du motif sentimental : colère, sympathie.

Indices de rapprochement	Fureur (1,6)	Indices de rapprochement	Horreurs (3,6-7)
Colère – fureur	Devant son courroux qui se tiendra debout et qui se lèvera contre l'ardeur de SA COLÈRE ? sa fureur se répand comme le feu et les rochers éclatent devant lui.	Sympathie - consolateurs	⁶ Et je jeterai sur toi DES HORREURS et je te rabaisserai et je te placerai COMME un spectacle. ⁷ Et il sera quiconque te voyant s'enfuira loin de toi et il dira : « Elle est dévastée, Ninive ! Qui aura de LA SYMPATHIE pour (toi) elle ? D'où rechercherai-je DES CONSOLATEURS pour (toi) elle ? »

Le courroux, la fureur, la colère divine produiront les horreurs dans la ville. Les rochers exploseront sous l'effet du feu (1,6) et il n'y aura pas des consolateurs à Ninive (3,7). Les horreurs et la dévastation priveront Ninive de toute consolation (3,7). La sentence prononcée contre la ville manifeste le courroux divin devant les injustices (« les pans à dévoiler sur la face » : 3,5-7 en relation avec 1,6). Le spectacle des horreurs dans « la ville de sang » rappelle la poursuite des ennemis. Le témoin ne supportera pas ce qu'il aura vu, il fuira sans sympathie. La comparaison renforce le lien surtout par l'usage de la particule « comme » respectivement dans les préformantes *lamed* et *kaph* (1,7 ; 3,6).

- C/C' Bon – forteresse et rempart (1,7-8 et 3,8)

La bonté divine pour ceux qui se soumettent à lui est ici considérée. Ninive ne dépasse en rien Nô-Amôn et si cette dernière a été détruite, Ninive le sera inévitablement.

Indices rapprochables	« Être bien » (1,7-8)	Indices rapprochables	« Faire bien » (3,8)
« Bon » Forteresse	⁷ <u>Bon</u> (est) YHWH COMME UNE FORTERESSE dans le jour de détresse et connaissant ceux qui se réfugient en lui. ⁸ Et dans un déferlement passant une destruction, il fera dans SON LIEU et ses ennemis il poursuivra dans l'obscurité.	« faire bien » avant-mur - rempart	<u>Est-ce tu fais bien</u> plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise parmi les canaux (bras du Nil) des eaux autour d'elle qui (a) <i>une mer</i> (comme) un avant-mur, plus qu' <i>une mer</i> SON REMPART ?

Adonaï poursuit ses ennemis même dans l'obscurité. Les ennemis seront poursuivis jusque dans les ténèbres ou l'obscurité, sous-entendu de la mort (1,8) et dans ce sens, on peut faire un lien avec la mer (3,8). Le terme « lieu » sonne dans les noms : Nô-Amôn, l'avant-mur et le rempart.

- D/D' La détresse et le secours (1,9 et 3,9)

Adonaï n'est pas n'importe qui car il réduit ses ennemis en néant et met fin à la détresse. La destruction, la détresse contrastent avec les ressources de la ville.

Indices de rapprochement	Deux fois (1,9)	Indices de rapprochement	« Aucune fin » (3,9)
Détresse	Quoi projetez-vous envers YHWH ? Une destruction, lui, faisant DEUX FOIS, ne se lèvera pas LA DÉTRESSE.	Secours	Koush (était) une (sa) puissance et (ainsi que) l'Égypte, ET AUCUNE FIN, Pouth et les Libyens étaient à TON SECOURS.

Le distributif « deux fois » est pris en relation avec l'expression « aucune fin », ou « sans fin ». Le terme « destruction » rappelle les actes de dominations et de puissance contre les autres nations. L'intervention divine n'en permettra plus la prolifération. Ainsi, la terreur que les ennemis d'Adonaï suscitaient n'arrivera pas une seconde fois (1,9). Cette promesse rappelle à l'auditeur ou le lecteur de Nahum le sort de Nô-Amôn qui n'a pas été épargnée en dépit du secours combien inestimable, des ressources inépuisables qu'elle recevait de ses quatre alliés : Koush ou Éthiopie¹²⁶, Égypte, le peuple de Pouth (ou de la Somalie) et les gens de la Libye (3,9).

c) Briser le joug et dévorer par le feu (1,10-14 et 3,10-19)

La fin du premier discours parle de l'humiliation de Ninive. Et cela paraît dans la conclusion de Na où la métaphore de l'essaim de sauterelles décrit la dispersion générale, la perte de repère social. Le peuple affaibli et sans guide rassembleur est dispersé sur les montagnes.

¹²⁶ Voir *La Bible Expliquée*, 2004, p. 1354 ou encore Nubie selon certaines traductions, comme celle de la *TOB*, 2015, p. 767.

Indices rapprochables		1,10-14	Indices rapprochables	3,10-19	
Épines (végétal) Conseiller de Béliat Manger Boisson	A	<p>¹⁰ Même si DES ÉPINES enchevêtrées et comme LEUR BOISSON, imbibés, <u>ils sont dévorés comme</u> la paille entièrement sèche.</p> <p>¹¹ De toi est sorti <i>celui qui projette</i> contre YHWH le mal, CONSEILLER de Béliat.</p> <p>¹² Ainsi a dit YHWH :</p> <p>« Si (sont) complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés <u>et c'est passé</u> et je t'ai humilié, je ne t'humilierai plus ».</p> <p>¹³ Et maintenant, je briserai son joug de sur toi ET TES LIENS, je romprai.</p>	Figuiers (végétal) Notables Liens – chaînes – verrous-manger -ivre	A'	<p>¹⁰ Aussi elle est en exil, elle est allée en captivité aussi SES nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues <i>ET SUR SES NOTABLES</i>, ils ont lancé le sort et tous ses grands ont ÉTÉ ENCHAÎNÉS AVEC DES CHAÎNES.</p> <p>¹¹ Aussi toi, TU SERAS IVRE, tu seras cachée aussi toi, <i>tu recherches</i> un refuge, loin d'un <i>ennemi</i>.</p> <p>¹² Toutes tes forteresses (sont) DES FIGUIERS avec des premiers fruits s'ils sont secoués alors ils tombent sur la bouche de <u>celui qui mange</u>.</p> <p>¹³ Voici ton peuple, des femmes chez toi, devant <i>tes ennemis</i> ouvrir, sont ouvertes les portes de ton pays, <i>un feu mange</i> TES VERROUS.</p> <p>¹⁴ Des eaux de siège, puise pour toi, renforce tes forteresses, viens dans la boue et piétine dans l'argile, saisis le moule à briques.</p>
Retrancher - Être léger	B	<p>¹⁴ ET A ORDONNÉ SUR (CONTRE) toi YHWH, « il ne sera plus ensemencé de ton nom, de la maison de tes dieux, <u>je retrancherai</u> statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe CAR TU ES LÉGER ».</p>	Retrancher-multiplier	B'	<p>¹⁵ Là, le feu te mangera, te <u>retranchera</u> l'épée, elle te mangera <u>comme</u> le hanneton, MULTIPLIE-TOI <u>comme</u> le hanneton, MULTIPLIE-TOI <u>comme</u> le criquet.</p> <p>¹⁶ Tu avais multiplié tes commerçants plus que les étoiles des cieux, le hanneton se déshabille et s'envole.</p> <p>¹⁷ Tes gardes, <u>comme</u> le criquet et tes officiers <u>comme</u> un essaim (un essaim) des sauterelles ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid. Le soleil se lève et s'enfuit et on ne connaît pas son lieu. Où sont-ils ?</p> <p>¹⁸ Tes bergers somnolent, roi d'Assyrie, tes nobles demeurent, ils sont éparpillés, ton peuple sur les montagnes et personne ne rassemblant.</p> <p>¹⁹ Aucun soulagement pour ta fracture, incurable (est) ta plaie tous ceux qui écoutent la rumeur à ton sujet ont battu (sonné) la paume contre toi car <u>sur qui n'est pas passé</u> ton mal, constamment ?</p>

Dans ces passages, nous discernons deux regroupements : le motif végétal, auquel est associé le verbe אכל « manger » (A et A'), est suivi de la racine כרת « retrancher », elle aussi renforcée par l'expression du poids et de la densité à travers les termes קלל « être léger » et כבד « multiplier » (B et B'). Dans ces deux cas, le poète recourt à la comparaison en utilisant une image puisée dans la nature : celle des épines (1,10), les figuiers et ses figues (3,12 sans particule de comparaison), celle du hanneton et le criquet (3,15.17). Le thème du renversement de la puissance relie le début et la fin du livret. C'est ainsi que Na 1,13 évoque la rupture du

joug comme Na 3,19 considère la fracture dans la ville et la réjouissance de ceux qui ont connu l'oppression de la ville : ces deux versets contiennent une promesse pour les opprimés. Na 1,10-11 trouve un écho en Na 3,16-18 car les deux extraits rappellent quelques faits liés à la vie des Ninivites. C'est par exemple la trace que laisse la racine עבר « passer » (1,12 et 3,19). Dans l'ensemble, un lien est également possible entre l'évocation de la fin de la progéniture dans la ville (1,14) et le meurtre des nourrissons rencontré précédemment (3,10).

- A/A' Les épines et les figuiers (1,10-13 et 3,10-14)

Dans le premier, le motif végétal est mis en évidence par les termes « les épines », « paille » (1,10) et « figuiers », « figues-fleurs » (3,12). Les ennemis d'Adonaï ne pourront lui échapper même s'ils sont comme des ronces enchevêtrées. L'image des figuiers porteurs des figues-fleurs, elles aussi vouées à la chute à la moindre secousse, montre la fragilité des forteresses qui pourraient faire l'assurance de la ville contre un assaut ennemi. La référence à la boisson (1,10) est en parallèle à la promesse de l'ivresse (3,11). Le terme יעץ « conseiller » peut se rapprocher aux termes נכבדיה « ses notables » et « ses grands » (1,11 et 3,10).

Indices rapprochables	Manger (1,10-13)	Indices rapprochables	Manger (3,10-14)
Épines (végétal) Conseiller de Béliäl Manger Boisson	¹⁰ Même si DES ÉPINES enchevêtrées et comme LEUR BOISSON, imbibés, <u>ils sont mangés</u> comme la PAILLE entièrement sèche. ¹¹ De toi est sorti celui qui projette contre YHWH le mal, CONSEILLER de Béliäl. ^{1,12} Ainsi a dit YHWH : « Si (sont) complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés et c'est passé et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus ». ¹³ Et maintenant, je briserai SON JOUG DE SUR TOI ET TES LIENS, je romprai.	Figuiers (végétal) Notables Liens – chaînes – verrous-manger -ivre	¹⁰ Aussi elle est en exil, elle est allée en captivité aussi ses nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues <i>ET SUR SES NOTABLES</i> , ils ont lancé le sort et tous ses grands ont ÉTÉ ENCHAÎNÉS AVEC DES CHAÎNES. ¹¹ Aussi toi, TU SERAS IVRE, tu seras cachée aussi toi, tu recherches un refuge, loin <i>d'un ennemi</i> . ¹² Toutes tes forteresses (sont) DES FIGUIERS avec des premiers fruits s'ils sont secoués alors ils tombent sur la bouche de <u>celui qui mange</u> . ¹³ Voici ton peuple, des femmes CHEZ TOI, devant <i>tes ennemis</i> ouvrir, sont ouvertes LES PORTES de ton pays, un feu <u>mange</u> TES VERRUUS. ¹⁴ Des eaux de siège, puise pour toi, renforce tes forteresses, viens dans la boue et piétine dans l'argile, saisis le moule à briques.

Concrètement l'humiliation (1,3) ressemble à ce qui est arrivé aux notables et aux chefs de Nô-Amon : les uns tirés au sort pour être « répartis entre les vainqueurs » (3,10b)¹²⁷ et les autres voués aux chaînes. La brisure du joug (1,13), tout en favorisant la perception d'un retournement de situation dans la logique de « l'enchaîneur enchaîné » (lien entre 1,13 et 3,10b), coïncide

¹²⁷ Selon la traduction de *La Bible Expliquée*, 2004, p. 1355.

avec l'ouverture des portes et la rupture des liens avec le démantèlement des verrous (3,13). D'une part, c'est l'ennemi d'Adonaï qui apprend son sort. D'autre part, la ville de Ninive apprend le type de châtement qui s'abattra sur elle, ses notables, ses chefs et ses habitants (représentés par les nourrissons et les femmes). La débâcle finale est portée par la force ascendante des verbes גזז « faucher » (1,12), רטש « écraser » (3,10), רתק « enchaîner » (3,10), נוע « secouer », נפל « tomber » (3,12), אכל « dévorer » (3,13), נדד « s'enfuir » (3,17) et פוש « éparpiller » (3,18).

- B/B' Retrancher ; ordonner – écouter la rumeur (1,14 et 1,15-19)

Dans les deux passages, l'humiliation est présentée par les faits concrets. D'un côté, il n'y aura plus de peuple portant le nom de Ninive, les idoles de bois ou de métal seront abattues, le peuple de cette ville ne comptera plus pour Adonaï. Le sort de Nô-Amôn sera aussi celui de Ninive, à savoir l'exil et la captivité, le meurtre des nourrissons sur toutes les rues, les notables soumis à un tirage au sort et les chefs enchaînés.

Indices communs	Être léger (1,14)	Indices communs	Multiplier (3,15-19)
Retrancher Être léger – ordonner	ET A ORDONNÉ SUR (CONTRE) toi YHWH, « il ne sera plus ensemencé de ton nom, de la maison de tes dieux, je <u>retrancherai</u> statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe CAR TU ES LÉGER ».	Retrancher- multiplier-écouter la rumeur	¹⁵ Là, le feu te mangera, te <u>retranchera</u> l'épée, elle te mangera <i>comme</i> le hanneton, MULTIPLIE-TOI <i>comme</i> le hanneton, MULTIPLIE-TOI <i>comme</i> le criquet. ¹⁶ Tu avais multiplié tes commerçants plus que les étoiles des cieux, le hanneton se déshabille et s'envole. ¹⁷ Tes gardes, <i>comme</i> le criquet et tes officiers <i>comme</i> un essaim (un essaim) des sauterelles ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid. Le soleil se lève et s'enfuit et on ne connaît pas son lieu. Où sont-ils ? ¹⁸ Tes bergers somnolent, roi d'Assyrie, tes nobles demeurent, ils sont éparpillés, ton peuple sur les montagnes et personne ne rassemblant. ¹⁹ Aucun soulagement pour ta fracture, incurable (est) ta plaie tous ceux qui ÉCOUTENT LA RUMEUR à ton sujet ont battu (sonné) la paume contre toi car <u>sur qui n'est pas passé</u> ton mal, constamment ?

La pointe de ce regroupement se trouve dans l'expression du châtement de Ninive en des termes identiques au début et à la fin du livret. La présence du verbe כרת « retrancher » (au hifil) sert à marquer le lien entre le début (1,14) et la fin du livret (3,15). On remarque le contraste subtil entre les verbes כבד « multiplier », « donner du poids » et קלל « rendre léger » qui se trouvent ici dans un rapport antonymique (1,14 et 3,15).

Des termes liés à l'abri et la parole échangée (donnée et entendue) caractérisent ces passages. Pour le premier l'abri, nous retenons les termes בית « maison », מקום « lieu », גדרות « clôtures » et les verbes הנה « dresser le camp », שכן « demeurer » : les dieux sont expulsés de leur maison (1,14) ; le lieu déserté, les gardes et les officiers sont en cavale (3,17). Quant au second, nous avons respectivement le verbe צוה « ordonner » (1,14) et l'expression שמע שמעך « écouter ta rumeur » (3,19). À cela, il faut ajouter le pronom personnel masculin de la deuxième personne qui trouve une référence dans le roi d'Assyrie, signalé en 3,18 et ses officiers endormis et son peuple dispersé.

À l'intérieur de ces deux blocs textuels, le pronom suffixé de la deuxième personne est au féminin singulier (1,11.12.13 ; 3,12.13.14.15.16.17) et chaque fois vers la fin de séquence. Et c'est le même pronom de la deuxième personne mais au masculin singulier qui clôture les deux discours (1,14 ; 3,18.19).

La deuxième personne du singulier		Na 1	Na 3
Pronom de la deuxième personne suffixé	Féminin singulier	<ul style="list-style-type: none"> • ממך « de toi » (v. 11), • וענתך לא אענך « et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus » (v. 12), • מעליך ומוסרתך « de sur toi et tes liens » (v. 13). 	<ul style="list-style-type: none"> • כל־מבצריך « toutes tes fortifications » (v. 12.14), • עמך « ton peuple » (v. 13), • בקרבך לא־יביך « proche de toi tes ennemis » (v. 13), • ארצך « ton pays » (v. 13), • בריחיק « tes verrous » (v. 13), • שאביילך « puise pour toi » (v. 14), • תאכלך « te dévorera » (2 fois au v. 15), • רכליך « tes commerçants » (v. 16), • מנזריך « tes gardes » (v. 17), • וטפסריך « et tes officiers » (v. 17)
	Masculin singulier	<ul style="list-style-type: none"> • עליך « sur toi » (v. 14), • משמך « issue de ton nom » (v. 14), • אלהיך « tes dieux » (v. 14), • קברך « ta tombe » (v. 14). 	<ul style="list-style-type: none"> • רעיך « tes bergers » (v. 18), • אדיריך « tes nobles » (v. 18), • עמך « ton peuple » (v. 18), • לשברך « pour ta fracture » (v. 19), • מכתך « ta plaie » (v. 19), • שמעך « la rumeur à ton sujet » (v. 19), • עליך « contre toi » (v. 19), • רעתך « ta méchanceté » (v. 19).
Verbes conjugués à la deuxième personne	Féminin singulier		<ul style="list-style-type: none"> • שאביילך « puise pour toi », • חזקי « renforce », • באי « viens », • ורמסי « et piétine », • החזיקי « saisis » (cinq impératifs singuliers au v. 14), • התכבדי « multiplie-toi » (v. 15), • הרבית « tu avais rendu nombreux » (v. 16)
	Masculin singulier	<ul style="list-style-type: none"> • כי קלות « car tu es léger » (v. 14) 	<ul style="list-style-type: none"> • התכבד « multiplie-toi » (v. 15)

La présence du pronom de la deuxième personne du singulier donne au discours un ton direct. Le masculin pluriel de la deuxième personne en 1,9 sert à mettre au défi tous ceux qui entreprennent de s'opposer à la puissance agissante d'Adonaï ou de douter de l'efficacité d'une intervention divine¹²⁸. L'oracle s'adresse sans détour à un interlocuteur en face et marque sa participation dans les faits. Chez Na, l'oracle n'est pas une parole éloignée de la réalité personnalisée, il concerne toute l'organisation du vécu des Ninivites.

Les déclarations de Dieu (1,12-14) sonnent comme une annonce préalable de la sentence renouvelée plus loin dans le troisième discours (3,5), cependant, la description de cette sentence est plus longue et donnent place à deux illustrations : l'exemple de Nô-Amôn (3,8-11) et la parabole des sauterelles (3,15-17). Nô-Amôn désigne cette ville sûre de ses protections géographiques et de ses alliés mais qui n'a pas échappé à la destruction, sa population a même connu l'exil et la captivité. En effet, la métaphore de l'essaim résume le comportement du conseiller de Bélial, une appellation qui convient pour tous les notables, les officiers et les commerçants de Ninive. Comparés aussi aux épines enchevêtrées (difficiles à démêler), ils disparaîtront comme une paille séchée, les gardes s'endormiront au lieu de veiller sur la ville, les notables et le peuple seront dispersés dans les montagnes, sans quelqu'un pour les rassembler. Dans le premier discours, l'expression ביום צרה « au jour de détresse » (1,7) fait écho à la formule ביום קרה « au jour de froid » (3,17).

À la fin de ce chapitre troisième, le terme רעה « mal » tout en rappelant au lecteur les forfaits cités au début du chapitre 3 (3,1-4) fait surtout écho à « celui qui projette le mal contre Adonaï (1,11). Et dans ce contexte, il s'agit de la méchanceté commise à l'intérieur et à l'extérieur du pays avec la complicité des puissants d'Assyrie. Entre les deux bornes du poème, la recherche du refuge constitue un autre élément de liaison : une recherche auprès d'Adonaï (1,7) ou loin de l'ennemi (3,11). Les deux discours font également référence à la destruction de la progéniture humaine (1,14 et 3,10).

Na 3, en relation avec Na 1, met en relief la « recherche de consolateurs » (3,7 - מנחמים). Ce terme relie cette fin au titre même de la poésie qui contient le nom de Nahum (1,1 - נחום) et précise le nom de la ville, Ninive. Pour la grande inclusion, on peut encore relever les termes : מעוז « refuge » (1,7 et 3,11) et מקום « lieu » (1,8 et 3,17) en relation avec la recherche d'un lieu sûr où s'établir : chose qui sera difficile au jour d'Adonaï (jour de détresse, jour de froid). L'abondance réapparaît encore ici par la présence de deux racines hébraïques différentes כבד (3,15) et רבה rendues par « multiplier » (1,12 ; 3,3.4.15.16) et l'expression « sans fin » (3,5) :

¹²⁸ Sur la portée de cette variation de personne, voir également M.A. SWEENEY, « The Twelve Prophets : Micah, Nahum, Habakkuk, Haggai, Zechariah, Malachi », dans D.W. COTTER, J.T. WALSH et C. FRANKE (éds), *Berit Olam : Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Berit Olam), vol. 2, Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 422, la deuxième personne du féminin singulier adressée à Juda ou à Ninive (1,11 – 2,1 ; 2,2 – 3,17), le masculin singulier de la deuxième personne adressé au roi d'Assyrie (3,18-19) montre avec force évidence que la fin de l'oppression assyrienne, la ruine de Ninive sont œuvre divine (Nahum, p. 419-449).

c'est l'abondance des corps sans sépulture, victime de la violence dans la ville (3,3). Ceci serait aussi une allusion aux ressources abondantes que l'Éthiopie et l'Égypte fournissaient à Nô-Amôn, la grande ville détruite (3,9). D'autres éléments communs relient entre eux le premier chapitre et le troisième : ce sont les verbes רעש « ébranler » (1,4 et 3,2) ; אמר « dire » (1,12 et 3,7), שבר « briser » (1,13 et 3,19) ; שים « placer » (1,14 et 3,6).

2.4. *Les termes et leur choix en Na*

Na, comme un « livre de vision » (1,1), présente les faits à voir, les amplifie par des jeux de mots et organise son discours poétique par les phénomènes de répétition et de gradation. Les répétitions relient les parties où elles se situent et permettent à délimiter une unité de sens. Par exemple, le lien entre le début et la fin du poème est marqué par la différence entre la forteresse qu'est Adonai « pour celui qui se réfugie en Lui » et le refuge peu rassurant qu'un peuple en captivité trouve loin ou auprès de l'ennemi (1,7 et 3,11, surtout si on tient compte de la nuance de provenance et d'éloignement qu'exprime la préposition מין « de », « hors de », « loin de » en Na 3,11 dans le dernier terme du verset¹²⁹). Dans chaque chapitre, le phénomène de répétition sert à marquer l'insistance sur un fait, la transition entre les idées et à délimiter les unités de sens.

Les répétitions assurent l'unité dans l'enchaînement des discours. Elles relient l'hymne initial au reste du poème. Dès le début, Na se présente comme une introduction à l'ensemble du texte. Ce chant initial annonce les différents traits de l'ensemble du poème. Son lien avec le troisième discours marque l'inclusion. La même poésie amplifie et densifie les faits en utilisant des termes qui mettent en évidence certains motifs et offrant ainsi des images concrètes qui guident la focalisation¹³⁰. Ces images donnent de percevoir la réalité que le poème permet d'envisager. Et plusieurs de ces motifs et métaphores seraient compréhensibles pour les auditeurs assyriens et judéens de Na.

Pour marquer le choix particulier des termes, le chapitre troisième, par exemple, utilise des tournures constituées de termes quasi apparentés et récurrents : קול שוט וקול רעש : « voix de fouet et voix de fracas », דהר « galopant » et מרקדה « bondissant » (v. 2, deux participes), ולהב, « et la flamme de l'épée et l'éclair de lance » (v. 3), פגר « corps » et לגויה « pour le cadavre » (v. 3), מערך « ta nudité »¹³¹ et קלונך « ta honte » (v. 5), לגלה « en exil » et בשבי « en captivité » (v. 10), ועל-נכבדיה « et sur ses notables » et וכל-גדוליה « et tous ses grands » (v. 10), שערי « les portes » et בריחך « tes verrous » (v. 13), בטיט « dans la boue » et בהמר « dans l'argile » (v. 14), תכריתך חרב « l'épée retranchera » et התכבדי « multiplie-toi » (v. 15, deux verbes au *hifil*),

¹²⁹ S. KESSLER-MESGUICH, *L'hébreu biblique en 15 leçons* (Études Anciennes), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 372.

¹³⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 132-133, montre comment les ressources de la poésie sont utilisées pour conduire à la visée du poème. C'est une voie vers les fonctions narratives et sémantiques du motif.

¹³¹ Le même terme est utilisé en Gn 42,12 mais pour désigner les côtés faibles du pays.

מנזריך « tes gardes » et וטפסריך « et tes officiers » (v. 17), כגוב גבי « comme un essaim un essaim » (v. 17), רעריך « tes bergers » et אדירריך « tes nobles » (v. 18), לשברך « pour ta fracture » et מכתך « ta plaie » (v. 19), שמעי שמעך « ceux qui entendent la rumeur à ton sujet » (v. 19), etc.

Le recours aux mots appartenant au même registre donne l'idée de la plénitude dans l'action, dans la mise en scène. Cela donne au lecteur de se représenter une action qui couvre toute la réalité considérée et qui n'a rien laissé sans être influencé. L'image de la mort, dans les évocations de la catastrophe cosmique (1,6), l'ordonnance et l'évocation sur la fin de la famille humaine (1,14 ; 3,10) montre la fin totale. Dans le second discours, le lecteur retient que Juda-Israël est appelé à se réjouir tandis qu'Assour doit se préparer à l'assaut. Pour le premier, c'est le retour de la gloire et de la paix, pour l'autre, c'est la guerre. Tout cela est précédé par l'annonce d'une puissante théophanie dans le monde, et personne ne saura tenir debout en ce jour-là. Na révèle une gradation logique dans l'exposé des faits : allant de la manifestation cosmique de la divinité à son irruption dans la ville de Ninive. L'amplification des énoncés sert à leur imprimer toute la gravité, à montrer le caractère irréversible du jugement divin.

3. Construction cohérente de trois discours du poème

Cette partie s'intéresse à Na comme discours harmonieux et équilibré dans ces différents niveaux. Quelques notes concerneront le langage imagé et les motifs car ils participent, avec les termes répétés, à la cohérence des discours.

3.1. La construction textuelle

Le tableau ci-dessous tient compte de la répartition des correspondances formelles, des liens qu'on peut établir entre les métaphores, images et la description de la situation concrète.

	Thèmes	Éléments formelles et motifs communs
A	Ébranlement cosmique (1,1-7a)	Les nuages sont la poussière de ses pieds - les montagnes sont ébranlées - jour de détresse.
	B (b ¹) Le refuge en Dieu/détresse pour l'ennemi (1,7b – 2,2). (b ²) L'assaut contre Ninive (2,3-9)	Palais - eaux - ses ennemis (v. 8 : איביו) - portes sont ouvertes (v. 7 : שערי נפתחו) - renforce (v. 2 ... חזק) tes reins
	C Dévastation de la ville (2,10-13)	Repaire-gloire (v. 10 : כבוד)
	D Jugement (2,14)	הגני אליך נאם יהוה צבאות (2,14)
	X Effroyable horreur (3,1-4)	Hélas ! Ville de sang -proie
	D' Jugement (3,5-7)	הגני אליך נאם יהוה צבאות (v. 5)
	C' Dévastation de Nô-Amôn, (3,8-10)	Eaux-mer - ses notables (v. 10 : נכבדיה)
	B' (b ¹) Refuge loin de l'ennemi (3,11-12) (b ²) Siège de Ninive 3,13-14	Fortifications - ennemi (v. 11.13 : אויב) - ouvertes les portes (v. 13 : שערי פתוח נפתחו) - renforce tes fortifications (v. 14 : חזקי)
A'	Ébranlement de la ville de Ninive (3,15-19)	Le soleil se lève - éparpillés sur les montagnes - paumes de la main - en un jour de froid

L'ensemble du poème correspond à la construction de type ABCDxD'C'B'A'. L'ébranlement cosmique à l'apparition d'Adonaï préfigure la dispersion des Ninivites dans les montagnes, leur incapacité de supporter un jour de froid, et on dirait mieux le jour d'effroi. Là se trouvent les deux bornes du livre marquées par la présence de termes qui rappellent le décor naturel de la manifestation divine : nuages, ouragan, soleil, étoiles, montagnes. Des phénomènes déclenchés par l'arrivée de Dieu ont lieu sur les montagnes, les collines, les eaux, le soleil, les cieux, les étoiles, des lieux divers, (Na 1 et 3). C'est tout le cosmos qui est évoqué et convoqué. La manifestation divine est enracinée dans la nature, témoin irréversible de la déchéance des hégémonies (1,1-7a A) et (3,15-19 A').

Na formule des promesses (1,13 ; 2,3) et des châtiments (2,14 ; 3,5.6). La recherche de refuge auprès d'Adonaï révèle la bonté divine. Dans un contraste, Ninive, ayant perdu tout appui auprès des alliés, cherchera un refuge loin de l'ennemi. Le terme אֹיְבֵי « ennemis » rencontré dans les deux bornes du poème (1,2.8 ; 3,11.13) marque une transition dans le texte : au début du texte, ce sont les ennemis d'Adonaï tandis qu'à la fin du livre, ce sont les ennemis dont Ninive s'éloigne pour chercher un refuge, un abri au moment où les horreurs s'abattent sur elle (B et B').

La destruction de l'ennemi (1,8) se trouve à l'opposé de la recherche d'un secours auprès de l'ennemi (3,11). Le pillage et le sac de Ninive (C- 2,10-13) correspond à l'exemple de Nô-Amôn, la ville humiliée (C'- 3,8-10). Deux formules identiques introduisent l'acte de jugement suivi des punitions à infliger (D- 2,14 et D'- 3,5-7). Au centre du livre se trouve l'oracle de malheur devant le constat de l'effroyable horreur dans la ville.

Dans ce rapport prophétique, l'image et la parole sont étroitement liées. Le langage et le style de la vision sont vivants et dramatiques¹³², pleins d'intensité et de force. Scène après scène, ou bien verset après verset, le lecteur est alerté, et tout au long du poème par des images très saisissantes. À la fin du poème, le lecteur est presque au milieu de la destruction et de la ruine, ressentant tout l'impact avec l'œil intérieur. De nature apocalyptique, c'est-à-dire plaçant l'auditeur devant les faits à venir, la vision rapportée de Nahum dépeint la main d'Adonaï portée sur le monde entier. Les descriptions de l'invasion progressive de Ninive sont d'intensité inégalable et de nature à réveiller l'émotion¹³³. L'abondance de richesse est exprimée par des jeux de mots et des assonances qui montrent l'ampleur de la destruction (2,10-11). Des aspects dramatiques appartiennent à tout le poème et on peut en trouver en 1 et 3 dans les images utilisées. La suite de cette analyse relève d'autres éléments comme le langage imagé, la

¹³² Sur les qualités littéraires de Na, voir J.D. CHARLES, « Plundering the Lion's Den—a Portrait of Divine Fury (Nahum 2:3-11) », dans *GTJ* 10 (1989), p. 183-201. Et D.L. CHRISTENSEN, « The Acrostic of Nahum Once Again. A Prosodic Analysis of Nahum 1,1-10 », dans *ZAW* 99 (1987), p. 409- ; IDEM, « The Book of Nahum : The Question of Authorship within the Canonical Process », dans *JETS* 31 (1988), p. 51-58 ; IDEM, « The Book of Nahum as a Liturgical Composition : A Prosodic Analysis », dans *JETS* 32 (1989), p. 159-169.

¹³³ R.B. CHISHOLM, *Interpreting the Minor Prophets*, Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 16.

présentation de la divinité et la sentence de jugement qui vient après la description des insuffisances dans la ville. Les motifs littéraires de la destruction et du feu parcourent tous les trois discours.

3.2. *Le langage imagé et la parole bien mesurée*

Le langage imagé domine l'ensemble du récit de vision. Il présente l'inutilité, la ruine et le pillage de plusieurs symboles qui font pourtant l'élégance et la richesse de Ninive. Ce sont les matériaux de guerre (2,4-5), le déferlement d'eaux dont regorge la ville après l'ouverture des écluses (v. 7-8), le palais (v. 7), la lamentation des servantes (v. 8), le pillage militaire et la prise du butin surtout en matières précieuses (v. 10) et une paralysie totale face au siège de la ville et à sa chute (v. 11). Le langage imagé commence par un grand contraste entre le rétablissement de la fierté de Jacob et le ravage que la maison de Jacob a connu.

Na joue sur les noms Juda-Israël et Jacob mettant en face de son lecteur non seulement toute la communauté concernée par les prévenances divines (les parallèles synonymiques et antonymiques : Jacob // Israël « rétabli » en relation avec le terme גאון « la fierté » en 2,3 versus כלה « destruction » en 1,8, בוקה « ravage » en 2,11, מערד « la nudité », קלונד « ta honte » en 3,5, et שקצים « horreurs » en 3,6) mais aussi la notoriété d'un peuple réuni autour d'un ancêtre commun dont le nom est Jacob (2,3). On sait déjà à partir du premier discours que les ennemis d'Adonaï perdront leur renommée (1,14) et qu'Adonaï mettra fin à l'humiliation. Le second discours est plus précis. La maison de Jacob recouvrira sa fierté (2,3) tandis que, dans la famille du lion, les lionceaux passeront au fil de l'épée (2,14). Voici quelques autres parallèles très frappants à l'intérieur des versets, seulement en Na 2 4-14 :

2,4	« Bouclier » // « chars » // « lances » ; « rougi » // « écarlate »
2,5	« Se lancer à l'assaut » // « s'enflammer » ; « torches » // « éclair » ; « courir » // « se précipiter »
2,6	« Trébucher » versus « se hâter »
2,7	Les « écluses » s'ouvrent // le palais s'effondre
2,8	« Ses servantes » // « colombes » ; « gémissant » // « se frappant la poitrine »
2,9	« Un étang » // « ses eaux » ; « s'enfuir » vs « arrêter »
2,10	Argent // or ; argent et or // « contenu » ; « gloire » // « choses précieuses »
2,11	« Ravage » // « saccage » // « dévastation » ; « cœur fondu » // « genoux fléchissent » ; « les reins tremblent » // « visages pâlisent »
2,12-13	« Tanières » // repaires ; « lion » // « lionceaux » // « jeunes lions » // « lionne » ; « pâture » // « proie »
2,14	Feu // fumée ; « chars // épée »

Ces éléments ont également des correspondants dans le premier et troisième discours. Ces parallèles sont des clés de compréhension de Na 2. Les images et les couleurs sont précises, elles placent le lecteur dans la réalité décrite. Dans la phase de préparation, le rouge et l'écarlate qualifient l'artillerie de vaillants guerriers. Mais paradoxalement, le rouge (couleur de sang ou

de la toison animale, la couleur de feu, la poudre d'ocre naturel symbolise le souvenir le plus frais de la bataille et de la violence, le danger, le courage, la force et l'honneur¹³⁴) et l'écarlate – qu'aucun sens fixe ne permet de cerner – sont liés à la peur, à la frayeur et aussi à l'assurance, à la victoire. Dans le cas de Na, tout dépend du contexte de guerre où ils apparaissent. Et en Na 2,11 par exemple, l'ironie vient rompre cette idée d'assurance car ce sont plutôt les visages qui « rougissent » dans un tremblement de reins et le fléchissement de genoux¹³⁵. Les mouvements et les outils des hommes armés ne passent pas inaperçus. Les lances sont agitées pour se rassurer et faire peur à l'ennemi (v. 4). Mais la fureur des chars d'invasion envahit Ninive comme des torches ardentes.

Dans la ville, on court et on se précipite sur les places et les rues (v. 5). La débandade tient les nobles de Ninive (vaillants capitaines) qui se hâtent vers le rempart (la forteresse) pour chercher la protection (v. 6 : la présentation des nobles à la démarche chancelante est ironique : le sujet du verbe זכר « se souvenir » est le roi de Ninive. Il pourrait être le sujet du verbe au *hofal*, au v. 8). La précipitation vers la forteresse suppose que les murs extérieurs de la ville sont déjà pris. Mais après l'affluence sur les rues, ce sont les écluses de fleuves qui s'ouvrent, le palais royal s'effondre (v. 7 : un écho au déferlement des eaux comme en 1,8 et plus loin en 2,9). Même les servantes de la divinité ne sont pas épargnées (2,8).

En dépit de sa tactique militaire et de son agressivité, Ninive, impuissante, est soudainement pillée et saccagée. Dans l'œil prophétique, c'est bien Adonaï, souverain des nations et guerrier divin, qui se manifeste comme un flot écrasant (1,8). La force et la puissance de Ninive n'aident plus. Le pronom emphatique : היא « elle » (Ninive) insiste sur la cible, והמה « et elles » (c'est-à-dire « les eaux d'elle ») sont en train de disparaître). Contrairement à l'inondation venant de l'extérieur, sa force est vaincue à l'intérieur (2,9). L'annonce d'un Dieu vengeur (1,2 : נקם) se confirme en Na 2,10. Le pillage de richesse est sans appel (« pilliez » 2x et la répétition sonore en Na 2,11 le montre). Le v. 11b donne les conséquences de l'assaut ennemi et du pillage : la perte de courage exprimée de manière imagée par le fléchissement des genoux, le tremblement des reins et la rougeur des visages.

Dans cette partie de la vision prophétique, le lion-roi de Ninive – ce traqueur de proie – est traqué par Adonaï. Cette métaphore est ironique. C'est le drame du chasseur puissant devenu le faible chassé et poursuivi jusque dans son dernier retranchement. En 2,12, l'image renvoie à la soif insatiable des Assyriens pour le pillage et la conquête, avant d'annoncer qu'Adonaï fera

¹³⁴ F. JACQUESSON, « Les mots de la couleur en hébreu ancien », dans P. DOFFLUS, F. JACQUESSON et M. PASTOUREAU (éds), *Histoire et géographie de la couleur*, Éditions le Léopard d'Or, 2013, p. 67-130. Pour un autre répertoire des couleurs chez Na et ailleurs dans la Bible, voir A. BRENNER, *Colour Terms in the Old Testament* (JSOTSup., 21), Sheffield, JSOT Press, 1982, p. 110-112 pour Na 2,4-5 ; p. 163 pour Na 2,11 ; p. 243 pour Na 3,12 et p. 135 pour Na 3,19 (le terme כהה « soulagement » désigne également le « blanc obscur », le blanc pâle).

¹³⁵ Sur l'ironie chez Nahum, voir H. MARKS, « Les Douze Prophètes », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 266-267 : l'ironie dans la métaphore du lion (2,12-14) et dans l'évocation de Nô-Amôn (3,8).

voler en fumée ses chars et retranchera sa proie de la terre (2,14). Les lionceaux passeront au fil de l'épée. Dans ce paragraphe (v. 12-14), l'image de lion utilisée est importante, car elle représente l'autonomie, la détermination, la force et la puissance en pleine action mais dont les effets ne seront plus perceptibles. Cette issue de la description montre l'incapacité humaine de résister à la puissance royale d'Adonaï.

Le langage de la guerre et les idées de vengeance sont assortis d'une des métaphores les plus troublantes sur la ville assyrienne. Ninive est décrite comme une ville dont les édifices sont comme des figuiers secoués alors que leurs fruits sont encore précoces. L'Elqoshite présente le salut comme un « renversement » des conditions de vie entre Israël et les nations. Au salut de Juda succède le jugement de Ninive. Les actes de violence de Dieu s'inscrivent dans un contexte d'oppression à juguler. La violence attribuée à Dieu pourrait se lire comme une riposte contre les atrocités vécues. Les images violentes recréent puissamment des scènes de bataille dans toute leur confusion et leur chaos (3,2-3). Na s'en prend aux autorités assyriennes pour avoir séduit, asservi et prostitué son peuple¹³⁶. Avec cet éclairage, le lecteur peut faire preuve d'empathie envers les victimes et trouver d'autres exemples dans des situations les plus familières. Cette approche permet de construire l'image d'un Dieu opposé à la violence, un Dieu plus patient et compatissant.

Certainement, Nahum dépeint Adonaï comme les guerriers peuvent se le représenter ou comme les opprimés s'imaginent leur défenseur. Cependant, ces versets indiquent clairement qu'Adonaï triomphera de ses ennemis. Lui seul est le puissant guerrier qui vaincra. Les métaphores montrent que le poème de Nahum critique toute conquête oppressante et étend cette critique sur le souverain et les notables assyriens. Cela expliquerait également la présence d'attributs guerriers pour présenter le puissant guerrier de l'univers, car le Dieu de Na est le guerrier par excellence. L'image poétique, caractéristique reconnue de Na, continue à motiver diverses lectures et des études linguistiques du livre de vision de l'Elqoshite¹³⁷.

3.3. *Le motif littéraire de la destruction de la ville*

Adonaï est un juge qui se tient debout contre la ville (2,14 et 3,5). Le Dieu de la théophanie de Nahum se révèle avec force : Il rabroue la mer, dessèche, fait tarir (1,4), ébranle, dissout, soulève le pays et le monde (l'univers entier : v. 5). Plus que Jonas, Nahum décrit

¹³⁶ Cependant, comme chez Jon, la précision sur ce que vaut Ninive est capitale (Jon 3,3 ; 4,11 et Na 3,8), la question du sort, dans les deux livres, pourrait s'inscrire dans la détermination de ce qui est bien pour le peuple (Jon 1,7-8 et Na 3,10) ; même si chez Na, la fin du peuple est dans la dispersion et l'assujettissement. Na donne des renseignements sur l'action divine, les principes de l'action divine (Na 1) et leur déroulement (Na 2,1 – 3,19). Na cacherait la peur de périr sous la coupole d'une puissance étrangère comme ce fut le cas pour Samarie dont il est question dans les six premiers livrets du corpus des XII (d'Osée à Michée). Juda et toute la maison de Jacob devraient se rassurer car le sort d'Éphraïm (Israël) sous la coupe assyrienne n'est pas heureux (Os 7).

¹³⁷ D'ailleurs pour C. WOODALL, *Minor Prophets in a Major Key*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2018, p. 109, Nahum est plus qu'un poète.

longuement le renversement de la grande ville. Dans la finale de Na, le lecteur apprend que la chute de l'Assyrie signifie que tous les tyrans, les oppresseurs tombent tôt ou tard. Cette déchéance est non seulement une source d'espoir mais aussi une prise de conscience que la fin d'une oppression particulière n'est encore pas la fin de toute oppression.

Au premier chapitre, le motif de la destruction est accentué par les verbes מלל « dépérir » (v. 4²), רעש « ébranler », מוג « dissoudre » (v. 5), נתץ « briser » (v. 6), גוז « faucher » (v. 12), כרת « retrancher » (v. 14). Au second chapitre, ce sont les verbes שחת « détruire » (v. 3), « s'effondre » (v. 7), בקה « ravager » (v. 11), טרף « déchirer » (v. 13), כרת « retrancher » et אכל « dévorer » (v. 14) : c'est la destruction des édifices du pays et d'innombrables objets de valeur. Au chapitre troisième, le motif de la destruction comprend les verbes שלך « jeter » (v. 6), רטש « écraser » (v. 10), les termes מצור « siège » (v. 14), שבר « la fracture » (v. 19). Aucune pitié pour elle et nulle part un réconfort pour elle. La mort par le feu et le tranchant de l'épée est promise. La destruction arrivera comme un ravage de criquets (les cadres de Ninive sont également comparés aux criquets ravageurs 3,15-17. Cela suppose une destruction avec la complicité des notables, des gouverneurs de Ninive).

3.4. *Le motif igné*

Le feu et l'épée, présents dans le livre de Na, sont les deux instruments du jugement et de la sentence de Dieu. Le feu divin dévore tandis que l'épée retranche (verbe au *nifal* et au *hifil*). Les termes אש « feu », פלדות « torches », לפידם « flambeaux » et « flamme » (2,4.5.14 et 3,2b.3), ברק « éclair » (2,5b et 3,3a) appartiennent au motif igné. Ce motif traverse tout le poème. Il y joue différents rôles. Comme un signe théophanique, le feu qualifie la colère divine et compare la fureur avec le pétilllement du feu (1,6). Ce pétilllement est sous-entendu dans les références au feu sur la paille. Ici, ce sont plutôt les rochers qui éclatent. Le feu est la figure d'une guerre dévastatrice, la manifestation visible de Dieu dont la fureur (l'ardeur) est indomptable. Il détruit les verrous des portes du pays (3,13b)¹³⁸ : une allusion, peut-être, aux lieux où s'exerce la justice¹³⁹. Adonaï, le dieu des Armées, est aussi celui qui met du feu et de la fumée sur les chars et les lionceaux (2,14 ; 3,15)¹⁴⁰.

¹³⁸ Cela fait penser à l'expression « pour châtier par le feu » chez Amos (7,4). Le « moule à briques » (v. 14) peut faire écho au four du boulanger en Os 7,4-9. Na 3,15 rappelle Jl 1 par l'évocation du feu et des sauterelles. Na et So font allusion à l'ire divine brûlant comme un feu et agissant contre la violence.

¹³⁹ Voir le sens du terme שער « porte » dans N.Ph. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Présentation de Gérard Weil, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 766.

¹⁴⁰ D'autres titres à la gloire de Dieu sont יהוה יראה « YHWH verra » et « YHWH sera vu » (Gn 22,14), יהוה רפאך « YHWH te guérissant » (Ex 15,26), יהוה נסי « YHWH ma bannière » (Ex 17,15), יהוה מקדשכם « YHWH vous sanctifiant » (Ex 31,13), יהוה שלום « YHWH de paix » (Jg 6,24), יהוה צבאות « YHWH des Armées » (1 S 1,3 ; Na 2,14 ; 3,5), יהוה צדקנו « YHWH notre justice » (Jr 23,6), יהוה שמה « YHWH est là » (Ez 48,35), יהוה רעי « YHWH le berger » (Ps 23,1).

4. « Élever la voix », pour comprendre la sentence prophétique de Na

Les oracles de Nahum présentent une manifestation divine dans un contexte de destruction. Le modèle biblique de sentence aide à comprendre la dynamique de Na. Dans une sentence, on trouve une révélation suivie de son application. En Na, tout commence par un chant au Dieu maître de colère dont les actions bouleversent l'univers entier. Cette théophanie met en place les qualités divines. Le lecteur peut considérer Na comme un exemple de נִשְׁמָה « une sentence »¹⁴¹ sur la présence divine dans le monde et sur le sort réservé aux ennemis de Dieu. Il s'agit d'une mise en scène de la révélation divine. Il y découvre, à travers le renversement de Ninive et la promesse de restauration de Juda, la fonction prophétique de « lever la voix », de porter la parole d'Adonaï au monde. Comment fonctionne un texte de ce genre ? Qu'est-ce qu'il donne de découvrir ? Quel est le contenu de cette voix ?

Les éléments littéraires du poème peuvent conduire à la précision du contenu. Na comme un נִשְׁמָה ou « sentence » est une voix levée pour attirer l'attention sur la révélation ou une vision, une vérité ni apprise ni découverte par une logique scientifique¹⁴². Le langage poétique de Na évoque la critique et conduit le lecteur vers une idée de renversement de situation. La métaphore des montagnes qui tremblent devant Adonaï, et celle des collines qui se dissolvent à sa violente arrivée sont un autre bon exemple de ce renversement¹⁴³. Na, comme une vision théophanique, donne au lecteur l'idée que le poète se faisait de l'avenir des peuples devant Adonaï.

La sentence prophétique sert à dissiper de faux espoirs et à dire, sans euphémisme, la justice de Dieu. La sentence נִשְׁמָה réaffirme l'accomplissement d'une révélation antérieure en contredisant le fondement de la perception selon laquelle elle ne se réalise pas. La sentence expose toutes les facettes de la réalité révélée appliquée aux événements. La structure de Na reflète cette dynamique en trois étapes : (1) la manifestation cosmique d'Adonaï rappelle la

¹⁴¹ Nahum inaugure le massa' corpus dans le livre des XII : Habacuc, Zacharie et Malachie appartiennent à ce groupe. G. LIER et L.C. MULLER, « Another Look at the Function of נִשְׁמָה in Prophetic Literature », dans *JSem* 24 (2015), p. 575-593, suggèrent que le נִשְׁמָה ne joue pas seulement un rôle emphatique, mais il fonctionne également comme un dispositif littéraire, et est un élément mnémorique pouvant relier les prophéties maššā' pour en faire un corpus.

¹⁴² D. VAN HECKE, « Nahum, Prophète de la victoire du Seigneur », dans *Les petits prophètes de l'Ancien Testament*, 2016/1017, p. 53 (51-58) en ligne, URL : <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf>.

¹⁴³ Dans Jg 5,4-5 (dans le Cantique de Débora et de Baraq), nous voyons les images suivantes : Adonaï est décrit comme sortant de Seir et d'Édom, *et la terre trembla* et les montagnes disparurent devant Adonaï du Sinaï – ici utilisé dans le sens des guerres d'Adonaï contre les Cananéens. Ce séisme est aussi en Is 13,13 dans la prophétie contre Babylone : Adonaï fera trembler les cieux *et la terre tremblera* sous la colère d'Adonaï Sebaoth, le jour d'Adonaï (Is 13,9), cette prophétie à comprendre contre Is 14,6, où nous lisons que le roi de Babylone a également *fait trembler la terre*, mais que la façon dont il a essayé de ressembler à Adonaï a conduit à sa chute. Nous voyons la même chose avec Adonaï qui assèche les rivières (Na 1,4aβ). La « malédiction » de Dieu est liée à son châtimement des nations (Babylone, Is 13,5 ; Ammon, Éz 21,36 ; les nations, So 3,8 ; ses ennemis, Ps 69,25), mais aussi d'Israël (Éz 22,24.31). En raison de l'orgueil et de l'orgueil de l'Assyrie, la malédiction du Seigneur se retournera contre eux et conduira à leur destruction (en Is 10,5). L'idée de malédiction joue un rôle très central dans Nahum.

justice et la souveraineté divine dans le monde (J'ordonne contre toi, 1,14). (2) L'assaut (les voix des colombes gémissantes, 2,8) et (3) les horreurs dans le royaume assyrien (ceux qui entendent la rumeur applaudissent, 3,19) montrent que la justice divine ne laisse rien sans contrôle.

4.1. *Manifestation cosmique du Dieu jaloux et juste*

Les neuf versets du premier chapitre de Na plante le décor d'une manifestation divine. C'est avec puissance et solennité que Na ouvre son ode¹⁴⁴. La colère divine contre les ennemis encadre l'intervention majestueuse. Ce poème donne le ton de la rupture, de l'ébranlement cosmique. Il est admis par quelques chercheurs que c'est le sens du poème souvent qualifié de « poème semi-acrostiche »¹⁴⁵. Par ce moyen littéraire (semi-acrostiche), le poète cherchait à transmettre un sentiment d'ordre perturbé et dans le cas de Na, c'est Adonaï qui ébranle l'ordre cosmique mais aussi celui qui donne un refuge à ceux qui connaissent la détresse, à ceux qui trouvent leur forteresse en Lui. Les huit premiers versets fondent et préparent les oracles concernant la destruction de Ninive. Certes, ces huit versets ne mentionnent pas spécifiquement Ninive, mais cela ne nuit pas à leur densité évocatrice du sort réservé à l'ennemi ou à l'adversaire d'Adonaï.

La première partie du livret (1,1-14) débute par une sorte d'introduction psalmique (1,1-8) : c'est une ode oraculaire au Dieu « jaloux », lent à la colère, ne laisse pas le mal impuni ; il est bon pour ceux qui se confient en lui, mais il poursuit ses ennemis jusque dans les ténèbres. On reconnaît là des expressions courantes du langage des prophètes mais parsemé des conditions de la justice divine. Le poète présente Adonaï, son action cosmique et son intervention auprès de ceux qui le cherchent et de ceux qui trament le mal contre lui. C'est l'expression d'une intervention totale dans le monde. La passion jalouse et la vengeance divine confèrent au livre son caractère distinct et invite le lecteur à l'humilité et la sobriété dans la saisie de la relation entre Dieu, son peuple et les nations.

¹⁴⁴ Terme utilisé dans *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 21. H. MARKS, « Les Douze Prophètes », Paris, Bayard, 2003, p. 266, compare Na aux odes de victoire hébraïques, comme le cantique de Débora (Jg 5,28-30).

¹⁴⁵ T. RENZ, « A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1 », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-26 (surtout p. 22). Plusieurs retiennent que les poèmes acrostiches portent sur la perturbation et le rétablissement de l'ordre cosmique ou social, c'est le cas dans le Psautier, les Proverbes, les Lamentations, etc. et selon K.C. HANSON, *Alphabetic Acrostic : A Form-Critical Study* (Ancient Hebrew Poetic Texts), Ann Arbor, University Microfilms International, 1984, p. 404, les poètes bibliques recourent à l'acrostiche pour exprimer les antagonismes religieux et sociaux. Voir aussi W.M. SOLL, « Babylonian and Biblical Acrostics », dans *Bib* 69 (1988), p. 305-323. Dans sa description R. VAN DER SPUY, « Hebrew Alphabetic Acrostics – Significance and Translation », dans *OTE* 21 (2008), p. 513-532 (particulièrement p. 515) retient que « L'aleph couvre trois lignes. Il semble y avoir une interjection de 2 lignes avant le reste des consonnes, qui n'en couvre qu'un vers chacun. La lettre zayin apparaît en deuxième position sur la ligne ». La question de l'acrostiche chez Na ne requiert pas encore l'unanimité chez les lecteurs de ce livre. K. SPRONK, « The Line-Acrostic in Nahum 1 New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The impact of Unit Delimitation on Exegesis* (Pericope, 7), Leiden et Boston, Brill, 2009, 228-240.

Du point de vue littéraire, ces passages introductifs accumulent des termes liés aux attributs de Dieu et ses actions. Le poème désigne la colère de Dieu en puisant dans le répertoire connu des attributs divins. Le Seigneur est un Dieu, exigeant, vengeur, à la colère terrible, lent à la colère, sa puissance est grande, il rabroue la mer et la met à sec, etc. Par un certain nombre de participes (allusion faite à une habitude, une action régulière, habituelle et coutumière), Na réussit à rendre très vivante et intense l'intervention de Dieu dans l'univers et auprès de l'humanité. « Presque chaque mot de la prophétie de Nahum parle de la promesse de sa destruction. Bien que ciblée localement, cette prophétie s'inscrit dans le cadre intemporel de la souveraineté de Dieu. Il contrôle la destinée de toutes les nations ; sa justice veille à ce que tous ceux qui s'opposent à lui et oppriment son peuple finissent par subir le destin terrible qu'il leur envoie »¹⁴⁶.

Au centre de ce chapitre, c'est l'univers entier qui est décrit : le monde et tous ses habitants, la terre, la mer et les fleuves, les montagnes et les collines. Le contrôle et l'ébranlement cosmiques sont des attributions divines (v. 4-5), les deux *hifil* au v. 4 le prouvent bien. Les v. 4-5 continuent à expliquer les titres divins présents dans ces expressions « maître de fureur » (v. 2) et « grand en puissance » (v. 3). Par ces évocations, le lecteur perçoit clairement l'image de celui au nom de qui Nahum prononce la sentence de Ninive. Cette première sous-section met en évidence l'apparition fracassante d'Adonai dans la catastrophe naturelle en vue de détruire le mal.

La puissance divine est inégalable, son chemin traverse l'ouragan et la nuée de poussière. Il chasse la mer, dessèche les fleuves : ceci prépare l'annonce des réservoirs d'eaux à Ninive. Les hauts pâturages du Bashân¹⁴⁷, du Carmel et les fleurs du Liban ne lui résistent pas. Ces trois contrées représentent la partie septentrionale de Jérusalem et sont les symboles de la fertilité du sol. Même les montagnes, les collines – les deux termes désignent la représentation concrète de tout ce qui est solide et stable – connaissent l'ébranlement et la dissolution. C'est au milieu des aspirations troublées de la vie humaine que doit arriver l'ébranlement des idoles, le lever du soleil. Les qualités divines dans la BH sont diverses. Na 1 en fournit quelques-uns.

¹⁴⁶ J. BLANCHARD, *Les grands points des Petits Prophètes. Regard sur les pages 'propres' de votre Bible*, Trois-Rivières, Éditions Europresse, 2018, p. 176.

¹⁴⁷ Aussi en Am 4,1 ; Mi 7,14. Sur le Carmel comme montagne ou simplement symbole de fertilité et de fécondité, voir S. VARGON, « The Prayer for the Restoration of the Israelite Kingdom in the Book of Micah – Literary Analysis and Historical Background », dans G. GALIL, M. GELLER et A. MILLARD (éds), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient New Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VTS, 130), Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 602-603 (597-618). Ce lieu évoque également la fidélité et à la providence divine, voir É. DAHLER, *Les lieux de la Bible* (Lire la Bible autrement, 1), Burtin, Éditions des Béatitudes, 1994, p. 41-43. Quant à la combinaison Bashân et Carmel (Bashân, Carmel et Liban), elle réfère à la fertilité de la nature, à la grâce et à la prospérité, ces marques de l'avenir avec le Dieu de l'alliance. La sécheresse sur le Bashân, le Carmel et le Liban est un signe de désolation et de ruine (sur le Liban, voir Os 14,6 ; le Bashân, lire Am 4,1 ; Mi 7,14 et Za 11,2).

4.2. La colère, la passion jalouse et la vengeance du juge bon et puissant

Tout en étant saine car suscitée par une puissance de justice, la colère divine n'est ni gratuite ni mortifère. Liée à un dysfonctionnement, cette colère venge l'inertie et la malice. Adonaï contrôle sa colère ; lui-même la manifeste ou la calme. La colère divine ou la colère humaine manifestée vise à rétablir une autorité bafouée, négligée ou confondue aux idoles¹⁴⁸. Lorsque la colère n'est pas exprimée, le lien avec Adonaï en souffre¹⁴⁹. La colère de l'homme envers Dieu montre que le Dieu n'est pas un être lointain, infini, un idéal abstrait. La lenteur ou l'ardeur de la colère divine n'exclut pas sa bonté ni sa réponse bienveillante à la démarche humaine de pénitence. La jalousie divine échappe à tout soupçon associé à la jalousie humaine¹⁵⁰.

La colère divine est présentée avec sa passion jalouse et sa vengeance¹⁵¹. Cette passion jalouse est l'autre nom de son attachement pour son peuple, de sa force et de sa puissance qui maintient tout en place et contribue à la marche du monde. Cette passion jalouse se comprend comme l'autre expression de l'amour intransigeant, de la fidélité inébranlable de Dieu¹⁵². Elle s'exerce contre les nations (le cas d'Assyrie), elle sauve ceux qui se réfugient en Adonaï (1,7)¹⁵³. Ces deux éléments ne sont pas là pour faire peur, pour attiser la crainte morbide.

¹⁴⁸ D. GRANT, « Human Anger in Biblical Literature », dans *RB* (1946-) (2011), p. 339-361.

¹⁴⁹ P.C. CHRIST, « Expressing Anger at God », dans *Anima* 5 (1978), p. 3-10 ou dans K. BAGLEY et K. MCINTOSH (éds), *Women's Studies in Religion. A Multicultural Reader*, Abingdon et New York, Routledge, 2016. Voir aussi P.A. KRUGER, « A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible », dans *JNSL* 27 (2001), p. 181-193. Lorsque l'être humain renonce au mal, Adonaï renonce au châtement qu'il a prévu pour l'être humain (Jon 3,10).

¹⁵⁰ Na relit les grandes idées d'Ex 20,4-6 ; 34,14 ; Lv 19,18 ; Dt 4,23-28 ; 5,6-10 ; 6,13-15 et de Josué 24,19 (adjectif en relation avec Dieu). Adonaï seul peut imposer de telles pénalités (Dt 32,35). Quelques termes permettent d'exprimer concrètement la colère contre les ennemis : la tempête, l'ouragan (1,3), le feu (1,6), le déferlement, (Na 1,8). Ils appartiennent au registre de la manifestation de Dieu qui brise (les deux verbes נחץ et שבר en 1,6.13), rompt (נתק en 1,13), fauche (זז en 1,12), et retranche (כרת en 1,14). Ces termes, référant aux phénomènes cosmiques, rapprochent l'ire divine de l'expérience humaine.

¹⁵¹ Z. KOTZE, *The Conceptualisation of Anger in the Hebrew Bible*, Thèse de doctorat en philosophie, soutenue à l'University of Stellenbosch, sous la direction de P.A. Kruger, 2004, (non publiée). En ligne, URL : <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/15927> et « Conceptual Metaphors for Anger in the Biblical Hebrew Story of the Flood », dans *JSem* 14 (2005), p. 149-164, montre que Gn 6,6 décrit clairement la rage de Dieu en termes métaphoriques. Pourtant, les chercheurs ont hésité à interpréter l'émotion décrite dans ce verset comme de la fureur. Selon lui, cette réticence est, en partie attribuable au fait que l'approche formaliste de l'étude de l'hébreu classique a dominé la plupart des recherches actuelles sur ce texte. La fureur divine est généralement provoquée par des actes répréhensibles humains et suivie d'un acte de rétribution dans ce cas, le Déluge. IDEM, « Humoral Theory as Motivation for Anger Metaphors in the Hebrew Bible », dans *Southern African Linguistic and Applied Language Studies* 23 (2005), p. 205-209. IDEM, « Metaphors and Metonymies for Anger in the Old Testament : A Cognitive Linguistic Approach », dans *Scriptura* 88 (2005), p. 118-125. C.H. STAFFORD, « A Biblical Approach to Anger Management Training », dans *Journal of Psychology and Christianity* 5 (1986), p. 5-11.

¹⁵² En dehors du corpus, le mot « passion jalouse » se trouve également en Dt 29,19 et Ez 5,13.

¹⁵³ Pour approfondir la notion de la jalousie de Dieu, voir B. RENAUD, *Un Dieu jaloux entre colère et amour* (CÉv, 149), Paris, Cerf, 2009, p. 48-49. De cette étude, on relève trois dimensions de cette notion : la dimension historique (le caractère passionnel envers Israël et la force contre les nations), constructrice (pour la ville) et eschatologique (contre les ennemis de Adonaï). Voir également les informations sous le mot « zèle » dans É. NODET, *L'odyssée de la Bible. Études et thèmes*, Paris, Cerf, 2014, la passion jalouse est proche de la jalousie. Elle est un élan du cœur, ce feu dévorant. C'est la tendresse divine (Os 2,21-25 ; Jl 2,18 et Za 1,14-15). Elle se déploie

D'ailleurs, 1,7 donne une limite à la colère¹⁵⁴. Par cette précision, une nuance importante est apportée aux textes bibliques qui mettent en scène la colère et la passion jalouse de Dieu.

La vengeance divine n'est nullement l'expression d'une passion débridée mais un acte de justice et de protection contre l'idolâtrie. Dieu venge la vie de ses serviteurs. Les représailles et tout l'enseignement sur la rétribution ne sont pas laissés à l'être humain. Dieu lui-même sait jouer et déjouer ses plans. Rapidement, le lecteur réalise difficilement la coordination entre le pardon, la bonté et la vengeance. Mais, la notion de vengeance rencontre le contexte dans lequel la bonté de Dieu est déjà reconnue¹⁵⁵. Cette bonté est juste car elle sait distinguer l'innocent du coupable. La vengeance et la fureur divine concernent ses adversaires et ses ennemis¹⁵⁶.

a) Adonaï, ses adversaires et ses ennemis

Ayant passé des qualités divines à ses actions dans le cosmos, le premier discours s'adresse aux ennemis de Dieu lorsque le poète pose des questions directes à ceux qui projettent le mal contre Adonaï (1,6.9.11), mettant en cause le conseiller de Bélial. Adonaï, acteur principal, précise les différents sorts. Deux camps sont destinataires des déclarations présentes aux v. 9-14 : tous sont désignés par « vous » (v. 9), ils sont considérés ensemble (v. 10.12a). Concrètement, il y en a un qui doit subir les conséquences néfastes de ses actes (v. 13.14) et un autre qui sera libéré de toute humiliation (v. 12b). Les partisans de Bélial – cette désignation vise des acteurs connus – ceux qui sont enclins à l'indignité et à la méchanceté (l'iniquité)

dans la construction du pays et de Jérusalem et ébranle les ennemis de Adonaï (Jl 2,18 et Za 1,14 ; 8,2). Ce zèle jaloux de Dieu pour le peuple, ou l'ardent amour proclamé par Osée et Malachie, semble être la raison principale des invectives prophétiques et des paroles contre l'idolâtrie, délit d'infidélité envers Dieu. Le début du livret de Sophonie (So 1,18), permet de scruter d'autres formes de jalousie, celle de l'homme envers Dieu et de l'homme envers l'homme. La sollicitude divine est corrélative à la « maritalité » (le terme est du rabbin Philippe HADDAD, *Israël, j'ai fait un rêve... Un rabbin au cœur du conflit israélo-palestinien* (Témoignage chrétien), Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2003, p. 67 qui comprend ainsi le nouveau rapport de l'homme à la terre selon la logique de la Torah. Abraham est pour lui l'initiateur de ce rapport et Dieu est marieur) ou au choix sponsal fait auprès du peuple élu.

¹⁵⁴ Au début du corpus des XII, Dieu se révèle d'abord négativement dans une sorte de perte de patience envers les forfaits de son peuple (Os 1,9). Mais cela paraît momentanée car par endroits la bonté domine sur l'évocation de sa colère (Mi 7,18). La passion jalouse, la patience et la bonté en atténuent l'ardeur. On pourrait considérer ce déficit de patience comme étant à la base du discours de Nahum contre Ninive. Ainsi, la notion de colère entre dans la cohérence générale des XII. Envers Ninive, elle se comprend comme un profond sentiment de préoccupation pour la souffrance des peuples qui avaient été asservies, conquis et terrorisés, des personnes tuées par l'Assyrie (Na 3,19). Les jugements d'Adonaï envers les méchants sont liés à sa compassion pour leurs victimes.

¹⁵⁵ H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995, p. 266. Ces précisions permettent d'en arriver à cette classification de la vengeance selon la liste de Peers : la *vengeance juridique* (celle qui arrive à l'issue d'un procès), la *vengeance rétributive* (c'est le sens général, punition infligée aux ennemis, la punition de l'injustice, de la violence et de la rébellion), la *vengeance libératrice* (l'accent est mis sur la liberté et la justice) et la *vengeance émotionnelle* (le châtime est imbriqué à l'aspect émotionnel) et la *vengeance rancunière* (c'est l'antonyme de l'amour). Tous ces aspects sont présents chez Na.

¹⁵⁶ H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995, p. 261, lit ce passage de Na à la lumière d'Exode (20,5 ; 34,6), c'est le Dieu qui prend soin de son peuple qui est aussi le Dieu qui compte les fautes des pères et en étend les conséquences sur quatre générations (jusqu'à la quatrième génération).

seront fauchés peu importe leur nombre. C'est contre eux qu'Adonaï prononce une série de décisions.

Il est signalé qu'envers ses adversaires, Adonaï est maître de la vengeance (v. 2) tandis qu'Adonaï surveille et poursuit ses ennemis dans l'obscurité (v. 2.9). Adonaï ne mélange pas les deux cas. Se venger contre les adversaires signifie infliger un châtement à l'offenseur dans le but de faire justice à l'offensé. Le verbe נקַם « se venger » signifie donner une rémunération punitive dans le contexte du jugement. Surveiller signifie « conserver cette colère pour longtemps ». En cela, on comprend que le jugement ne s'arrête pas brusquement et s'étend sur les adversaires et les ennemis. « Personne ne peut tenir devant le courroux de Dieu » (v. 6). Qu'est-ce qu'il faut retenir de cela ? La distinction est claire et nette au fur et mesure qu'on avance dans le poème : ceux qui trouvent en lui leur refuge, ceux qui trament le mal, le conseiller de Béliel, les idoles et leurs serviteurs, etc. (1,9.14). L'ennemi s'avance et se rassure mais le prophète s'adresse à lui pour lui prédire l'inanité de ses efforts (1,6.10). Ici, le lecteur rencontre des images d'un réalisme saisissant, ces images témoignent d'une habilité à construire de véritables jeux de mots impossibles à rendre autrement qu'en périphrases, comme celle où les Ninivites sont représentés vautrés dans leurs orgies et entrelacés comme des tas d'épines (1,9). Aussi Adonaï va-t-il les humilier « pour n'avoir plus à les humilier par la suite », c'est-à-dire définitivement, de sorte que ce peuple, ou le trône d'Assyrie, n'aura plus de descendants portant son nom.

Les v. 13-14 disent en des mots clairs le sort final de l'ennemi d'Adonaï. Sans adoucir le langage, la formule tranche et précise qu'il n'y aura plus de progéniture, la destruction des idoles et images sculptées, la tombe ne fera pas un problème car ce personnage est léger. Le joug imposé aux autres sera brisé et les liens seront rompus. C'est la fin de la domination à laquelle suivra la fin de la postérité, le temple ne portera plus les signes des dieux. La sentence tombe sans recours et il n'y a aucune assurance pour les ennemis qui seront fauchés et dévorés comme la paille. L'adresse est faite à la deuxième personne du singulier (1,14). Le pronom féminin ou masculin de la deuxième personne maintient un son identique dans cette partie du poème. Il marque l'interpellation directe. L'ensemble du chapitre premier montre la souveraineté divine qui inclut divers axes. Adonaï commande et les faits se déroulent tel qu'il a parlé. Na illustre cette dynamique par le sort de Ninive et le triomphe de Jacob.

b) Bonté et patience divine

Na place les limites de la bonté et de la patience divine. Adonaï, le Dieu de Nahum, possède la fureur (Il en est maître), s'occupe de ses ennemis, donne l'abri à ceux qui recherche en Lui un refuge et met fin à l'oppression. Cette sorte de litanie des vertus divines célèbre la divinité. Et cette célébration culmine dans l'invitation solennelle à la fête (2,1). Dans la description de la puissance divine, le texte montre que les rues sont occupées par les chars. Dans

cette partie de Nahum, il y a comme une mise en évidence de la colère divine, de sa puissance qui ébranle collines et montagnes. Sa justice ne change pas. Ce n'est ni la patience ni la force morale qui ébranleront la redoutable ville fortifiée. En réalité, Nahum engage son lecteur dans une vision à long terme. Bref, le Dieu de Nahum est jaloux (1,2), Il punit le mal (1,2), Il est patient (1,3.6), Il est puissant (1,3), Il est juste juge (1,3)¹⁵⁷, Il est bon et protecteur (1,7). Il agit conformément à ce qu'Il est. Le participe présent dans ces passages exprime des actions durables.

Le jour de détresse ne doit pas être limité à un jugement unique et spécifique (1,7-8). Nahum parle de tout moment de détresse et d'angoisse, cela concerne également les longues années de souffrance sous la tyrannie de Ninive au pouvoir alors qu'il semblait particulièrement visible que même Adonaï était devenu indifférent à la souffrance de son peuple¹⁵⁸. L'action divine est permanente et durable. Et c'est ce qu'exprime le participe *וְיָדַע* « et connaissant » (1,7), un double sens est possible : la référence à ceux qui retrouvent le chemin de Dieu grâce à la pénitence et qui acceptent les promesses divines comme vraies. Ce sont également ceux qui apprennent à fonder leur espoir sur la bonté indulgente et durable d'Adonaï. L'assurance d'une forteresse divine durant le jour de détresse concernait particulièrement Juda pendant l'humiliation venant des ennemis, et pendant les gémissements sous l'oppression de Ninive. Chaque peuple, à une période précise, peut se reconnaître comme bénéficiaire de cette promesse impartiale. Sans préciser le jour, le verset 13 signale l'imminence du jugement divin¹⁵⁹. Il y a un écart entre ce présent prophétique introduit par « et maintenant » et les jours de préparation à l'intérieur de la ville (2,4.9). La détermination dans l'intervention divine est marquée par tous les verbes conjugués à la première personne.

Le lecteur pourrait se demander si Nahum veut dire qu'Adonaï retient sa colère jusqu'à ce qu'il ait détruit ses ennemis. Peut-on dire qu'il la tient en réserve ? Comment fonctionne cet attribut divin ? À y regarder de près, cette colère n'est pas passagère, cependant, peut-être, Nahum met en relief quelque chose de tout à fait différent. Voici un élément de réponse que propose Bernard Renaud :

« Si Adonaï est le personnage-clé de ce scénario eschatologique, sa jalousie est le concept-clé qui définit son action. Toute l'œuvre qui va suivre est comme contenue dans cette déclaration liminaire. On risque toutefois de se méprendre sur la signification exacte de cette proclamation. La Jalousie de Dieu ne s'identifie pas purement et simplement avec sa Colère. Certes, elle renferme en elle un potentiel de violence, dont la théophanie qui suit donne bien la mesure. Mais c'est une violence constructive, toujours mise au service du projet divin. La jalousie se déploie

¹⁵⁷ Voir aussi B. BECKING, « A Judge in History : Notes on Nahum 3,7 and Esarhaddon's Succession Treaty § 47 : 452 », dans *ZABR* 1 (1995), p. 111. D'autres livres du corpus des XII témoignent que Dieu projetait répandre sa colère sur les nations méchantes et chacune vivra ce moment à sa manière (Amos, Abdias, Sophonie, etc.).

¹⁵⁸ Cette allusion au jour de détresse est partagée par les XII et elle se rencontre en Ab 12.14 ; Ha 3,16 et So 1,15.

¹⁵⁹ O.P. ROBERTSON, *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 78.

toujours à l'intérieur de l'alliance. Et à cette étape de son évolution, elle se tourne toujours contre les païens au bénéfice d'Israël. C'est dans ce sens qu'il faut prendre le terme Vengeur : Adonaï venge son honneur, mais il venge en même temps la souffrance et l'humiliation de son peuple »¹⁶⁰.

L'expression « lent à la colère » désigne la patience et la tolérance de Dieu. Exerçant la souveraineté en tout, Dieu attend son temps avant d'appliquer le châtiment. Nahum affirme qu'Adonaï est « grand en puissance » (1,3), c'est-à-dire « omnipotent ». C'est cette omnipotence divine qui doit rassurer l'auditoire de Nahum face à la puissance assyrienne : ses effets se constatent sur la mer, les montagnes et les collines (1,4). Par omnipotence, Adonaï protège ou ébranle. Les formes verbales utilisées au v. 4 font écho à un souffle puissant et destructeur accompagné de bruits forts et effrayants.

c) La destruction et humiliation de celui qui trame le mal contre Adonaï (v. 9-14)

Après son hymne alphabétique¹⁶¹ initial, les v. 9-14 commencent le sujet principal de Na, la destruction en mêlant des paroles de salut à la menace contre l'ennemi. Les versets 12-14 contiennent deux grandes décisions d'Adonaï sur la fin de l'humiliation, la rupture du joug et la déchéance des idolâtres. D'un côté, c'est la délivrance, de l'autre une grande humiliation. Mais, le juge puissant ne cite aucune nation dans les v. 9-14. Les passages concernent les ennemis, les adversaires ou ceux qui projettent le mal contre Adonaï.

Le complot ici est contre Adonaï, car comploter contre le faible était en fait comploter contre Adonaï. La nation, si vulnérable, ne devrait pas s'engager sur un chemin aussi sinueux, celui du complot contre Adonaï. L'hostilité sera sans mesure : la répétition du vocable כלה « destruction » (v. 8-9), et le contexte dans lequel apparaît le verbe קום « se lever » servent à dire l'ambiance hostile qui découlera de ce complot. Après un temps du laisser-faire, la fin arrivera comme par surprise, une sortie en embuscade. Et un seul assaut suffira pour tout ébranler.

Pour montrer que la fin des ennemis approche, Nahum utilise trois images (v. 10) : celle des épines, celle de la boisson et celle de la paille. Les épines désignent des ennemis les plus dangereux¹⁶². Ainsi, les murs gigantesques de la ville ne détourneront pas Adonaï autant qu'un tas de buissons épineux. L'adjectif סבכים « enchevêtrés » pointe une politique de défense confuse, ou peut-être la confusion lors du combat qui dépasse l'organisation mise en place au jour de l'attaque. Les épines enchevêtrées forment une masse qui n'a pas besoin d'être détruite mais qui peuvent finir en masse dans une flamme de feu. Ainsi, la capitale assyrienne tombera

¹⁶⁰ B. RENAUD, « La Composition du Livre de Nahum : Une Proposition », dans *ZAW* 99 (1987), p. 217-218.

¹⁶¹ Sur l'étude de ce début de poème, voir M.H. FLOYD, « The Chimerical Acrostic of Nahum 1 : 2-10 », dans *JBL* 113 (1994), p. 421-437.

¹⁶² La comparaison porte l'attention sur le peu de valeur qu'on pourrait accorder aux ronces pourtant redoutables quand elles piquent. Facilement, elles seront détruites (Is 9,18 ; 10,17 ; 27,4 ; 33,12 et Qo 7,6).

dans la confusion complète (v. 9). Le jeu de mots dans l'expression *וכסבאם סבוואים* « comme leur boisson imbibés » accentue cette idée de confusion donnant l'impression d'une imitation du langage d'une personne ivre (1,10 et plus loin en 3,11)¹⁶³. L'image accentue l'incapacité de se défendre. La dernière image est celle de la paille¹⁶⁴. C'est la deuxième fois que Nahum précise l'agent qui participera à la destruction : après l'inondation (v. 8), on peut penser ici au feu (v. 10). Ce qui sera plus clair au troisième chapitre (3,13.15).

Dans l'adresse directe d'Adonaï, il y a l'idée forte de cet affront fait contre Dieu à la manière d'une troupe armée. Adonaï, par la bouche de son messager, prend le temps d'expliquer pourquoi le jugement sera exercé : il concerne celui qui s'est levé contre Adonaï (v. 11). Il transparait dans ce v. 11 non pas une inimitié individuelle envers Adonaï mais quelque chose comme l'esprit d'hostilité partagé par tous les habitants contre Adonaï et son peuple. La notion de conseiller sous-entend l'organisation générale de la vie sociale et politique. Dans ce contexte, l'expression *יעץ בליעל* « conseiller de Bélial » désigne un mauvais conseiller, un mauvais leader¹⁶⁵.

Ici, on peut établir un lien entre Bélial (v. 11) et les dieux (v. 14). Bien plus, ces versets sont des confidences qu'Adonaï échange avec l'humilié. Les signes de l'oppression disparaîtront. Au v. 14, Adonaï prononce une série de châtements qui s'abatront sur l'ennemi : aucune postérité ne perpétuera le nom de l'ennemi, ses symboles culturels seront détruits et il sera privé de sépulture digne.

4.3. *L'assaut sur Ninive*

Le deuxième discours s'ouvre par l'annonce d'un porteur de bonnes nouvelles arrivant sur les montagnes et par l'invitation à Juda de rétablir son culte, ce qui est, sans doute, une allusion à la réforme sociale et culturelle de profondeur. Le lecteur rencontre là le premier exemple de ce que sera ce salut : la jubilation et la paix (2,1). Puis vient une description rapide, et très réaliste aussi, de l'investissement de Ninive : ses ressources humaines, son équipement militaire, ses édifices, son environnement riche en fleuves, etc. L'attaque, la prise et le pillage de Ninive ne laissent rien de tout cela.

L'interrogation sur l'ancre est très éloquente et en elle seule, elle prépare avec puissance et force le contenu de l'image du lion (2,12-14). La présence de lion donne d'entrevoir une parole fustigeant le mode de vie des oppresseurs menant librement leurs affaires, faisant des réserves de butin pour leurs proches représentés ici par les lionnes, les jeunes lions et les

¹⁶³ Le motif de l'ivresse en face du jugement se rencontre aussi ailleurs dans la littérature prophétique (Is 19,14 ; 51,17 ; Jl 1,5 ; Ag 1,6). On pourrait penser également à une ivresse rituelle.

¹⁶⁴ L'image de la paille est également présente en Ex 15,7 ; Is 5,24 ; 47,14 ; Jon 2,5 ; Ab 18 et Ml 3,19.

¹⁶⁵ J.D. WATTS, *The Books of Joël*, 1975, p. 106, voit en Bélial le nom équivalent à celui de Satan ou l'être infernal.

lionceaux. Ces derniers vont être dévorés. On y lirait également une référence aux puissants voraces qui pillent, sans être inquiétés, les biens des faibles opprimés.

C'est seulement au deuxième chapitre que le poète s'adresse nommément à Juda, l'exhortant à accomplir ses vœux et à célébrer ses fêtes. C'est à ce niveau que le lecteur sait faire la différence entre Bélial et Juda. Comme l'anonymat est requis à l'égard de ceux qui projettent le mal contre Adonaï, celui qui disperse Juda n'est pas directement désigné. Les promesses n'occupent pas un grand chapitre dans le texte. Cet aspect du message montre que Nahum signale sobrement les promesses mais décrit longuement l'intervention d'Adonaï contre ses ennemis. C'est au cœur de l'annonce d'une tempête que perce une promesse, le retour de la fierté et de la bonté.

a) La fête et la fierté de Jacob (2,1.3)

Au début de ce discours sur l'assaut à Ninive, le poème précise le sort commun de Juda et Israël (v. 1.3). Les deux nations représentent la maison de Jacob à laquelle il faudra opposer la métaphore de la famille du fauve réduite presque à la situation dans laquelle Assyrie avait plongé la maison de Jacob. La question sur l'existence incertaine de pâture et de repaire rappelle le ravage des sarments en Israël, une destruction regrettable qu'Assyrie a réalisée en Israël par les pillages et les razzias. Alors qu'à Juda est promis l'arrivée d'un annonciateur de la paix (2,1), Ninive n'entendra pas la voix des messagers chez lui (2,14). Le tétragramme n'arrive que deux fois dans ce discours : la première fois dans la promesse faite à la maison de Jacob (2,3) et la seconde fois dans la sentence contre la famille du lion (2,14). À notre sens, ce decrescendo dans l'apparition du nom divin met en évidence l'assaut sur la place de la ville¹⁶⁶.

La splendeur de Jacob et d'Israël est rétablie contre tout ravage tandis que les objets précieux qui font la gloire assyrienne sont destinés au pillage (2,10). Ninive ne saura résister à l'assaut ni déjouer la force de l'adversaire. Le v. 3 explique pourquoi les quatre impératifs mentionnés au v. 2 sont utiles pour Ninive. Cette exhortation prédit le changement à venir. En rencontrant les noms Jacob et Israël, le lecteur sait que le second nom est un nom spirituel du même personnage. Et par Jacob, on se rappelle toutes les bénédictions reçues au nom de la filiation abrahamique. L'autre raison de la destruction d'Assyrie est en 2,3b : ils ont ravagé les sarments dans la maison Jacob, appelée également la vigne luxuriante¹⁶⁷. Cela signifie qu'Assyrie a saccagé Juda-Israël.

Contre cet assaut dévastateur, Jacob est rassuré, sa notoriété sera rétablie. Le discours invite Juda à célébrer ses fêtes. La paix contient une idée d'accomplissement et la racine שלם

¹⁶⁶ V.M. PREMSTALLER, « Prophecy goes Hollywood : A Fresh Approach to Nah 2 », dans *BN* 118 (2003), p. 46-50.

¹⁶⁷ Cf. Os 10,1.

« accomplir » apparaît deux fois dans ce deuxième discours (une fois dans le premier discours en 1,12), comme c'est le cas avec le terme גאון « fierté » et le verbe בקק « dépouiller » (2,3). Cette séquence contient l'appel à célébrer les fêtes, à accomplir les vœux, l'exhortation à se renforcer et à être vigoureux. La fin connaîtra l'humiliation et la destruction des idoles. Béliel (présent dans le premier discours, en 1,11), l'opposé d'Adonai, ne se manifesterait plus (2,3). Il y a à observer la marche du messager, à guetter le chemin à l'intérieur tout en gardant la forteresse. Dans la séquence, le pronom personnel de la deuxième personne féminin revient ici (tes fêtes, ta face, v. 1.2).

La parole adressée à l'ennemi n'est pas un discours offert pour l'amadouer mais pour haranguer (2,2). Le poète le montre à suffisance par les trois impératifs successifs (*piel*) dans le v. 2 : צפה « guette », רזק « renforce » et רמץ « sois vigoureux » précédés d'un infinitif absolu qui joue le même rôle (« garde la forteresse » avec la répétition du son [ts]). Il est question d'être vigilant et vigoureux car un adversaire est monté à l'assaut. Les quatre verbes du v. 2 appartiennent à « l'ironie blessante et féroce »¹⁶⁸ de Na (le même style se trouve en 3,14). Le poète semble nourrir un vain espoir chez les destinataires du message mais l'élan produit s'ébranle devant les contrastes récurrents dans le poème. Continuant sur le ton décisif rencontré en 1,9-14, ce passage n'offre pas un cadeau à Ninive car le poète sait que la ville ne saura pas se défendre contre Adonai.

Ces quatre appels donnent au texte les orientations suivantes : « garde la forteresse », cela indique que les lieux fortifiés doivent immédiatement être placés sous un contrôle rigoureux afin que la ville puisse se protéger contre le rassemblement de l'ennemi devant ses murs. « Guette le chemin », le poète exhorte les gardiens à scruter l'horizon pour observer chaque approche des assiégeants de manière à ce qu'aucune attaque surprise ne puisse dépasser Ninive. « Renforce les reins » et « sois vigoureux », cela suggère que le moral des troupes de la ville doit être fort et que chacun doit être prêt à rester brave. Ces mots peuvent être un appel à faire attention. Pour faire face au siège et pour résister, les moyens physiques et matériels doivent être employés. Logiquement, les v. 4-14 dépeignent le sac de la ville touchée dans ces différents éléments (les remparts, les palais) et le contraste est fort avec le contenu des v. 1 et 3 qui concernent Jacob.

b) La préparation inutile (2,4-6)

Ici commence le récit des étapes successives de l'attaque contre Ninive. L'artillerie des vaillants soldats ennemis est prête dans les rues (voir le verbe כון « établir », 2x ici v. 4 et 6), mais les notables trébuchent et se hâtent vers le rempart de la ville. Les v. 4-5 décrivent la préparation et l'équipement militaires de l'assaut. La description est tellement vivante que le

¹⁶⁸ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BÉGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN (éds), *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 97.

lecteur ne tarde pas de se représenter une attaque intense. La vision parle de boucliers peints en rouge, des hommes armés sont habillés en costumes écarlates. Ils ont des chars, des lances et des torches. Cet équipement apparaît « au jour de préparation » (2,4). Au v. 6, le sujet du verbe « se souvenir » serait identifiable à « celui qui disperse » (2,2). Après l'armée, c'est la vision des notables qui trébuchent dans leur marche et se précipitent vers le rempart (v. 6).

En Na 2, un envahisseur se bat contre Ninive. Dans le but de créer un suspense, le nom de la ville n'est pas mentionné dès le début. Il devient seulement évident que la bataille, le pillage et les horreurs sont en réalité menés contre Ninive quand la ville est mentionnée (2,9 ; 3,7). Face à cet assaut, toute la défense de Ninive échoue (2,6-9). La ville est dépouillée et saccagée. Les réactions à cela sont des cris de désespoir. La fin est l'affaiblissement général exprimé clairement dans les expressions : « des cœurs fondent, des genoux cèdent, des corps tremblent et des visages pâlisent » (2,11). Il s'agit d'un état final inquiétant.

c) Agitation générale, pillage-ravage de Ninive et expulsion humiliante (2,7-11)

À ce niveau, Na fournit quatre scènes : la première donne l'apparence des ennemis (v. 4-5) dont la prouesse militaire se voit dans sa capacité de combiner la prise d'assaut des rues et des places, des remparts (v. 5). On admire non seulement le charme de toute l'artillerie : le bouclier teint de rouge, les guerriers habillés d'écarlate, le flamboiement des chars en acier, mais aussi la vigueur, la rapidité et la force des guerriers dans l'agitation des lances. Les chars foncent avec furie dans la campagne, se précipitent sur les places et s'élancent comme l'éclair.

La seconde présente les ennemis dans le domaine royal d'Assur. Les vaillants capitaines et les nobles chancelent et se hâtent vers le rempart non pas pour attaquer mais pour se protéger. Dans le palais royal, c'est la débandade et l'effondrement. Et la reine (la déesse-divinité ? On ne sait pas bien dire) est enlevée alors que ses servantes gémissent comme des colombes et se frappent la poitrine. Les portes qui donnent sur les fleuves sont ouvertes, au palais, règne la débandade (v. 7). La ville n'est pas seulement touchée dans son architecture, mais également dans son lieu de culte (sens du v. 8) : la statue de la déesse est emportée (soulevée), les servantes du culte gémissent comme les colombes en se frappant le cœur.

La troisième met en évidence une situation incontrôlable. Ninive, un réservoir d'eaux, perd toute son eau qui s'échappe de partout (v. 9). On ne sait pas arrêter le fuyard et personne ne sait se retourner. Dans ce passage, Leclerc signale que « les mots qui bondissent sur les lèvres trahissent une exultation fanatique »¹⁶⁹. Et les actions présentées montrent que la

¹⁶⁹ J. LECLERCQ, « Nahum », dans P. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN (éds), *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 103. Les qualités littéraires du livre sont relevées par H. MARKS, « Les Douze Prophètes », Paris, Bayard, 2003, p. 266-267.

destruction n'est pas un événement éloigné, tout a déjà commencé. La conjugaison à l'accompli fait écho au « maintenant » du premier discours (1,13).

La quatrième commence par une théâtralisation de l'événement : on entend comme une voix qui crie au pillage, une voix demandant qu'on accentue les actes de destruction. C'est le début de la dévastation mais elle est précédée par le pillage de l'argent et de l'or (v. 10). La ville est une mine inépuisable de tout objet précieux. La tournure « Pillage, saccage et ravage » au début du v. 11 est d'une intensité et d'une densité proportionnelle à l'ampleur de l'événement. En écoutant le ton des paroles, le lecteur reconnaît que quelque chose de grave est arrivé. Et non seulement la ville est touchée mais aussi les habitants perdent courage, les jambes fléchissent et les visages pâlisent. On n'écouterait plus la voix des messagers à Ninive (v. 14). Les sonneurs d'alerte auront difficile à se faire à se faire entendre. Pour interroger sur cette situation, la métaphore de la famille du lion rajoute à l'éloquence du discours en montrant le décalage qu'il y aura entre le temps où le lion préparait, sans trouble extérieur, des proies pour sa famille et le temps du jugement qui verra le passage des lionceaux par le fil de l'épée.

d) L'évaluation (bilan) dans la famille du lion (2,12-14)

Une accumulation de mots sert pour décrire l'intensité de vie dans la famille des lions (v. 12-14)¹⁷⁰. Formellement, le terme כפרים « lionceaux » et le verbe טרף « déchirer » montrent qu'on a une unité avec les 4 versets (2,12-3,1). La situation chez le lion (v. 12) met en évidence la proie (2,13). À quoi se rapportent les références concernant le repaire, la proie, la pâture ? Qu'est-ce qui reste voilé dans cette métaphore ? Le contexte plus large de ch. 2 révèle également que les références à la ville Ninive sont au féminin. Il y a cependant des divergences d'opinions pour savoir si c'est bien de Ninive qu'il s'agit (v. 12)¹⁷¹. À notre avis, les passages qui précèdent la métaphore du lion parlent très clairement de Ninive (v. 9) et ne permettent pas de douter.

Chez Na, les métaphores peuvent être abordées comme des motifs particuliers, renseignant sur un monde précis et une façon de parler, à une façon de présenter les faits pour atteindre les lecteurs de partout et de toujours. La métaphore n'est pas seulement une façon de présenter un aspect de la description mais elle fait partie du témoignage apporté par le poète. La métaphore met en paroles une expérience de panique et de pillage qui règne dans la ville.

¹⁷⁰ W.J. WESSELS, « Subversion of Power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2:12-14 », dans *OTE* 27 (2014), p. 703-7021. Na utilise habilement le langage et les images pour créer une réalité du renversement auprès du peuple de Juda et son ennemi quant à la manière dont la fierté et l'hégémonie seront transformées en humiliation par l'intervention puissante d'Adonāi. IDEM, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338, ces passages de Na montrent un usage élevé de la langue : Na 1,2-8.9-14 [He 1,9 – 2,1] ; 2,1-13 [2,2-14] et 3,1-17.18-19 ; « Nahum : An Uneasy Expression of Yahweh's Power », dans *OTE* 11 (1998), p. 615-628.

¹⁷¹ R. COGGINS and J.H. HAN, *Six Minor Prophets Through the Centuries : Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries, 34), West Sussex, Wiley-Blackwell, 2011, p. 29-30, expliquent la métaphore du lion (v. 12) en se basant sur le peshet de Qumran dans lequel le commentateur a en esprit le temple de Jérusalem et ses prêtres corrompus.

Ici, le poète donne une image particulière de la désolation, de la dévastation. C'est une destruction et une détresse qui tombent sur une puissance conquérante ayant fait une multitude de victimes.

Le clan de lions interdépendants semble être dépossédé de son repaire, de ses tanières dans lesquelles le lion mâle fournissait et entassait les proies. Ces lieux constituent un environnement dans lequel la lionne et les jeunes lions et lionceaux pouvaient exister sans craindre un ennemi qui les menace. Ici, le motif du lion semble faire référence à Les messagers seraient alors également les porte-parole de la ville de Ninive en tant que siège du pouvoir. Les divers groupes de lions indiqueraient les différentes catégories de personnes. Il nous semble évident que le poète avait à l'esprit la famille royale et la hiérarchie du royaume. Ninive était comme une tanière, comme leur refuge, un lieu sûr pour les habitants. Aucun ennemi ne pouvait les menacer. Ils partaient de cet endroit pour conquérir et exploiter les nations voisines. La question au v. 12 montre que ce ne sera plus possible d'être en sécurité dans cette ville.

Le lion, acteur principal dans le paysage peint au public et aux lecteurs (2,12-14), serait très probablement l'image du roi ou d'un ennemi d'Adonaï. Il représente à la fois le courage, la férocité, la puissance et le pouvoir. Le clan léonin donnerait de penser à la famille ou à toute la hiérarchie sociale des Assyriens. Il s'agit d'un redoutable animal sauvage, un chasseur agressif et puissant qui tue à volonté, contrôlant tous ceux qui dépendent de lui ou qui seraient sous sa domination et son pouvoir, un souverain féroce pourchassant ses ennemis (v. 13). Il étranglait sa proie, la déchirait en morceaux pour les lionnes et jeunes lions, et en remplissait ses cavernes.

Cette présentation du lion est quelque peu surprenante en ce qui concerne le rôle réel des lionnes. Dans un clan léonin, les vrais chasseurs sont en réalité les lionnes qui travaillent en tandem pour tuer et fournir la nourriture. Dans les perceptions culturelles, le lion représente le pouvoir, la fierté, la protection, la brutalité et le danger ; la lionne est celle qui prévoit, chasse et soigne¹⁷². La lionne désignerait également la dépendance envers le lion. Tout en indiquant la

¹⁷² La métaphore du lion constitue exprime la réalité concrète et reflète l'inventivité du poète, son souci de se rapprocher des faits concrets pouvant dépasser l'univers considéré dans le texte. En Israël, les princes et la royauté sont représentés par le symbole du lion. G.T.M. PRINSLOO, « Lions and Vines : The Imagery of Ezekiel 19 in the Light of Ancient Near-Eastern Descriptions and Depictions », dans *OTE* 12 (1999), p. 339-359, a également montré que les ennemis d'Israël et les Israélites utilisent ce symbole. L'image du lion est souvent utilisée pour Adonaï (Am 1,2), mais aussi fréquemment pour désigner les ennemis (Pr 22,13 ; 26,13 ; Ps 91,13 et Jl 1,6). Is 30,6 est une autre référence importante, où le lion représente le danger. Il exprime la force et le courage (2 S 1,13 et 17,10). Ez 32,1-15 où il est fait référence au roi d'Égypte qui parcourt la terre comme un lion et sera pourchassé comme un lion. En Is 5,29 l'Assyrie est appelée un « lion rugissant » comme en Na 2,12-13. Pr 30,30 considère les lions comme féroces et courageux. En Jg 14,5-11 Samson déchire le fauve et en Dn 6,17-25, Daniel est dans la fosse aux lions.

¹⁷² Au lieu de désigner directement le réel, le poète s'amuse à désigner les animaux mais avec une arrière-pensée claire sur ce qu'il veut exprimer dans le monde concret. Selon N. DOBRIĆ, « Theory of Names and Cognitive Linguistics – The Case of the Metaphor », dans *Filozofija i društvo* 21 (2010), p. 31-41, « les concepts métaphoriques représentent les structures fondamentales imbriquées de la pensée humaine, de la communication

dépendance, les jeunes lions seraient le signe même de la fragilité, la vulnérabilité au sein du clan. Tout le clan suppose la façon de nommer l'organisation de la ville. La métaphore semble poser des questions sur la répartition du pouvoir et les dispositions sociales. Mais le texte reste le guide pour une analyse équilibrée de cette séquence. Subtilement, la fin de ce deuxième discours interroge une représentation de la brutalité et de l'exploitation inégalées des personnes. On y verrait même une certaine usurpation, une démesure dans l'exercice du pouvoir.

Formellement, la métaphore du lion commence par une interrogation. Des questions portent sur la tanière et le lieu de pâture pour les lions (2,12). L'ironie est remarquable dans cette question. Le lecteur se représente les conditions à Ninive, le lieu où le roi avait une fois gouverné et où la population vivait en sécurité. La richesse et la prospérité étaient là. La question rhétorique suppose que la situation a bel et bien changé. Il y a donc un décalage entre la situation correspondant à l'image du lion et de sa proie et au moment de détresse pour la ville et ses habitants. Et c'est à ce niveau-là que les questions du poète sont provocatrices. La question implique que ces lieux n'existent plus. Ninive n'est plus un refuge pour ses notables ni pour le peuple.

La prospérité et la sécurité d'antan ne sont plus là. Le temps des campagnes et conquêtes dévastatrices chez les voisins est complètement révolu. Adonaï se décide d'ébranler la forteresse et ses habitants. Il agira en brûlant leurs chars et en tuant les jeunes lions, supposés être les troupes militaires du souverain assyrien (2,14). Les verbes à la première personne montrent qu'Adonaï agit contre ce puissant souverain et sa ville. Il mettra fin au pouvoir en détruisant le matériel militaire comme les chars. Il provoquera la mort des soldats par l'épée, ce qui veut dire en pleine bataille. Les porteurs des messages de victoire au combat seront réduits au silence car il n'y aura plus de nouvelle à annoncer. Le souverain fier de la splendeur de sa ville et de la vigueur de ses forces militaires disparaîtra devant le vrai roi, Adonaï. Le pouvoir, la fierté, la protection se sont estompés ; l'imagerie de la famille lion sert à le montrer.

La formule introductive « Me voici contre toi » annonce le jugement divin. La référence aux messagers est un élément spécial au début et à la fin du discours deuxième (2,1.14). Le v. 14 indique donc clairement que le verdict concerne la ville de Ninive où il est également question de chars qui partiront en fumée. C'est Adonaï qui rend la sentence. Le jugement est formulé comme une réponse aux actions destructrices des lions. L'assaut et le pillage spectaculaire donnent place à une mise en scène de la ville bafouée, flétrie et humiliée.

sociale et de la manifestation linguistique concrète à travers un système sémantique riche basé sur l'expérience physique, cognitive et culturelle de l'être humain ».

4.4. Les forfaits et horreurs dans le royaume assyrien (3,1-19)

Ninive doit être jugée non seulement pour avoir déclenché une oppression démesurée et pour sa violence, pour sa méchanceté envers les autres peuples (et parmi eux Juda), mais également pour son culte des idoles. L'excès de méchanceté s'opposait au principe fondamental et universel de justice de Dieu. La ville est tombée plus bas. La décadence décrite ici semble proportionnelle à la grandeur perdue. Les derniers chapitres précisent le modèle de sanction et ses conséquences, tout en révélant ce que deviennent les notables, le peuple et les structures matérielles de la capitale assyrienne.

La liste des forfaits de Ninive comprend : le complot contre Dieu (1,9.11), l'idolâtrie (1,14 ; 2,8), le comportement ignoble (1,14). Elle s'allonge dans le troisième discours avec l'effusion de sang, le mensonge et le pillage (3,1), la prostitution, le sortilège et l'asservissement des nations (3,4)¹⁷³, la présomption (3,8) et la cruauté (3,19). Pire encore, l'Assyrie a attiré les nations les plus faibles (3,4) vers la ruine, pour les emporter comme proie dans la fosse aux lions (2,12). D'une part, la prostitution pourrait référer à la fascination et au pouvoir exercés par Ninive sur ses ennemis (ou de meilleurs sujets). D'autre part, 3,5-7.13 reprend l'image de la femme et sa place dans une mise en scène de l'humiliation publique. Na annonce la destruction de Ninive dans le cadre de la conquête militaire comme modèle du jugement divin contre l'ennemi juré d'Adonaï et de son peuple. Nahum donne ce message à travers l'exemple du royaume assyrien, prototype d'un méchant pouvoir politique maîtrisé par Dieu.

Les châtiments évoqués dans ce chapitre sont : découvrir les vêtements jusqu'à la figure pour exposer la nudité de la ville et la livrer à la honte devant les royaumes et nations (3,5). La ville sera couverte d'horreurs et mise en spectacle ou une exposition à l'horreur (3,6), elle ne recevra aucune sympathie ni consolation (3,7). La leçon est à tirer du voisinage. L'exemple est en Nô-Amôn qui n'a pas échappé à son sort. Il faut donc que Ninive se prépare à subir le même sort. Dans la débandade finale, Ninive cherchera refuge loin de l'ennemi, ses fortifications seront fragiles, les portes sans protection, tout sera dévoré par le feu. Les guides n'assureront plus le rassemblement du peuple ou des troupes dispersés dans les montagnes. Les marchands, les notables, les princes s'agiteront (3,15-17). Ils sont comparés aux sauterelles posées sur les haies et les murs au jour de froid, et qui, au matin quand le soleil apparaît, s'envolent (3,17). Le peuple sera dispersé dans les montagnes (3,18).

¹⁷³ Les péchés de Ninive sont cités aussi par R.D. PATTERSON et M.E. TRAVERS, « Nahum : Poet Laureate of the Minor Prophets », dans *JETS* 33 (1990), p. 437-444, surtout dans son analyse de Na 3,4. G.D. COOK, « Human Trafficking in Nahum », dans *HBT* 37 (2015), p. 142-157, affirme que Na accuse Ninive de trafic international de personnes. Cette pratique est aussi signalée dans le livre de Joël (4,3). Le terme נָזַח est donc utilisé parce que la ville a agi comme une formatrice spirituelle. De nombreuses populations ont été kidnappées à des fins économiques et une grande partie du travail, de l'argent et des personnes acquises grâce à la conquête ont été utilisées pour servir le panthéon assyrien.

Sous le prisme des horreurs dans la ville, le schéma du chapitre présente cette construction :

Le sang et les rapines dans la ville-le cliquetis des armes	(a) 3,1-2
Le cavalier très actif-les cadavres-sortilèges	(b) 3,3-4
Humiliation des habitants-Horreurs	(c) 3,5-7
Modèles de châtiments (Nô-Amon)	(x) 3,8-10
Les habitants dispersés et forteresses consumées	(c') 3,11-14
Les bergers assoupis	(b') 3,15-18
La fracture et la plaie de la ville et l'applaudissement de ceux qui apprennent la nouvelle	(a') 3,19.

Dans les bornes de cette structure, le sang, évoqué au début de ce chapitre, fait écho à la fracture et à la plaie incurable, comme les assauts de cavaliers sont remplacés par les gardes, les marchands et les bergers dont il est question dans l'allégorie des criquets (3,1.19). Il y a un contraste entre l'incursion très mouvementée des cavaliers, l'abondance des péchés à Ninive et l'assoupissement des bergers du peuple exposés à l'humiliation et aux horreurs de toute sorte. Et le sort de Nô-Amôn servira de modèle pour Ninive. Ce qui fait penser à une situation bien connue par les auditeurs de Nahum.

De la métaphore de l'essaim de criquets, on pourrait déduire que la population de Ninive a augmenté mais n'a rien fait d'autres que se multiplier, manger et s'en aller. C'est le cas également pour les marchands, les inspecteurs ainsi que d'autres fonctionnaires. La multiplication des insectes dans la dernière partie du livre est accompagnée de la présence de la tournure עמר « ton peuple » (3,13.18). Curieusement, cette multitude d'insectes rappelle l'abondance de cadavres signalée au début du discours. Le pays n'est habité que des personnes frêles incapables de se défendre. Ses vaillants gouverneurs (capitaines) sont endormis. Le désastre s'abattra sur le pays comme une fracture et sans soulagement. La plaie provoquera une grande douleur. Ceux qui ont été victimes de la méchanceté de Ninive – on ne sait pas les dénombrer. La question rhétorique laisse sous-entendre qu'ils sont innombrables. Le témoin oculaire de ces événements s'enfuira. Mais ceux qui entendront ce récit terrifiant au sujet d'Assyrie applaudiront à son malheur.

Les habitants seront extraits de leur pays et connaîtront l'exil et la captivité. Cet exil est une brisure de l'unité. D'ailleurs, il s'ensuit la dispersion dans les montagnes et l'impossibilité de se rassembler. Le pire dans cette chaîne de malheur, c'est de sombrer dans l'étourdissement (la même forme utilisée שכר signifie « être ivre », v. 11) dû à la douleur du moment et d'aller chercher un refuge loin en vue d'échapper à l'ennemi. À tout cela, s'ajoute la fragilité des édifices et de tout ce qui protège de l'évasion. À cette liste, le côté incontrôlable de la situation est exprimé par l'ironie propre à la verve de Nahum (3,14). La fin du poème ridiculise toute

l'Assyrie et se moque de ses notables. Le jugement de « la ville de sang » commence par ce dévoilement et culmine dans la débandade « sous les huées de ses anciens vassaux »¹⁷⁴, un renversement de la situation, un retour du malheur chez celui qui l'a perpétré ailleurs.

5. Conclusion

Le texte de Nahum est cohérent. Notre lecture montre que le premier discours donne l'essentiel du message qui se concrétise dans la suite du poème. En effet, la manifestation divine évolue en allant du milieu cosmique général vers des lieux concrets comme la maison de Jacob, la ville de Ninive et tout le royaume assyrien. Le sort de Ninive est un signe de la souveraineté divine dans l'univers. Pour Na, Dieu est bonté, Dieu est refuge. Dans les tensions et les épreuves, l'avenir des nations repose sur la qualité de leur relation avec le pouvoir divin dans le monde. Les qualités du pouvoir et de puissance appellent au respect de la divinité et non à la violence.

Nous avons voulu montrer que la lecture du poème exige une analyse des petites unités, une comparaison entre les trois discours pour saisir les différentes idées contenues dans le livre. Les trois poèmes de Na ont un caractère provocateur. Plusieurs artifices littéraires guident le lecteur : l'énumération dans la présentation graduelle des faits, l'usage des métaphores pour approcher la réalité visée par la révélation. Les métaphores fonctionnent comme des synthèses placées à l'intérieur ou à la fin de chapitre et se rapportant à des vers plus détaillés dans le poème. Les parallèles intensifient les avertissements.

Par l'énumération des traits du portrait de Ninive, le passage signale les forfaits qui ne peuvent passer inaperçus. La comparaison dans une description graduelle annonce *avec réalisme l'inversion* de situation. Le recours au langage symbolique met les images et le décor naturel au service de la description. Une autre étape est marquée par le fait que Ninive est ici évoquée à la troisième personne (3,1-4) et le poète revient sur la deuxième personne (3,11-19). Ce n'est plus la deuxième personne des discours précédents. Ce changement grammatical renforce la description du point de vue esthétique (voir la beauté littéraire de la présentation) et l'effet que le prophète-poète veut produire chez ses auditeurs. Ce discours prophétique viserait-il à effacer l'amertume de la défaite et de l'humiliation des opprimés devant leurs oppresseurs. Nous pensons que Na rappelle un fait récurrent : certes, les nations prospèrent et dominant mais cela n'est pas pour toujours.

Na ne cesse de surprendre son lecteur car il permet d'entrer dans la dynamique particulière dont les caractéristiques sont les suivantes : ils contiennent des éléments sur la manifestation cosmique de la divinité (Dieu à la fois providence et maître du jugement), son

¹⁷⁴ J. LECLERCQ, *Nahum*, Cerf, 1954, p. 107.

action dans le cosmos et son prolongement dans la réalité humaine, là où elle est à corriger ou à sauver. Si la dévastation de cette ville paraît comme une des finalités du livret ; en réalité, Na avertit, console et prévient. Na renseigne sur la justice et la bonté divine, sa critique de Ninive révèle tous les dysfonctionnements de la vie religieuse (l'idolâtrie, 1,14), politique et sociale (abandon du peuple dans la dispersion, fracture dans l'exercice du pouvoir, 3,16-18). Son contenu appelle à poursuivre l'analyse ou la comparaison des écrits bibliques qui critiquent la vie des nations. À présent voyons quels liens il peut entretenir avec Jon.

Chapitre 4 : Correspondances formelles en Jon-Na

1. Introduction

On mettra ici au regard l'un de l'autre des passages de Jon et de Na en fonction d'éléments communs, afin d'en étudier leurs correspondances formelles et éléments apparentés. Peut-on, à partir de là, déterminer un parallélisme entre ces deux livrets qui formerait dès lors une unité forte au centre du corpus des XII ? Quels sont les indices qui renforcent ces liens ? Dans le TM, Jon est-il indispensable – et si oui comment – à la compréhension de Na et vice-versa ? Pour élaborer ces correspondances formelles, on se basera sur trois critères :

- L'ensemble des occurrences d'un même terme ou expression comme élément de rapprochement entre deux passages. Selon H. Marks, en effet, c'est un critère « d'association verbale »¹, c'est-à-dire le rapprochement de termes qui ont des affinités formelles, linguistiques, sémantiques, sonores et l'étude attentive des passages et des contextes où ils apparaissent. Ce principe d'association est significatif car il semble présider à l'organisation et à la place de certains livrets dans le corpus des XII².
- On s'appuiera également sur les synonymes, les termes et formes se faisant écho, c'est-à-dire référant à une même réalité ou à un même contexte. En effet, la reconnaissance grammaticale, sémantique, sonore, visuelle des formes est importante en hébreu biblique. L'allusion peut se révéler dans un simple mot inhabituel ou stratégiquement placé, dans une citation complète ou partielle d'un élément commun.
- On analysera les termes communs associés, qu'ils le soient par la tournure particulière ou dans leur utilisation en tournures particulières suivies d'une série de termes proches

¹ H. MARKS, « Les Douze Prophètes », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures / nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 258-259. Sur les questions méthodologiques dans la recherche des termes parallèles au sein des écrits prophétiques, voir R.L. SCHULTZ, *The Search for Quotation : Verbal Parallels in the Prophets* (JSOTSup., 180), London, A&C Black (Sheffield Academic Press), 1999, p. 210-239.

² Voir en ce sens aussi J.D. NOGALSKI, « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (JSOTSup, 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 195-196, qui met en évidence la présence de « mots-crochets » qui renforcent l'unité des XII et donc la possibilité de concevoir l'ensemble des XII comme une collection. En effet, les « mots-crochets » ou les « motifs-crochets » présents à la fin d'un livret permettent de faire le lien avec le début livret suivant. Ce phénomène littéraire est fort présent dans les XII et suscite des interrogations chez le lecteur. On notera cependant une variation entre Jon et Mi où les éléments crochet reliant les deux sont à rechercher non pas au chap. 4 de Jon mais au chap. 2 (par ex. : l'expression « temple de la sainteté » suffixée par le pronom « ta » en Jon 2,5.8 et par le pronom « sa » en Mi 1,2 ; les termes « montagnes » (pluriel) en Jon 2,7 et Mi 1,4 ; « eaux » en Jon 2,6 et Mi 1,4 ; « tête » en Jon 2,6 et en Mi 1,13 ; « terre » en Jon 2,7 et en Mi 1,2.3 ; les verbes שמע « écouter » en Jon 2,3 et en Mi 1,2 ; ירד « descendre » en Jon 2,7 et Mi 1,3.12 ; בוא « venir » en Jon 2,8 et en Mi 1,9.15). Il serait alors intéressant de s'interroger sur la portée de cette variation dans ce qui semble être une convention littéraire à l'œuvre.

et enfin par la mise en série de termes proches. Cela pourra mettre en évidence des idées communes ou refléter un univers de sens.

Dans cette partie, il s'agira de regarder de près les éléments formels communs qui se trouvent dans des contextes distincts d'énonciation. On procédera principalement en trois étapes reprenant de part et d'autre des mêmes termes associés regroupés d'abord en tournures et en série de mots (et vice versa), puis exclusivement en tournures particulières et enfin en simple série de mots³.

2. Tournures et série de mots

2.1. *Les formes communes*

Ce relevé résulte de l'observation des formes communes que nous décrivons comme des tournures construites avec un mot ou une série de mots. L'association verbale offre la contiguïté des termes (Jon) et la décomposition de l'expression en une série de mêmes mots.

a) La face de YHWH et ta face (Jon 1,3.10 et Na 3,5)

Le tétragramme et le terme « face » forment une expression toute faite chez Jon tandis que chez Na, nous les rencontrons séparés et dans un ordre différent.

³ La traduction se veut littérale, voire même littéraliste afin de respecter en français l'ordre des mots hébreux dans le cas où cet ordre serait signifiant pour un rapprochement structurel. Dans la traduction, les **éléments communs** sont en **gras**, les *parallèles synonymiques* en *italique* et l'ALLUSION À UNE MÊME RÉALITÉ en PETITES CAPITALES.

(Jon 1,3) מלפני יהוה... מלפני יהוה		(Jon 1,10) אליו... מלפני יהוה		(Na 3,5) אליך... יהוה... לפניך	
		בִּירְאוֹ הָאֲנָשִׁים יָרְאוּ גְדוֹלָה וַיֹּאמְרוּ	Et craignirent les hommes une crainte grande et ILS DIRENT		
				הִנְנִי	Me voici
		אֵלָיו	à lui :	אֵלַיְךָ	contre toi,
וַיִּקַּם יוֹנָה לְבָרֶחַם תְּרַשְׁיָשָׁה	Et se leva Jonas pour fuir à Tharsis				
מִלְפָנֵי יְהוָה	loin de la face de YHWH			נֹאֵם יְהוָה צְבָאוֹת וְגַלִּיתִי שׁוֹגֵרְךָ עַל-פָּנֶיךָ	ORACLE de YHWH des Armées, et je dévoilerai tes pans sur ta face
וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא אֲבִיבָה אֶבְרָתָה תְּרַשְׁיָשׁ וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תְּרַשְׁיָשָׁה	et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant à Tharsis et il donna son prix et il descendit en lui pour venir avec eux à Tharsis				
		מֵה־זֹאת עָשִׂיתָ	« Quoi ? Cela tu as fait »		
		כִּי־יָדְעוּ הָאֲנָשִׁים כִּי־	car les hommes savaient que		
מִלְפָנֵי יְהוָה:	loin de la face de YHWH.	מִלְפָנֵי יְהוָה	loin de la face de YHWH		
		הוּא בָרַח כִּי הִגִּיד לָהֶם:	lui fuyant, car il avait raconté à eux.		
				וְהִרְאִיתִי גוֹיִם מֵעֵרֶךְ וּמִמְלָכוֹת קְלוֹנָה:	et je ferai voir à des nations ta nudité et aux royaumes ton ignominie.

Ces deux versets de Jon ont en commun l'expression « la face de YHWH » (1,3.10). Nous retrouvons séparément les mêmes termes chez Na (3,5) et il n'est pas question de la face divine mais plutôt de la surface de la ville de Ninive.

Le verbe « dire » et le terme « oracle » appartiennent au registre de la parole. Les verbes « connaître » et « dévoiler » réfèrent à la réalité mise à découvert.

Deux formes verbales sont au *hifil*, « raconter » (Jon 1,10) et « voir » (Na 3,5). La deuxième personne du singulier (tu as fait, à toi/contre toi) ainsi que la préposition אל « à », « contre », suivie d'un pronom suffixe sont également des éléments communs. Chez Na, on est en présence d'une sanction envers Ninive. Jonas cherche à fuir la présence de Dieu. Ici, se réalise une confrontation entre l'étonnement des marins confrontés à ce que Jonas vient de raconter de son Dieu. Jonas veut se dérober devant la face de Dieu.

Nahum décrit ici le dépouillement qui sera celui de Ninive. L'oracle promet l'humiliation à cette ville dont l'ignominie et le mensonge seront dévoilées aux yeux de tous par leur mise à nu. Jonas parle en revanche de l'éloignement du messager loin du regard divin. Mais il est intéressant de remarquer que de part et d'autre une même logique est présente : celle d'homme qui fuit la face de ce Dieu qui montre à tous le véritable visage de cet humain.

b) Tes dieux ou son dieu, contre eux ou contre toi. Il faut s'alléger ou être allégé
(Jon 1,5 et Na 1,14)

Chez Jon, les marins réagissent contre la tempête en allégeant le navire tandis que chez Na, c'est Adonaï qui promet de détruire les divinités, le nom et annonce la disparition d'un personnage cité à partir de Na 1,11 par le pronom masculin singulier de la deuxième personne. Trois termes communs ressortent de ce regroupement : le verbe « alléger », le terme « Dieu » et les locutions « contre / sur eux » et « contre toi ».

...אלהיו... להקל מעליהם (Jon 1,5)		עליך... אלהיך... קלות (Na 1,14)	
בִּירְאֵי הַמַּלְאָחִים וַיִּזְעַקוּ אִישׁ אֶל-	1, ⁵ Et craignirent les marins et ils poussèrent des clameurs un homme vers		
		וַצַּנְהָ עָלֶיךָ יְהוָה לֹא-יִזְרַע מִשְׁמָה עוֹד מִבַּיִת	1, ¹⁴ Et a ordonné sur (contre) toi YHWH, il ne sera plus ensemencé de ton nom de la maison
אֱלֹהֵי	son dieu	אֱלֹהֶיךָ	de tes dieux,
וַיִּטְלוּ אֶת-הַכֶּלִּים אֲשֶׁר בְּאֶנְיָה אֶל-הַיָּם	et ils lancèrent les objets qui (étaient) dans le bateau vers la mer		
		אֶקְרִית פָּסֶל וּמִסְכָּה אֲשֶׁר־קִבַּרְתָּ כִּי	je retrancherai statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe car
להקל	pour alléger	קלות: פ	tu es léger.
מְעַלְיָהֶם וַיּוֹנֶה יָרַד אֶל-יַרְכַּתִּי הַסְּפִינָה וַיִּשְׁכַּב וַיִּרְדָּם:	de sur eux et Jonas était descendu vers le fond du navire et il se coucha et s'endormit profondément.		

La préposition על « contre » (Jon 1,5b) ou « sur » (Na 1,14a) montre que la présence divine contrôle la situation de la mer et celle de ses ennemis. Les divinités particulières des marins ne peuvent rien contre le déferlement de la mer. Alors qu'en Jon, Adonaï renforce la tempête contre le messager en fuite, la fin du premier discours de Na expose le sort de ceux qui trament le mal envers Adonaï. L'intervention ébranlera leur assurance représentée par la postérité, les divinités et la vie.

La racine קלל « alléger », « ne rien valoir », respectivement à l’infinitif absolu et au *qal* masculin deuxième personne du singulier, est mise en lien avec אלהיו « son dieu », celui de Jonas par opposition à ceux des matelots (Jon 1,5) et אלהיך « tes dieux », ceux de Ninive, par opposition à YHWH (Na 1,14, cf. v. 12). Jon ne précise pas quel type d’objets sont jetés dans la mer (Jon 1,5) alors que chez Na 1,14, il y a une hiérarchie : il n’y aura plus de descendance pour répandre le nom, les idoles de bois et de métal seront abattues.

La théophanie, par la tempête, suscite la crainte chez les marins et chez Jonas. Les matelots s’imaginent que leur dieu ne les oubliera pas dans la tempête. Nahum signale le mal que Ninive foment contre Adonaï. La crainte du Seigneur, le respect envers Dieu se comprend comme le contraire du mauvais projet ourdi contre lui. Plus loin, le message de Na 1,14 – dernier verset du premier discours – est prouvé lorsque Na saisit l’occasion du pillage pour signaler l’or, l’argent que Ninive, mine inépuisable, a dû perdre parmi tous ces objets précieux qui faisaient sa gloire (Na 2,10).

c) Avec le compagnon contre le mal (Jon 1,7). Où est le pâturage ? (Na 2,12)

Exemple de rapprochement sonore

Dans les passages qui suivent, nous rencontrons des lettres identiques. Cela conduit au même son mais le sens est différent. C’est un cas d’une association sonore (phonétique).

רעהו לכו... הרעה (Jon 1,7)		ומרעה... הלך (Na 2,12)	
וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-	1, ⁷ Et ils dirent UN HOMME à		
		אֵיחָל מְעוֹן אַרְיֹת	2, ¹² Où (est) un repaire de lions
רַעְהוּ	son compagnon :	וּמְרֻעָה	et une pâture
		הוּא לְכַפְרִים אֲשֶׁר	d’elle pour les lionceaux ? Où
לְכוּ	« Allez	הֵלֵךְ	va
		אַרְיֵה לְבִיא יָשֵׁם גֹּדֵר אַרְיֵה וְאִיו מַחְרִיד :	un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion ET PERSONNE troublant.
וּנְפִילָה גְּדֹלֹת וְנִגְדָּעָה בְּשִׁלְמִי	et nous ferons tomber des sorts et nous connaissons à cause de qui		
הַרְעָה הַזֹּאת	ce MAL		
לָנוּ וְנִפְלוּ גְּדֹלֹת וְנִפְלָה הַגְּדֹלָל עַל-יֹנָה :	pour nous et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas ».		

Dans ce passage nous avons une suite de trois consonnes identiques (רעה) qui se répètent, mais avec des significations différentes : רעהו « son compagnon » (ici רעה « compagnon » est construit avec le suffixe pronominal soutenu par un h), הרעה « le mal » et מרעה « pâture ». La proximité n’est fondée que la ressemblance graphique, sonore plutôt que sémantique (même s’il s’agit de la même racine trilitère רעה). De plus, chez Jonas, le lecteur peut percevoir une

ironie verbale car les trois consonnes sont reprises dans le même verset, mais pour signifier deux choses différentes.

Le terme הרעה « le mal » peut être sémantiquement attaché au participe מחריד « troublant » issu de la racine חרד « troubler » pour signaler faire allusion à un problème, une question de perte de tranquillité.

D'une part, le verbe הלך « aller » est employé à l'impératif et a valeur d'une interjection « allons ! », dans une exhortation⁴. Et d'autre part, le verbe est au *qal* accompli dans une présentation de la situation de la famille du lion.

Nous y trouvons également le tour interrogatif introduit respectivement par le pronom בשלמי « à cause de qui ? » et l'adverbe interrogatif sans mouvement אייה « où ? » (Na 2,12) : en Jon les matelots cherchent à résoudre un problème et décident de procéder à un tirage au sort. En s'interrogeant sur la situation du repaire de la famille léonine, Na envisage la perte de puissance et du pouvoir.

On peut remarquer également l'accumulation de pronom dans les deux versets (trois pour chacun des deux : en Jon 1,7 : בשלמי « à cause de qui », הזאת « celui-ci », לנו « à nous » et en Na 2,12 : הוא « elle », אשר « où » et אין « personne »). Au niveau du sens, un rapport de négation relie איש « un homme » ou « chacun » à אין « personne » (Na 2,12)⁵.

En des termes différents, les contextes pointent une chose semblable : le mal et le trouble causé par la situation décrite. Les marins à cause de la tempête, Ninive suite au pillage. Notons, que la métaphore léonine dont Nahum se sert pour décrire la situation incertaine de Ninive introduit un contraste sur la situation de cette ville dans Na et Jon, où tous les Ninivites s'unissent et se mobilisent pour faire front face à la parole de Jonas.

d) Que fait l'être humain (Jon 1,10.11) et que fait Adonai (Na 1,9)

Ces trois passages ont en commun le tétragramme, la préposition « à », le mot interrogatif « quoi » et le verbe « faire ».

⁴ *Jouïon* § 177f.

⁵ *Jouïon* §160g.

Jon 1,10) אליו מה... עשית... יהוה הוא		אליו מה-נעשה (Jon 1,11)		מה... אל-יהוה... הוא עשה (Na 1,9)	
בִּירְאוֹ הָאֲנָשִׁים רָאָה גְדוּלָה	1, ¹⁰ Et craignirent les hommes une crainte grande				
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	et ils dirent à lui :	וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	1, ¹¹ Et ils dirent à lui :		
מִה-נָּא תַעֲשֶׂית	« Quoi ? Cela tu as fait	מִה-נַּעֲשֶׂה	« Quoi ferons-nous	מִה-	1,9 Quoi,
		לָךְ	à toi		
				תִּשְׁבְּרוּן	projetez-vous
כִּי-דָעוּ הָאֲנָשִׁים	Car les hommes connaissaient				
		וַיִּשְׁתַּקֵּם הַיָּם מֵעֲלֵינוּ	et sera calme la mer de contre nous		
	que	כִּי	car		
		הַיָּם הוֹלֵךְ וְסָעַר:	la mer allant et étant en tempête ? »		
מִלִּפְנֵי	loin de la face de			אֶל-	envers
יְהוָה	YHWH			יְהוָה	YHWH
				כָּלָה	une destruction ?
הוא	lui			הוא	lui,
				עֹשֶׂה	faisant,
בָּרֹחַ	fuyant,				
כִּי הִגִּיד לָהֶם:	car il avait raconté à eux ».				
				לֹא-תִקּוּם פַּעַמַּיִם צָרָה:	elle (Ninive) ne se lèvera pas deux fois la détresse.

Le verbe עשה « faire » est présent dans les deux versets cités, mais avec un sujet humain en Jon 1,10. En Na 1,9, c'est l'action d'Adonai qui est soulignée, capable d'arrêter la détresse, l'angoisse (un autre sens du même terme)⁶. La particule interrogative מה « quoi » suivie d'un verbe conjugué est présente dans les deux passages. Ici, la racine עשה « faire » se rapporte à Jonas et aux matelots alors que chez Na et en d'autres passages, le verbe désigne l'action divine avec Adonai comme sujet (cinq fois Jon 1,9.14 ; 3,10 et Na 1,8.9).

Le pronom personnel « lui », la forme suffixée conjuguée avec le verbe « dire » (Jon 1,10.11) et le pronom indépendant en Jon (1,10) et Na (1,9), et deux fois le nom divin (Jon 1,10 et Na 1,9). Nous remarquons également le participe présent de deux verbes différents : fuyant (Jon 1,10) et « faisant » (Na 1,9). Dans le premier cas, il s'agit de Jonas à qui s'adressent les

⁶ Selon le dictionnaire de N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 626.

matelots tandis que dans le second, il est question de Dieu dont le prophète présente les projets. L'action divine se présente au lecteur, c'est la justice divine (la rétribution)⁷.

Du point de vue thématique, ces deux passages évoquent une situation désespérée de part et d'autre mais par deux termes différents, la crainte (la peur) et la détresse. La première est suscitée chez les marins ayant appris la fuite de Jonas loin de Dieu, la seconde pourrait être celle que l'action divine anéantira car Adonai « fait table rase ». L'oracle nahumien annonce la fin de l'oppression par l'intervention divine contre les ennemis. Dans les trois cas, il s'agit d'une question de survie, du retour de la tranquillité respectivement face à la grande tempête et grâce à l'action divine.

e) Écouter la voix (Jon 2,3 et Na 2,14)

Ce regroupement contient en commun le tétragramme, le verbe שמע « écouter », la préposition אל « vers / contre » et le terme קול « voix ».

שועתי שמעת קולי ... אל-יהוה... (Jon 2,3)	אל-יהוה... (Na 2,14)	אל-יהוה... (Na 2,14)	אל-יהוה... (Na 2,14)
וַיֹּאמֶר	2, ³ Et IL DIT :		
קָרָאתִי מִצָּרָה לִּי	« J'ai appelé de détresse pour moi »		
		הֲנִי	2, ¹⁴ Me voici
אֶל-	vers	אֵלֶיךָ	contre toi,
		נְאֻם	ORACLE de
יְהוָה	YHWH	יְהוָה	YHWH
		צְבָאוֹת	des Armées,
וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׂאוֹל	ET IL M'A RÉPONDU du ventre du séjour des morts,		
		וְהִבְעַרְתִּי בְעֶשֶׂן רִכְבֶּהָ	je mettrai le feu avec de la fumée à ses chars et tes
		וּכְפִירֶיךָ תֹאכַל חֲרֹב	lionceaux, l'épée dévorera
		וְהִכְרַתִּי מֵאֶרֶץ טְרַףְךָ	et je retrancherai du pays ta proie
שֹׁעֵתִי	J'AI CRIÉ AU SECOURS,		
שָׁמַעְתָּ קוֹלִי:	tu as écouté ma voix ».	וְלֹא-יִשְׁמַע עוֹד קוֹל	et il ne sera plus écouté la voix
		מִלְאֲכָבָה: ס	de tes MESSAGERS.

⁷ G. BAUMANN, *Nahum / Nahumbuch*, dans *WiBiLex* (octobre 2006), p. 6-7 du pdf. En ligne, URL : https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Nahum_Nahumbuch_2018-09-20_06_20.pdf [lu le 25 mars 2019], montre que, dans sa version actuelle, Na pose le problème de la rétribution divine. Implicitement, c'est le sujet de Na 2,4-3,19). Dès le début du psaume de Nahum (Na 1,2ss), dans l'hymne, Na présente la « vengeance ». Cependant, la rétribution divine – contrairement à la conception moderne de la vengeance en tant que vengeance privée illégitime – doit être considérée comme une forme de justice : la violence, exercée de longue date par Assur contre Juda et d'autres nations, se retourne maintenant contre le roi Assur lui-même et Ninive. Le chant de Nahum apporte une réponse indirecte à cette question par le recours à Ex 34,7 ou à Nb 14,18 qui donnent la certitude inconditionnelle des poursuites divines. Le châtement divin à Assur / Ninive décrit par Na en rapport avec l'injustice commise envers Juda n'est pas la seule ligne de conduite d'Adonai. Jon présente également une autre option : si les peuples, leur roi et toute la ville se repentent de leur injustice, alors Adonai répondra en abrogeant le renversement annoncé précédemment.

Ici, les deux passages ont aussi en commun des termes du registre de la parole : אמר « dire », ענה « répondre », שוע « crier au secours », קרא « crier », נאם « oracle », מלאככה « tes messagers ».

Le motif de la voix entendue שמעת קולי « tu as entendu ma voix » marque les deux passages – et par conséquent les livrets montrent que Dieu entend le cri de l’orant (Jon 2,3) mais peut aussi empêcher l’être humain d’entendre sa voix en n’envoyant pas des messagers (Na 2,14). D’une part, c’est la voix de Jonas (Jon) et d’autre part, c’est la קול « voix » des messagers d’Adonaï (Na). Il y a un lien entre la parole et l’acte de la transmettre (de la dire)⁸. Dieu a écouté la prière de Jonas. C’est la première prière de Jonas dans le ventre de l’énorme poisson. L’écoute divine le rassure.

Les deux passages ont en commun des verbes à la première personne du singulier (« j’ai appelé », « je mettrai », et « je retrancherai »), la présence de la préposition « vers / contre ». D’une part, dans cette première personne, c’est le personnage de Jonas face à Adonaï qui l’a écouté (Jon). D’autre part, c’est Adonaï qui annonce le jugement ou son action contre Ninive. Le pronom personnel de la deuxième personne est au masculin (Jon) tandis que chez Na, il est au féminin.

Dans le jugement divin, Na signale que la voix des messagers sera inaudible en Ninive. La voix est liée à un messenger, au cri et à la réponse donnée. Le messenger fait penser à un sonneur d’alarme ou à une voix mettant en garde contre les dysfonctionnements sociaux que semble exprimer la métaphore du lion. C’est aussi comme une voix de sirènes qui alertent contre les pratiques, les attirances (les modes, les conquêtes) qui détruisent petit à petit la société. Et c’est aussi une allusion à la formule נשא בקול « élever la voix » indiquant la charge prophétique et rappelle l’origine du terme משא « sentence » présent dans le titre du poème.

f) Mers et fleuves (Jon 2,4 et Na 1,4)

Ces deux passages reflètent l’évocation du monde marin dans les deux textes. Ici, ce sont les termes « mer », « fleuves » et l’adjectif indéfini « tout ».

⁸ L’expression שמעתי קולי « tu as écouté ma voix » relie Jonas, Nahum, et Zacharie (Jon 2,3 ; Na 2,14 et Za 6,15). On voit régulièrement le doublet שמע « écouter » et « envoyer » chez Abdias, Aggée, Zacharie et Malachie. Le centre reprend les deux aspects du verbe : « ne pas écouter et écouter » (Ha 1,2 ; So 3,2, Ag 1,12 et Za 1,4 dans sa référence aux pères en écho avec Jl 1,2). La fréquence est plus élevée chez Za. L’indicateur « écouter » structure le livret de Michée. Le manque d’écoute concerne le peuple qui désobéit et Adonaï quand il n’exauce pas la prière ou ne prend pas plaisir à la louange humaine (Amos). Michée, Nahum, Habacuc et Sophonie désignent respectivement les nations ennemies. Adonaï n’écoute pas le cri de son prophète qui a mal de voir le droit galvaudé et Jérusalem, la ville rebelle qui n’accepte pas la correction. Adonaï écoute la prière de ceux qui le craignent (Jonas et Malachie). Abdias, Zacharie et Malachie construisent l’indicateur avec le verbe « envoyer ».

ימים ונהר ... כל- (Jon 2,4)		בים ... וכל-הנהרות (Na 1,4)	
		גֹּועֵר	1, ⁴ Rabrouant
וּתְשִׁלֵּנִי מִצּוֹלָה	2, ⁴ Tu m'as jeté profondeur		
בְּלִבְבִּי	dans le cœur		
יַמִּים	des mers	בַּיָּם	la mer
		וַיִּבְשֶׁהוּ	et il la dessèche
וְנָהַרְיָ סָבְבָנִי כָּל- מִשְׁבְּרֵיָהּ	et un fleuve m'entoure, toutes tes vagues	וְכָל-הַנְּהָרוֹת	et tous les fleuves
וְגַלְיָהּ עָלַי עָבְרוּ:	et tes flots sur moi sont passés.		
		הִתְרִיב	il fait tarir
		אֲמַלְלֵ בָשָׁן וְכַרְמֶל	le Bashân dépérit et le Carmel,
		וּפְרַח לְבָנוֹן אֲמַלְלֵ:	et la fleur du Liban dépérit.

La notion de la totalité du monde immergé est exprimée par ce mérisme נהר « fleuve » et ים « mer » (12x chez Jonas, la représentation la plus importante chez les XII), lié à une idée de plénitude, de totalité exprimée aussi par les racines שלם « compléter », « accomplir » (Jon 2,10 ; Na 1,12 ; 2,1), סבב « entourer » (Jon 2,4.6 et Na 3,8). Le motif de l'eau y est également présent. L'adjectif כל « tout » l'intensifie. L'autre forme est dans les expressions « la mer et la terre sèche » (Jon 1,6), « les cieux et les étoiles » (Na 3,16). Ces regroupements de termes montrent qu'Adonaï contrôle tout l'univers, même le monde inondé d'eaux.

g) Les verrous du / de ton pays (Jon 2,7 et Na 3,13)

En commun, ces deux passages ont ces deux termes « pays » et « verrous » consécutifs chez Jon – cela donne l'allure d'une expression toute faite « les verrous du pays » – mais ils sont séparés chez Na.

הארץ ברחיה (Jon 2,7)		ארצך... בריחיד (Na 3,13)	
		הַנְּהָ עִמָּךְ נָשִׁים בְּקַרְבְּךָ לְאֵיבֹיךָ פֶּתוּחַ וּנְפֹתָחוּ שַׁעְרֵי	3, ¹³ Voici ton peuple, des femmes chez toi, DEVANT tes ennemis ouvrir, sont ouvertes les portes de
לְקַצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי	2, ⁷ Au tréfonds de montagnes, je suis descendu,		
הָאָרֶץ	du pays	אֲרָצְךָ	ton pays,
		אֲכָלָה אֵשׁ	un feu mange
בְּרַחֲיָהּ	les verrous	בְּרִיחֶיךָ:	tes verrous.
בְּעֵדֵי לְעוֹלָם וַתַּעַל מִשְׁחַת תִּי יְהוָה אֱלֹהֵי:	DERRIÈRE pour toujours et tu as fait monter de la fosse ma vie YHWH, mon Dieu.		

Nous retenons ici la présence des termes ברחיה « verrou » construit avec ארץ « terre »⁹. Les verrous peuvent désigner métaphoriquement aussi les lois, les accès et les fermetures légales

⁹ Le vocable בריחיה « verrou » est également présent chez Amos où il est en rapport avec la destruction comme chez Na (Am 1,5 : le verrou de Damas). Le terme est également dans le psautier où est question de la bénédiction des portes (Ps 147,13). C'est le même cas comme chez Jérémie (51,30).

d'une ville. Par la formule « les verrous du monde fermés » derrière Jonas, il y a lieu d'y comprendre l'expérience d'un personnage n'espérant plus retrouver la terre. Accéder à la terre, cela est devenu un problème pour Jonas. Il faut une présence puissante pour l'aider à faire le retour sur le continent. Chez Jonas, c'est sa description de sa descente jusqu'au plus bas des abîmes avec l'impossibilité de revenir derrière. Seul Adonai l'a ramené de cette fosse. Les verrous dévorés, c'est que rien ne protège et les accès de la ville sont ouverts. Cette idée est présente dans le deuxième discours de Nahum (Na 2,7). Son usage est lié à la perte de vaillance chez les soldats et la destruction des édifices hautement solidifiés. C'est le sommet de l'affaiblissement. Na décrit ce que sera Ninive renversée par Adonai.

h) YHWH, lent à la colère (Jon 4,2 et Na 1,3)

À ce niveau, nous rencontrons le tétragramme (deux fois de part et d'autre) et l'expression « lent à la colère ».

יהוה... ארך אפים (Jon 4,2)	יהוה... ארך אפים (Na 1,3)
וַיִּתְפַּלֵּל אֶל	
4, ² Il pria vers	
יְהוָה	יְהוָה
YHWH	1, ³ YHWH (est)
וַיֹּאמֶר אָנֹכִי	
et il dit : « S'il te plaît,	
יְהוָה	
YHWH,	
הֲלוֹא־יְהוָה דִּבְרֵי עַד־הַיּוֹתֵי עַל־אֲדָמָתִי עַל־כֵּן קָדַמְתִּי לְבָרֶחַם תַּרְשִׁישָׁה כִּי יִזְעַתִּי כִּי אַתָּה אֱלֹהִים נְרַחֵם	est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant,
אֲרַךְ אַפַּיִם	אֲרַךְ אַפַּיִם
lent à la colère	lent à la colère
	וּגְדוֹל- (כ) [וּגְדוֹל-כֹּחַ ק] וְנָקִי לֹא יִנְקָה
	et (est) grand en puissance et tenir pour innocent, ne tiendra pour innocent
	יְהוָה
	YHWH
וּרְבִיחַ וְנָחַם עַל־הָרָעָה:	et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal ».
	בְּסוּפָה וּבְשַׁעֲרָה דָרְפוֹ וְעָנָן אֲבָק רִגְלָיו:
	dans la tempête et dans l'ouragan son chemin et une nuée (est) poussière de ses pieds.

Le qualificatif ארך אפים « lent à la colère » donné à Adonai se rencontre ici. Il est associé à la justice divine qui juge et fait grâce. L'expression ארך אפים « lent à la colère » désigne la bonté d'Adonai¹⁰. Chez Jonas, nous la rencontrons avec des mots « bienveillant », « compatissant »,

¹⁰ Un certain nombre d'exégètes pensent que certains passages dodécaprophetiques seraient une interprétation d'Exode 34,6-7. Parmi eux, nous avons S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 139-140 ; M.S. GIGNILLIAT, « Who is a God Like You ? Refracting One God in Jonah, Micah

« abondant en fidélité » et « renoncer au mal ». Na modifie la considération : tout en reconnaissant qu'Adonaï est lent à la colère et puissant. Le prophète affirme qu'Adonaï ne laisse rien impuni. En considérant l'innocence, Na sous-entend le jugement, la justice – la bonté qui ne confond pas le coupable avec l'innocent tandis que Jon envisage le pardon – la bonté qui renonce au châtement. Na 1,3 parle de son attitude face à ses ennemis, mettant ainsi en valeur les qualités divines comme le fait Jon 3,9 et 4,2.

Mis à part les liens formels, les deux textes se rencontrent autour des thèmes de la colère et la délivrance. Jonas se plaint de voir Adonaï renoncer à faire du mal à la ville. La colère de Jonas serait mise en parallèle avec la colère d'Adonaï chez Na (Jon 4,1.4.9 ; Na 1,2.6). Des deux textes, émerge l'évocation d'une rancune orientée contre les ennemis et en Jon, cette rancune n'épargne pas ceux qui font du bien à l'ennemi. L'idée de faire le mal à une nation violente est le point de vue du narrateur en Jon 3,4.10 car « la parole de YHWH » au chapitre 1 ne fait aucunement mention de la destruction. Nulle part, Jon ne révèle pourquoi le pardon accordé à Ninive alimente sa colère.

Pour Na, « YHWH est maître (riche) en colère », cela ne se mesurant pas à la dimension d'un ressenti, on dirait à la manière de celui éprouvé par le personnage de Jonas. Ici, il n'est plus question de repentir, le coupable ne restera pas impuni. Les effets de la colère sont multiples : un courroux insoutenable, se déversant comme un feu, menace la mer, assèche la mer, fait tarir les fleuves, flétrit le Bashân, le Carmel et le Liban ; elle brise les rochers, humilie jusque dans la descendance, dans la fierté culturelle et dans la sépulture (Na 1,14). Avec elle, arrive l'effondrement de la terre, du monde et de ses habitants. Le lecteur se trouve devant le déferlement d'une grande puissance à laquelle rien ne résiste. Et la colère divine montre l'inutilité des initiatives humaines contre Dieu et vise à ramener l'homme vers la lumière d'un dialogue vrai. En cela, Jon et Na révèlent un aspect remarquable de la liberté divine.

and Nahum », dans N. MACDONALD et K. BROWN (éds), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature* (Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, 3) (FAT 2.72), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 57-72. C'est vrai que, du point de vue thématique, chaque livret reflète une idée propre de la divinité. Mais, en les lisant ensemble, on arrive à les rapprocher d'Ex 34,6-7. Et pris comme base de lecture, Ex 34,6-7 permet de percevoir en Jon 4,2 et Mi 7,18 une révélation de la miséricorde divine. Na 1,3 ne cache pas la rigueur divine à l'égard de Ninive. En effet, Jon et Na présentent des réalités complémentaires dans l'application du terme « justice » à Dieu. Les deux se complètent et offrent un visage complet de la bonté de Dieu. Placé entre les deux, Michée a cet avantage d'équilibrer les propos de Jonas et de Nahum. Mi 4,1-5 idéalise la narration de Jonas tandis Mi 4,11-13 anticipe le propos de Nahum : les nations n'ont pas trouvé refuge en Adonaï, leur jugement est inévitable. Pour M.S. Gignilliat, la question « Qui est Dieu comme Toi » en Mi 7,18 est le « *touchstone* » du trio Jonas-Michée-Nahum, un reflet canonique d'Ex 34,6-7. Le terme ךָרַח , dans le contexte d'Ex 34,6 c'est « devenir patient », « devenir clément », « avoir de la longanimité » tandis que la forme présente en Zacharie « être long », « prolonger » vaut dans un langage lié à l'acte de mesurer la ville.

i) Monter au-dessus de Jonas / monter comme les colombes (Jon 4,6 et Na 2,8)

Le nom Jonas fait écho à sa forme hébraïque au pluriel qui signifie « colombes ». À cela, il faut ajouter le verbe « monter » et la préposition « sur ». Alors que ce passage de Jon est reconnu pour son usage de la lettre ל est partagé en fonction de dix occurrences pour Jon et de cinq pour Na.

(Jon 4,6) ויעל מעל ליונה... על-... יונה על-		(Na 2,8) העלתה... יונים... על-	
וַיִּמְן יְהוָה-אֱלֹהִים קִיקָיוֹן	4, ⁶ Et YHWH Dieu dépêcha un ricin		
		וְהִצֵּב גְּלִתָּהּ	2, ⁸ Et il a érigé, elle est découverte,
ויעל	et il monta	העלתה	elle est montée
		וְאִמְהָתֶיהָ מְנַהֲגוֹת קָקוֹל	et ses servantes SE LAMENTANT comme une voix
מעל	au-dessus		
ליונה	de Jonas	יונים	de colombes
		מתכפף	Frappant
להיות צל	pour être ombre		
על-	sur	על-	Sur
ראשו	SA TETE	לבבם:	LEUR CŒUR.
להציל לו מרעתו וישמח	pour le délivrer de son mal		
יונה	Jonas,		
על-	au sujet		
הקיקיון שמנתה גדולה:	du ricin, SE REJOUIT d'une grande joie		

Il se lit ici un contraste entre la grande joie de Jonas (Jon 4,6) et la lamentation des servantes de la divinité à Ninive (Na 2,8). La présence de la préposition על « sur » rapproche également les deux versets. La construction de la racine עלה « monter » avec le nom Jonas (la colombe) montre que la faveur divine l'accompagne, le couvre. Il ne peut qu'en ressentir une immense joie. Plusieurs commentaires retiennent que ce verset de Nahum parle des servantes de la divinité de Ninive, atteintes profondément par l'assaut sur la ville, son palais et ses lieux cultuels.

2.2. Synthèses sur ces formes

La construction des tournures et série de mots met en évidence des assertions où il est question d'Adonāi dans l'univers, d'Adonāi en face de la création et vice versa. D'une part, l'action y est créatrice et elle vient d'Adonāi. D'autre part, elle est destructrice et elle réagit contre les projets maléfiques. Et la mise en dialogue de Jon et Na conduit à visualiser ces éléments parallèles.

Jonas et Nahum	
Tournures communes et séries de mots	
•	אלֵיךְ... יְהוָה... פְּנִיךְ // אלֵיוּ... מִלְפְּנֵי יְהוָה (Jon 1,3) et מִלְפְּנֵי יְהוָה... מִלְפְּנֵי יְהוָה (Na 3,5) : la face de YHWH/ta face
•	עֲלֵיךְ... אֱלֹהֶיךָ... קָלוֹת // מִלְפְּנֵי יְהוָה... מִלְפְּנֵי יְהוָה (Jon 1,5) // עֲלֵיךְ... אֱלֹהֶיךָ... קָלוֹת (Na 1,14) : contre eux / toi, son / tes dieu/x, alléger
•	וּמְרַעָה... הֵלֵךְ // יֵרַעְהוּ לְכוּ... הֵרַעָה (Jon 1,7) // וּמְרַעָה... הֵלֵךְ (Na 2,12) : aller /son compagnon/ce mal/une pâture
•	מִה־... אֱלֹהֵי יְהוָה... הוּא // אֱלֹהֵי מַה־נַּעֲשֶׂה (Jon 1,11) et אֱלֹהֵי מַה־... עֲשִׂיתָ... יְהוָה הוּא (Na 1,9) : Quoi + faire + YHWH, question sur l’agir.
•	אֵלֶיךָ... יְהוָה... יִשְׁמַע... קוֹל // אֵלֶיךָ... יְהוָה... שׁוֹמְעֵי שְׁמַעַת קוֹלִי (Jon 2,3) // אֵלֶיךָ... יְהוָה... יִשְׁמַע... קוֹל (Na 2,14) : écouter la voix
•	בַּיָּם... וּכְלִי־הַנְּהָרוֹת // יָמִים וְנָהָר... כָּל־ (Jon 2,4) // בַּיָּם... וּכְלִי־הַנְּהָרוֹת (Na 1,4) : mers et fleuves
•	אֶרֶץ... אֶרֶץ... בְּרִיחֶיךָ // אֶרֶץ... אֶרֶץ... בְּרִיחֶיךָ (Jon 2,7) // אֶרֶץ... אֶרֶץ... בְּרִיחֶיךָ (Na 3,13) : les verrous du / de ton pays
•	יְהוָה... אֶרֶץ אֲפִים // יְהוָה... אֶרֶץ אֲפִים (Jon 4,2) // יְהוָה... אֶרֶץ אֲפִים (Na 1,3) : YHWH, lent à la colère
•	וַיַּעַל... מֵעַל לִיּוֹנָה... עַל־... יוֹנָה עַל־ (Jon 4,6) // וַיַּעַל... מֵעַל לִיּוֹנָה... עַל־... יוֹנָה עַל־ (Na 2,8) : monter au-dessus de Jonas / monter comme les colombes

Alors que Jonas fuit la face de Dieu (Jon 1,3), Nahum promet à Ninive son dévoilement à la face des nations (Na 3,5). Nahum montre clairement l’inanité de toute tentative consistant à échapper au contrôle divin. Dans le poème, Adonai fait table rase même dans l’obscurité (Na 1,8). Deux décisions ressortent de ces extraits textuels : celle de Jonas est personnelle et immédiate contre Dieu qui l’envoie à Ninive. Un regard minutieux sur l’itinéraire du fils d’Amittai laisse voir qu’Adonai n’a jamais perdu Jonas, pas même d’un pas dans son apparent éloignement. Chez Na, c’est la décision d’exposer les forfaits et la fragilité de la ville à la face des peuples (royaumes et nations) : c’est l’une des idées essentielles du poème.

La tempête est tombée sur la mer et le navire menace de se briser. Les matelots cherchent en vain à sauver ce qu’ils peuvent encore contrôler. Après les prières, rien ne calme la fureur de la mer. L’idée leur vient d’identifier l’origine du mal. Dans la recherche de celui par qui la tempête est arrivée, le sort désigne Jonas. Ce passage utilise des termes de la racine « faire mauvais ». L’écho de cette racine se trouve dans l’allégorie de la famille du lion dans la racine « paître ». Dans ce lieu comparaison, la racine « aller » sert à motiver les matelots et Jonas lors du tirage au sort, tandis qu’en Na, elle apparaît pour appuyer l’interrogation sur la direction, la situation des lions qui ont perdu leur influence (Na 2,12).

Dans le récit, on reconnaît que les marins ont perdu le contrôle de leur navire à cause de la tempête et ils se battent contre la furie des eaux (Jon 1,7). Na renseigne que le pillage emportera tout ce qui constitue la gloire de Ninive. Cette situation inédite provoquera une paralysie générale (Na 2,11). L’effondrement atteindra l’organisation de la ville. Les notables, les inspecteurs, les gardes seront touchés. La métaphore de la famille léonine illustre merveilleusement cette situation. Le lion n’était jamais inquiété dans ses parties de chasse et

ses petits n'étaient jamais troublés ni exposés à la carence des proies. Mais pour combien de temps ? Tout cela ne durera plus longtemps, signale l'oracle (Na 2,14).

Dans les deux cas, il est également question de connaître Adonaï. Les révélations de Jonas vont de pair avec des informations sur Adonaï qu'il fuit (Jon 1,10). On sait que le lien avec Adonaï est une confrontation que l'être humain peut bien vouloir éviter. Dans un même ordre d'idées, Na révèle qu'Adonaï est bon pour ceux qui trouvent en lui leur refuge (Na 1,7) et montre que l'inimitié à l'égard d'Adonaï peut conduire à la détresse. Certes, l'action divine est libre et n'enferme personne (Jon 1,13-14) mais n'épargne pas ses ennemis, c'est-à-dire « ceux qui trament le mal contre Dieu » (Na 1,11).

Adonaï, comme refuge dans la détresse, *écoute la voix* de l'orant (Jon 2,3) même quand les profondeurs des eaux (Jon 2,4), les verrous de la terre se sont fermés devant Jonas en péril (Jon 2,7). La prière écoutée est assurance de la présence divine. Le troisième épisode de Jon est une preuve qu'avec Adonaï, l'être humain peut s'engager dans une démarche de réconciliation. Cela doit se faire avec courage (force) et en choisissant d'abandonner le mauvais chemin (Jon 3,8).

Un des signes de temps à venir, c'est que les ennemis de Dieu n'auront pas la possibilité *d'écouter la voix* des messagers, c'est-à-dire une parole venant d'Adonaï (Na 2,14) qui secoue la mer et les fleuves (Na 1,4). La perte de puissance et de défense expose aux flammes les verrous des portes de la ville (Na 3,13). Certes, le désir de se défendre peut animer Ninive, mais ironiquement, le poète l'invite à se renforcer et à contrôler ses chemins (Na 2,2).

Ces tournures et séries de mots attirent l'attention sur la situation humaine à travers le personnage de Jonas et celle des édifices dans la ville à Ninive par le biais des oracles de Nahum. Le tétragramme, nom divin, y apparaît à divers niveaux. Les déclarations de Jonas dévoilent l'agir d'Adonaï : lui le Dieu lent à la colère, renonçant au châtement (Jon 4,2). Par ailleurs, c'est l'oracle de Nahum présente le Dieu qui met fin à l'humiliation de son peuple (Na 1,12).

3. Une série de mots et tournures

3.1. Les formes communes

À ce niveau, nous rassemblons une série de termes dont le parallèle peut comprendre une tournure avec un mot ou une série de mots.

a) Monter contre ma / ta face (Jon 1,2 et Na 2,2)

Trois éléments communs apparaissent dans ces deux versets : la préposition « sur / contre », le verbe « monter » et le terme « face » avec un pronom personnel suffixé (moi et toi).

עליה ... עלתה ... לפני (Jon 1,2)	עלה ... על-פניך (Na 2,2)
קום לך אל-נינְה העיר הגדולה וקרא	1,2 « Lève-toi, va vers Ninive la ville, la grande et appelle
עליה כי-	sur elle car
עלתה	est monté
רעתם	2,2 Est monté
	עלה
	מפיץ על-
לפני:	un qui disperse contre
	פניך
	ta face,
	garde la forteresse, guette le chemin, renforce les deux reins, sois vigoureux d'une puissance beaucoup.
	נצור מצרה צפה-לך תגן מתנים אמץ פח מאד:

Il est ici question de la racine עלה « monter » construite avec le terme פנה « face ». C'est la présence d'Adonāi chez Jonas tandis que Nahum s'adresse à Juda dans la suite de l'exhortation rencontrée en Na (2,1). Dans le regroupement עלה... פנה « monter... face à moi », le verbe « monter » entre dans le registre militaire (l'assaut) tandis que chez Jonas, il est question du sens premier. D'une part, il s'agit d'une confrontation divine avec le mal à Ninive (Jon 1,2) et de l'autre, c'est l'avertissement sur l'irruption d'un assaillant, « un qui disperse » ou un qui prépare l'assaut contre la ville (Na 2,2).

b) Réaction de YHWH / projet des adversaires envers YHWH (Jon 1,4 et Na 1,9.11)

Ces trois passages attirent l'attention sur le tétragramme, la préposition « vers / envers » et le verbe « penser » ou « être sur le point de » (utilisé comme auxiliaire chez Jon).

חשבה ... אל- ... ויהוה (Jon 1,4)	תחשבון אל-יהוה (Na 1,9)	חשב ... יהוה (Na 1,11)
	מה- 1, ⁹ Que	
		ממה יצא 1, ¹¹ De toi est sorti
	תחשבון projetez-vous	חשב celui qui projette
		על- contre
	אל- envers	
ויהוה 1, ⁴ Et YHWH	יהוה YHWH	יהוה YHWH
		רעה יעץ le mal, conseiller de Bélial. בליעל: ס
	כלה הוא עשה לא- תקום פעמים צרה: une destruction, lui, faisant, ne se lèvera pas deux fois la DETRESSE	
הטיל רום-גדולה אל- lança un souffle grand vers		
הים נהי סער- גדול ביגם ותאננה חשבה fut sur le point de		
להשבר: se briser.		

Ici, le nom divin est précédé de la conjonction (Jon 1,4) et des prépositions « envers » (Na 1,9) et « contre » (Na 1,11). Dans ces trois occurrences la racine « projeter » est construite avec le nom divin, ce qui est particulier au sein des XII, puisqu'on ne la retrouve qu'une seule autre fois en Za 8,17. Chez Jonas, une violente tempête, émanant de Dieu, alimente l'impression d'une brisure dans la coque du navire. Ici, nous la trouvons en relation les termes « tempête » et « détresse ». La racine « projeter » apparaît avec une allusion au mal chez Nahum (1,11) tout comme chez Osée (7,15), Michée (2,1.3) et Zacharie (7,10).

c) « Tomber sur » (Jon 1,7 et Na 3,12)

Ici, se lit le verbe נפל « tomber » suivi de la préposition על « sur ». Les deux mots constituent l'expression « tomber sur ». Pour ce cas, la préposition « sur » dépend du verbe « tomber ». Dans le cas de Jon, il s'agit de l'expression « faire tomber le sort ». Na l'utilise dans l'expression « tomber dans la bouche ».

ונפילו על- (Jon 1,7) ונפילה... ויפלו... ויפל... על-		ונפלו על- (Na 3,12)	
ויאמרו איש אל-רעהו לכו	1,7 Et ils dirent un homme à son compagnon :« Allez		
		כל-מבצר יד האנים עם-כפורים אם-יזועו	3,12 Toutes tes forteresses (sont) des figuiers avec des premiers fruits s'ils sont secoués
ונפילה	<i>et nous ferons tomber</i>	ונפלו	alors ils tombent
גורלות וגדעה בשלמי הרעה הזאת לנו	des sorts et nous connaitrons par qui ce mal pour nous		
ויפלו	<i>et ils firent tomber</i>		
גורלות	des sorts		
ויפל	et tomba		
הגורל	le sort		
על-	sur	על-	sur
יונה:	Jonas ».		
		פי אוכל:	la bouche de celui qui mange.

L'expression נפל גורל « (faire) tomber le sort » (Jon 1,7) désigne « le procédé utilisé pour obtenir une décision qu'on ne veut pas laisser au libre choix »¹¹ des personnes concernées. Dans le cas de Jonas, un doute plane sur la personne qui serait à l'origine de la grande tempête. Pour dissiper le doute, la détermination du sort est nécessaire.

Na utilise la formule ידד גורל « lancer le sort » ou « tirer au sort » (Na 3,10) et rappelle plutôt un passage d'Abdias (v. 11) : pour l'un, il est question ici d'une répartition des vaincus parmi les vainqueurs et pour l'autre du partage des terres conquises. L'expression « tomber sur » fait allusion au sort du prophète et à l'ébranlement des forteresses à Ninive. Le sort à jeter est également signalé au sujet de Ninive (Na 3,10). « Jeter le sort » signifie se remettre à la loi qui régit les événements pour trancher dans une situation difficile. Il s'agit de se fier à un jugement impartial.

d) Dire de YHWH et passer devant YHWH (Jon 1,9 et Na 1,12)

Les éléments communs qui permettent cette analyse sont : les verbes « dire » et « passer », le tétragramme. Le nom « hébreu » et le verbe « passer » proviennent d'une même racine en hébreu.

¹¹ A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai et Maredsous, Casterman, 1961, p. 440. La Bible distingue trois situations où on recourt à ce procédé : « on jette le sort » lors des partages (Ab 11), dans la désignation des fonctions (Jg 20,10) et dans les cas douteux (Jos 7,17-18 ; 1 S 14,38 et Jon 1,7).

ויאמר... עברי... יהוה (Jon 1,9)		אמר יהוה... ועבר (Na 1,12)	
		כֹּה אָמַר	I, ¹² Ainsi
ויאמר	1, ⁹ Et il dit	אָמַר	a dit
אליהם	à eux :		
עברי	« Hébreu,		
אֲנִכִּי וְאֶת-	moi (je suis) et		
יְהוָה	YHWH,	יְהוָה	YHWH :
		אִם-שְׁלֵמִים וְכֹן רַבִּים וְכֹן נִגְזִי	« Si (sont) complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés
		וְעָבַר	et c'est passé
אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יְרֵא אֲשֶׁר- עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבֶּשֶׁת:	le Dieu des cieux, moi craignant, qui a fait la mer et la terre sèche ».		
		וְעַתָּה לֹא אֶעֱבֹד עוֹד:	et je t'ai humilié, je ne t'humilierai plus ».

Ces deux déclarations directes ont en commun le tétragramme et les racines « dire » et « passer » (עבר « passer » arrive ici sept fois sur les trente-trois occurrences du corpus de XII). C'est seulement dans la suite « Jonas-Michée » que nous avons la forme gentilece qui est traduite ici par « hébreu » (Jon 1,9 et Mi 1,11 : l'impératif de la racine « passer »). Jonas, le voyageur se présente devant les marins et Adonaï prononce la fin de l'humiliation (cette déclaration ouvre les trois décisions divines exprimées à la première personne en Na 1,12.13.14).

e) YHWH et l'innocent (Jon 1,14 et Na 1,3)

Jon et Na font réciproquement écho à l'innocence. Et dans les deux cas, c'est en relation avec l'action divine envers l'être humain. L'idée est que le châtement divin épargne l'innocent. Chacun de deux passages reprend plus d'une fois le tétragramme.

יהוה... יבקה... יהוה... יבקה (Jon 1,14)		יהוה... ונקה... יבקה יהוה (Na 1,3)	
ויקראו אל-	1, ¹⁴ Et ils appelèrent vers		
יהוה	YHWH	יהוה	1, ³ YHWH (est)
ויאמרו אנה	et ils dirent : « S'il te plaît,		
יהוה	YHWH,		
		[אָרַךְ אַפַּיִם (וְגִדוּלֵי כ [וְגִדְלֵי-כַף ק)	lent à la colère et (est) grand en puissance et tenir pour
אֵלֶיךָ נִבְרָא נִבְרָא בְּלִפְנֵי הָאִישׁ הַזֶּה וְאֵלֵינוּ עָלִינוּ דָּם	s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang		
יָקִיא	innocent	וְנִקָּה	innocent,
		לֹא יִנְקָה	ne tiendra pour innocent (N'innocentera pas)
כִּי-אַתָּה	car toi,		
יהוה	YHWH,	יהוה	YHWH
כַּאֲשֶׁר חָפְצָתָ עָשִׂיתָ:	ainsi que tu as désiré, tu as fait ».		
		בְּסוּפָה וּבְשֶׁעָרָה דְרָכּוֹ וְעָנָן אֲבָק רַגְלָיו:	dans la tempête et dans l'ouragan son chemin et une nuée (est) poussière de ses pieds.

Ici, prédomine la construction du tétragramme avec l'adjectif נקיא « innocent » et la racine נקה « tenir pour innocent ». Pour les marins, Jonas est innocent même si c'est à cause de lui que la tempête pèse sur le navire. Le même passage précise que Dieu fait ce qu'il désire. Nahum est plus précis sur l'innocence : Dieu, qui marche dans les nuées¹², ne confond pas le coupable avec l'innocent.

f) YHWH agit ou agissant (Jon 1,14 et Na 1,9)

Ce regroupement se fait autour de l'expression « (en) vers YHWH » et le verbe עשה « faire ». L'action évoquée est celle de Dieu.

אל־יהוה... יהוה... יהוה... עשית (Jon 1,14)		אל־יהוה... עשה (Na 1,9)	
ניקראו	1, ¹⁴ Et ils appelèrent		
		מֵה־תִּשְׁבּוּן	1, ⁹ QUOI PROJETEZ-VOUS
אֶל־יְהוָה	vers YHWH	אֶל־יְהוָה	(en)vers YHWH
וַיֹּאמְרוּ אִנָּה	et ils dirent : « S'il te plaît,		
		כִּלְהֵי הוּא	une destruction, LUI,
יְהוָה	YHWH,		
אֶל־יָגֵא נֹאכְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאֶל־תִּתֵּן עָלֵינוּ הֵם נְקִיָּא כִּי־אַתָּה	s'il te plaît, que nous ne périssions pas à cause de l'être de cet homme et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent, car TOI,		
יְהוָה	YHWH,		
כַּאֲשֶׁר חִפְצָתָ	ainsi que TU AS DÉSIRÉ,		
עֲשִׂיתָ:	tu as fait ».	עֲשֵׂה	faisant,
		לֹא־תִקּוּם פְּעָמַיִם צָרָה:	ne se lèvera pas deux fois la détresse.

Jon montre Adonaï en pleine action. C'est le verbe עשה « faire » est attaché au tétragramme et indique l'action divine. Chez Na, c'est toujours Adonaï mais qui ne permettra pas à ceux qui pensent le mal de répandre la terreur. Dans les deux passages, on remarque l'usage des pronoms personnels אתה « toi » (Jon) et הוא « lui » (Na). Les racines חפץ « désirer » et השב « projeter » peuvent faire allusion à la même réalité (dans les deux cas, il s'agit la deuxième personne : d'une part au singulier et d'autre part au pluriel).

g) Entourer / envelopper d'eaux (Jon 2,6 et Na 3,8)

Le terme « eaux » et les formes de la racine סבב « entourer » font l'essentiel dans le regroupement de ces deux passages. Tous les deux font état d'un lieu fait d'eaux.

¹² On rencontre l'expression « sang innocent » chez Joël (4,19.21) et Jonas (1,14). Nahum (1,3) et Zacharie (5,3) se situent dans le contexte d'un jugement. Ailleurs, le terme מִישָׁר « plaine » (Za 4,7) désigne par métaphore la « droiture » est en Mi 2,6 qu'on peut rapprocher à l'énonciation de l'innocence.

מים סביב (Na 3,8)		מים ... יסבבני (Jon 2,6)	
		אֶפְפֹּנִי	2, ⁶ m'arrivent
	3, ⁸ Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise parmi les canaux (bras du Nil)	הַתִּיטְבִּיל מִנָּא אֲמוֹן הַיְשָׁבָה בְּיָאֲרִים	
מַיִם	des eaux	מַיִם	Des eaux
		עַד־נֶפֶשׁ תְּהוֹם	jusqu'à la gorge, un abîme
		יִסְבְּבִנִי	m'enveloppe,
		סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁי:	des algues faisant des nœuds à ma tête.
	d'elle qui (a) <i>une mer</i> (comme) un avant-mur, plus qu' <i>une mer</i> son rempart ?	לָהּ אֲשֶׁר־תִּיֵּל לְיָם מַיִם הוֹמָתָה:	

Ici, Jonas, dans l'abîme est entouré d'eaux, sans défense. Les eaux pour la ville de Ninive, c'est à la fois un danger et une protection contre les ennemis. Dès le départ, le motif de l'eau (le régime des eaux : tempête et assèchement ; le fleuve et la mer) domine avec l'évocation de la tempête sur la masse des eaux. Pour Jonas, Adonai suscite la tempête pour rattraper le messager fuyard (Jon 1). Nahum présente plutôt Adonai comme le Dieu qui contrôle tout l'univers : Il n'est pas arrêté par la tempête, Il soulève la nuée, cette poussière de ses pieds (Na 1,3). Le réseau d'eau en Ninive participe à la description de la ville comparée à un « réservoir d'eaux » (Na 2,9). L'effondrement de la ville commencera dans l'ébranlement de ses ressources en eau (Na 2,7). L'eau peut servir de rempart, elle peut servir pour engloutir un rebelle. Le terme ים « mer », apparaissant cinq fois dans ces trois versets de Jon, est lié au terme סער « tempête » dont on a un synonyme en Na 1,3.

h) Se lever... vers / envers YHWH (Jon 3,3 et Na 1,9)

Le tétragramme, la préposition « (en) / vers » et le verbe « se lever » sont commun dans ces deux passages.

אל-... ויקם... יהוה (Jon 3,3)		אל-יהוה... תִּקוּם (Na 1,9)	
וַיִּקָּם	3, ³ Et se leva		
		מֵה־תִּחְשָׁבוּן	1, ⁹ Quoi projetez-vous
יֹנָה וַיֵּלֶךְ	Jonas et il alla		
אֶל־	vers	אֶל־	envers
בְּיַנְיָה כְּדָבָר	Ninive selon la parole de		
יְהוָה	YHWH	יְהוָה	YHWH
וַיִּנְיָה הָיְתָה עִיר־גְּדוֹלָה לְאֵלֹהִים מֵהֶלֶךְ	et Ninive était une ville grande pour Dieu, une distance		
		כָּל־הוּא עֹשֶׂה	une destruction, lui, faisant,
		לֹא־תִקוּם	ne se lèvera pas
שְׁלֹשׁ	de TROIS	פַּעַמַּיִם	DEUX fois
		צָרָה:	la détresse.
יָמִים:	jours		

Le tétragramme est construit avec la racine קוּם « se lever » et la préposition de direction אֶל « vers », « envers ». En outre, Jon (3,3) et Na (1,9) utilisent un chiffre : « trois » et le distributif « deux fois » (son synonyme est en Jon 3,1).

Na n'utilise pas le terme « Dieu » pour désigner l'être suprême, cependant le lecteur rencontre seulement le tétragramme et la forme composée « Adonaï des Armées ». Pour sa part, Jonas combine le tétragramme avec le terme « Dieu » (Jon 1,9 ; 2,2.7 ; 4,6).

Le tétragramme		Le tétragramme + Dieu	YHWH des Armées
Jonas	Nahum	Jonas	Nahum
1,1.3 ² .4.10.14 ² .16 ²	1,2 ³ .3 ² .7.9.11.12.14	1,9	
2,1.3.8.10.11	2,3	2,2.7	2,14
3,1.3			3,5
4,2.3.4		4,6	

En Jon 3, c'est le terme « Dieu » qui est présent (v. 5.10) et envers les marins (Jon 1,6) ; trois fois dans le cas de Jonas (Jon 4,7-9) ; dans le livret de Na, au chapitre premier (v. 14). Les deux livrets partagent le doublet « tétragramme + verbe dire » (Jon 4,4.10 ; Na 1,12) où le tétragramme est sujet du verbe (en Jon 4,9 : c'est le terme « Dieu » qui est sujet du verbe). Dieu est nommé en Na 1,2 comme il apparaît en Jon 4,2¹³. Ces nominations de l'être suprême supposent différents positionnements face à Dieu. Le double nom « Adonaï Élohim » désigne une divinité incomparable pour l'acte de la création¹⁴ tandis que « Adonaï Tséva'oth » réfère à une divinité guerrière. Jonas et Nahum révèlent, déjà par la façon de le nommer, un Dieu dont il convient de déterminer les particularités, surtout que son action souveraine domine tout. La présence de Baal et YHWH cache une rivalité, un conflit entre Dieu et ses créatures : l'ascension (Na 2,2) est liée à l'assaut militaire de la divinité dans le monde (Na 1,6).

¹³ La passion jalouse de Dieu en Na 1,2 fait penser à l'époux trahi et lésé d'Os 1,1-3,5. Bien plus, au moyen d'allusions multiples, Na annule le recours divin à Assour pour punir Juda. Clairement, le péché d'Assour, fomenter le mal contre Adonaï, est dévoilé. En retour, Adonaï promet de le dépouiller de son pouvoir de séduction et briser sa force militaire. Des chercheurs lisent ce poème en relation avec le Ps 9-10. En plus du niveau élevé de l'art littéraire, la langue de Na est aussi extrêmement complexe. Son vocabulaire est rare, et les pronoms changent de façon répétée en nombre et en sexe avec indication rare de leurs antécédents. « Souvent, diagnostiqué comme le problème d'un production littéraire bâclée ou un résultat d'erreurs dans la copie sribale, le texte est « guéri » par une modification », argue J.M. O'BRIEN, *Nahum*, London, Sheffield Academic, 2002, p. 41. Pour approfondir, voir Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel : A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York, Continuum, 2001, p. 586-609. T. RÖMER, *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2014.

¹⁴ M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 137-138. Une autre explication se trouve dans Shemot Rabbah 3,6 : « Rabbi Abba ben Mammel a dit : le Saint, béni soit-il dit à Moïse : Vous demandez de connaître mon nom - je suis appelé selon mes actes. Parfois, je suis appelé « El Shadday, comme Tzeva'ot, comme Elohim, comme {Yahveh}. Quand je juge les créatures, je m'appelle Elohim. Quand je fais la guerre aux méchants, je m'appelle Tzeva'ot. Quand je suspends les transgressions de l'homme, je m'appelle El Shadday, et quand je fais miséricorde à mon monde, je m'appelle {Yahveh}. Voir aussi, W. KOSIOR, « The Apotropaic Potential of the Name "Shadday" in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature », dans P. MRÓZ, M. RUCHEL et A.I. WÓJCIK (éds), *Word in the Cultures of the East Sound, Language, Book* (filozofia Kultury), Kraków, Wydawnictwo Libron - Filip Lohner, 2016, p. 33-51. Et sur l'interprétation du tétragramme, voir M.I. BARANIAK, « Ways of Interpreting Tetragrammaton – Word or Sign », dans P. MRÓZ, M. RUCHEL et A.I. WÓJCIK (éds), *Word in the Cultures of the East Sound, Language, Book* (filozofia Kultury), Kraków, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2016, p. 53-78.

Le lecteur peut s'imaginer qu'une révélation, une clé du message est en train de donner par la pratique même de référer aux autres textes de la BH. Dieu est appelé אל « El », le mot générique primitif pour Dieu dans les langues sémitiques. אלהים est son pluriel de majesté. Le nom « El » n'apparaît que dans les deux listes des qualités divines (Jon 4,2 et Na 1,2). Le Dieu de Jon fait naître une plante et la fait périr et chez Na, il apparaît dans l'ouragan et fait flétrir les fleurs. Ainsi, à notre avis, les textes soulignent des aspects du caractère divin lié à la création, le Dieu actif non seulement parmi les humains mais aussi dans la nature entière. Ce changement de nom divin permet de penser qu'il ne s'agit pas seulement d'un code littéraire mais aussi d'un élément de la théologie de Jon-Na. Au nom « El », on attache la notion de puissance face à laquelle l'être humain est dépendant¹⁵. Na 1,3 évoque explicitement cette puissance et elle apparaît chez Jon dans le mandat divin accordé au phénomène naturel et aux animaux. « El » renferme aussi une idée de prééminence.

i) Ninive et les jours (Jon 3,4 et Na 2,9)

Nous avons ici le nom Ninive dans des passages qui ont également en commun le terme « jour ».

¹⁵ Tout en reconnaissant en « El » un nom divin commun, A. VINCENT, *Lexique biblique*, 1961, p. 154, n'exclut pas qu'il s'agisse aussi par là d'une divinité particulière.

Jon 3,3) וַיִּנְוֶה... יָמִים (Jon 3,3)		Jon 3,4) יוֹם... יוֹם וַיִּנְוֶה (Jon 3,4)		Na 2,9) וַיִּנְוֶה... מִיָּמִי (Na 2,9)	
וַיִּקָּם	3, ³ Et se leva				
		וַיִּהְיֶה	3, ⁴ Et commença,		
יוֹנָה	Jonas	יוֹנָה	Jonas		
		לָבוֹא בְעִיר	à venir dans la ville		
וַיִּלְךָ	ET IL ALLA	מֵהַלְךָ	une DISTANCE		
אֶל-	vers				
		יוֹם	d'une journée,		
		אֶתְדַבֵּר וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר עוֹד אַרְבָּעִים	une seule et il appela et il dit : « Encore quarante		
		יוֹם	jours		
נִינְוֶה	Ninive	וַיִּנְוֶה	et Ninive	וַיִּנְוֶה	2, ⁹ Et Ninive.
כַּדְבַר יְהוָה	selon la parole de YHWH				
				כְּבִרְכַת־מַיִם	comme un étang d'eaux,
וַיִּנְוֶה	et Ninive				
הַיְתֵה עִיר- גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים	était une ville grande pour Dieu,				
מֵהַלְךָ שְׁלֹשָׁת	UNE DISTANCE de trois				
		נִהְפְּכָת:	renversée ».		
יָמִים:	jours.			מִיָּמִי	depuis les jours
				הִיא וְהֵמָּה נָסִים עֲמַדוֹ עֲמַדוֹ וְאִין מִפְּנֵיהֶם:	d'elle et elles s'enfuyant, ARRÊTEZ, ARRÊTEZ et personne ne se retournant

Le nom Ninive est construit ici avec le terme « jours ». Chez Jon, Ninive est la ville (elle est grande, trois jours pour la parcourir) tandis que pour Nahum, la ville est présentée comme un réservoir d'eaux qui s'échappent. On l'abandonne en fuyant. La répétition de la racine הלך « aller » (Jon 3,3.4) contraste fortement avec עמד « arrêter », « se tenir debout » (Na 2,9). Les lettres qui composent le nom יונה « Jonas » en hébreu sont aussi présentes dans le nom נינוה « Ninive ». Dans le terme « jour », le lecteur peut percevoir le temps d'angoisse, les jours comptés (Jon 2,1), le jour non limité (עולם « toujours » : Jon 2,7), le temps d'une mission à Ninive (Jon 3,3.4), le jour de détresse (Na 1,7) ; le jour de froid (Na 3,17). Ce sont également les jours à venir : c'est la nuance que confère au texte le verbe conjugué à l'inaccompli (*yiqtol*).

Ninive est le sujet du cri et de la sentence chez Jonas et chez Nahum : pour l'un en vue de la conversion et pour l'autre en vue de la dévastation. Ninive est « un réservoir plein d'eau » (Na 2,9) et « l'habile enchanteuse » ou « maîtresse magicienne » (Na 3,4)¹⁶. Elle symbolise

¹⁶ Selon la traduction *Segond* 2010.

l'hégémonie assyrienne¹⁷. Na s'adresse directement à la mégapole assyrienne, la ville sanguinaire (Na 3,1), en annonçant son imminente fin. La prophétie compare la ville à Nô-Amôn située au milieu des bras du Nil et qui fut capturée malgré l'assurance que lui procuraient ses voisins : Koush (Éthiopie) par la force et Pouth (la côte somalienne)¹⁸ pour ses diverses aides (Na 3,8-10).

Le prophète Nahum vise l'avidité et l'habileté avec lesquelles Ninive extorque ses voisins. Jonas et Nahum ne cachent pas l'impression que la ville fait sur Israël. C'est le symbole d'un état mieux organisé mais aussi d'un théâtre de toute sorte de méchanceté (violence)¹⁹. Mais tout ceci ne cache pas l'heureuse révélation du récit de Jonas : « les hommes de Ninive eurent foi en Dieu » (Jon 3,5)²⁰.

j) Le roi et / le berger (Jon 3,7 et Na 3,18)

Deux mots entrent dans ce rapprochement : le verbe « paître » et le mot « roi ». Le terme « roi » est relié à un lieu, « Ninive » et « Assour ».

¹⁷ La présence assyrienne est signalée en plusieurs références dans le corpus, souvent avec l'Égypte (Os 9,3 ; 11,5.11 ; 12,2). L'exemple de Nô-Amôn est identique à l'image de la destruction et de la déportation en Os 9 qui met en relief Assyrie comme lieu de communion avec l'impureté et la ville égyptienne de Memphis (Os 9,6) comme lieu de sépulture pour Ephraïm. Avec Ninive, Assur (sur le Tigre mais aussi un nom d'une divinité), Kalah (ou Nemrod en Mi 5,5 au sud de Ninive), Arbèles sont les grandes villes assyriennes. Lorsque Na 3,5 parle de la nudité qui sera exposée cela n'est pas à considérer comme un parti d'idolâtrie comme chez Osée.

¹⁸ A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961, p. 390, renseigne que les prophètes voient en Pouth un peuple guerrier attaché à l'Égypte (Jr 46,9 ; Ez 27,10 ; 30,5 ; 38,5 et Na 3,9).

¹⁹ Cet aspect se lit chez Nahum et Sophonie (Na 1,11.13 ; 2,1 ; 3,1.19 et So 2,13.15). Sophonie annonce la fin de l'orgueil de Ninive et Nahum la célèbre déjà. Autrement dit, Nahum prononce le malheur d'une ville sanguinaire, comme le fait plus loin Sophonie contre la ville rebelle et souillée (So 3,1). En effet, Sophonie continue sur le même ton de l'imminence de la ruine (So 2,13-15), de la « ville joyeuse qui trônait dans l'insouciance » (traduction de la Bible du Centenaire). Assur deviendra ruines (So 2,13), Ninive sera une solitude et sèche comme le désert, les troupeaux habiteront en elle (So 2,14) et elle deviendra « un repaire pour les bêtes » (So 2,15).

²⁰ E.A. KNAUF, « Jonas », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (Mobi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 505 affirme que « la Ninive de l'histoire ne s'est jamais repentie (malgré Jon 3,5-9). Mais l'auteur du Jonas n'était pas le seul à espérer le repentir de Ninive. Son universalisme humain est appuyé par Es 19,23-25... Le monde de Jonas reflète cette ère de paix et de prospérité (due à l'hégémonie perse) ... Pour les auteurs de Jonas, Ninive n'est pas la capitale odieuse de l'ennemi suprême, comme dans la tradition prophétique antérieure, mais représente désormais chaque *polis* (cité) du monde hellénistique qui a besoin de la compassion de l'Éternel » (p. 505). Nahum martèle que cette accalmie ne durera pas, il y aura un renversement de la situation, les assurances seront ébranlées.

המלך ... ירעו (Jon 3,7)		רעיד מלך (Na 3,18)	
וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּגִינָה מִטַּעַם	3, ⁷ Et il fit pousser des clameurs et il dit : « Dans NINIVE, par décret		
		בְּמִן	3, ¹⁸ somnolent
הַמֶּלֶךְ	du roi	רְעִיף מֶלֶךְ	tes bergers, roi
		אֲשׁוּר יִשְׁכְּנוּ אֲדִירֵיהֶם נִפְּשׁוּ עִמָּה עַל-הַהָרִים וְאִין מִקְבִּץ:	D'ASSOUR, TES NOBLES demeurent (sont bien installés) ils sont éparpillés, ton PEUPLE sur les montagnes et personne ne rassemblant.
וּגְדָלָיו לֹאמַר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבְּקָר וְהַצֹּאן אֵל-יִטְעֲמוּ מֵאוֹמָה	ET SES GRANDS pour dire : L'ETRE HUMAIN et la bête, le gros bétail et le petit bétail, qu'ils ne goûtent quelque chose		
אֵל-יִרְעוּ	et qu'ils ne paissent		
וּמַיִם אֵל-יִשְׁתּוּ:	et de l'eau qu'ils ne boivent pas ».		

Il y a lieu d'établir un rapprochement entre les termes האדם « l'être humain » et עמך « ton peuple », les termes גדליו « ses grands » et אדיריך « tes nobles », les noms propres « Ninive » et עשור « Assour ». Jonas fait écho à une action collective tandis que Na signale la difficulté de se rassembler à cause de la dispersion des notables de la ville. Alors que le roi peut encore exercer son pouvoir (Jonas), Na montre que les bergers (gouverneurs) de Ninive somnolent et les généraux éparpillés²¹.

k) La force et le chemin (Jon 3,8 et Na 2,2)

Deux termes sont en vue dans ces passages, « chemin » (avec pronom suffixé chez Jon) et deux formes de la racine הזק « renforcer » (« force » substantif avec préposition chez Jon, forme verbale à l'impératif chez Na).

²¹ Le vocabulaire de la bergerie est concentré en Za 10-13 : רעה « faire paître », « berger », « petit bétail », etc. La voix du berger rappelle son hurlement en Am 1,2. Le berger de rien en Za 11,17 (ou encore le berger stupide en Za 11,15) rappelle celui qui somnole en Na 3,18 et « le berger du souffle » évoqué par Osée (Os12,2 en relation avec le pacte entre Ephraïm et Assyrie).

בהזקה ... מדרכו (Jon 3,8)		דרך חזק (Na 2,2)	
וַיִּתְכַסּוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל־אֱלֹהִים	3, ⁸ Et que se couvrent de sacs l'être humain et la bête et qu'ils appellent vers Dieu		
		עָלָה מִפִּיז עַל־פְּנֵיהָ נֹצֵר מִצָּרָה צְפָה-	2, ² Est monté un qui disperse contre ta face, garde la forteresse, guette
		דֶּרֶךְ	le chemin,
בְּחִזְקָה	avec force	חִזְקָה	renforce
וַיָּשׁוּבוּ אִישׁ	et qu'ils reviennent un homme de son mauvais		
מִדְּרָכָו	chemin		
הַרְעָה וּמִוִּהְתָּמָס אֲשֶׁר בְּכַפְיָהֶם:	et de la violence qui (est) DANS LEURS PAUMES.		
		מִתְנִים אִמְזָ כֹחַ מְאֹד:	LES DEUX REINS, sois vigoureux d'une puissance beaucoup.

Par les termes « force » et « chemin », le récit qualifie la manière de crier vers Adonaï et ce qu'il convient d'abandonner. Le décret royal précise que, dans la démarche de retour vers Adonaï, il faut de crier fortement vers Adonaï et changer de chemin ou renoncer à ses mauvaises actions. Plus loin, c'est une exhortation à utiliser toute la force humaine pour monter la garde dans Ninive (Na 2,2)²². Nahum parle de la destruction de Ninive. La préparation à la pénitence, l'assaut contre les ennemis exigent de la force, de la détermination et d'être sûr des voies à suivre.

1) Dire au sujet de YHWH et le « dire » de YHWH (Jon 4,2 et Na 1,12)

Nous rencontrons ici l'expression « YHWH dit », la particule כֵּן « ainsi » et les formes de la racine רבה « abonder ».

²² Cette interprétation est possible si on tient compte de la traduction de *la Bible en français courant* et si on comprend que toute la suite de Na est destinée au roi d'Assour et à la ville de Ninive, voir F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 239 (note 30 : « Toute la suite du livre est adressée au roi d'Assur et à la ville de Ninive »). On retrouve une exhortation du même ton chez Aggée dans l'invitation à construire le temple, la maison d'Adonaï (Ag 2,4). Alors que Na parle des reins, le renforcement des « mains » se lit chez Zacharie (8,9) et rappelle un passage d'Osée (7,15). Le fait que cet acte de bienveillance divine soit suivi du désintéret humain apparaît chez Osée et Malachie (3,13). Le récit de Jonas et les oracles de Zacharie signalent le partage du sort commun entre l'être humain et les animaux, la solidarité à différente échelle (homme et bête ; homme et homme : Za 14,15).

"יהוה ויאמר... יהוה... כן... ורב" (Jon 4,2)		אמר יהוה... וכן רבים וכן (Na 1,12)	
בִּיתְפִּלֵּל אֵל	4, ² Il pria vers		
		כֹּה	1, ¹² Ainsi
יְהוָה ויאמר	YHWH et il dit :	אמר יהוה	a dit YHWH :
אָנָּה	« S'il te plaît		
יְהוָה	YHWH,		
הֲלוֹ-אִינָה דְבָרִי עַד-הַיּוֹתֵי עַל-אַדְמָתִי עַל-	est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ?		
		אִם-שְׁלֵמִים	« Si (sont) complets
כִּן	C'est POURQUOI	וְכֵן	et ainsi
קָדַמְתִּי לְבָרֶס תַּרְשִׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי כִּי אֵתָה אֶל-סָנוּן וְרַחוּם אַרְךָ אַפִּים	j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère		
וְרַב-	et abondant	רְבִים	nombreux
חֶסֶד וְנֶחֱם עַל-הַרְעָה:	en fidélité et ayant du regret au sujet du mal ».		
		וְכֵן	ET AINSI
		נָגַזוּ וְעָבַר וְעָנָה לֹא אֶעֱבֹד עוֹד:	ils sont fauchés et c'est passé et je t'ai humilié, je ne t'humilierai plus ».

La prière de Jonas est ici avec une déclaration directe d'Adonai en Na 1. Notons que Jonas parle à Adonai en utilisant les qualités divines (Jon 4,2) tandis que Nahum rapporte les paroles divines sur le sort des ennemis d'Adonai (ici, sujet du verbe « dire »). Le tétragramme considéré avec le verbe « dire » montre que l'être humain et Dieu communiquent réciproquement. D'une part, l'abondance de la fidélité divine contraste ici avec « l'abondance », « la multitude » de ressources humaines de ses ennemis qui, d'autre part, pourtant n'échapperont pas au châtement. La fidélité d'Adonai est sans mesure pour Jonas. Pour Nahum, l'humiliation tombera sur l'ennemi qui projette le mal contre Adonai, et elle n'en épargnera aucune partie.

m) Sur la tête + grandir (Jon 4,6 et Na 3,10)

La préposition « au-dessus de », le terme « tête » et les formes de la racine « grandir » ressortent de ce regroupement.

מַעַל ... עַל-רֹאשׁוֹ ... גְּדוּלָה (Jon 4,6)		בְּרֹאשׁ ... וְעַל- ... גְּדוּלְיָהּ (Na 3,10)	
וַיִּמְן יְהוָה-אֱלֹהִים קִיקְיֹון בַּיַעַל	4, ⁶ Et YHWH Dieu dépêcha un ricin et il monta		
		גַּם-הָיָא לְגַלְהָהּ הַלְקָה בְּשִׁבִי גַם עַלְלִיָּהּ יִרְטָשׁוּ	3, ¹⁰ Aussi elle est en exil, elle est allée en captivité aussi ses nourrissons étaient écrasés
מַעַל	au-dessus de		
לְיוֹנָה לְהַלְוֹת צֶלִי	Jonas pour être ombre		
עַל-רֹאשׁוֹ	sur sa tête	בְּרֹאשׁ :	à la tête
		כָּל-חֻצוֹת	de toutes les rues
לְהַצִּיל לוֹ מִרַעְתּוֹ וַיִּשְׂמַח יֹנָה	pour le DELIVRER de son mal et Jonas se réjouit		
עַל-	au sujet	וְעַל-	et sur
הַקִּיקְיֹון שְׂמָחָה	du ricin, une joie		
		וַכַּבְּדִיָּהּ יָדוּ גֹרְלִי וְכָל-	ses notables, ils ont lancé le sort et tous
גְּדוּלָה:	grande	גְּדוּלְיָהּ	ses grands
		רָתְקוּ בַזְּקִים	ONT ETE ENCHAINES avec des chaînes.

Le terme « tête » et la racine « grandir » arrivent dans les renseignements sur le don de l'ombre accordée à Jonas et sur le sort final des notables à Ninive : la tête des nourrissons écrasée (Na), la grande joie pour l'ombre qui couvre sa tête (Jon). Les racines « délivrer » et « enchaîner » se rapprochent par un rapport d'antonymie : Jonas est tiré de son mal tandis que, pour les grands de Ninive, c'est la description du malheur qui les attend. Les termes « mal » et « sort » se font écho dans ces deux versets. Nous remarquons la présence du son [l] porté par la lettre *lamed* dans les deux versets. La préposition « sur » marque la hauteur, le poids bienfaisant ou malfaisant d'un fait ou d'une chose sur quelqu'un ou sur quelque chose²³.

3.2. Synthèses sur les tournures communes, une série de mots et une tournure :

Ici, nous avons repéré six expressions communes à savoir « accomplir les vœux », « YHWH, lent à la colère », « monter comme les colombes » / « monter au-dessus de Jonas », et « le soleil se lève ». Dans quelle circonstance ces expressions apparaissent dans ces textes, c'est ce que cette synthèse essaie de relever.

²³ *Joiion* §§ 103a et 133f.

Série de mots et tournures
<ul style="list-style-type: none"> • עלה... על-פניך // עליה... עלתה... לפני (Jon 1,2) // (Na 2,2) : monter contre ma/ta face • חשב... יהוה... אל-... חשבה (Jon 1,4) // ותחשבון אל-יהוה (Na 1,9) et יהוה... חשב... (Na 1,11) : YHWH + sur le point de / projeter envers YHWH • על-... עליך... אלהיך... קלות // עליהם... להקל מעליהם (Jon 1,5) // (Na 1,14) : contre eux / toi, son / tes dieu/x, alléger • ונפלו... עלי- // ונפלה... ויפלו... ויפל... עלי- (Jon 1,7) // (Na 3,12) : tomber sur • אמר יהוה... ועבר // ויאמר... עברי... יהוה (Jon 1,9) // (Na 1,12) : dire + passer + YHWH • מה... יהוה... מה-... יהוה... עשה // מה-... יהוה... עשית... יהוה הוא (Jon 1,10) // (Na 1,9) : Quoi + faire + YHWH • יהוה... יהוה... יהוה... יהוה... עשית // יהוה... יהוה... עשה (Na 1,9) : YHWH agit ou agissant • מים סביב // מים סביב (Jon 2,6) // (Na 3,8) : entourer / envelopper d'eaux • ויקם... אל-... יהוה // ויקום... אל-... יהוה (Jon 3,3) // (Na 1,9) : se lever...vers/envers Adonaï • ונינוה... מימי // ונינוה... יום... יום ונינוה (Jon 3,4) // (Na 2,9) : Ninive et les jours • רעיך מלך // המלך... ירעו (Jon 3,7) // (Na 3,18) : le roi berger • דרך חזק // בחזקה... מדרכו (Jon 3,8) // (Na 2,2) : la force et le chemin • אמר יהוה... וכן רבים וכן // יהוה ויאמר... יהוה... יכן... ורב- (Jon 4,2) // (Na 1,12) : YHWH et le verbe « dire » • אמר יהוה... וכן רבים וכן // יהוה ויאמר... יהוה... יכן... ורב- (Jon 4,2) // (Na 1,12) : YHWH et le verbe « dire » • בראש... ועל-... גדוליה // מעל... על-ראשו... גדולה (Jon 4,6) // (Na 3,10) : sur la tête + grandir

La série de mots communs se rapporte au contenu de l'envoi de Jonas à Ninive. Pour Jon, la méchanceté de la ville a atteint un tel niveau qu'elle est montée vers Adonaï. Au début du deuxième discours de Na, il y a l'annonce brusque d'un assaillant. L'assaut est frontal. Adonaï poursuit Jonas au moyen de la tempête tandis que pour Na, c'est Adonaï qui accuse le projet malicieux de ses ennemis. Le récit relève l'adversité de la tempête, et le premier discours de Na se termine sur l'ordonnance divine contre ses ennemis.

La scène du tirage au sort (Jon 1,7) trouve un écho dans la présentation du sort réservé aux notables de Ninive qui connaîtront la déportation ou à l'exil. L'oracle annonce qu'ils seront partagés parmi les vainqueurs par tirage au sort (Na 3,10). L'expression « *נפל על* » « tomber sur » utilisée dans ce contexte revient plus loin pour désigner la chute des forteresses comparées à des fruits des figuiers secoués et qui tombent dans la bouche de l'oppresser (« celui qui mange », Na 3,12).

À la fin de sa prière, Jonas formule le désir de faire des vœux à Adonaï (Jon 2,10). Pour Jon et Na, ce Dieu est « lent à la colère » (Jon 4,2 et Na 1,3). À l'ouverture de son deuxième discours, l'oracle de Nahum invite Juda à accomplir ses vœux. L'invitation exalte la paix à vivre en célébrant les fêtes. Cette paix est marquée par l'arrivée d'un porteur de bonne nouvelle : Béliel, l'être infernal, ne passera plus dans la ville (Na 2,1).

Dans la description de l'assaut sur la ville, on retient que la ville est soulevée, ses servantes poussent de cris comme des colombes (Na 2,8)²⁴. Cette scène peut rappeler non seulement Jonas en train d'être soulevé et jeté par-dessus bord dans la mer, mais aussi Jonas assis sous l'ombre du ricin qui a grimpé sur sa cabane (Jon 4,6), quand le soleil était insupportable (Jon 4,8). Les inspecteurs de Ninive, comme des essaims de sauterelles, font leur camp sur des enclos en période de froid mais se dispersent on ne sait où aussitôt que frappe le soleil (Na 3,17). L'inconfort due au soleil arrive en situation finale dans les deux textes. Il reste à se demander si « ce soleil » ne désigne pas l'étape finale de l'intervention divine s'élevant jusqu'au monde céleste, après la mer et les continents.

4. Tournures communes

4.1. Quelques formules communes

L'association verbale offre essentiellement une contiguïté des mots reflétant un usage logique, cohérent et habituel d'un tel regroupement. La tournure suppose un rapport de dépendance entre les termes, par exemple un verbe avec son complément, un verbe avec la préposition qui dépend de lui (qu'il régit). Dans cette analyse, la tournure équivaut à une forme particulière donnée à un syntagme ou une expression toute faite.

a) Accomplir les vœux (Jon 2,10 et Na 2,1)

Ces deux versets listent les activités cultuelles et parmi elles, nous avons cette référence aux vœux à accomplir.

²⁴ La *TOB* traduit : « La statue est découverte, enlevée... » en se basant sur le rapport entre נִצַּב et le terme מַצְבָּה « statue d'une divinité ». Et ici, on serait en présence de la forme contractée du terme féminin הַעֲצָבָה (Na 2,8). Le début de ce verset est problématique. Les différentes lectures et interprétations cherchent à donner sens au verbe הִצַּב « ériger » ou נִצַּב « être abattu ». Cependant, en reliant le verbe avec le passage précédent ou les termes suivants, on n'arrive pas à une formule convaincante. Nous préférons, comme Kl. SPRONK, *Nahum* (Historical Commentary on The Old Testament), Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1997, p. 97, considérer cette formule initiale comme une proposition indépendante. Ce peut être « Il est abattu », en référence au roi, et la suite du verset concernerait la reine et ses servantes (toute la recherche sur le sujet, p. 96-98).

נדרתי אשלמה (Jon 2,10)		שלמי נדריך (Na 2,1)	
נאני בקול תודה אזבחה-לך אשר	2, ¹⁰ Mais moi, par une voix d'action de grâce, que je sacrifie <i>pour toi</i> ce que		
		הנה על-ההרים רגלי מבשר משמיע שלום תגי יהודה תגיד	2, ¹ Voici sur les montagnes les pieds d'un qui annonce une bonne nouvelle, un qui fait écouter la paix célèbre Juda tes fêtes
נדרתי אשלמה	que je (l') accomplisse mon vœu,	שלמי נדריך	accomplis tes vœux
ישועתה ליהוה: ס	le salut (appartient) à YHWH.		
		כי לא יוסיף עוד לעבור- (כ) [לעבר-] בך קן [בלעל פלה נכרת:	car ils ne recommenceront plus à passer <i>sur toi</i> ; BÉLIAL, tout lui est retranché.

Nous rencontrons ici une expression : « accomplir les vœux ». Dans la tournure שלם נדר « accomplir les vœux », le verbe est au cohortatif (Jon) tandis qu'il est à l'impératif chez Na. Na encourage le peuple à célébrer les fêtes, à faire des rencontres publiques et à rendre grâce à Adonai pour la libération reçue : l'appel à faire des vœux est un équivalent de l'action de grâce (Jon 1,16 ; 2,10)²⁵. Il y a un rapport d'opposition entre Adonai et Bélial.

L'adresse est directe : on observe la présence du pronom de la deuxième personne différemment suffixé לך « pour toi » (Jon 2,10a) / בך « sur toi » (Na 2,1b) dans les deux passages. Na l'utilise dans une expression particulière : משמיע שלום « un qui fait écouter la paix ». Les fêtes ont un lien avec l'action de grâce et nous avons le pronom « toi » pour marquer la singularité du vœu²⁶. La formule לא יוסיף « il ne continuera plus » de Na (2,1) est au positif mais avec la particule adversative en Jon (2,5) où elle traduit un acte de confiance en Dieu : אך « mais je continuerai à »²⁷.

b) Le soleil se lève (Jon 4,8 et Na 3,17)

L'expression זרחה השמש « le soleil se lève » est commune aux deux versets. Il s'agit d'un basculement pour Jonas car à ce moment qui marque le début d'un nouveau jour, le fils d'Amittai a perdu son ricin. Il y a aussi comme un changement chez Na car le lever du soleil

²⁵ Selon le Dt, « faire des vœux » est un acte cultuel qui figure parmi les offrandes volontaires (Dt 12,11).

²⁶ J. BERLINERBLAU, *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel : a Philological and Sociological Inquiry* (JSOTSup., 210), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 56-57, commente le contenu de Jon 1,16 ; 2,10 et Na 2,1. Il signale l'aspect individuel du vœu alors que la présentation des sacrifices est un acte corporatif (plus communautaire, c'est un acte communautaire). Le texte de Nahum montre qu'est révolu le temps de faire un vœu pour obtenir une faveur divine. Le vœu célèbre la victoire obtenue. Quant à son lien avec le moment de détresse, lire J. BERLINERBLAU, « The Israelite Vow : Distress or Daily Life ? », dans *Bib 72* (1991), p. 548-555. En dehors de son lien avec Nahum, on constate que Jonas (1,16) et Malachie (1,14) combinent les racines זכה « sacrifier », ירא « craindre » et נדר « vouer vœu ».

²⁷ La formule « je ne continuerai pas à passer pour lui » se trouve en Am 8,2 et Na 2,1. Dans le contexte biblique présent, cette expression accompagne la décision divine de ne plus exposer Juda à l'humiliation.

coïncide avec l'évasion des officiers loin de la ville, sans laisser de trace quant à leur localisation.

כזרח השמש ... השמש (Jon 4,8)		שמש זרחה (Na 3,17)	
וַיְהִי וְ	4, ⁸ Et il fut tandis que		
		מִנְזוּלֵיהֶם כְּאַרְבֵּה וְטַפְסָרִיף כְּגֹב גְּבֵי הַחוּגִים בְּגִדְרוֹת בַּיּוֹם קָרָה	3, ¹⁷ Tes gardes, comme le criquet et tes officiers comme un essaim, un essaim (des sauterelles) ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid.
כְּזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ	le soleil se levait	שֶׁמֶשׁ זָרְחָה	Le soleil se lève
וַיִּמְרַץ אֱלֹהִים רוּחַ קָדִים חַרְיִשִׁית וַתִּפֹּךְ	et dépêcha un vent d'est brûlant et frappa		
הַשֶּׁמֶשׁ	le soleil		
עַל-רֹאשׁ יוֹנָה וַיִּתְעַלֶּף וַיִּשְׁאַל אֶת-נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי:	sur la tête de Jonas et il défailloit et il demanda son être pour mourir et il dit : « Bonne (est) ma mort plus que ma vie ».		
		וַנִּזְדָּד וְלֹא-נִדְעָ מְקוֹמָו אֵימ:	et s'enfuit et on ne connaît pas son lieu. Où sont-ils ?

Dans les deux textes, le mouvement cosmique est un acte contrôlé par Adonaï qui l'influence. Mais, les forces cosmiques (soleil et étoiles) participent à la théophanie pour montrer l'impossibilité d'échapper à Adonaï ou pour prouver qu'elles-mêmes ne sauraient jamais se maintenir sans la puissance divine²⁸.

Chez Jon et Na, le soleil se lève, c'est un nouveau jour avec des nouvelles informations sur les personnages. L'expression « le soleil se levait » (Na 3,17) indique un nouveau jour, le début de la journée (sans oublier un renseignement de MI 3,20 : le soleil de justice qui apporte la guérison). Le soleil n'apporte pas une bonne expérience pour Jonas. Il sera frappé d'insolation et voudra mourir plutôt que de continuer à vivre. Jonas a annoncé et attendu le renversement de la ville, mais l'état de la bonté finit par se resserrer sur Jonas : il désire mourir.

Nahum mentionne le drame de la perte de repère à Ninive. Les gardes et les officiers agissent comme des criquets. On les voit quand il fait froid mais dès que le soleil apparaît, ils disparaissent et on ne sait vers quels horizons. Les gardes et les fonctionnaires de Ninive, nombreux comme un essaim de sauterelles, disparaîtront au soleil levant. La question rhétorique « Où sont-ils » (Na 3,17) suppose qu'ils sont introuvables et invisibles. Vers la fin du troisième discours de Na, chaque couche du tissu social mesure dans une expérience singulière

²⁸ Cette allusion au soleil n'est pas anodine lorsque le lecteur se rappelle que le jugement (le châtement) de Sodome et Gomorre, villes de la vallée de la Siddim, a lieu au lever au soleil sur la terre, même si c'est le verbe « sortir » qui est utilisé (Gn 19,23-24).

l'intensité de l'intervention divine. Chez Na, les notables de Ninive brillent par leur évansion et les gouverneurs dans leur sommeil.

c) La mer et le continent (Jon 1,9 et Na 1,4)

Le mérisme « mer et continent » est commun dans ces deux passages. Et de part et d'autre, on rencontre des termes qui prolongent l'évocation des éléments cosmiques : les cieus (Jon, avec l'idée de la création), les fleuves, le Bashân, le Carmel, le Liban (Na, avec l'idée de la destruction).

Jon 1,9) ...היבשה		ביום ויבשהו (Na 1,4)	
		גוער	1,4 Rabrouant
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים עֲבָרִי אֲנִי וְאֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יָרָא אֲשֶׁר־עָשָׂה	1,9 Et il dit à EUX : « Hébreu, moi (je suis) et YHWH, le Dieu des cieus, moi craignant, qui a fait		
אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיַּבֶּשֶׁה:	la mer et la terre sèche ».	בַּיָּם וַיִּבְשָׁהוּ וְכָל־הַנְּהָרוֹת הַחַרִיב אֲמָלַל בְּשׁוֹן וְכַרְמֶל וַפָּרַח לְבָנוֹן אֲמָלַל:	la mer et il la dessèche et tous les fleuves il fait tarir le Bashân dépérit et le Carmel, et la fleur du Liban dépérit.

Le terme « mer » et la racine « dessécher » interviennent ici dans la définition des œuvres d'Adonaï : celui qui fait est celui qui rabroue (menace / fulmine contre). Les deux versets se recourent par l'usage du participe présent « craignant » et « rabrouant ». Jonas utilise les deux noms divins : le tétragramme et le nom « ordinaire » « Dieu » mais avec le déterminatif « des cieus ». Le mérisme « la mer et la terre sèche » est repris autrement chez Nahum qui prend soin de citer des lieux concrets rappelant le relief montagneux du Bashân, du Carmel et du Liban. Ces lieux cités sont reconnus pour leur riche pâturage et leur plantureuse végétation²⁹.

4.2. Synthèses sur les tournures

Ces trois formules prolongent la construction faite des tournures et série des mots communs. Elles évoquent les gestes cultuels, le temps qui révèle le moment où la situation change pour Jonas et pour les officiers de Ninive. Les deux textes font écho à la réalité cosmique.

Tournures communes
<ul style="list-style-type: none"> • Jon 2,10) // שלמי נדריך (Na 2,1) : accomplir les vœux • Jon 4,8) // כזרה השמש... השמש (Na 3,17) : le soleil se lève • Jon 1,9) // היבשה... הימים (Na 1,4) : la mer et le sec (le continent)

²⁹ Os 14,6 signale également le Liban et son paysage floral.

Le retour à Adonaï se concrétise par des vœux. C'est ce qui arrive aussi dans l'appel à accueillir le message de paix.

La patience divine est exprimée par l'expression « lent à la colère », une des qualités principales de Dieu, affirmée dès le départ chez Na, et donnée comme une des raisons principales de la fuite de Jonas.

D'une part le verbe « monter » appartient au sauvetage et à la protection divine (Jonas). Chez Na, il penserait à l'enlèvement (de la statue).

Le lever du soleil est lié à un grand tournant dans les deux textes : le dessèchement du ricin et la défaillance de Jonas (Jon 4,8), la fuite et la dispersion des gardes et des officiers de la ville de Ninive.

5. Série de mots communs

5.1. Les formes communes

Parmi les formes communes, nous regroupons à ce niveau des séries de mots communs. Il s'agit des racines verbales entre elles, un verbe avec une préposition, un substantif et une racine verbale, un adjectif et un substantif, etc.

a) Se lever devant ou en face de (Jon 1,2 et Na 1,6)

Des formes issues des racines « se lever » et « retourner » appartiennent à ces deux versets. Ici, les pronoms se font écho dans les formules « en face de moi » et « devant lui ».

קום... לפני (Jon 1,2)		לפני... יקום (Na 1,6)	
קום	1, ² « Lève-	לפני	1, ⁶ Devant
לך אל־ניניוה העיר הגדולה וקרא עליה כי־עלתה רעתם	toi, va vers Ninive la ville, la grande et appelle sur elle car est monté leur mal		
		ועמל מן העמוד ומן	son courroux qui se tiendra debout et qui
לפני:	en face de moi ».		
		יקום	se lèvera
		בחרון אפו תמתו בתכה כאש והצרים נתצו ממנו:	contre l'ardeur de sa colère, sa fureur se répand comme le feu et les rochers éclatent devant lui.

Ici, la racine קום « se lever » est au *qal*, respectivement à l’impératif et au *yiqtol*. Dans les deux versets, le terme פנה « devant » est préfixé *lamed* mais seulement suffixé *yod*, la marque du pronom personnel de la première personne chez Jonas. Nahum utilise le pluriel.

b) Se lever (contre) YHWH, aucune détresse à nouveau (Jon 1,3 et Na 1,9)

Ces passages reprennent le tétragramme (deux fois chez Jon) et le verbe « se lever ». Jonas marque sa réponse à Adonai tandis que Na signale l’impossibilité de revoir la détresse là Adonai est en action.

ויקם... יהוה... יהוה (Jon 1,3)		יהוה... תקום (Na 1,9)	
ויקם	1, ³ Et se leva.		
		מה־תחשבוֹן אֶל־	1, ⁹ Quoi projetez-vous envers
יונה לברח פִּרְשִׁיָּה מִלִּפְנֵי	Jonas pour fuir à Tharsis loin de la face de		
יהוה	YHWH	יהוה	YHWH
וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא אֲנִיָּה אֶל־בָּאָה תַּרְשִׁישִׁי וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תַּרְשִׁישִׁי מִלִּפְנֵי	et il descendit à Jaffa et il trouva un bateau venant à Tharsis et il donna son prix et il descendit en lui pour venir avec EUX à Tharsis loin de la face de		
יהוה:	YHWH		
		כִּלְהָהּ הוּא עֹשֶׂה לֵא־	une destruction, LUI, faisant, (elle) ne
		תִּקְוֶה	se lèvera pas
		פַּעַמִּים צָרָה:	deux fois la détresse.

On remarque l’usage des pronoms personnels de la troisième masculin (respectivement au pluriel et au singulier). Le tétragramme n’est pas le sujet du verbe קום « se lever », dans les deux cas (Jon 1,3 et Na 1,9)³⁰. La racine קום « se lever » est employée pour dire la vocation de Jonas et pour désigner sa fuite. La détresse semée par les agresseurs ne reviendra pas une seconde fois là où Adonai intervient.

c) Connaître YHWH et être connu de YHWH (Jon 4,2 et Na 1,7)

Le tétragramme et le verbe ידע « connaître » permettent d’établir des liens entre ces deux passages.

³⁰ Pour K. SPRONK, *Nahum*, 1997, le verbe מכר « vendre » ne perd pas son sens ici si on le compare avec Jl 4,3. En Na, il importait beaucoup de livrer les clans, les nations à la prostitution. Et dans ce cas, Juda n’était pas le seul peuple en danger devant l’oppression assyrienne (p. 122). Pour Na, la racine מכר « vendre » évoque l’échange des personnes pour les livrer à la prostitution (Na 3,4), tandis que, dans le récit de Jon, la racine sert à désigner le geste posé par Jonas pour obtenir le service des matelots (1,3 : ויתן שכרה et Jonas donna son prix).

(Jon 1,10) יידעו... יהוה	(Jon 4,2) ייהוה... יהוה... ידעתי	(Na 1,7) יהוה... וידע
	4, ² ויתפלל אל	1, ⁷ טוב Bon (est)
	יהוה YHWH	יהוה YHWH.
ויראו האנשים יראה גדולה	1, ¹⁰ Et craignirent les hommes une crainte grande	
ויאמרו	et ils dirent	et il dit :
אליו מהנאת עשית כי	à lui : « Quoi ? Cela tu as fait car	
	אנה	« S'il te plaît
	יהוה YHWH,	
	הלא אנה דברי עדי- היותי על- אדמתי על- כך קדמתי לברח מרישישה כי	est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car
		למעוז ביום צרה comme une forteresse dans le jour de détresse
יידעו	ידעתי	וידע
האנשים	je connais (sais)	et connaissant
כי-	que,	
מלפני	que,	
יהוה YHWH		
הוא בלם כי הגיד להם:	lui fuyant car il avait raconté à eux ».	
	אתה אל- סנין ורחום ארוך אפים ורב-חסד ונחם על- הרעה:	toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en FIDELITE et ayant du regret au sujet du mal ».
		חסי בן: ceux qui se réfugient en lui

Nous avons ici le contraste déjà visible entre les pronoms utilisés. La parole représentée de Nahum utilise la troisième personne tandis le discours direct dans la prière de Jonas est une adresse immédiate et elle est exprimée en « je » (voir les deux verbes « j'étais » et « je suis venu » conjugués à la première personne du singulier) et « toi ». Jon insiste sur la (non) connaissance (6 fois : Jon 1,7.10.12 ; 3,9 ; 4,2.11). Dans la périlleuse odyssée de Jonas en mer, Adonaï n'est pas le sujet du verbe ידע « connaître » alors que c'est le cas dans l'ode de Nahum au Dieu de l'univers. C'est d'abord les marins qui ידעו « ils savent » que Jonas fuit

Adonai et en second lieu, c'est Jonas qui « sait » qu'Adonai est compatissant. Na précise qu'Adonai « connaît celui qui trouve refuge auprès de Lui ».

Ici, la connaissance est une faculté. Peut-on trouver un rapport commun entre ces deux types de connaissance : celle des humains et celle d'Adonai envers l'humain ? La connaissance détermine l'action de fuir la mission et celle d'accorder un abri. La fidélité divine (חסד) confessée par Jonas trouve un correspondant dans le qualificatif de bonté (טוב) signalé par Nahum.

d) YHWH / grand (Jon 1,4.10.16 ; 2,1 et Na 1,3)

Dans ces cinq versets, le tétragramme et les dérivés du verbe « grandir » sont des éléments communs. C'est seulement Na qui met cet adjectif en relation avec le nom divin.

ויהוה... גדולה... גדול (Jon 1,4)	גדולה... יהוה (Jon 1,10)	גדולה... יהוה... ליהוה (Jon 1,16)	יהוה... גדול (Jon 2,1)	יהוה (וגדול... כ) [וגדל... ק (Na 1,3)]
			וַיִּזְעַק 2, ¹ Et dépêcha	
וַיִּהְיֶה 1, ⁴ Et YHWH			וַיִּהְיֶה YHWH	וַיִּהְיֶה 1, ³ YHWH
			וַיִּהְיֶה un poisson	
	וַיִּרְאוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּרְאוּ 1, ¹⁰ Et craignirent les hommes d'une crainte	וַיִּרְאוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּרְאוּ 1, ¹⁶ Et craignirent les hommes d'une crainte		
וַיִּזְעַק וַיִּזְעַק lança un souffle				
				וַיִּזְעַק וַיִּזְעַק (est) lent à la colère et (est)
וַיִּזְעַק Grand(e)	וַיִּזְעַק grande	וַיִּזְעַק grande	וַיִּזְעַק grand	וַיִּזְעַק [כ] וַיִּזְעַק grand
	וַיִּזְעַקוּ אֵלָיו מֵהָ וַיִּזְעַקוּ כִּי־יָדָעוּ הָאֲנָשִׁים כִּי־מִלְפָנֶיךָ et ils dirent à lui : « Quoi ? Cela tu as fait car les hommes connaissaie nt que loin de la face de			
			וַיִּזְעַקוּ לְבָלֵעַ אֶת־יוֹנָתָן pour avaler Jonas et Jonas	
		וַיִּזְעַק le		
	וַיִּהְיֶה YHWH	וַיִּהְיֶה YHWH		

L'adjectif « grand » qualifie les termes « souffle », « crainte » et « poisson » pour le cas de Jon. Adonai est « grand en puissance » chez Na.

ויהוה... גדולה... גדולה... גדול (Jon 1,4)		גדולה... יהוה (Jon 1,10)		גדולה... יהוה... יהוה (Jon 1,16)		יהוה... גדול (Jon 2,1)		יהוה (וגדול... כ) [וגדל... ק (Na 1,3)] יהוה...]	
		הוא בָּרַח כִּי הִגִּיד לָהֶם:	lui fuyant, car il avait raconté à eux ».						
				וַיִּזְבְּחוּ זָבַח	et ils sacrifière nt				
								כִּם וְנִקָּה לֹא יִנָּקֶה	en puissance et tenir pour innocent,
אֶל- הַיָּם	vers la mer								
וַיְהִי	et fut					וַיְהִי	fut		
סַעֲרָה	une TEMPÊTE								
						יוֹנָה בַּמַּעַי הַדָּג שָׁלַשׁ הַ יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיְלֹת:	Jonas dans LES ENTRAI LLES du poisson trois jours et trois nuits		
גְּדוּל	grande								
בַּיָּם וְהַאֲנִיָּה חֲשָׁבָה לְהִשָּׁבֵר :	dans la mer et le bateau fut sur le point de se briser.								
				לַיהוָה	pour YHWH			יְהוָה	YHWH
				וַיִּדְרֹו נַדְרִים:	et ils vouèrent des vœux.				
								בְּסוּפָה וּבְשַׁעֲרָה דְרָכָו וַעֲנַן אֲבָק רָגְלוֹ:	ne tiendra pour innocent dans LA TEMPÊTE et dans l'ouragan son chemin et une nuée (est) poussière de ses pieds.

Le Dieu de Jonas envoie un grand souffle. Na présente Dieu comme étant grand en puissance. Ces deux versets ont en commun l'évocation de la tempête et évoque une idée de puissance. Le souffle sur la mer pourrait être comparé à l'ouragan. Ces phénomènes cosmiques accompagnent la manifestation divine. Ici, la violence de la tempête reflète la puissance divine dans la nuée³¹.

Le récit met en relief les sentiments des marins confrontés à la déclaration de Jonas (1,9). La grande crainte de marins est proportionnelle à la grande puissance divine. Pour Na, la justice, la bonté divine n'exclut pas sa puissance. La connaissance et la révélation vont ensemble dans ces deux versets : Jonas a fait connaître et Nahum révèle le Dieu Adonāi.

Dans les deux versets, on constate, d'une part, la répétition insistante sur les racines ירא « craindre » (Jon 1,10) et d'autre part celle de נקה « tenir pour innocent » (Na 1,3). La grande puissance divine est présente dans tout le poème de Nahum (1,3). Les deux passages ont en commun le phénomène de répétition : Jon répète le terme « hommes », les racines « craindre » et Na reprend la racine « tenir pour innocent ». C'est l'attention focalisée sur la nature humaine confrontée à la présence divine.

Le tétragramme apparaît deux fois dans chacun des deux versets. On a encore la crainte face à la colère et la puissance divine. Le phénomène de répétition amplifie la crainte, les vœux (Jon 1,16) et l'innocence (Na 1,3). Le premier chapitre de Jonas se termine sur cette mention cultuelle tandis que Nahum permet de comprendre à quel dieu Ninive aura à se confronter. Dans les deux versets, on constate également la répétition insistante sur les racines ירא « craindre », זבח « sacrifier » (Jon 1,10) et נקה « tenir pour innocent » (Na 1,3). La crainte envers Adonāi et l'innocence devant lui pourraient être lue dans le même rapport.

Le nom de Jonas arrive ici deux fois (2,1) comme l'est le tétragramme chez Nahum (1,3) : deux fois la présence d'un nom propre. Ici, Adonāi montre sa grandeur (puissance) dans la création d'une part en envoyant un poisson pour avaler Jonas et d'autre part se manifestant à travers les phénomènes naturels : l'ouragan, la nuée et la tempête (Jon 1,4 et Na 1,3). Les expressions במעי « dans les entrailles de » où Jonas est protégé et רגליו « ses pieds », dans la nuée (renvoi à la marche divine), appartiennent au même registre.

e) YHWH + grand (Jon 3,3 ; 4,6 et Na 1,3)

Le tétragramme et le verbe « grandir » réapparaissent dans ces passages. Ninive est la grande ville pour Adonāi (Jon 3,3), la joie de Jonas est grande (Jon 4,6) et la puissance divine est grande (Na 1,3).

³¹ Comme en Ex 19,16 ; Job 38,1 et Ps 50,3, etc. Même si, dans la BH, le phénomène de tempête prêterait à plusieurs interprétations : signe de malheur (Is 32,2), de ruine, de guerre ou d'invasions étrangères (Am 1,14 ; Is 5,28) et la manifestation de la colère divine (Jr 23,19).

יהוה... (Jon 3,3) יהוה... גדולה		יהוה... גדולה (Jon 4,6)		יהוה... (וגדול- כ) [וגדול- ק [... יהוה (Na 1,3)	
וַיִּקָּם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל-נִינְוָה כְּדִבְרֵי	3, ³ Et se leva Jonas <i>et il alla</i> vers Ninive selon la parole de				
		וַיִּמָּן	4, ⁶ Et dépêcha		
יְהוָה	YHWH	יְהוָה-	YHWH	יְהוָה	1, ³ YHWH (est)
				אָרַךְ אַפַּיִם	lent à la colère
וַנִּינְוָה	et Ninive				
		אֱלֹהִים קִיקִיּוֹן וַיַּעַל א מַעַל לַיּוֹנָה :	Dieu un ricin et il monta au- dessus de Jonas		
הָיְתָה	était.	לְהֵיוֹת	pour être		
עִיר-	une ville				
		צַלְעֵי-רֹאשׁוֹ לְהַצִּיל לוֹ מִרַעְתּוֹ וַיִּשְׂמַח יוֹנָה עַל- הַקִּיקִיּוֹן שֶׁמָּתָה	OMBRE sur SA TETE pour le délivrer de son mal et Jonas se réjouit au sujet du ricin, une JOIE		
גְּדוּלָה	grande	גְּדוּלָה	grande	[וגדול- כ) [וגדול- [ק]	et (est) grand
לְאֱלֹהִים מִהֲלֶךְ שְׁלִשֵׁת יָמִים:	pour Dieu, <i>UNE</i> <i>DISTANCE</i> de trois jours				
				כֹּחַ וְנִקְיָה לֹא יִנְקָה	en puissance et tenir pour innocent,
				יְהוָה	YHWH
				בְּסוּפָה וּבְשַׁעֲרֵהָ דָרְכוּ וַעֲנַן אֲבָק רַגְלָיו:	ne tiendra pour innocent dans la tempête et dans l'ouragan SON CHEMIN et une nuée (est) poussière DE SES PIEDS

Dans ces deux passages, on peut mettre en relation les termes « distance » (Jon 3,3) et דרך « chemin » (Na 1,3). Jonas révèle combien Ninive est importante pour Adonai. C'est la présentation de Dieu et son appréciation des éléments créés. Le mouvement divin, comprend également le déferlement de la tempête sur l'univers. La nuée désigne la poussière de ses pieds.

Jon recourt à six reprises au tétragramme associé au terme « grand ». On y perçoit la dimension de la ville, l'intensité du sentiment des hommes devant la révélation d'Adonai. Les termes « ombre » et « nuée » peuvent être lus comme éléments cosmiques en relation avec la présence divine. Les termes « tête » et « pied » appartiennent au même registre.

La joie de Jonas s'oppose à la colère divine chez Nahum. La colère divine n'empêche pas de procurer la joie à ses créatures.

f) « Dire d'où ? » (Jon 1,8 et Na 3,7)

Trois pronoms préfixés ל (« à / pour nous », « pour toi / elle »), la particule interrogative « d'où » et le verbe « dire » sont communes dans ces passages.

ויאמרו... ומאין (Jon 1,8)		ואמר... מאין (Na 3,7)	
		והיה כל־אֵיךְ יָרוּד מִמֶּךָ	3,7 Et il sera quiconque <i>te</i> voyant s'enfuira loin <i>de toi</i>
ויאמרו	1,8 Et ils dirent	ואמר	et il dira :
אֵלָיו הַגִּידָה נָא	à lui : « Raconte, s'il te plaît,		
		שְׂדֵדָה גִּינָה מִי יָנוּד	« Elle est dévastée, Ninive ! <i>Qui</i> aura de la sympathie
		לָהּ	pour (toi) elle ?
לָנוּ	à/pour nous		
בְּאִשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת	à cause de qui ce mal		
לָנוּ	pour nous,		
מִהַ־מְלָאכְתָּךְ	quoi ton occupation		
ומאין	et d'où	מאין	D'où
תָּבוֹא מֵהָ אֶרֶץְךָ וְאִי־מִנֶּה עִם אֶתָּה:	tu viens, <i>quel</i> est ton pays et de quel peuple <i>toi</i> (tu es) ».		
		אֲבַקֵּשׁ מִנְחָמִים לָךְ:	rechercherai-je des consolateurs pour (toi) <i>elle</i> ? »

Ces passages présentent la racine « dire » et l'interrogatif « d'où ? ». L'usage des pronoms personnels y est commun, ainsi que la préposition préfixée ל « pour ». Ces deux passages ont en commun la forme interrogative et l'usage des pronoms : deux particules d'interrogation et deux pronoms « toi » et « elle ». Pour Jonas, il est question de dire d'où il est originaire, c'est-à-dire à quel pays et à quel peuple il appartient. L'un des thèmes de Na revient ici : « il s'agit de dire la dévastation de Ninive, l'absence de sympathie et de consolation pour elle ».

g) D'où le mal / la pâture (Jon 1,8 et Na 2,12)

Trois éléments sont communs ici : אשר « à cause de qui », « d'où » / ואין « et personne », la même racine רעה dans les termes « mal / pâture » (non par le sens mais par la présence des lettres identiques comme déjà vu précédemment).

באשר ... ה־רעה ... ומאין (Jon 1,8)		ומרעה ... אשר ... ואין (Na 2,12)	
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הַגִּידָה נָא לָנוּ	1, ⁸ Et ils dirent à lui : « Raconte, s'il te plaît, à nous		
		אֵיזָה מְעוֹן אַרְיֹת	2, ¹² Où (est) un repaire de lions
		וּמְרֻעָה	et une pâture
		הִיא לְכַפְרִים	d'elle pour les lionceaux,
בְּאִשֶׁר	à cause de	אֲשֶׁר	où
לְמִי	qui		
הַרְעָה	ce mal		
הַזֹּאת לָנוּ מִה־מְלֹאכְתָּהּ	pour nous, <i>quoi</i> ton occupation		
		הַלֵּךְ אַרְיָה לְבִיא נָעַם צֹרַר אַרְיָה	VA un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion
וּמֵאֵינָן	et d'où	וְאֵינָן	et personne
תָּבוֹא מֵהָ אַרְצָה וְאֵי־מֵהָ עַם אֲתָהּ:	TU VIENS, <i>quel</i> est ton pays et de quel peuple <i>toi</i> (tu es) ».		
		מְחַרֵּד:	troublant.

La conjonction relative et l'interrogatif présentent des formes préfixées כאשר « à cause de », ואין/ומאין « et d'où ». Ici apparaissent les mêmes lettres dans les termes « mal » et « pâture ». La préposition préfixée ל « pour » réapparaît (« pour nous » et « pour les lionceaux »). Dans ces deux passages, on retient la présence des mots interrogatifs. Le contraste entre les racines בוא « venir » et הלך « aller ». La racine רעה « faire mal » pourrait résumer non seulement le problème de Ninive mais aussi l'insatisfaction de Jonas confronté à la bonté divine. Les termes ארץ « pays » et מעון « repaire » peuvent désigner la même réalité. Deux verbes sont conjugués au *hifil* : נגד « raconter » (Jon 1,8) et הרד « troubler » (Na 2,12). L'un prépare la prise de parole par le prophète sur la demande des marins, l'autre précisant que la famille léonine était supposée imperturbable et laisse penser que son hégémonie finira.

h) Ton peuple et ton pays (Jon 1,8 et Na 3,13)

Les termes « peuple » (suffixé pronom personnel de la deuxième personne du singulier) et « pays » appartient à ces deux passages.

Jon 1,8) ארצך ... עם		עמך ... ארצך (Na 3,13)	
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הַגִּידֵה-נָא לָנוּ בְּאִשֶּׁר לְמִי-הָרָעָה הַזֹּאת	1, ⁸ Et ils dirent à lui : « Raconte, s'il te plaît, à nous à cause de qui ce mal		
		הִנֵּה	3, ¹³ Voici
לָנוּ מִה-מְלֹאכְתְּךָ וּמֵאַיִן תָּבוֹא מָה	pour nous, <i>quoi</i> ton occupation et d'où tu viens, <i>quel</i> est		
		עַמְּךָ	ton peuple,
		נָשִׁים בְּקִרְבֶּךָ לְאִיבֵיךָ פְתוּחַ נִפְתְּחוּ שַׁעְרֵי	des femmes chez toi, devant tes ennemis ouvrir, sont ouvertes les portes de
אַרְצֶךָ	ton pays	אַרְצֶךָ	ton pays
וּמֵאַיִן מֵהָ	et de quel		
		אֶכְלֶה אֶשׁ בְּרִיחֶיךָ:	un feu mange tes verrous.
עַם	peuple		
אַתָּה:	<i>toi</i> (tu es) ».		

Ici, nous signalons les termes ארץ « pays » et עם « peuple ». La suite de deux termes chez Jon et Na conduit à ce schéma : ton pays (a), quel peuple (b), ton peuple (b') et ton pays (a'). La préposition ל « pour » et le suffixe de la deuxième personne du singulier sont présents dans les deux passages. Ce qui montre le fait qu'il est respectivement question d'une adresse directe (Jon 1,8) et d'une présentation évidente introduite par la particule « voici » (Na 3,13). Jon utilise le pronom personnel de la deuxième personne masculin singulier tandis que Na l'emploie au féminin singulier.

Le repaire dans l'allégorie du lion peut avoir un lien avec le terme ארץ « pays » dans le récit de Jonas, tout comme le peuple peut se rapporter à la famille léonine : lionceaux, jeunes lions et les lionnes. Il s'agit de dire son identité devant les marins étrangers face à la mer agitée par la tempête : Jonas doit préciser son origine, son peuple et sa nation. C'est ce qu'il fait au verset suivant (Jon 1,9). Les Ninivites et leur roi en s'habillant de toiles de sac abandonnent leur identité tissée dans la violence (Jon 3,5-7).

Ce passage de Nahum se situe dans la longue description de la ruine de Ninive, ville affaiblie jusque dans sa population, dans les cadres (les bergers) et tout son système de fortification. Au sujet de l'origine de Nahum, la suscription le situe à Elqosh. La construction des deux premiers versets du premier discours permet de lire le nom divin « El » au début du v. 2 avec le « El » dans Elqosh composé de אל « Dieu » et de la racine קשה « être dur », « être puissant ». Le sens de cette racine rejoint les thèmes de la puissance et de la jalousie présents dans les passages suivants (Na 1,2-3). Ce rapprochement conduit à établir un lien entre Na et une certaine idée de Dieu fort (puissant) alors que Jon présente le Dieu créateur. Ce qui est

évident dans les deux cas, c'est que les noms *Amittaï* et *Elqoshiy* relèvent de l'énigme (ou de l'inconnue). Jonas et Nahum s'évertuent à définir le peuple de l'Alliance.

i) YHWH agit (Jon 1,9 et Na 1,9)

Le tétragramme et le verbe עשה « faire » permettent de comparer ces deux passages où apparaît aussi les pronoms personnels « moi » et « lui ».

יְהוָה... עָשָׂה (Jon 1,9)		יְהוָה... עָשָׂה (Na 1,9)	
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם עֲבָרִי אֲנֹכִי וְאֶת־	1, ⁹ Et il dit à EUX : « Hébreu, moi (je suis) et (le)		
		מֵה־תִּשְׁבּוּן אֵל	1, ⁹ Quoi projetez-vous envers
יְהוָה	YHWH,	יְהוָה	YHWH
		כִּלְה־הוּא	une destruction, LUI,
אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יִרְאֶה אֲשֶׁר־	le Dieu des cieux, MOI craignant, qui		
עָשָׂה	a fait	עָשָׂה	faisant,
אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיַּבֶּשֶׁה:	la mer et la terre sèche ».		
		לֹא־תִקּוּם פַּעַמַּיִם צָרָה:	ne se lèvera pas deux fois la détresse.

Jonas fait ici une déclaration individuelle (moi). Nahum continue les révélations sur Adonāï. Le parallélisme de ces éléments communs montre que rien ne change pour Adonāï tandis que Jonas proclame sa crainte (son respect), Nahum harangue. Les pronoms אני « moi » et הוא « lui » mettent la différence entre Adonāï et son messager. La racine עשה « faire » fait écho à l'acte créateur de Dieu, son action parmi ses créatures.

Dans ces deux versets, le lecteur découvre qu'Adonāï crée la mer et le continent, et continue à agir contre la détresse. Le messager annonce qu'Adonāï empêche que ses ennemis perpétuent la détresse dans le monde.

j) YHWH + corrompre (contre la fosse) (Jon 2,7 et Na 2,3)

Les formes de la racine שחח « corrompre » et le tétragramme sont associables dans ce regroupement. Une différence se trouve chez Jon : Adonāï, mon Dieu.

משחת... יהוה (Jon 2,7)		יהוה... שחתו (Na 2,3)	
לְקַצְבֵי הַרִים יִרְדְּתִי הָאָרֶץ בְּרַחֲמֶיךָ בְּעֵדֵי לְעוֹלָם וּתְעַל	2, ⁷ Au tréfonds de montagnes, je suis descendu, les verrous du pays derrière pour toujours ET TU AS FAIT MONTER		
		כִּי שָׁב	2, ³ Car A FAIT REVENIR
מִשְׁחַת	de la fosse		
חַיִּי	ma vie		
יְהוָה	YHWH,	יְהוָה	YHWH
		אֶת־גְּאוֹן יַעֲקֹב כַּגְּאוֹן יִשְׂרָאֵל כִּי בְּקִוּוֹם בְּקִוּוֹם וּזְמִרֵיהֶם	la fierté de Jacob comme la fierté d'Israël car les ont ravagés ceux qui ravagent et leurs sarments
אֱלֹהֵי:	mon Dieu.		
		שָׁחְתוּ:	ils avaient corrompu.

Les deux racines « monter » et « revenir » peuvent être rapprochées pour dire le salut (le *hifil* se rapporte à l'action divine), « descendre » et « ravager » pour dire la perte, la destruction.

Pour le cas de Jonas, peut-on se dire que « corrompre » est comme choisir l'abîme pour résidence³². Détruire la ville de Ninive équivaut à anéantir le cœur du pays, la disparition de ce qu'on a de grand, de glorieux (Na 2,10-11). Il y a lieu d'y lire également la ruine des signes d'orgueil dans la fin de la ville. L'appellation « mon Dieu » – répandant l'idée d'une divinité personnelle – peut être mis en relation avec Israël, Jacob.

k) Aller à Ninive (Jon 3,2.3 et Na 3,1.10)

Deux tableaux se suivent sous ce titre. Le premier tableau montre l'usage du terme « ville » et des pronoms variés « elle », « moi » et « toi ». Le second tableau met en évidence le terme « ville » et les formes dérivées des verbes « aller » et « grandir ».

³² La racine « corrompre », « détruire » se rencontre en Os 11,9 ; 13,9 ; So 3,7 et Ml 1,14 avec le pronom « moi ». Ici chez Jon (substantif) et chez Malachie (*hofal* : Ml 1,14), nous avons des usages spéciaux de cette racine. L'évocation d'Édom en Am 1,11 permet de relier ce passage à Na 2,3 (racine au *piel*) qui parle du retour de la fierté de Jacob. Nahum utilise un autre vocable au début de son livret (Na 1,8-9).

העיר ... אליה (Jon 3,2)		עיר ... כלה (Na 3,1)	
קום לך אל-נינוה	3, ² Lève-toi, va vers Ninive,		
		הרי	3, ¹ Malheur !
העיר	la ville	עיר	Une ville
הגדולה וקרא	la grande et appelle		
		דמים	de sangs,
אליה	à elle		
		כלה	(Elle) entière
את-הקריאה אשר אנכי דבר אליה:	l'appel que moi parlant à toi		
		בכש פרק מלאה לא ימיש טרף:	(est) toute de mensonge, de rapine remplie, une proie n'écarte pas.

Ces deux passages renseignent sur la ville de Ninive : c'est la grande ville avec l'indication du temps à faire pour la parcourir (une distance pour trois jours), la ville pleine de sangs. Cette présentation continue dans les deux versets suivants avec d'une part la précision sur l'importance de la ville et le malheur qui l'atteindra. Elle n'est pas seulement grande, elle héberge des notables comme des nourrissons qui n'échapperont pas au châtement, comme ce fut le cas à Nô-Amôn³³.

Jon 3,3) וילך ... גדולה ... מהלך		(Na 3,10) הלכה ... גדולה	
ינקם יונה	3, ³ Et se leva Jonas		
		גם-היא לגלה	3, ¹⁰ Aussi elle est en exil,
יילך	et il alla	הלכה	elle est allée
אל-נינוה כדבר יהוה ונינוה היתה עיר-	vers Ninive selon la parole de YHWH et Ninive était une ville		
		בשבי גם עלליה ירטשו בראש כל-חוצות ועל- נכבדיה ידו גורל וכל-	en captivité aussi ses nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues et sur ses notables, ils ont lancé le sort et tous
גדולה	grande	גדוליה	ses grands
לאלהים	pour Dieu,		
		רתקו בזקים:	ont été enchaînés avec des chaînes.
מהלך	une distance		
שלושת ימים:	de trois jours.		

La combinaison des racines הלך « aller » (aussi dans le terme « distance » en Jon 3,3) et גדל « grandir », le pronom de la troisième personne du féminin singulier, le terme « ville » apparaissent dans ces passages. Ninive est une grande ville et Jonas signale qu'il faut trois jours pour la parcourir (Jon 3,3). À la grandeur de Ninive, correspondent, chez Nahum, aux fortifications de la ville qui ne dépasse en rien la puissance des nations voisines (Na 3,8-14).

³³ La ville aux cent portes dont parlent Jérémie (46,25) et Ézéchiël (30,14-16).

Aller à Ninive est pour Jonas une mission difficile – si pas unimaginable qu’il essaie d’esquiver l’appel divin. L’expression מלפני יהוה « loin de la face d’Adonāi » fait allusion à un exil³⁴. Et Nahum indique l’exil comme le sort qui s’abattra sur Ninive et ses notables. Un détail important dans la présentation de la ville, c’est que Ninive n’est pas seulement habitée mais elle est également importante. Cette importance est narrativement assimilée à la grandeur, à l’immensité.

1) YHWH + jour (Jon 3,3 et Na 1,7)

Ces deux passages sont lus sous le prisme du tétragramme et le terme « jour » (au pluriel, Jon et préfixé chez Na).

יהוה... ימים (Jon 3,3)		יהוה... ביום (Na 1,7)	
וַיִּקַּם יוֹנָה בַּגִּלְגָּל אֶל-גִּינְיָה כְּדַבַּר	3, ³ Et Jonas se leva et il alla vers Ninive selon la parole de		
		טוֹב	1, ⁷ Bon (est)
יְהוָה	YHWH	יְהוָה	YHWH
		לְמַעַן	comme UNE FORTERESSE
וַיְנַוְהָ הָיְתָה עִיר-גְּדוֹלָה לְאַלְהֵיִם מִהַלְּךָ שְׁלֹשָׁת יָמִים:	et Ninive était UNE VILLE grande pour Dieu, une distance de trois		
	jours.	בַּיּוֹם	dans le jour
		צָרָה וַיִּדְעוּ תַּחֲסִי בּוֹ:	de détresse et connaissant ceux qui se réfugient en lui

Ici, nous associons le tétragramme au terme יום « jour ». L’action divine s’inscrit dans la réalité humaine. Les jours comptés, les jours qualifiés, ces aspects tiennent compte du lien entre Dieu et l’être humain. Il s’agit du nombre des jours pour parcourir Ninive (Jonas) et ביום צרה « du jour de détresse »³⁵, ce moment appartient à la sollicitude d’Adonāi envers ceux qui trouvent leur refuge en Lui. En situant le texte dans la réalité, les termes « ville » et « forteresse » peuvent appartenir au même décor urbain.

³⁴ A.R. PETERSON, « Exile and Re-exile in the Book of the Twelve », IBR Book of the Twelve Prophets Research Group, p. 6 et 8 sur les 19 pages. En ligne, URL : <https://www.ibr-bbr.org/files/pdf/2015/Exile%20and%20Re-exile%20in%20the%20Twelve%20-%20Peterson.pdf> [consulté le 2 mai 2020].

³⁵ Une expression aussi présente dans le livret d’Abdias, v. 12. On ne manque pas de rencontrer des études qui analysent ensemble Abdias, Jonas et Nahum pour la cohérence de leur contenu. L’article de S.L.R. BURKE, « Critical Editions of the Commentaries of Dionysius bar Šalībī on Obadiah, Jonah, and Nahum with Introduction and English translation », dans CCO 14 (2017), p. 1-63 présente les éditions critiques de six commentaires de Dionysius bar Šalībī (décédé en 1171) écrits en syriaque, ainsi que leurs traductions en anglais. Ce sont les commentaires littéraires et spirituels de Dionysius bar Šalībī sur Abdias, Jonas et Nahum. Ce groupe particulier de commentaires sur les prophètes a été choisi en raison de leur taille gérable et de la cohérence des sujets abordés : des livrets prophétiques principalement consacrés à des nations païennes particulières (Édom, Assour avec surtout l’allusion à sa capitale Ninive). Il est indiqué que Bar Šalībī lui-même les regroupe de cette manière dans son explication littérale du prophète Aggée où il classe les Douze Prophètes en catégories. Et Abdias, Jonas et Nahum forment la compagnie à part entière dans la catégorie de ceux qui « ont prophétisé concernant les nations ».

m) Dire à / de Ninive (Jon 3,4 et Na 3,7)

Le nom Ninive apparaît ici avec le verbe אמר « dire ». D'une part, nous avons la parole de Jonas aux Ninivites, de l'autre se trouve la déclaration du témoin des horreurs qui tomberont sur la ville.

ויאמר... וניבנה (Jon 3,4)		ואמר... ניבנה (Na 3,7)	
וַיִּחַל יוֹנָה לָבוֹא בְעִיר מִהַלָּךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא	3,4 Et Jonas commença À VENIR dans la ville, une distance d'une journée, une seule et il appela		
		וְהָיָה כָּל־רְאִיךָ יָרוּד מִמֶּךָ	3,7 Et il sera quiconque te voyant S'ENFUIRA loin de toi
וַיֹּאמֶר	et il dit :	וַיֹּאמֶר	et il dira :
עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם	« Encore quarante jours		
		שָׂדֶדָה	« ELLE EST DÉVASTÉE,
וַיִּבְנֶה	et Ninive	נִיבְנָה	Ninive !
נִהְפָּכֶת:	RENVERSÉE ».		
		מִי יִנּוּד לָהּ מֵאֵין אֲבֻקָּשׁ מִנְחָמִים לָךְ:	Qui aura de la sympathie pour (toi) elle ? D'où rechercherai-je des consolateurs pour (toi) elle ? »

À ce niveau, Jonas annonce le renversement de la ville (3,4) tandis que Na signale la réaction d'un observateur de la dévastation de Ninive. Les verbes הפך « renverser » et שדד « dévaster » sont formellement proches : l'un est au *nifal* et l'autre au *pual*, deux modes pouvant avoir un emploi passif³⁶. Les deux verbes reflètent la manière dont les textes parlent de la fin de Ninive. Nahum ne combine pas le terme עיר « ville » avec le nom Ninive (Na 3,1.7) mais décrit le moment où le malheur s'abattra sur la mégapole : elle manquera des consolateurs.

Dans ces passages, les verbes « venir » et « s'enfuir » marquent le mouvement. La déclaration est directe : « Elle est renversée » et « elle est dévastée ». Ces deux phrases semblent résumer l'avertissement prophétique.

³⁶ *Joüon* §§ 51c et 56c. Pour S. KESSLER-MESGUICH, *L'hébreu biblique en 15 leçons* (Études anciennes), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 359-360 ; 409-410, le *nifal* est le passif du *qal* ; le *pual* est « le passif interne du piel, et il présente les mêmes caractéristiques morphologiques que lui, à savoir : pour toutes les formes, un redoublement de la deuxième consonne de la racine ; au participe, un préfixe -מ ; au *yiqtol*, des préfixes vocalisés shewa mobile ».

n) Voir et avoir regret (consoler) (Jon 3,10 et Na 3,7)

Le verbe « voir » et les formes issues du verbe « avoir regret » (verbe conjugué chez Jon et substantifs en Na).

וירא... וינחם (Jon 3,10)		מנחמים... ראיך (Na 3,7)	
		והיה כל-	3, ⁷ Et il sera quiconque
וירא	3, ¹⁰ Et vit	ראיך	te voyant
		יָרוּד מִמֶּךָ וְאָמַר שָׂדֵדָה גִּינּוּהָ מִי יָגִיד לָהּ מֵאֵין אֲבַקֵּשׁ	s'enfuira loin de toi ET IL DIRA : « Elle est dévastée, Ninive ! Qui aura de la sympathie pour (toi) elle ? D'où rechercherai-je
הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיהֶם כִּי־ שָׁבוּ מִדְרָכָם הַרְעָה	Dieu leurs actes car ils étaient revenus de leur mauvais chemin et Dieu		
וינחם	eut regret	מנחמים	des consolateurs
הָאֱלֹהִים עַל־הַרְעָה אֲשֶׁר־ דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת־לָהֶם וְלֹא עָשָׂה:	au sujet du mal QU'IL AVAIT PARLÉ de faire à eux et il ne le fit pas.		
		לָהּ:	pour (toi) elle ? »

Le lecteur rencontre ici le regroupement des racines ראה « voir » et נחם « avoir regret ». D'une part, Adonaï renonce au châtement promis à Ninive repentie. D'autre part, la ville dévastée manque de consolateurs. Dans les deux passages, on peut rapprocher les verbes דבר « parler » et אמר « dire ». L'allure de ces deux versets montre que seul Adonaï sympathise en vérité avec Ninive et lorsque cette disposition s'estompe, il est difficile de la rétablir. Par la racine « avoir regret », le nom « Nahum » est mis en relief.

L'expérience visuelle est sollicitée. En réalité, la description ressemble à une mise en scène : la présence du verbe « voir » semble appuyer cette considération. « Voir » et « avoir regret », deux verbes qui disent tout du sort final de la ville : en premier et c'est Adonaï qui voit et renoncer à châtier ; puis ce sont les consolateurs qui risqueront de manquer face aux horreurs envoyées sur la ville par Dieu. Mais qui est ce Dieu ? La série qui suit répond à cette question.

o) YHWH, Dieu (Jon 4,2 et Na 1,2)

Nous avons à ce niveau trois façons d'appeler la divinité : Dieu sous les deux graphies : אל et le tétragramme. Chacun de ces deux passages signale en plus les qualités divines.

"יהוה... אל" (Jon 4,2)		אל... יהוה... יהוה (Na 1,2)	
וַיִּתְפַּלֵּל אֶל-	4, ² Il pria vers		
		אֵל	1, ² Dieu,
		קָנוּא וְנָקָם	ayant une passion jalouse et se vengeant
יְהוָה	YHWH	יְהוָה	YHWH,
וַיֹּאמֶר אָנָּה	et il dit : « S'il te plaît	נָקָם	se vengeant
יְהוָה	YHWH,	יְהוָה	YHWH
הֲלוֹא-יְהוָה דְּבָרַי עַד-הַיּוֹתֵי עַל-אֲדָמָתִי עַל-כֵּן קָדַמְתִּי לְכַרְסֵם פְּרִשְׁיִשָּׁה כִּי יָדַעְתִּי כִּי אֶתֶּה	est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, TOI,		
		וַיַּעַל חֲמָה נָקָם	ET MAITRE DE FUREUR SE VENGEANT
		יְהוָה	YHWH
אֵל-	un Dieu		
		לְצַרְיָו וְנוֹטֵר הוּא לְאֵיבָיו:	envers ses adversaires et surveillant, LUI, ses ennemis.
סָנִין וְרַחֲוִים אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְנִחָם עַל-הַרְעָה:	qui fait <i>GRACE ET BIENVEILLANT, LENT A LA COLERE</i> et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal ».		

La forme courte du nom divin³⁷ et le tétragramme renforcent la correspondance formelle dans les deux versets. Les pronoms « toi » et « lui » servent à mettre la divinité en relief dans deux présentations différentes des qualités divines. L'usage du participe rapproche ces deux versets (« ayant regret », « ayant une passion jalouse », « et se vengeant », « et surveillant » et « ses ennemis »). La bienveillance et l'inimitié s'opposent ici³⁸.

Jon et Na rappellent les titres divins et on trouve cinq au positif chez Jon et cinq autres au négatif chez Na : la grâce, la bienveillance, la fidélité, le renoncement au châtement (le regret) et la lenteur de la colère (Jon) ; la bonté, la colère, la jalousie, la vengeance et la fureur (Na).

³⁷ J. DAY, « Hosea and the Baal Cult », dans IDEM (éd.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB.OTS, 531), New York – London, T&T Clark Library of Biblical Studies, 2010, p. 216 (202-224). En Gn 35,7 le Dieu de Béthel est le Dieu de Jacob, appelé aussi le "bîr ya "qōb « Puissant de Jacob » représenté par le taureau. Osée, Amos et Zacharie fournissent ce lien avec Béthel. Osée, Jonas, Michée et Malachie utilisent la forme courte. Pour plus d'informations, T. RÖMER, *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2014.

³⁸ Le terme est lié à Béthel et à la formule des qualités d'Adonāi, *El vivant*, « El qui fait grâce », la face d'El, un seul El nous a créé. Le nom Béthel est associé au culte des veaux dans 1 R 12–13. Selon Os 8,5 il y a une différence notoire entre la représentation de la force vitale par le veau et la réalité même de la divinité même si la remarque prophétique laisse penser que le peuple voyait dans le veau une présence divine. Il se dégage de ces passages que la divinité est personnifiée : elle est envahie par une passion jalouse, elle est capable de vengeance tout en étant différent de l'homme. Le culte rendu à Dieu vise à « adoucir sa face », à obtenir sa faveur mais l'homme sait pertinemment qu'il ne peut pas le géolocaliser. Sa capacité de faire grâce et d'offrir le pardon est bien loin des simples attentes humaines. Il est le Dieu vivant ou le Dieu créateur de la vie, Il donne la vie et organise le monde.

Ces passages introduisent d'importantes précisions sur Dieu et permettent d'établir un distinguo entre ce qu'on pourrait bien attendre de Lui et ce qu'Il n'est pas. Par exemple, nous lisons qu'Il est le Dieu compatissant à qui on peut offrir un sacrifice et faire des vœux.

p) Multiplier + le comparatif (Jon 4,11 et Na 3,16)

Le comparatif et les formes de la racine « multiplier » caractérisent ces deux versets. Alors que Na conjugue la forme, Jon n'en utilise que l'adjectif, le substantif numéral.

הרבה... רבו... רבה (Jon 4,11)		הרבית... מכוכבי (Na 3,16)	
וְאֵנִי לֹא אֲחֹס עַל-נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יִשְׁכְּבָה	4, ¹¹ Et moi, je n'aurai pas pitié de Ninive, la grande ville qu'il y a en elle		
הַרְבֵּה	en grand nombre	הַרְבִּית	3, ¹⁶ Tu avais multiplié
		רְכָלָיִךְ	tes commerçants
מִשְׁתִּים-עֶשְׂרֵה	plus que douze	מִכּוֹכְבֵי	plus que les étoiles
		הַשָּׁמַיִם יִלֵּק פָּשֵׁט וַיָּעָרָה:	des cieux, le hanneton se déshabille et s'envole.
רְבֹ	myriades		
אָדָם אֲשֶׁר לֹא-יָדַע בֵּין-יְמִינֹו לְשִׂמְאֹלֹו וּבֵהֶמָּה	d'êtres humains qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail		
רַבָּה:	nombreux.		

Les mots de la racine « multiplier » apparaissent trois fois dans ce verset de Jonas. Dans les deux passages, la racine « multiplier » est construite avec le comparatif « plus que » (avec מִן pour mettre l'accent sur la différence entre un ricin et les milliers d'êtres humains présents dans la grande ville)³⁹. La comparaison des commerçants de Ninive avec les hannetons (Na 3,16) fait écho aux êtres humains et aux bêtes cités ensemble à la fin de Jon (4,11). Les évocations du bétail chez Jon et du hanneton chez Na se font apparaître le monde animalier dans l'argumentation des deux textes.

5.2. *Synthèse sur la série de mots communs : bonté et grandeur divine pour Ninive*

Nous relevons une série de 20 entrées reprenant des formes communes associées qui peuvent être liées chacune à un contexte particulier mais qui créent des échos dans les deux textes. Le lecteur y découvre diverses actions posées devant Adonaï qui voit et manifeste son regret.

³⁹ *Joüon*, § 141g-h. S. KESSLER-MESGUICH, *L'hébreu biblique en 15 leçons (Études Anciennes)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 373-374.

Série de mots communs

- קום... לפני (Jon 1,2) // לפני... יקום (Na 1,6) : se lever devant (en face de)
- יהוה... ויקם (Jon 1,3) // ויקם... יתקום (Na 1,9) : se lever (contre) YHWH
- יהוה... גדולה... גדולה (Jon 1,4) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : YHWH / grand
- ויאמרו... ומאין (Jon 1,8) // ואמר... מאין (Na 3,7) : « dire d'où ? »
- יהוה... הרעה... באשר (Jon 1,8) // ואין... אשר (Na 2,12) : d'où le mal / la pâture
- ארצך... עמך (Jon 1,8) // ארצך... עמך (Na 3,13) : ton peuple et ton pays
- יהוה... עשה (Jon 1,9) // יהוה... עשה (Na 1,9) : YHWH agit
- יהוה... גדולה (Jon 1,10) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : grand + YHWH
- יהוה... ידעו (Jon 1,10) et יהוה... ידעתי (Jon 4,2) // יהוה... ידע (Na 1,7) : connaître YHWH
- יהוה... גדולה... יהוה... גדולה (Jon 1,16) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : grand + YHWH
- יהוה... גדול (Jon 2,1) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : YHWH + grand
- יהוה... משחת (Jon 2,7) // יהוה... שחתו (Na 2,3) : YHWH + corrompre (détruire)
- יהוה... העיר (Jon 3,2) et יהוה... מהלך (Jon 3,3) // עיר... כלה (Na 3,1) et הלכה... גדולה (Na 3,10) : aller à Ninive
- יהוה... ימים (Jon 3,3) // יהוה... ביום (Na 1,7) : YHWH + jour
- יהוה... גדולה (Jon 3,3) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : YHWH + grand
- ויאמר... ונינוה (Jon 3,4) // ואמר... נינוה (Na 3,7) : dire à / de Ninive
- וירא... וינחם (Jon 3,10) // וירא... מנחמים (Na 3,7) : voir et avoir regret (consoler)
- יהוה... אל-הנון (Jon 4,2) // יהוה... יהוה... אל (Na 1,2) : YHWH, Dieu
- יהוה... גדולה (Jon 4,6) // יהוה... [וגדל- ק] (Na 1,3) : YHWH + grand
- יהוה... רבו... הרבה (Jon 4,11) // יהוה... מכוכבי (Na 3,16) : multiplier + le comparatif

Cette série de mots communs conduit à des idées très intéressantes : la bonté et la grandeur de Dieu, le sens de l'envoi à Ninive comme un dévoilement d'une identité et la découverte, l'affrontement avec le désastre. Les deux textes font écho à la personne du roi. La notion du jour (le jour de Ninive) focalise l'attention sur les trois jours pour atteindre la ville de Ninive (Jon 3,4). La prédication de Jonas sur Ninive précise également un délai fixé en jour, une période de quarante jours (Jon 3,3,4). Mais c'est bien plus chez Na. Le jour est lié à la bonté d'Adonai manifestée dans la détresse et il concerne aussi l'attroupement des inspecteurs de Ninive en période de froid, dans la métaphore des criquets. La sentence de Na annonce les horreurs réservées à cette ville (Na 3,7). Pour désigner le Dieu protagoniste de ce jour, Jon emploie le tétragramme suivi du nom *Elohîm* (Jon 2) et ailleurs on rencontre la forme *El* suivi du tétragramme (Jon 4,2 et Na 1,2).

La notion de la royauté est curieusement accompagnée de la racine רעה « paître » rappelant subtilement l'image du « roi-berger ». C'est ainsi dans le décret du roi où est définie l'interdiction de faire paître le bétail lors du jeûne collectif en guise de réponse à la proclamation faite par Jonas (Jon 3,4-7). C'est le cas également vers la fin de Na mais là, l'oracle déplore la somnolence des bergers (Na 3,17). Le lecteur de Jon se rappelle immédiatement le sommeil de

Jonas dans la cale (Jon 1,5). Dans les deux cas, le sommeil signale l'impossibilité de se donner entièrement et correctement à un devoir. Ce n'est pas un sommeil créateur, mais plutôt de la torpeur. Après la pénitence des Ninivites, Adonaï leur a manifesté sa pitié (Jon 3,10). Le contraire de cette attention envers la ville se trouve dans le manque de « sympathie », et cette « absence de consolateurs ». Ninive est prévenue que cette sympathie manquera au jour de la sentence d'Adonaï (Na 3,7). Le futur utilisé dans les verbes montre que les oracles parlent des faits futurs.

La bonté divine ne confond pas le coupable avec l'innocent (Jon 1,14 et Na 1,3). C'est au nom de cette bonté que Jonas fait l'expérience du ricin donné pour être ombre sur sa tête (4,6). Le jugement divin réserve un châtement pour les coupables. L'assaut sur Ninive, la sentence contre la ville en sont des illustrations. La description est affreuse : les têtes de nourrissons seront écrasées, dit l'oracle (3,10 : le texte est construit sur le terme ראש « tête » et la racine גדל « grandir »). La multitude des cadres à Ninive est désignée par l'allégorie des sauterelles (Na 3,15-17). Cette présence inestimable est effleurée dans le dernier verset de Jonas où Adonaï parle de plus de cent vingt mille êtres humains. Le lecteur sait bien que ce nombre désigne une réalité innombrable (Jon 4,11).

La grandeur d'Adonaï se manifeste par l'envoi de la tempête (1,4) et dans sa puissance qui domine le firmament (Na 1,3). La racine « grandir » utilisée avec le tétragramme associe la réalité décrite à la grandeur divine. Là où la puissance divine se manifeste, l'être humain doit s'alléger ; c'est ce que font les marins confrontés à la tempête (Jon 1,5) sinon Adonaï, lui-même s'y attèle et dans ce cas il va jusqu'à casser les idoles, anéantir ses ennemis dans leur descendance, dans leur richesse (Na 1,14). Il y a dans ces deux textes la nécessité de pointer le mal et de dire la cause du mal (Jon 1,8 et Na 1,8 – 2,12). Adonaï libère de la fosse (Jon 2,7) et s'insurge contre la corruption (Na 2,3).

Nahum signale qu'il ne sera pas possible de tenir debout devant Adonaï (Na 1,6). L'être humain peut se lever devant Adonaï pour recevoir une mission, c'est ce que révèle le récit de Jonas (Jon 1,2 ; 3,2). Mais en cela, l'envoyé demeure libre, peut s'opposer et fuir, קום « se lever » mais contre Adonaï (Jon 1,3). Mais Na montre que c'est inconséquent de se lever contre Adonaï, le créateur dont l'action est libre et irréversible. La force divine émerge sur tout l'univers, elle anéantit ses ennemis, c'est-à-dire ceux qui projettent le mal contre Adonaï (Jon 1,4.9.14 et Na 1,9). C'est pourquoi il est impossible d'échapper à sa présence. Comme le mal de Ninive est monté vers Adonaï, ce dernier envoie Jonas. Cet envoi préfigure l'avertissement donné plus loin pour inciter à guetter les chemins (Na 2,2).

Ninive se présente comme la destinataire principale du message divin (Jon 3,2.3.10 et Na 1,1 ; 3,1). L'envoi de Jonas dans cette ville suppose aussi l'expression d'une identité personnelle, aboutit à l'affirmation d'une appartenance (Jon 1,8), à une découverte d'un milieu

(espace de vie) et un affrontement avec le sort d'un peuple (Na 3,13). Jonas le fait en se présentant auprès des matelots qui doivent en savoir sur lui. D'une part, la tempête sur la mer est l'occasion accordée pour ce dévoilement. C'est dans une vision de l'assaut contre la ville que Nahum trouve la circonstance pour présenter la situation dans la ville. Mais l'oracle de Nahum signale un peuple affaibli dans son milieu. La mer et le sec (le continent) sont dirigés ou mus par Adonaï (Jon 1,9 ; Na 1,4). Ninive a perdu ses réserves d'eaux, lit-on dans la mise en scène de l'assaut (Na 2,7.9). La question domine les textes : qu'as-tu fait ou bien quoi faire (tramer ou projeter) ? Ce questionnement naît du problème de la mission non accomplie ou est suscitée par la réaction humaine à l'action divine dans le monde, un Dieu qui fait table rase chez ses ennemis (Jon 1,9 et Na 1,9).

6. Conclusion

Dans la bibliothèque qu'est la BH, Jon et Na sont comme deux feuillets qui permettent une entrée essentielle et particulière dans la révélation par la mise scène de la délivrance et de la menace. Jon et Na, sans avoir la même teneur, se font écho non seulement en parlant de Ninive et de la colère de Dieu mais aussi en utilisant des termes identiques. En trois ensembles, nous avons regroupé les tournures identiques associées à une série de termes communs, les expressions communes aux deux textes et une série de termes rencontrés de part et d'autre dans les deux livrets. Ces constructions servent d'ossature à une pensée dans ces deux livrets. De ce regroupement verbal, le lecteur recueille plusieurs informations sur la nature divine et la vie humaine confrontée à l'appel divin. La liberté et la justice accompagnent Dieu et son peuple. Tout passe par la parole qui fait sortir de la méchanceté et qui s'enflamme contre la montée de la méchanceté.

C'est impossible pour le messager choisi de fuir la présence divine. La parole dite sous forme d'oracle, de sentence manifeste cette présence. La mission à Ninive suppose une révolte contre l'Alliance, un trouble semé entre Adonaï et la communauté humaine. Si les livrets révèlent les qualités divines, c'est pour que les clauses de cette alliance soient reconnues par tous, du plus grand au plus petit, sans oublier le roi de Ninive. Respecter l'alliance, c'est reconnaître la grandeur divine et son action dans le monde entier. Ceux qui font l'expérience de Dieu doivent célébrer un culte de reconnaissance car Dieu les enveloppe de bienfaits, de diverses faveurs. La manifestation de la colère divine demande le rétablissement de la dignité, la reconnaissance de la liberté de l'homme et de Dieu, le souverain de tout. La puissance et la force sont du côté d'Adonaï qui détient les verrous de la terre. En lisant Jon et Na, le lecteur découvre la révélation d'un Dieu de bonté et un Dieu de jugement. Vouloir comprendre ou intégrer ce binôme en apparence contradictoire demeure une entreprise difficile. C'est Adonaï qui s'occupe de cet apprentissage à travers les deux textes prophétiques. Aucune contradiction entre les deux car ils sont comme les deux faces d'une même pièce.

Le rapprochement de ces deux textes prophétiques révèle deux manifestations différentes de la justice de Dieu envers un peuple lointain de Ninive. Jon enseigne que la souveraineté de la miséricorde divine accorde une grâce même aux habitants d'une ville aussi méchante que la grande Ninive. Na, paraît comme un commentaire sous forme de reportage de l'idée que Jon se faisait sur le sort de Ninive⁴⁰. Na reflète la conviction que la justice universelle de Dieu ne sera jamais complaisante, mais elle concerne les ennemis et ses élus de Dieu. Les uns pour mettre fin à leur projet destructeur, les autres pour les rétablir dans leur majesté bafouée et galvaudée. Jon renverse une attente nourrie au début du récit, celle de la destruction de la ville. La colère de Jonas manifeste son refus du changement à Ninive. En cela, la lecture humaine des événements peut porter une ombre sur la révélation de la nature divine. Jusqu'au bout, Na garde le ton sévère contre Ninive. Il ne s'arrête pas à cela mais Na parle également du jugement de Dieu et de sa colère contre ses ennemis. Comme Jon, Na ne cache pas la compassion divine et son amour pour son peuple à qui est promis la paix.

⁴⁰ Cette notion de commentaire à l'intérieur des XII est suggérée par H. MARKS, « Les Douze Prophètes », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures / nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 258.

Chapitre 5 :

Mise en parallèle au moyen des motifs littéraires communs

1. Introduction

Après avoir étudié distinctement la cohérence interne de Jon et Na, nous essayons, par cette analyse, de lire ensemble des textes regroupés autour d'un même élément commun, d'un même motif. Nous testons si l'agencement et l'ordre des discours, des épisodes apportent de nouvelles informations sur les correspondances entre Jon et Na, et leur interprétation. Divers rapprochements conduisent aux motifs et aux thèmes communs. Ici, ce travail tente de répondre à la question : qu'est-ce qui est rapprochable dans les deux textes. Comment ce regroupement textuel est-il possible dans la présentation des faits ? Comment peut-on les lire ensemble ? Comment se justifie une telle lecture ? Certes, chacun de ces deux textes est particulier. Mais, une autre question se pose : au-delà des termes communs, des formules identiques, de quel autre moyen peut disposer le lecteur pour établir des liens cohérents entre ces deux textes ? Cette partie de notre dissertation tente de répondre à ces questions. Avant d'y arriver, regardons comment les motifs permettent de les lire ensemble.

2. Jon et Na, leurs motifs communs

Le motif est constitué des termes se rapportant à la même réalité. En effet, en littérature et spécialement dans le contexte narratif, un motif est la plus petite unité de sens¹. Par le contenu et les termes utilisés, les motifs aident à former des sous-unités distinctes construites sur les échos identiques, les parallélismes, etc. Dans le cas de Jon et Na, quelques motifs communs permettent d'associer logiquement les séquences de ces deux textes. Et, à partir des motifs communs, deux autres paramètres entrent en jeu pour déterminer les liens et favoriser la

¹ Le premier à classifier les motifs narratifs est S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature : A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington, Indianapolis et Copenhagen, Indiana University Press et Rosenkilde et Bagger, 1955 / 1956. Mise en ligne depuis 2016 par Robert Bedrosian, URL : <https://archive.org/details/Thompson2016MotifIndex/page/n3/mode/2up>. Il distingue le motif mythologique (créateur, dieux), le motif animalier, le motif de tabou (les dieux), magie, la mort et les morts, merveilles, les monstres, les tests, les sages et les insensés, la tromperie, le revers de la fortune, ordonner l'avenir, le hasard et le destin, la société, la récompense et la punition, le captif et le fugitif, la cruauté contre nature, le sexe, le nom de la vie, la religion, etc. Cette nomenclature principale touche également aux différents noms que pourra reconnaître le lecteur des travaux consacrés aux motifs littéraires dans la BH. Pour d'autres informations sur les motifs dans la BH, voir par exemple Š. TALMON, « The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature », dans A. ALTMANN (éd.), *Biblical Motifs, Origins and Transformations* (Studies and Texts, III), Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 31-63. Partiellement en ligne site cojs.org, URL : http://cojs.org/the_-desert_motif-in_the_bible_and_in_qumran_literature-_shemaryahu_talmon-_biblical_motifs-_harvard_university_press-_cambridge_1996/, le point III de l'article ; IDEM, « Literary Motifs and Speculative Thought in the Hebrew Bible », dans *HUSLA* 16 (1988), p. 150-168. R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), 1999, p. 132-133.

délimitation en séquences : 1) l'énoncé d'un signe, 2) la conséquence de ce signe est présentée comme une réponse ou une réaction à ce qui précède dans le texte.

La rhétorique de ces deux textes, c'est-à-dire la composition, l'esthétique et l'inventivité littéraire dans leur construction, montre que Jon adoucit les côtés catastrophiques du sort de Ninive. Pour sa part, Na ne le fait pas de la sorte. Dans l'ensemble, les oracles en Na scrutent la réalité dans les détails. Et tous les deux textes révèlent plus que ce qui est écrit. La lecture reste une perpétuelle découverte de la profondeur textuelle. Jon et Na sont comme deux tapisseries ayant des motifs identiques qu'on peut visualiser en cinq étapes.

La première étape (Jon 1,1 et Na 1,1) nomme l'oracle et le messenger divin (voir le gras dans le tableau ci-dessous). C'est le tout premier passage.

1 ^{ère} étape et motifs		Jon	Na
I. Noms du messenger	Jonas, fils d'Amittaï (Jon 1,1)	Suscription : nom de l'envoyé, de son père et du message :	Nahum d'Elqosh (Na 1,1)
		Parole de YHWH à Jonas fils d'Amittaï	Suscription : Nom du messenger et du document Sentence sur Ninive, livre de vision révélé à Nahum l'Elqoshite

La différence saute aux yeux, Jon renseigne tout au début que c'est la parole d'Adonaï adressée au fils d'Amittaï. Ce n'est pas le cas pour Na, un livre, un discours sur une vision. Un nom de parenté se rencontre chez Jon tandis que Na situe localement le prophète. Alors que la voix de Jonas, l'envoyé, se sépare de celle d'Adonaï, c'est le contraire chez Na où la voix divine et celle du prophète sont indistinctes². En guise de signe, nous avons l'acte de la parole et de la vision qui confère aux deux textes leur ton dramatique et dynamique dans la réalité exprimée par les verbes : « dire », « crier », « parler », « proclamer » pour le cas de Jon et les verbes « dire », « ordonner », les termes « sentence » et « oracle » chez Na³. La parole et la vision ont comme conséquence tout le contenu qui accompagne ces titres. Au-delà de l'expérience particulière de la vision prophétique, des références au regard (Jon 2,5 ; 4,5) et à l'annonce de la mise en scène de la ville sanguinaire (Na 3,5-7) étaient la dimension de vision dans ces deux communications prophétiques.

La deuxième étape (Jon 1,2-16 et Na 1,2-14) est construite sur le motif de la tempête dans une manifestation cosmique de la présence divine.

² L. LANNER, *Who Will Lament her ? The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (LHB.OTS, 434), Road York – London, Bloomsbury Publishing – T&TClark Publisher, 2006, p. 12.

³ P.R. HOUSE, « Dramatic Coherence in Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans J.W. WATTS, P.R. HOUSE, A. MEIN et C.V. CAMP (éds), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 195-208.

2ème étape et motif		Jon 1	Na 1
II. Adonāi se manifeste	Tempête et la mer (Jon 1,2-16)	<ul style="list-style-type: none"> « Devant la face divine ». Parole d'Adonāi, le mal de la ville (v. 2-3). 	<ul style="list-style-type: none"> Passion jalouse, puissance d'Adonāi, l'innocence (v. 2-3a)
		<ul style="list-style-type: none"> סער « tempête », הים « la mer » (v. 4-5). 	<ul style="list-style-type: none"> טופה « tempête » (v. 3b), הנהרות « les fleuves », « dépérir » (v. 4), « la terre et le monde » (v. 5).
		<ul style="list-style-type: none"> אבד « périr » (v. 6), le dialogue avec Jonas (v. 6-7). 	<ul style="list-style-type: none"> Questions (v. 6.8), le déferlement, destruction, עשה « faire » (v. 8).
		<ul style="list-style-type: none"> Questions (v. 8-10) : עשה « faire » (v. 8-9). 	<ul style="list-style-type: none"> עשה « faire » (v. 9), la particule כי « car » et יבש « sécher » (v. 10), (v. 9-11)
		<ul style="list-style-type: none"> Questions, la répétition de כי « car », עשה « faire » (v. 10-13), יבש « sécher » (v. 13), (v. 11-13) 	<ul style="list-style-type: none"> אמר « dire » (v. 12), destruction des statues et image métallique (v. 12-14).
		<ul style="list-style-type: none"> אמר « dire », (v. 14), la piété des marins (v. 14-16). 	<ul style="list-style-type: none"> אמר « dire » (v. 12), destruction des statues et image métallique (v. 12-14).
		Engagement de matelots.	Ordonnance divine

Pour Jon, le signe est le souffle et la violente tempête qu'il produit. La conséquence est l'agitation de la mer, la peur chez les marins. Les vœux et les sacrifices terminent le premier épisode de Jon. À la fin de l'épisode, les matelots montrent leur respect envers le Dieu de Jonas après s'être confié à l'arbitrage divin.

En Na, le signe est la manifestation de la puissance divine à travers la tempête, l'ouragan, la nuée. Les conséquences sont signalées dans la mer rabrouée et desséchée, le tarissement des fleuves, le dépérissement du Bashân, du Carmel et des fleurs du Liban. Le premier discours de Na se termine sur une déclaration de jugement divin.

La troisième étape (2,1-11 et 2,1-14) présente l'être humain et la marche des événements du monde pris sous le contrôle divin. Les oracles prennent respectivement le ton de la prière (Jon) et de l'exhortation pour Juda. La fierté de la maison de Jacob sera rétablie tandis que Ninive connaîtra le pillage, l'affaiblissement de sa population.

3 ^{ème} étape et motifs		Jon 2	Na 2
III. L'être humain pris sous le contrôle divin	Motif animalier et végétal-habitat : Poisson et les algues (v. 6). Temple. Le corps humain : gorge (Jon 2,1-11)	<ul style="list-style-type: none"> Mandat du grand <i>poisson</i> pour Jonas (v. 1), les entrailles (v. 2), (v. 1-2). 	<ul style="list-style-type: none"> Mandat du messager de la paix (v. 2.), les reins (v. 2),
		YHWH, יוֹנָה « Jonas » (v. 2).	la faveur pour la maison de <i>Jacob</i> (Israël, v. 3), (v. 1-3)
		<ul style="list-style-type: none"> Le messager est jeté dans le cœur des mers. Angoisse (v. 3-4). 	<ul style="list-style-type: none"> Les nobles trébuchent (v. 4.6). SE SOUVENIR (v. 6). Agitation (v. 4-6).
		<ul style="list-style-type: none"> עֵינַיך « tes yeux », היכל קדשך « Temple de sa sainteté » (v. 5.8). SE SOUVENIR (v. 8), (v. 5-8). 	<ul style="list-style-type: none"> וההיכל נמוג « le palais s'effondre » (v. 7). לבבהן « leur cœur » (v. 8.11). Les colombes (v. 8), (v. 7-11).
		Le terme נפש « gorge » (v. 6.8). Évanouissement de l'être (v. 8)	Le cœur, fléchissement <i>des genoux</i> et tremblement <i>des reins</i> (v. 11).
		<ul style="list-style-type: none"> Abandonner sa fidélité (v. 9). 	<ul style="list-style-type: none"> Perdre les repaires (v. 12-13).
		Action de grâce du messager envers Dieu. Salut auprès d'Adonāi (v. 10).	Destruction. Retrancher par l'épée. Absence des messagers (v. 14)
Adonāi <i>dit</i> au poisson (v. 11), v. 9-11.	Jugement : oracle d'Adonāi des Armes (2,14), v. 12-14		

Le motif est animalier (poisson et lion) et végétal (algues et sarments). L'habitation y est également représentée (Temple saint, palais). Le signe est l'arrivée du poisson qui va faciliter le sauvetage (conséquence). Jonas raconte son angoisse avant de connaître la montée loin de la profondeur des eaux (Jon 2,3-4). Cette scène est celle de sa prière. À ce niveau, Jonas raconte l'action salvatrice de Dieu dont la proximité est représentée par le temple saint. Jonas se souvient d'Adonāi et prie (Jon 2,5-8). Jonas termine par un vœu à Adonāi pour le sauvetage reçu (Jon 2,9-11). Jonas a été entendu et est ramené sur le continent.

Chez Na, c'est la préparation des troupes ennemies et la débandade des nobles de la ville. L'agitation des eaux de la mer est placée ici au même niveau que celle des lances (Na 2,4-6). Pour Na, le signe est l'arrivée du messager de paix pour Juda dont la fierté sera rétablie et la montée en puissance de celui qui disperse. Na personnifie la ville. Elle est assiégée perdra ses réservoirs d'eaux, ses ressources seront pillées, le peuple sera paralysé. La ville est dépouillée, ses habitants sont affaiblis (Na 2,7-11). Le constat fait sur la famille du lion aide à percevoir que même les richesses (la proie dans les repères) ne seront pas épargnées au moment de la déchéance ; et même ces notables, ses officiers seront mis en déroute (Na 2,12-14).

Ici, tout s'arrête de la même manière par la parole divine. D'un côté au poisson reçoit l'ordre de vomir le messager (2,11) et de l'autre, c'est une parole contre Ninive. Les lionceaux,

une métaphore pour désigner les habitants de Ninive, passeront par le fil de l'épée. Na promet à Ninive qu'elle n'entendra plus la voix de ses tireurs d'alarme (Na 2,14).

La quatrième étape (Jon 3,1-10 et Na 3,1-7) comprend la définition de la parole prophétique : Jonas crie, Nahum exprime une lamentation introduite par « malheur ». C'est ici qu'apparaît la démarche pénitentielle des Ninivites, la liste des éléments qui constituent la méchanceté de la ville couverte de sang.

4 ^{ème} étape et motifs		Jon 3	Na 3,1-7
IV. Le message prophétique, lamentation sur la ville	Se couvrir d'un sac (v. 6), <i>niham</i> (v. 9-10), (Jon 3,1-10)	• Parole de YHWH : « Va vers Ninive » (v. 1-2). Cri prophétique, v. 1-4.	• Malheur à la ville sanguinaire. Son de fouet, fracas de roue (v. 1-2), (v. 1-4).
		Ninive, grande ville pour Dieu (v. 3).	Un grand nombre de cadavres (v. 3)
		Ninive renversée (3,4).	Les fautes de la ville (v. 4)
		• מלך « roi » (v. 6), (v. 5-10)	• וממלכות « et les royaumes » (v. 5), (v. 5-7)
		Retour du mauvais chemin de Ninive : la violence (v. 8).	Le châtement pour la ville : שקצים « horreurs » (v. 6).
		Ninive, נהם « avoir du regret » (3,9).	נהם « avoir la consolation » - Ninive (v. 7)
ראה « voir » (v. 10).	ראה « voir » (v. 5.6.7).		

Le signe se trouve dans les actes de pénitence à Ninive dont la conséquence est le renoncement divin à punir la ville. L'oracle prophétique se qualifie comme une déclaration (Jon 3,4). Chez Na, l'oracle final commence par une lamentation devant le sang, les cadavres dans la ville. Il y est question du dysfonctionnement dans la grande ville et les maux qui la rongent sont nommés : le mensonge, les rapines, les tueries, les prostitutions, les sortilèges (Na 3,1-4).

Alors que Jon montre qu'au mauvais chemin abandonné correspond une réponse de bonté, Na y adjoint directement l'annonce du châtement : Ninive sera dépouillée, pillée et exposée à la honte et aux horreurs. Cette dynamique montre que toute faute conduit au châtement, la justice divine avertit, corrige. Châtement et consolation existent. Dans les deux cas, la compassion ne paraît pas automatique. La compassion n'exclut pas l'acte de pénitence et la résolution d'abandonner le mauvais chemin.

Dans ce regroupement, apparaît le contraste entre Jon et Na dans la présentation de la ville et de ses habitants : pour l'un la ville est grande pour sa valeur et sa dimension (une distance de trois jours) et pour l'autre, c'est la ville souillée par les rapines, le mensonge et remplie de corps morts, des cadavres innombrables. Le renoncement divin termine le troisième épisode de Jon tandis que Na, juste après la description du châtement se lance dans la formulation du châtement qui s'abattra sur la ville.

La dernière étape rappelle (Jon 4,1-11 et Na 3,8-19), de différentes manières, comment arrive la consolation divine par la voix prophétique : c'est à travers un bouleversement, ou mieux à travers une expérience de perte qu'arrive l'avenir vers lequel Dieu engage son peuple et son porte-parole. À travers la perte du ricin, Jonas doit discerner le sens de l'attention divine pour une ville et ses habitants. C'est à travers la mise en scène de la déchéance de Ninive et de la dispersion de ses notables, l'affaiblissement de ses gardiens, que les opprimés peuvent se représenter la fin de l'oppression. La consolation, Jon et Na ne la présentent pas de la même façon : le personnage de Jonas la vit dans l'expérience auprès du ricin et en recouvrant la proximité divine. Les témoins des agressions de Ninive la vivent en entendant la nouvelle des horreurs qui se sont abattues sur la ville de sang. En cette étape, tout part d'une prière de Jonas et d'un exemple sur la fin de Nô-Amôn, la ville égyptienne.

5 ^{ème} étape et motifs		Jon 4	Na 3,8-19
V. Le prophète console, interpelle. Prière et lamentation	Motifs végétal et animal-habitat : Ricin et la larve-sol et cabane (Jon 4,1-11)	• Prière : Tharsis, (v. 2), (v. 1-4).	• Nô-Amôn, Égypte, (v.,8-11)
		טוב « être bon » (v. 4).	טוב « faire bon » (v. 8).
		Sol (v. 2). גדול « grand » (v. 1). קדם « venir » (v. 2).	Rues. גדול « grand » et הלך « aller » (v. 10)
		• <i>Le ricin</i> apparaît, la tête (v. 6), (v. 5-6)	• <i>Le figuier</i> secoué. La bouche (v. 12), (v. 12-15a)
		La délivrance.	La déchéance
		• Monter d'une larve dans le ricin (v. 7), (v. 7-9).	• Hanneton-criquet, leur envol (v. 15-16), (v. 15b-17)
		Jeu de mots : larve monte (v. 7)	Jeu de mots : comme un essaim un essaim (v. 17).
		Le lendemain, l'aube (v. 7).	En un jour de froid (v. 17)
		<i>Soleil</i> (v. 8).	Soleil (v. 17).
		Question en hé et dialogue « dire » (v. 9).	Question : « Où sont-ils passés ? », (v. 17).
		• Jonas face au ricin et Adonāi face à la grande ville de Ninive . <i>Ignorance</i> (v. 10-11).	• Commerçants, officiers absents, peuple dispersé. <i>Somnolence</i> des gardiens et fracture. Le roi d'Assyrie (v. 18-19)
Question finale (v. 11).	Question en מ״י (v. 7.19)		

La prière, le ricin, la larve, du soleil brûlant et du sirocco (Jon 4) ainsi que les criquets, le froid (Na 3,15-19) constituent le signe caractéristique de cette étape. Le motif végétal (le ricin, le figuier) et animal (la larve, les criquets), avec également l'évocation de l'abri (Jon 4,6 et Na 3,12-13.17) et de l'acte de construire (Jon 4,5 et Na 3,14) ou de démolir (Na 3,13). De part et d'autre, un phénomène naturel, l'indication du temps se font écho dans ce regroupement : le lendemain, à l'aube, un vent d'est et le soleil ardent (Jon 4,8) et le soleil et le jour de froid (Na 3,17). Et à la fin, des questions rapprochent de la conséquence à tirer de tout le contenu textuel :

elles appellent indirectement à prendre conscience des faits et à continuer l'évaluation (Jon 4,9.11 et Na 3,17.19).

La prière et le retrait de Jonas hors de la ville – dans le but de voir de loin ce qui arrivera à Ninive – voilà qui le conduiront à expérimenter autre chose que sa propre colère, une grande joie. Le signe de consolation arrive subtilement dans cette scène où Dieu agit face à son messager qui demande de mourir. Même si la défaillance de Jonas est contraire à ce que Jonas attendait c'est-à-dire la déchéance de la ville, la fin de l'épisode montre plutôt Adonaï soucieux de prendre la ville en pitié, d'ouvrir son messager pris dans la recherche de l'intérêt personnel à l'urgence de la bienveillance envers Ninive et ses habitants, les êtres humains et leur cheptel.

Na recourt à l'exemple de Nô-Amôn pour décrire le genre de malheur qui s'abattra sur la ville : ivresse, errance jusqu'à chercher refuge pour échapper à l'ennemi. Pour prolonger la liste de dégâts, Na ne manque pas de comparaison : les fortifications seront comme des figuiers secoués et qui perdent ainsi leurs premiers fruits, le peuple sera affaibli, les portes ouvertes car les verrous ont été mis au feu. Le paroxysme arrive avec la présentation de la déchéance des leaders et des notables de la ville, la dispersion du peuple abandonné dans les montagnes.

Les motifs servent à structurer le texte en particulier et permettent de relier les deux textes. Les motifs sont à la fois narratifs et descriptifs. Là où ils interviennent, ils prolongent le récit ou illustrent une situation évoquée. Chez Jon, elle se déchaîne sur les eaux tandis que chez Na, elle ébranle les hauts reliefs (montagnes et collines). Plus encore, Adonaï trace son chemin dans ce tourbillon et rabroue la mer et assèche les fleuves. Les motifs enracinent dans des situations existentielles, dans l'expérience, d'où ils surgissent, d'où ils sont puisés pour construire les idées. Même s'ils cachent des nuances, ces éléments attirent l'attention.

Ces éléments littéraires se donnent non seulement à l'attention de celui qui parle mais aussi ils servent à montrer la qualité du message à communiquer. Les oracles témoignent non seulement de la force d'une parole reçue mais aussi du génie littéraire ayant transmis l'énoncé. Par Jon, la prophétie comprend un ordre de mission, une parole sur la résistance de l'appelé. Elle se réalise à travers la narration sur un itinéraire de vie marquée par la fuite, l'éloignement et des rencontres. La mise en récit de ces éléments donne au message un décor vivant et met en évidence l'art littéraire des oracles chantés ou enchâssés dans une narration. En Na, le prophète porte la charge, celle d'interpréter les révélations divines ; sa voix rappelle l'alliance comme le ferait un journaliste, un analyste conteur de la vie humaine dans le monde. Plutôt que d'être une parole aléatoire ; la prophétie interroge la vie dans ses dimensions sociales, politiques, spirituelles.

Concrètement, il s'agira, dans la suite, de scruter le vocabulaire, d'associer les termes apparentés pour découvrir le contenu des textes regroupés autour d'un motif commun. C'est en

décrivant les formes verbales que nous arriverons à déceler le contenu et en saisir le sens. Lus ensemble, Jon et Na révèlent cinq étapes en relation avec le déroulement d'une mission prophétique : la nomination du messenger et du type de message, l'évocation de la tempête et du mal (le mal dans la ville et le mal pensé contre Dieu), le contrôle divin sur la réalité, la proclamation ou l'avertissement prophétique (la parole et la lamentation de l'envoyé sur la ville), la consolation ou la désolation pour le peuple⁴. C'est au fil de ces étapes qui n'apparaissent pas toutes dans cet ordre, que se définit aussi l'oracle prophétique. La rhétorique biblique est un moyen pour réécrire les textes et pour en saisir les aspects qui se font mutuellement écho. Ainsi, la comparaison de Jon et Na n'est pas un nivellement de leurs textes mais une mise en évidence des ressemblances et des dissemblances, des amplifications et des atténuations.

3. Titres du message et nom de l'envoyé (Jon 1,1 et Na 1,1)

Comment peut-on nommer l'oracle ? Comment s'appelle le messenger et d'où vient-il (sa parenté ou sa localité) ? Qui en est le destinataire ? À qui le texte est-il adressé directement ? Qu'est-ce que ces précisions préalables peuvent susciter chez le lecteur ? Le titre donné au livre prophétique permet de répondre à ces questions. Mais tous ces éléments n'apparaissent pas dans le même ordre chez chacun des deux. Ce premier passage laisserait penser que le prophète et Dieu ont eu une longue causerie avant que l'oracle ne soit délivré. L'ouverture du texte donne de sous-entendre qu'une expérience ou une visite soit à la base de la parole et de la vision⁵ prophétiques. Mais, à vrai dire, la parole prophétique retentit de sa source divine vers le messenger qui ne sent la nécessité ou non de la transmettre immédiatement, une fois qu'elle est reçue. Dans la combinaison « parole » et « pour dire » (Jon 1,1), « sentence » et vision » (Na 1,1), se réalise la rencontre avec la base sémantique, voir même la toile de fonds du message transmis et à découvrir progressivement. Cette façon de présenter est déjà un relais accordé au lecteur pour qu'il s'implique davantage pour saisir la trame du texte développé plus loin.

Par leur titre, Jon et Na portent un message dur contre Ninive même si la suscription de Jon ne contient pas le nom Ninive : ce message est parole de Dieu, une sentence, un avertissement et un jugement. La suscription informe le lecteur sur le sens et le genre du livret qu'il commence à lire. Ce que le lecteur ignore des personnages, il l'apprendra plus tard. Le titre qualifie le texte et l'ensemble de l'oracle prophétique. Le titre conduit le lecteur vers la

⁴ Ce plan donne une idée sur la répartition des motifs identiques dans de petits regroupements. Ces motifs, nous les reprenons progressivement dans l'analyse et en synthèse à la fin de cette lecture de Jon et Na. Dans les textes, les termes identiques à l'intérieur d'un même verset sont en italique ; le caractère gras montre les éléments identiques dans deux versets différents. Les petites capitales indiquent des rapprochements sémantiques. Parfois, nous soulignons des indices remarquables.

⁵ Pour Na, *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 25, parle d'un « acte de contemplation ». Dans cette traduction, Na est qualifié de harangue, d'ode splendide.

matière du texte par très peu de mots, bien sélectionnées, dès les premières lignes. Pour le lecteur, là commence tout ce qu'il doit apprendre sur la mission prophétique et sur le message donné par Dieu⁶.

3.1. Parole de YHWH à Jonas, fils d'Amittaï (Jon 1,1)

Et fut LA PAROLE-de-YHWH À JONAS, fils-de-Amittaï pour dire :

Jon commence par désigner et déterminer l'individu précis à qui la Parole est adressée. C'est uniquement à ce moment que commence l'oracle (Jon 1,1). Pas beaucoup d'éléments, seulement huit mots. Ce n'est pas la parole de Jonas mais celle d'Adonaï. Jon est appelé דבר־יהוה « la parole d'Adonaï » (Jon 1,1). Le nom Jonas signifie « colombe » ou « ramier »⁷, « limon » ou « boue »⁸ et ce personnage est « fils d'Amittaï », le « fils de mes vérités ». Tout démarre sur un ton narratif et tout reçoit l'allure d'une longue déclaration divine où la réalité humaine trouve aussi sa part⁹.

La personne appelée n'est pas un simple intermédiaire, un suppôt de la divinité, elle est aussi concernée par la mission à remplir. L'aspect relationnel est marqué par la préposition אל « vers » et le verbe אמר « dire ». Les interventions du messager à l'intérieur du récit témoignent de cette implication et de sa relation avec Adonaï. Ce n'est pas immédiatement que Jonas se présente et décrit la divinité qu'il sert (Jon 1,9). Et, à la fin de Jon, le messager est soumis à un face à face avec Adonaï comme c'est le cas au début du récit.

Le récit transmet des vérités sur l'action miséricordieuse de Dieu. Il dépasse ce thème en se terminant sur le scénario donné par un Dieu éduquant son messager qui était en colère pour avoir été de la miséricorde accordée à Ninive. Cette pédagogie manifeste une des vérités

⁶ Au sujet du rôle de l'ordre des livres et des titres à l'ouverture des textes prophétiques dans l'acte de lecture et d'interprétation, on peut tenir compte de cette conclusion de G. GOSWELL, « Making Theological Sense of the Prophetic Books of the Old Testament Canon », dans *JETS* 64 (2021), p. 77-94 (surtout la p. 94) : « Ces éléments paratextuels fournissent un cadre interprétatif autour des textes prophétiques et suggèrent des moyens de leur donner un sens. Bien que les titres attribués mettent l'accent sur le porte-parole prophétique des oracles (par ex, Isaïe, Amos), ils ne reflètent pas un intérêt biographique pour la personne du prophète, mais visent plutôt à sauvegarder le message distinct des livres en les reliant à différents personnages prophétiques. D'autre part, le rassemblement des livres dans les corpus prophétiques des canons hébreux et grecs (par exemple, les Derniers Prophètes), l'appariement des livres (par exemple, Isaïe et les Douze dans B. Bat. 14b) et les livres côte à côte (par exemple, Jérémie et Lamentations dans les Bibles grecques) sont destinés à indiquer aux interprètes ultérieurs la nature et le contenu des livres, l'utilité de lire les livres prophétiques individuels de concert avec les livres adjacents. La juxtaposition des livres prophétiques exige que les lecteurs prennent en considération la manière dont ils peuvent être reliés les uns avec les autres. Elle fournit la preuve d'une réflexion théologique de la part de ceux qui ont imposé un ordre aux livres prophétiques ou, à tout le moins, elle est un précurseur essentiel d'une telle réflexion ».

⁷ *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 1*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 129.

⁸ Y.-C. STAVY, « Jonas, ou : traverser le récit », dans *LCDD* 96 (2017), p. 184.

⁹ J.-M. HUSSER, *Le songe et la parole : étude sur le rêve et sa fonction dans l'Ancien Israël* (BZAW, 210), Berlin – New York, de Gruyter, 1994, p. 149 et 156.

du récit et par elle, le fils d'Amittaï expose sa propre limite devant Adonaï et celle de tous ses semblables.

3.2. Sentence de Ninive, livre de la vision de Nahum l'Elqoshite (Na 1,1)

SENTENCE de Ninive, LIVRE DE LA VISION DE NAHUM, l'Elqoshite.

En six mots, ce titre définit et détermine le message et le choix du messager (Na 1,1). Na se nomme מִשַׁא נִינְוֶה « la sentence sur Ninive » et סֵפֶר חִזְוֹן « le livre de vision » (Na 1,1)¹⁰. Plus loin dans le texte, Na fournit une information sur le messager de paix, au tout début du chapitre deuxième (Na 2,1). Est-ce le même personnage appelé l'Elqoshiy ? Le nom « Elqoshiy » est théophore par son préfixe אֱל « Dieu ». Le nom Nahum dérive de la racine נָחַם « reconforter », « consoler » qui apparaît vers la fin du livre (Na 3,7). La position de cette forme au début et presque à la fin du poème montre subtilement que Na est une parole de reconfort. Cette consolation ne signifie pas une amnistie facile, ce n'est non plus une grâce pour tous. Les critères en cette matière échappent à l'arrangement humain. La sagesse et la justice divine se les réservent. Certes, le texte s'appelle sentence de Ninive mais, si l'on observe le début du deuxième discours, il annonce l'arrivée du messager de la paix. Na place cette sentence dès le début de son message, la ville de Ninive tout autant est nommée avant de citer le messager Nahum. Et la ville de Ninive pourrait désigner une entité qui représente les nations ou un autre peuple que le destinataire du message. Na est le livre des faits sur le sort de cette ville dont la vision, la contemplation a été accordée à Nahum.

Au premier coup d'œil, cette sentence n'apparaît pas comme une condamnation de la ville assyrienne mais elle exalte la puissance et la justice de Dieu. Nahum n'est pas ravi de la destruction à cause de tout fanatisme ou esprit de vengeance. En tant que messager de Dieu, il porte plutôt la charge de celui qui est entièrement préoccupé de l'harmonie entre les êtres humains et de la cause du Seigneur sur la terre. C'est au nom de ce Dieu qu'il parle. Son désir sincère est de voir Dieu confirmer sa sainteté aux yeux de tous. Et son choix d'exemples n'est pas anodin. La chute d'un empire super puissant peut servir pour dissuader n'importe quel esprit rebelle. Pour bousculer une tyrannie inhumaine et impitoyable défiant Dieu, pour ébranler une brutalité sans cœur de cet empire humain foulant aux pieds les autres nations, il faut une parole ayant la couleur de sentence, une vision.

Dans les suscriptions, le lecteur rencontre un personnage déterminé : Jonas le fils d'Amittaï et Nahum d'Elqoshiy. Dès le départ, les noms des personnages prophétiques sont révélés mais ni Jonas ni Nahum ne s'appellent « prophète ». Ces précisions font partie de la

¹⁰ *La Bible en français courant* donne : « Message intitulé Ninive, récit de ce que Dieu a révélé à Nahoum d'Elcoch » (Na 1,1). *La Bible Bayard*, 2018, p. 980, signale : « Révélation sur Ninive. Livre de la vision de Nahoum d'Elqosh ».

narration, de la « biographie » et supposent que ces deux textes ont chacun un nom. Il paraît non essentiel de présenter intensément les deux messagers divins. Mais, dès le départ, les personnages et les faits sont au service d'un point de vue, entretenu et mené à dessein, au gré de changement et de renversement des situations¹¹.

Les personnages de Jonas et de Nahum ont de l'importance par le message qu'ils transmettent et parce qu'ils appartiennent à Adonaï. Jonas nous paraît comme un porteur des vérités sur la bonté divine tandis que Nahum, par son nom même, transmet une consolation pour les humiliés¹². La bonté divine arrive dans les deux livrets mais de différentes manières. Jon l'oppose à l'attente d'un personnage qui ne se représente que le jugement divin contre le mal tandis que Na la considère comme l'attitude divine envers ceux qui trouvent en Dieu leur abri, en dépit du mal commis. Pour les deux, la manifestation divine est puissante dès le début : d'une part le personnage humain est repris par Dieu (Jon 4), d'autre part, la voix prophétique sert pour transmettre le projet divin et pas plus (Na).

4. Adonaï se manifeste, la tempête et les flots (Jon 1,2-16 et Na 1,2-14)

Ces passages donnent de découvrir la puissance et l'efficacité dans la proximité divine. Jon offre six scènes marquées par l'intensité de la présence divine dans une violente tempête. Nous les comparerons ici avec les quatre séquences théophaniques du premier discours de Nahum où le poète décrit Dieu à l'œuvre dans l'univers entier.

Dans l'ensemble, ces deux textes donnent un aperçu direct sur la présence de Dieu auprès de ses créatures. Plus encore, Dieu contrôle l'univers entier et les phénomènes cosmiques : la tempête, l'ouragan, et la nuée. Ces deux textes d'ouverture énumèrent d'une part les mouvements volontaires de Jonas (Jon) et d'autre part les éléments constitutifs des qualités et actions divines dans l'univers (Na).

4.1. Une divinité présente par un projet et ses qualités (Jon 1,2-3 et Na 1,2-3a)

Dans ces passages introductifs, la répétition est un phénomène littéraire commun déjà présent à ce niveau avec les verbes ירד « descendre », בוא « venir » pour le cas de Jon et נקם « venger » au participe et נקה « tenir pour innocent » au *piel* pour Na. Les deux séquences mettent en évidence le tétragramme et l'adjectif גדול | גדול « grand » respectivement au féminin

¹¹ Au sujet de Jon, *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 1 & 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 129 retient que « chaque mot indique une action, illustre un geste. Rien d'inutile dans ce texte écrit pour édifier avec une maîtrise, une évidence, une objectivité difficilement imitables ». Si Jon, tout en adoptant « le style d'un scénario de film, apprivoise le surnaturel, Na, quant à lui, par une « radieuse beauté littéraire » ne s'éloigne pas de « l'événement transcendant dont il a été le témoin » (t. 2, p. 21).

¹² M. DAHOOD, « The Minor Prophets and Ebla », dans C.L. MEYERS, M. O'CONNOR et D.N. FREEDMAN (éds), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ASOR, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 59.

en rapport avec la ville et au masculin singulier en lien avec la puissance divine. Le lecteur pourrait penser à l'étendue géographique et à la puissance de la ville. Cependant, Na rassemble ici deux noms divins différents : la forme courte אל « Dieu » et יהוה le tétragramme (4 fois).

Le contenu de la parole d'Adonaï adressée à Jonas est clair et précis. C'est un envoi vers Ninive qualifiée de grande ville pour crier contre elle, pour lui déclarer que la méchanceté en elle est montée devant Adonaï. La réponse de l'envoyé arrive immédiatement mais elle n'est pas un acquiescement. Quant à Na, il présente solennellement la divinité par ses deux noms en relation avec quatre types d'interlocuteurs : ses adversaires et de ses ennemis, envers le coupable et l'innocent.

a) Dieu vient par la parole, Jonas fuit loin de Dieu (Jon 1,2-3)

En deux versets, le narrateur présente l'ordre adressé à Jonas et sa réaction directe à l'invitation divine. L'envoi comprend les paroles de l'invitation לך קום « lève-toi, va », la destination et le but de l'envoi. La réaction de Jonas est un changement brusque de destination préalablement indiquée. Ninive devient Tharsis.

- (a) 1,² **Lève-toi**, va vers Ninive
la ville, la grande et crie sur elle
car est monté leur mal **en face de moi**.
- (x) 1,³ **Et se leva** Jonas pour fuir
à *Tharsis* **loin de la face de YHWH**
- (a') et il descendit à Jaffa et il trouva
un bateau venant à *Tharsis*
et il donna son prix et il descendit
en lui pour venir avec eux
à *Tharsis* **loin de la face de YHWH**.

Dans ces deux versets, la triple évocation de Tharsis efface Ninive (**a** et **a'**)¹³. Les mouvements de Jonas sont retenus dans les cinq verbes suivants : קום « se lever », הלך « aller », ברה « fuir », ירד « descendre », בוא « venir ». Alors que le mal est monté לפני יהוה « en face d'Adonaï » (v. 2), Jonas, lui, choisit d'aller loin d'Adonaï à Tharsis. Tout est bousculé : קום לך אל-נינוה « lève-toi, va vers Ninive » devient יונת לברה תרשישה « Jonas se lève pour fuir à Tharsis » : ce changement semble être important pour la lecture de Jonas et nous le plaçons au centre de cette mission.

Jon s'ouvre par un envoi en mission. L'oracle, après avoir désigné la personne mandatée, précise sa destination. L'ordre est spontané et la parole n'est pas négociable. Trois

¹³ La traduction se veut littérale. Les éléments communs au sein de différents versets sont **en gras**. D'autres rapprochements (rapport synonymique, antithétique) sont en PETITES CAPITALES.

fois, cette séquence, par ses traits spécifiques de l'envoi de type prophétique, montre la confrontation avec la face d'Adonaï et l'éloignement du messager.

Jonas ne proteste pas contre Dieu par des mots, mais ne suit pas l'ordre donné. Il évite une présence simplement comme si c'était possible d'échapper à Dieu. Envoyé pour aller à l'est, Jonas descend vers l'ouest. Ce mouvement opposé montre que l'oracle ne l'enferme pas, ne le limite pas dans ses choix et dans ses réponses. Le lecteur peut s'imaginer que l'oracle est également une occasion pour expérimenter autres choses mais dans la proximité divine, pas loin de la face de Dieu. Même en fuyant ou en boudant, Jonas porte de la parole entendue, du projet divin envers les nations. Il ne saura pas se débarrasser de cette expérience. Et Dieu n'abandonne pas son porte-parole, la violente tempête montre qu'il n'est pas loin. Pour Na, ce Dieu est colérique, passionné, vengeur et grand en puissance.

b) Dieu, maître de fureur et grand en puissance, vient dans le monde (Na 1,2-3a)

Cette ouverture à Na liste sept éléments pour dire les épithètes de la divinité. Deux principaux déterminants jaillissent des deux versets. Na présente un Dieu, maître de la vengeance et grand en puissance. À la vengeance, l'on peut attacher la passion jalouse, la fureur vengeresse envers les adversaires et la surveillance des ennemis. Selon Na, la revanche restitue le droit de Dieu, rétablit son honneur et celui de son peuple. La grandeur en puissance porte sur la maîtrise de la colère et l'équité dans le jugement.

Dieu, maître de fureur et vengeur (Na 1,2)

- (a) 1,² Dieu, ayant une passion jalouse
- (b) et se vengeant **YHWH**, se vengeant **YHWH**
ET MAÎTRE de fureur se vengeant **YHWH**
- (c) envers ses adversaires et surveillant, lui, SES ENNEMIS.

Adonaï grand en puissance-innocenter (Na 1,3a)

- (a') 1,^{3a} **YHWH** (est) lent à la colère
- (b') ET (est) GRAND en puissance
- (c') ET TENIR POUR INNOCENT, **YHWH** NE TIENDRA POUR INNOCENT

La présentation immédiate de la divinité inaugure le poème de Nahum (cinq fois ici). Cet aspect manque dans la mise en présence de Jonas devant le dessein divin. Les quatorze premiers versets de Nahum portent les grandes lignes de l'identité divine face à la réalité cosmique, ils dépeignent Adonaï (le tétragramme y apparaît 9x). Il y a notamment la passion jalouse (a) qui s'élargit par la vengeance, la fureur (b) et la patience (a'), la grandeur de sa puissance (b'). Il surveille ses ennemis. On peut observer ici la relation entre la passion jalouse et la patience (a et a'), le contraste entre l'inimitié (adversité) et l'innocence (c et c').

Ce début de poème présente solennellement Dieu en utilisant 5x le tétragramme, 3x au v. 2 et 2x au v. 3. De Dieu, on retient sa passion jalouse pour son peuple, sa vengeance, sa fureur et sa colère. Dieu, grand en puissance, se venge contre ses adversaires et surveille (garde longtemps sa rancune contre) ses ennemis. Il ne tient pas pour innocent ses adversaires ni ses ennemis. En effet, Na commence remarquablement par la répétition du terme נקם « vengeance » (3x dans le v. 2), ce qui produit le même son avec les lettres *nun* et *qof*, visant à éveiller l'attention du lecteur. En effet, le terme hébreu נקם « venger » fait plutôt référence à « une justification punitive », « une récompense juste » au sens judiciaire¹⁴. Cela donne l'impression que la vengeance divine serait liée à une passion justifiée et elle ne suppose pas des représailles malveillantes contre des fautes antérieures. L'adversité et l'inimitié se conçoivent par rapport l'absence d'innocence et à la présence d'un projet maléfique. Sans beaucoup dire sur les adversaires, la suite du poème laisse penser que l'ennemi est celui qui projette le mal contre Adonaï. C'est la destruction, c'est l'humiliation de l'ennemi de son peuple et l'anéantissement des idoles.

Cette séquence met en évidence les épithètes divines. Le maître de fureur, ce qui est de l'ordre des sentiments est également grand en puissance, ce qui fait penser à la force physique. La fureur, la jalousie divine sont liées à la vengeance contre les adversaires et à la surveillance des ennemis. La colère et la puissance sont liées à la capacité de reconnaître l'innocence. Ce qui permet de penser que le Dieu de Nahum n'est pas un dieu de l'arbitraire. Na ne contient pas une scène portant sur son appel mais ces oracles montrent que le message est donné avec assurance¹⁵. La marche cosmique de Dieu se réalise même dans la tempête.

4.2. La tempête proprement dite (Jon 1,4-10 et Na 1,3b-8)

Sous le motif de la tempête, Jon présente le messager devant Adonaï et les matelots de Jaffa. À travers le signe de la mer secouée, Jon présente six scènes : l'envoi et le refus de Jonas (v. 2-3), la réaction des matelots au coup de la tempête (v. 4-5), les tentatives pour savoir d'où proviendrait le déchaînement de la mer (v. 6-7), la révélation du coupable (v. 8-10).

Na, quant à lui, fournit quatre passages qui commencent par présenter Adonaï, puis la manifestation de sa puissance dans des lieux nommés (montagnes, collines, fleuves, la terre et le monde) et par après les paroles pour interpeler les ennemis (Na 1,3b-8). La ressemblance se

¹⁴ Selon J.E. SMITH, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah. A Christian Interpretation*, Morrisville, Lulu.com, 2011, p. 24-25, la vengeance divine se manifeste de deux manières différentes : d'un côté, Dieu est d'abord le défenseur de son peuple contre un ennemi commun (Ps 94). De l'autre côté, il s'oppose à ceux qui enfreignent l'Alliance conclue avec lui (Lv 26,24-25). En Na, la vengeance ou la peine (la récompense) appartient au premier cas où Dieu combat en faveur des siens. C'est la manifestation de la puissance divine contre Ninive (une ville ennemie).

¹⁵ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 229, voit en Nahum le Tite-Live de la BH, un chroniqueur de guerre à la fois émotif et lyrique.

renforce quand les flots de la destruction sont évoqués à l'égard des ennemis dans leur milieu. C'est comme la tempête contre le navire.

a) Lancer la tempête, lancer les objets (Jon 1,4-5)

Le même verbe טול « lancer » désigne l'envoi du souffle et la réaction des marins à l'agitation de la mer. Les marins ont peur et crient chacun vers son dieu. Le bateau est l'habitable qui les protègent contre le déchaînement des eaux. L'on remarque que Jonas est le navire, le terme est différent de celui utilisé pour les marins.

- (a) 1,⁴ ET YHWH **lança** un souffle *grand vers la mer*
et une grande tempête fut **dans la mer**
 et LE BATEAU fut sur le point de se briser.
- (b) 1,⁵ Et craignirent les marins et ils poussèrent
 des clameurs un homme vers son dieu
- (a') et **ils lancèrent** les objets qui (étaient) dans LE BATEAU
vers la mer pour alléger de sur eux
- (b') ET Jonas était descendu vers le fond du navire
 et il se coucha et s'endormit profondément.

À ce niveau du récit, Dieu lance la tempête sur l'embarcation. Le grand souffle divin ébranle le navire. Le verbe טול « lancer » au *hifil* a comme sujet Adonaï lui-même (a et a'). La tempête est lancée sur le navire. Quant aux matelots, ils crient vers leurs divinités et s'évertuent plutôt à alléger le navire pour qu'il ne se brise pas à cause de la vague mais Jonas est descendu plus bas et là, il s'endort profondément (b et b')¹⁶. C'est la manifestation d'un réflexe de technicien des eaux. Un souffle puissant et la violente tempête signifient qu'Adonaï ne perd pas de vue Jonas, le poursuit même sur le navire. Jonas est rapide et imperturbable, il est descendu dans la cale du navire et y dort d'un profond sommeil. Probablement, c'est ce qui va éveiller l'attention du maître de l'équipage. Avant Ninive, Jonas va d'abord rencontrer les marins à Jaffa et là, il loue tout le bateau pour aller à Tharsis. Jonas s'est retiré dans la cale du navire et là, il est découvert par le capitaine.

b) Prière ou tirage au sort pour nous (Jon 1,6-7)

Ici, commence le dialogue entre Jonas et ses compagnons de voyage après un temps de silence et sa descente dans la cale du navire. La tempête est toujours un grand problème pour les voyageurs. Mus par la force grandissante de la tempête, tous les mariniers sont dans la recherche de cette réponse et Jonas les y aidera, sans le savoir.

¹⁶ Sur le casting admirable des marins, voir B.A. STRAWN, « Jonah's Sailors and Their Lot Casting : a Rhetorical-Critical Observation », dans *Bib* 91 (2010), p. 66-76.

- (a) 1,⁶ Et s'approcha vers lui le maître de l'équipage
et il dit à lui : « Quoi ? »
- (b) Pour toi endormi LÈVE-TOI, appelle
 vers ton dieu peut-être PENSERA
 le dieu à **nous** et nous ne périrons pas ».
- (a') 1,⁷ **Et ils dirent** un homme à son compagnon :
- (b') « ALLEZ et nous ferons tomber des sorts
 ET NOUS CONNAÎTRONS à cause de qui ce mal **pour nous** »,
 et ils firent tomber des sorts et tomba le sort sur Jonas.

Deux interventions sont reprises dans ces deux versets et sont marquées par la racine אמר « dire » (a et a'). Le capitaine commence et le groupe suivra. Jonas est découvert dans la cale. Ces deux versets rappellent les paroles d'Adonaï à Jonas par la présence des formes verbales קום « se lever » et הלך « aller » construites ici avec les verbes « penser » et « connaître » qui appartiennent au même registre. L'acte de s'endormir ressemble au fait de « tomber » (b et b'). En le dénichant dans son lieu de cachette, le capitaine donne l'impression qu'il ne perd pas le contrôle du navire et que Jonas est bel et bien poursuivi. Même dans sa cachette et dans son sommeil, il n'est pas loin. D'une part, le maître d'équipage demande la prière de Jonas : voir la double référence à la divinité comme source de solution. D'autre part, les marins engagent tout le monde dans la recherche de solution contre la tempête, et à ce niveau, la méthode n'est plus la prière mais plutôt le tirage au sort.

Les marins pensent que la violence de la tempête est anormale et donc qu'elle a une origine surnaturelle pour punir l'un d'entre eux. Le tirage au sort, méthode utilisée pour connaître la personne qui serait à la base de cette tempête, désigne Jonas comme étant à la base du déchaînement de la mer. La tournure ויפלו גורלות « et ils firent tomber le sort » fait partie d'une consultation visant à déterminer un coupable ou un criminel au sein d'un groupe car sa présence faisait courir un danger à l'équipage et aux passagers d'un navire¹⁷.

Dans cette séquence, Jonas ne parle pas, même pas immédiatement après avoir reçu la demande du maître d'équipage. Le tirage au sort soustrait toute décision au choix libre des personnages concernés¹⁸. La suite ne dépendra plus d'eux mais de l'orientation définie par le sort. Grammaticalement, l'usage du verbe au mode factitif, le *hifil* – marque subtilement l'expression d'une action qui échappe à Jonas. Comme le sort l'a désigné comme responsable

¹⁷ Si on considère cette phrase des Proverbes, « On jette le sort dans le pan de la robe, mais toute décision vient d'Adonaï (Proverbes 16,33), on ne doutera pas qu'Adonaï était aux commandes, même dans ce tirage au sort.

¹⁸ On s'en servit pour partager entre les tribus le sol de Canaan (Nb 26,55 ; 33,54 ; Jos 14,2 ; 18,6), pour désigner les villes lévites (Jos 21,4 et suivants), pour fixer la population de Jérusalem au retour de l'exil (Néhémie 11,1) ; on y avait recours pour répartir entre les vainqueurs le butin ou les prisonniers (Ab 1,11 ; Jl 3,3, Na 3,10).

du malheur des voyageurs, Jonas est prié de raconter son histoire personnelle qui sous-entend, ses origines, son occupation et son lien avec la divinité.

c) Raconter son récit personnel (Jon 1,8-10)

Les marins lui posent des questions sur son identité, son occupation, son pays et son peuple. L'oracle est aussi une profession de foi personnelle. L'oracle suscite la crainte et en rajoute au questionnement.

- (a) 1,⁸ **Et ils dirent à lui** : « **Raconte**, s'il te plaît, à nous à cause de qui ce mal *pour nous*, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple toi (tu es) ».
- (x) 1,⁹ **Et il dit** à eux : « Hébreu, *moi* (je suis) et **YHWH**, le Dieu des cieux, *moi craignant*, qui a fait la mer et la terre sèche ».
- (a') 1,¹⁰ *Et craignirent les hommes une crainte grande* **et ils dirent à lui** : « Quoi ? Cela tu as fait » car *les hommes* connaissaient que loin de la face de **YHWH** lui fuyant, **car il avait raconté** à eux.

Il est demandé à Jonas de raconter son histoire (a et a'). Au centre de la scène, on remarque la présence du pronom אֲנִי et אֲנִי « moi » dans le propos de Jonas (1,9) en face de la locution לְנוּ « pour nous » (v. 8 : deux fois) en relation avec les marins (voir aussi 1,6.7). Le contraste est renforcé par la variation prépositionnelle : cela est marqué par le passage du « pour » au « contre » (à comprendre respectivement comme « en faveur de » et « en défaveur de ») mais avec une insistance sur la part personnelle dans ce qui arrive.

Ce jeu d'implications des personnes dans cette expérience requiert une réponse singulière et personnalisée à Adonaï. Ce que fait Jonas en parlant de sa relation avec ce Dieu, créateur du monde des eaux et de la terre sèche (le continent). Alors que Jonas a parlé de son identité et de son activité dans une profession de foi, chez Na, l'oracle révèle la bonté divine au jour de la détresse (Na 1,7). Dans le déferlement de la tempête en Na, le lecteur reconnaît une manifestation de la colère et la fureur divine (Na 1,2.6). L'évocation de l'ennemi, sa destruction (v. 8-9), l'ébranlement cosmique rappelle l'agitation de la mer en Jon.

d) Adonaï dans la tempête et le flot (Na 1,3b-8)

Sous l'effet de la colère et de la fureur divine, il y aura la dissolution des collines, l'ébranlement des montagnes, l'éclatement des rochers. Le lecteur pourrait comprendre que la fureur de la tempête, c'est la fureur divine. Adonaï chemine dans la tempête, l'assèchement des eaux et la perte de pâturage s'en suivent.

- (a) 1,^{3b} DANS LA TEMPÊTE ET DANS L'OURAGAN SON CHEMIN
 et une nuée (est) poussière de ses pieds.
 1,⁴ Rabrouant la mer et il la dessèche
 et tous les fleuves il fait tarir
 le Bashân dépérit et le Carmel,
 et la fleur du Liban dépérit.

La terre et le monde face à Adonāi (1,5-6)

- (b) 1,⁵ LES MONTAGNES sont ébranlées **par lui** (ממנו)
 et les collines se dissolvent
 et se soulève LA TERRE devant **lui** (מפניו)
 ET LE MONDE et tous les habitants en **lui**.
 (b') 1,⁶ Devant (לפני) son courroux qui tiendra et qui se lèvera
 contre l'ardeur DE SA COLÈRE
 SA FUREUR se répand comme le feu
 ET LES ROCHERS éclatent **devant lui** (ממנו).

Un déferlement dans son lieu, Adonāi comme forteresse (1,7-8)

- (a') 1,⁷ Bon (est) YHWH comme une forteresse
 dans le jour de détresse et connaissant
 ceux qui se réfugient en lui.
 1,⁸ ET DANS UN DÉFERLEMENT passant une destruction,
 il fera DANS SON LIEU et ses ennemis
 il poursuivra dans l'obscurité.

Ce passage, ayant en ses extrêmes (a et a') des expressions בסופה « dans la tempête » (Na 1,3b) et ובשטרף « et dans le flot » (Na 1,8) marqués du préfixe *bet* (ב) « dans », montre que rien n'empêchera cette intervention. Même sous l'obscurité, les ennemis seront poursuivis par celui qui contrôle déjà les nuées, se fraie un passage dans l'ouragan. Adonāi contrôle également tout le cosmos, l'ouragan, la tempête et son chemin passe par la nuée (v. 3b) et par l'obscurité (v. 8). Les versets 3b et 8 présentent les circonstances de cette manifestation : dans la tempête, dans l'ouragan et dans le déferlement (le flot impétueux), Adonāi se fraie un chemin, il passe par la nuée et par l'obscurité. La théophanie comprend trois étapes : d'abord sa marche dans la tempête et l'ouragan, ensuite l'ébranlement cosmique allant de la mer, passant par les fleuves, les montagnes et les collines (b).

Sa puissance sur les éléments de l'univers apparaît liée aux termes cités : la mer, les fleuves, le monde, les montagnes et les collines (v. 5-6) : c'est la confrontation avec la présence d'Adonāi. Cette séquence prolonge le renseignement sur la fureur et l'ardeur de sa colère en posant la question sérieuse : en ce jour, qui pourra tenir debout devant Adonāi (v. 6) ? La réponse est au verset suivant : Ceux qui trouvent en lui leur refuge (v. 7)¹⁹. Adonāi est comparé

¹⁹ Sur la protection divine, voir B. BECKING, « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 18.

à une forteresse. Au jour de détresse, ce Dieu manifeste sa bonté à ceux qui trouvent leur refuge en lui.

Mais ce Dieu détruit la nuisance de ses ennemis. Il ne leur laisse pas non plus l'occasion de perpétuer la détresse dans leur environnement. Il anéantit les idoles, fragilise l'ennemi en effaçant son nom, en diminuant la renommée dans la communauté humaine. L'action destructrice est dite par les verbes : גער « menacer » (au participe), אמל « dépérir » (*pual*), מוג « dissoudre » (*hitpa'el*), רעש « ébranler », נתץ « éclater » (*nifal*), רדף « poursuivre », יבש « dessécher » (*hifil*), הרב « faire tarir » (*hifil*), נשא הארץ « soulever la terre ». Et en dernier lieu, contraste la révélation sur la bonté divine avec le déferlement des flots sur les ennemis.

Tout se passe dans la présence divine (b et b'). Il n'est pas question d'une présence créatrice mais plutôt d'une dessiccation des éléments humides du monde : la mer, les fleuves. Il s'agit de l'assèchement des lieux fertiles bien connus comme le Bashân²⁰, le Carmel et le Liban. Quel sens peut avoir la référence aux lieux et aux phénomènes nommés concrètement ? Par ce langage, Na inaugure la description du sort réservé au royaume d'Assour. Les noms des lieux marquent les quatre premiers versets de Jon 1 et de Na 1. Dès les premiers versets de ces deux livrets, on constate qu'Adonaï apparaît avec puissance et met la tempête au service de cette manifestation. Tout ceci vise à mater les créatures, dans le messager fuyard ou rebelle à la mission donnée et dans les ennemis d'Adonaï. Mais, quelle est la réaction à cette présence ? La suite permet de répondre à cette question.

4.3. *Que faut-il faire et qui trame le mal ? (Jon 1,11-13 et Na 1,9-11)*

À ce niveau, nous avons des questions. Les matelots interrogent Jonas sur ce qu'il faut faire avec lui. Il répond simplement : והטילני אל-הים « et jetez-moi par-dessus bord... » (v. 12). Leur première réaction prouve que la proposition de Jonas ne correspond à leurs attentes. Doutent-ils de sa culpabilité ? Quelle est cette justice qui permet au coupable de proposer une peine ? Au centre de cet extrait de Jonas, se trouve la proposition de Jonas pour ramener le calme sur les eaux agitées.

Na, en commençant par une sorte de monologue interrogatif, s'adresse directement aux ennemis d'Adonaï. Aucune réponse n'apparaît car ce passage se termine comme un dévoilement de la culpabilité. La variation pronominale comme chez Nahum (1,12-14) est remarquable mais se fait dans un autre sens, celui de la première personne du singulier et du pluriel, la deuxième personne du singulier et du pluriel, la troisième du singulier et du pluriel. Au-delà de tous ces aspects, c'est l'aspect interrogatif qui nous permet de rattacher cet extrait à

²⁰ Le Ps 68 reprend quelques éléments de ce chapitre de Na : les ennemis, le tremblement de la terre devant Adonaï, le Bashân comme la montagne de Dieu (v. 16).

Na 1,9-11. Cette scène révèle la distance entre Jonas et les marins, comme le lecteur peut constater la différence entre Adonaï et le conseiller de Bélial.

a) Jetez-moi par-dessus bord ou le retour vers le rivage (Jon 1,11-13)

La tempête et la mer occupent ces trois passages. La furie des eaux maritimes est violente et il faut chercher à la calmer. Jonas est seul contre la collectivité des marins : ce que démontre le jeu entre le pronom « moi » et les locutions « contre eux », « contre nous », « contre vous ».

- (a) 1,¹¹ **Et ils dirent** à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme **la mer** de contre nous **car la mer allant et étant en tempête**.
- (x) 1,¹² **Et il dit** à eux : « Soulevez-*moi* et lancez-*moi* vers la **mer et sera calme la mer de contre vous car** connaissant moi qu'à cause *de moi* cette **grande tempête** (est) *contre vous* ».
- (a') 1,¹³ Et les hommes ramèrent pour faire revenir vers la terre sèche et ils ne pouvaient pas **car la mer allant et étant en tempête contre** eux.

Cette séquence revient sur la violence de la tempête (a et a'). La mer reste agitée עליהם « contre eux » (v. 13). Au centre de ce regroupement, le pronom « moi » (trois fois) présente le messager seul, coupable devant les matelots « vous » (deux fois). Jonas peut répondre à la question des marins. Mais leur réaction montre qu'ils n'ont pas considéré la proposition de Jonas. Reconduire Jonas sur la rive, cela devient une opération dangereuse. Les gestes de survie ne sont plus importants ni indispensables. Il leur faut plus que cela. L'oracle de Na questionne, s'adresse directement aux ennemis d'Adonaï et affirme son contrôle sur eux. Ils projettent le mal contre Adonaï et sont comme des ronces enlacées et des ivrognes.

b) Projeter le mal contre Adonaï (Na 1,9-11)

Le jour de la manifestation d'Adonaï est un moment de détresse et de destruction pour ceux qui pensent le mal contre Adonaï ou bien le conseiller de Bélial. Là où personne ne pourra se lever pour se tenir devant la force d'en haut, Adonaï se lève pour faire table rase. Le fait de poursuivre l'ennemi contraste avec la présence d'un refuge.

- (a) 1,⁹ **Que projetez-vous** envers **YHWH** une destruction, lui, faisant deux fois, **NE SE LÈVERA PAS LA DÉTRESSE**.
- (x) 1,¹⁰ Même si des épines enchevêtrées et comme leur boisson, imbibés ils sont dévorés comme la paille sèche entièrement.
- (a') 1,¹¹ De toi **EST SORTI celui qui projette** contre **YHWH LE MAL**, conseiller de **BÉLIAL**.

Cette séquence est délimitée par *השב* « projeter ». Il y a une correspondance entre les termes *צרה* « détresse » et *רעה* « mal », les verbes *קום* « se lever » et *יצא* « sortir ». La détresse est la conséquence du mal tramé contre Adonaï. Le contraste porté par la préposition *על* « contre » marque l'opposition entre Adonaï et Bélial. Cette séquence du premier discours inaugure l'usage le pronom de la deuxième personne du singulier au féminin (1,11.13) – un phénomène qu'on rencontrera dans le deuxième discours (Na 2,1.2.14) et le troisième discours (Na 3,5-17) – et au masculin (Na 1,14), comme c'est également le cas dans le troisième discours (3,18-18)²¹.

Ces trois passages justifient la destruction inévitable qui va s'abattre sur la ville. La formule *כי עדר* « même si » au début du v. 10 attire l'attention du lecteur sur le côté invincible de l'action divine. Ce qu'il faut faire se trouve ailleurs : dans le contact avec Adonaï et la destruction des idoles. Les ennemis poursuivis, comparés à la paille, ne résisteront pas même s'ils sont inextricables comme les épines. Ils seront pris comme des ivrognes dépourvus de tout contrôle de soi. La comparaison avec la paille et les épines fait penser en elle seule au rabaissement, à la déconsidération car l'agriculteur ne fauche pas, il s'en débarrasse. La paille n'est rien par rapport aux sarments. Les épines désignent une végétation indomptable et rappellent le mal, la destruction²².

4.4. *Piété et fin des idoles (Jon 1,14-16 et Na 1,12-14)*

Le cri des marins (Jon) est tout à fait le contraire du mal tramé contre Adonaï (Na). Après avoir échoué de ramener Jonas sur le rivage, les marins associent Adonaï à ce qu'ils finissent par accepter d'exécuter la demande de Jonas. À notre sens, Jon et Na révèlent respectivement le cri des marins, la révolte contre Adonaï comme deux réponses humaines à la manifestation divine. Ces éléments relient ces deux livrets autour d'une puissance intense et redoutable qui habite l'univers. Le texte invite à remarquer cette présence, à l'accepter et à la faire connaître.

a) La piété des mariniers (Jon 1,14-16)

Les marins s'adressent désormais à Adonaï et confessent la liberté souveraine d'Adonaï qui agit selon son propre désir. Et ils lui rendent le culte qui signifie la reconnaissance des droits divins sur tout.

²¹ Ces variations de pronoms suscitent la question du destinataire des discours. Le lecteur se demande si Nahum s'adresse distinctement à Ninive ou à Juda. Cependant, la présence de la deuxième personne du pluriel (1,9), de la troisième personne du pluriel (1,10) concerne quelle audience ?

²² Adonaï utilise les épines pour obstruer le chemin de l'épouse, la mère fuyarde (Os 2,8).

- (a) 1,¹⁴ ET ILS crièrent **vers YHWH** ET ILS dirent :
« S'il te plaît, **YHWH**, s'il te plaît, que nous ne périssons pas à cause de **cet homme**
et que tu ne mettes pas sur nous un sang innocent
car toi, **YHWH**, ainsi que tu as désiré, tu as fait ».
- (x) 1,¹⁵ ET ILS soulevèrent Jonas ET ILS l'expédièrent
vers la mer et la mer se calma de sa fureur.
- (a') 1,¹⁶ ET **les hommes** craignirent d'une grande crainte
YHWH ET ILS sacrifièrent **pour YHWH**
ET ILS vouèrent des vœux.

La prière se trouve au même niveau que la grande crainte des hommes de la mer, leur culte pour les sacrifices et les vœux faits à Adonaï (a et a') : les marins sont en face d'Adonaï et de son messager, un homme innocent (v. 14). La partie centrale de la séquence termine l'épisode de la tempête avec la mer qui enfin se calme. Cependant, on pourrait retenir ici que s'occuper d'Adonaï ne dédouane pas les marins de la demande de Jonas, la seule stratégie à essayer pour retrouver la tranquillité sur la surface des eaux.

Cette séquence montre l'aboutissement d'un cheminement. Les matelots disent leur expérience d'Adonaï, ils s'attachent à Lui par le culte, ils aident Jonas à retrouver sa vraie voie en dehors du navire, loin de leur expédition mais dans la présence d'Adonaï, le créateur du ciel et de la mer. C'est le sens du verbe טול « expédier » ou « envoyer » qui n'implique pas ici un acte de méchanceté à son égard. Et la suite du récit montrera qu'au cœur des eaux maritimes, Jonas n'est pas loin de la présence divine. Rien au monde, pas même le messager, ne résiste à l'ardeur de la colère divine. À ce niveau, Jon et Na ont en commun la mise en évidence de la divinité. D'une part, les marins rendent un culte à Adonaï. La divinité est honorée. D'autre part, c'est Adonaï qui annonce la fin des idoles et des statues dans la maison des dieux. Le Dieu de Nahum se fait connaître par un oracle axé sur deux messages : la déclaration divine sur la fin du joug et l'ordonnance contre les dieux, statue et image.

b) Que fera Adonaï ? Adonaï dit et ordonne (Na 1,12-14)

Adonaï introduit son action à la première personne du singulier et montre qu'il est maître de son action. Alors que le joug fait immédiatement penser à un poids imposé par quelqu'un de puissant, le destinataire de ce message est estimé léger.

- (a) 1,¹² Ainsi A DIT **YHWH** :
« Si (sont) complets *et ainsi* nombreux
et ainsi ils sont fauchés et c'est passé

et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus.
- (b) 1,¹³ Et maintenant, JE BRISERAI son joug de sur toi
et tes liens, JE ROMPRAI.
- (a') 1,¹⁴ ET A ORDONNÉ sur toi **YHWH**,
une descendance ne sera plus issue de ton nom
de la maison de tes dieux,
- (b') JE RETRANCHERAI statue et image de métal fondu,
je placerai ta tombe car tu es léger ».

Le verbe אָמַר « dire » se trouve dans le même rapport que צוה « ordonner » qui donne un ton décisif à la déclaration divine (a et a'). Les racines עָנָה « humilier » et קָלֵל « être léger » se font écho (b et b'). Ces paroles comprennent deux tons, l'affirmatif qui renvoie à un passé, le négatif annonce un avenir. La différence est marquée par le pronom de la deuxième personne au féminin tandis qu'au dernier verset, le pronom est au masculin. On a directement l'impression que les oracles concernent deux destinataires différents. Les synonymes שָׁבַר « briser » et נָתַק « rompre » s'appliquent au joug et aux liens (v. 13).

La dernière séquence (v. 12-14) dit les paroles de la nouvelle mise en ordre par Adonāi. Même l'ennemi qui se croit complet ou en paix sera fauché (v. 12). La mesure pèse sur Ninive. Dans les expressions מֵעַלֶיךָ « de sur toi » et עָלֶיךָ « contre toi », les prépositions « sur » et « contre » marquent ce nouveau renversement, le joug étranger retombera sur elle. Le pouvoir politique intérieur et extérieur, la domination sur les voisins, la prospérité intérieure de la descendance, le culte religieux et les sépultures seront touchés par ce changement (v. 12-14). La descendance est destinée à la tombe. C'est avec cette allusion à la mort qu'on peut rattacher la fin du premier épisode de Jonas à la fin du premier discours de Nahum. La différence est qu'il y a la mort d'un innocent (Jon 1,14) et la tombe d'un qui est léger (Na 1,14).

4.5. Le motif de la tempête et le rituel

Avec les autres épisodes de Jon, Na 1 partage la liste des qualités divines et plusieurs autres motifs : l'eau (la mer, les fleuves), la colère, les noms des lieux. La colère divine peut être regardée en relation avec l'énervement de Jonas. À la lecture de Na, on retient ici que les oracles sont des ordres divins, les oracles disent sa manifestation au monde. La première partie du chant au Dieu puissant et juge présente ses qualificatifs et l'exercice de sa puissance sur l'univers. La création entière est convoquée dans le premier épisode de Jonas et le premier discours de Nahum. Sa colère concerne ses ennemis tandis que sa bonté est pour ceux qui se

réfugient en Lui (Na 1,1-8). En effet, il l'annonce à un moment où il n'est pas du tout évident que la ville ne s'effondre.

Avec le premier chapitre de Na, Jon 1 partage le motif de la tempête et le verbe נקה « innocenter » (Jon 1,14 ; Na 1,3). La mer est de plus en plus démontée, le navire risque de se briser (Jon 1,4). Ce risque de brisure est tellement fort que la fureur de la mer fait penser directement à la vengeance des dieux qu'il convient d'invoquer. La tempête apparaît dans une théophanie sur la mer, par où Jonas veut fuir la présence de Dieu. Ce signe montre que le personnage est en présence d'une force qu'il ne saura pas maîtriser, même dans un coin qui lui paraît sûr. Jon lui réserve un développement important par rapport à la seule évocation de Na. Dans les deux textes, l'ébranlement cosmique est un élément commun. Tout l'univers – évoqué dans le mÉRISME ואת־היבשה ואת־הים « la mer et la terre sèche » (Jon 1,9) ou הארץ... ותבל « la terre... et le monde » (Na 1,6) – subit le mouvement de la tempête.

a) Le motif de la tempête

Le motif de la tempête n'est pas un élément singulier dans cette construction. Il y a plusieurs autres éléments qui entrent dans la mise en place de ce motif. L'univers entier, à savoir les montagnes, la mer, les collines, le monde et la terre – connaît l'influence d'Adonaï. C'est ce que chante le premier discours de Nahum : la puissance du Dieu d'Israël, ce qui constitue une véritable profession de foi. La tempête vise à ramener Jonas sur le chemin de sa mission, elle cherche à montrer la puissance divine dans l'univers contre ses adversaires et ses ennemis.

Le motif de la tempête explose en faisant apparaître un autre motif, celui de la peur nourrie par la tempête et les révélations de Jonas. Autour de la théophanie par la tempête sur la mer se déploie les scénarios qui répondent quasiment à certaine attente conventionnelle identifiable : la tempête est suscitée par Adonaï, elle balaie la terre ou la mer, Adonaï se déplace et s'avance aisément dans la tempête contre laquelle on ne sait pas résister, la tempête fait peur à l'univers entier tant qu'elle peut tout ébranler. C'est ce que signifie l'image de la barque ou du navire prêt à se briser. La tempête sert un enjeu important dans le récit, celui d'un retour de tous vers le principe organisateur des circuits cosmiques. La situation critique qui met en place la tempête, c'est la réaction personnelle de Jonas à sa mission. Chez Jon et Na, la variation dans la présentation de cette théophanie se trouve dans le nom de la tempête, les deux termes synonymes pour nommer la tempête sont : סופה et סער. Chez Na, il est question de montrer le mode d'action divine dans l'univers entier. C'est la voie choisie pour révéler la colère et la fureur divines.

L'harmonie des images en Jon 1 et Na 1 donne de percevoir Jonas poursuivi, limité et contrôlé sur la mer agitée ; alors qu'Adonaï domine la terre et le monde. Na 1 élargit l'espace d'action divine : הרים « les montagnes », והגבעות « et les collines », ותבל « et le monde », etc.

(Na 1,5). La tension narrative naît de l'écart entre un thème considéré comme une simple évocation et son éventuel accomplissement. À y regarder de près, Jon, usant du principe de l'économie narrative, pose les faits avec concision en vue de « faire comprendre » (plus que « connaître ») tout ce que Na décrit plus loin avec beaucoup d'images et d'éléments de détails. Jon et Na sont de beaux objets littéraires : chaque épisode introduit le lecteur dans un univers quelconque à découvrir littéralement et en profondeur. Jon parle de Jaffa et Tharsis, un lieu qu'on ne sait pas localiser. Les éléments du pouvoir d'Adonaï sur la nature interviennent pour décrire la façon dont l'Assyrie / Ninive sera attaquée. Ces images apparaissent pour meubler un discours sur la fin d'une puissance. De son côté, Na cite le Bashân, le Carmel et le Liban.

b) Le tirage au sort et les vœux

Trois des quatre épisodes de Jon se terminent par l'évocation des rites à faire pour Adonaï. En partant des cris adressés aux dieux, en passant par le tirage au sort, les sacrifices jusqu'aux vœux, le phénomène est individuel (2,3.10) et collectif (Jon 1,7.14.16 et 3,5-8). Jonas gardera des déclarations séparées des Ninivites. La mise en distance est nette dans la prière et son retrait hors de la ville. Le rituel auquel Jonas veut se livrer à la fin de son chant prolonge sa louange. Le lecteur aurait l'impression que son niveau de compréhension de l'agir de Dieu a progressé. Cependant, la fin du récit prouve le contraire : la connaissance des réalités divines chez Jonas ne manque pas de révéler ses limites. Son éloignement spatial reflète le déficit de la connaissance de Dieu. Na prend en compte les éléments cultuels en annonçant la destruction des idoles. À ce niveau, on ajouterait également l'évocation de la pratique des sortilèges (Na 3,4).

Cela est apparent dans l'allusion faite à la vanité au grand dam de la fidélité ; ainsi qu'à l'idolâtrie et à la prostitution (Jon 2,8-9 et Na 1,14 ; 2,8 ; 3,4). Jonas formule la promesse de renouer avec le temple saint et l'appel adressé à Juda pour célébrer et accomplir les vœux à Adonaï. Il s'agit d'un engagement personnel ou restreint après avoir expérimenté les bienfaits de Dieu. L'appellation dénigrante בעלה « maîtresse » en Na 3,4 n'est pas sans rappeler Os 2,10.18 (confrontation entre deux types de Baal). Les vœux évoqués chez Jon et Na font écho au culte rendu non pas aux idoles mais à Adonaï. Les idoles ne devraient pas bénéficier d'un culte. À la fin de l'épisode premier de Jon, les marinières rendent hommage à Adonaï qu'ils ont appris à respecter depuis les déclarations de Jonas (1,9).

Ce motif aura montré un Dieu qui vient à la rencontre de la création. La tempête poursuit le fuyard, la tempête signale le passage de la divinité qui ne laisse pas ses adversaires, ses ennemis, continuer à semer la désolation dans le monde. Dans les deux textes, il y a une mise en évidence d'Adonaï contre d'autres divinités et les idoles. La prière (Jon 1,5-6 ; 2,2-10 et 4,2) et la célébration des fêtes (Na 2,1) signalent la réponse humaine à la proximité divine. Cette réponse humaine est suscitée par la détresse, l'angoisse éprouvée au moment de se perdre et de

se sentir abandonner. Cependant, Na épure cette lecture car son appel à la célébration marque l'accueil du messager de la paix, la destruction du joug et de Bélial. Pris dans les flots en furie, Jonas regarde vers le temple et pense à Adonaï. À Ninive, au contraire, les servantes royales, confrontées à l'effondrement du palais, se lamentent et se frappent la poitrine.

Na précise que les idoles et statues seront brisées, retirées ou ruinées (selon le sens du *hifil* de כרת « couper » en Na 1,14 ; 2,1 et 3,15 dont le sujet est supposé être Adonaï commandant le feu et l'épée de la destruction). La confiance et le respect envers Adonaï semblent reposer sur la force inhabituelle de cette intervention dans l'univers. Alors que chez Jon, il faut calmer la tempête, chez Na, la tempête surgit avec son déplacement. Son déferlement est un mode divin pour surveiller les adversaires et les ennemis de Dieu. Le poème montre que ce signe théophanique particulier est complètement géré par la divinité elle-même qui le dirige et le contrôle.

5. Tout sous le contrôle divin : Dieu entend, Dieu retranche (Jon 2,1-11 // Na 2,1-14)

Les onze versets du deuxième épisode de Jon présentent le séjour du prophète dans le ventre de l'énorme poisson et rapporte sa prière²³. Ici, l'eau maritime joue différents rôles : elle est l'image visible des difficultés, des ennuis qui submergent la tête de Jonas²⁴. L'eau est également le lieu de la rencontre avec Dieu qu'il a fui sur la terre sèche. Le lecteur peut comprendre que le danger que représente la mer dans la prière de Jonas se rapporte à un instant précis dans le temps avant l'arrivée de l'énorme poisson ou avant que Jonas ne soit avalé par le poisson. La première prière du fils d'Amittaï se présente comme suit : les évocations du gros poisson (v. 1.2.11) encadrent la partie centrale (v. 3-10) qui contient les sentiments de Jonas (v. 3-4), la description de son problème (v. 5-6), ses paroles sur la délivrance reçue d'Adonaï (v. 7-8) et sa résolution d'offrir le sacrifice et de faire des vœux à Adonaï (v. 9-11).

En Na 2, le poète décrit l'assaut contre Ninive, vise aussi l'effet de l'attaque sur ses infrastructures et toute sa notabilité et met en perspective un tableau sur le jugement de la ville réservoir d'eaux²⁵. Trois séquences se donnent à notre attention : sur la bonne nouvelle de restauration dans la maison de Jacob (2,1-3) ; l'assaut contre la ville (2,4-11) et la parabole de la famille du lion (2,12-14). Au début de ce discours, il y a un lien entre Juda et Israël (v. 1.3).

²³ G.M. LANDES, « The “Three Days and Three Nights” Motif in Jonah 2:1 », dans *JBL* 86 (1967), p. 449.

²⁴ J. MILES, « Laughing at the Bible : Jonah as Parody », dans Y. RADDAY et A. BRENNER (éds), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTSup., 92 – Bible and Literature Series, 23), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 208-209. G.M. LANDES, « The “Three Days and Three Nights” Motif in Jonah 2:1 », p. 450.

²⁵ Ce chapitre est encadré par la racine שמע « entendre », le présentatif הנה « voici » et la racine כרת « retrancher » (v. 1.14), reprend les racines שלם « accomplir », חגג « célébrer » (v. 1), בקק « ravager », « vider », « dépouiller » (v. 3.11), כון « préparer » (v. 4.6), עמד « arrêter » (v. 9), les termes גאון « fierté » (v. 3) et יום « jour » (v. 4 et 9).

La parole n'est pas donnée aux Ninivites mais leur ville est menacée. C'est le contraire du tableau en Jon où le naufragé s'adresse à Dieu.

5.1. *Prier et célébrer (Jon 2,1-2 et Na 2,1-3)*

Après la grande tempête, et une chute dans les eaux maritimes, l'énorme poisson arrive pour avaler le messager expédié vers la mer. C'est au bout de trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, c'est le moment de la prière. Le cri de Jonas dans l'angoisse fait écho à l'appel de Juda à la réjouissance. La ruine pour une nation signifie prospérité pour une autre.

La descente de Jonas dans les entrailles de l'énorme poisson contraste avec la promesse de retour de la fierté de la maison de Jacob. Ici, l'ascension ainsi que la chute de certaines puissances des nations et royaumes sont expliquées comme des phénomènes liés à l'observance de l'Alliance ou au dysfonctionnement dans les structures sociales. La détresse et la promesse de la gloire sont des voies indiquées pour reconnaître la source de tout, la présence sans laquelle tout est dénué de sens.

a) Jonas dans les entrailles de l'énorme poisson (Jon 2,1-2)

Commence ici le voyage de Jonas dans les entrailles de l'énorme poisson envoyé par Adonaï. Trois jours et trois nuits, tel est le séjour de Jonas dans les entrailles du poisson.

- (a) 2,¹ Et **YHWH** dépêcha **un poisson**
grand pour avaler **Jonas**
- (x) et **Jonas** fut **dans les entrailles**
du poisson *trois* jours et *trois* nuits.
- (a') 2,² Et **Jonas** pria vers **YHWH**
son Dieu **depuis les entrailles du poisson**.

Avec le premier épisode, le poème prolonge l'acte qui a lieu sur la mer. Celui qui n'a pas crié vers son Dieu saisit ici l'occasion de s'adresser à Adonaï et demande son aide (on remarque la présence de קרא « appeler » dans les passages suivants : 1,6.14 ; 2,1.3). Le personnage de Jonas parle avec Adonaï²⁶, ce qui est une évolution importante par rapport au contenu du premier épisode. Dieu envoie un énorme poisson pour avaler Jonas. Au centre de la séquence, nous avons les trois jours et trois nuits que Jonas passa dans les entrailles de l'énorme poisson.

Les deux premiers versets (1-2) signalent la présence de Jonas dans les entrailles du poisson en mer et à la fin (v. 11), l'énorme poisson l'éjecte sur la terre sèche. Le poème raconte

²⁶ Le chapitre 2 de Jon est une incarnation ou une mise en scène du dialogue de Jonas avec son Dieu. Voir J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 31.

le problème du messager et son sentiment d'être rejeté. Mais son Dieu ne l'a pas relâché et, à son insu, il est pris comme par un piège. Entre Adonaï et Jonas s'insère l'énorme poisson (3x dans les deux premiers versets). Jonas (ce nom apparaît 3x dans ces deux premiers versets) est non seulement proche de Dieu mais aussi dans l'angoisse. Na commence par des paroles rassurantes pour Juda.

b) La bonne nouvelle de la restauration de la maison de Jacob (Na 2,1-3)

Pour annoncer la fin de l'humiliation et la destruction des idoles, Bélial (présent dans le premier discours, en 1,11) ne se manifesterait plus, l'opposé d'Adonaï (2,3). Les noms Juda et Israël désignent les deux royaumes du peuple de l'Alliance. Le passage invite à la fête et promet le rétablissement de Jacob.

- (a) 2,¹ Voici sur les montagnes LES PIEDS
d'un qui annonce une bonne nouvelle, un qui fait entendre
- (b) la paix célèbre **JUDA**
tes célébrations accomplis tes vœux
car ils ne recommenceront plus à passer sur toi ;
BÉLIAL, tout lui est retranché.
- (a') 2,² Est monté un qui disperse contre TA FACE,
garde la forteresse, guette
le chemin, renforce LES DEUX REINS,
sois vigoureux d'une puissance beaucoup.
- (b') 2,³ Car a fait revenir YHWH la fierté de **JACOB**
comme la fierté **D'ISRAËL** car les ont ravagés
ceux qui ravagent et leurs sarments, ils avaient corrompus.

Il y a ici l'invitation à observer la marche du messager (a), à guetter le chemin à l'intérieur en gardant la forteresse (a'). Dans la séquence, le pronom personnel de la deuxième personne féminin revient ici (tes fêtes, ta face, v. 1.2). À Juda, faisant écho à Jacob, est promis l'arrivée d'un annonciateur de la paix (2,1) : le terme comprend une idée d'accomplissement par la racine שלם « accomplir » présente deux fois dans ce deuxième discours (une fois dans le premier discours en 1,12). On remarque aussi la reprise du terme גאון « fierté » et du verbe בקק « dépouiller » (2,3). Cette séquence contient l'appel à célébrer les fêtes, à accomplir les vœux, l'exhortation à se renforcer et à être vigoureux. Est également remarquable le contraste entre שלם « accomplir » (2,1b) et שחח « détruire » (2,3).

En effet, le discours invite Juda à célébrer ses fêtes (b). Jacob est leur ancêtre éponyme (b'). Contre cet assaut dévastateur, Jacob est rassuré, sa notoriété sera rétablie. Pour parler de la force dévastatrice présente dans le monde, la sagesse biblique aborde le thème de destruction et la met en scène dans les oracles prophétiques. La destruction liée au nom Bélial est tout le

contraire de l'ordre qu'Adonaï remet en délivrant de l'humiliation et du joug, en rétablissant la fierté, l'intégrité brisée par les ravages de toute sorte.

5.2. *Jonas en détresse, les généraux trébuchent (Jon 2,3-4 et Na 2,4-6)*

Deux lieux reçoivent Jonas : le ventre du séjour des morts et le cœur des eaux. Dans les deux situations, il est dans la présence divine. Après les paroles rassurantes pour la maison de Jacob, la description de l'assaut renseigne sur la mise en place de l'armée ennemie contre Ninive. Na annonce la mise en place des forces ennemis contre la grande ville.

a) Le cri dans l'angoisse au cœur des eaux (Jon 2,3-4)

Ce début de la prière contient notamment le sentiment personnel d'être abandonné et la confiance pour appeler au secours. La voix a percé les flots et elle ne s'arrête pas à ce niveau.

2,³ Et il dit : « J'ai crié de détresse
pour moi vers YHWH et il m'a répondu
 DU VENTRE DU SÉJOUR DES MORTS, j'ai crié au secours, tu as entendu ma voix.

2,⁴ Tu m'as jeté profondeur DANS LE CŒUR DES EAUX
 et un fleuve m'entoure tous tes vagues
 et tes flots **sur moi** sont passés ».

Le cri de Jonas a été entendu par Adonaï. Cette séquence montre la situation de Jonas : il parle du ventre du shéol et dans le cœur des eaux. De ce lieu inhabituel lié à la mort²⁷, Jonas a été entendu. Le cri d'angoisse (v. 3a) est entendu (v. 3b). Rejeté et englouti dans les eaux fluviales, Jonas se retrouve, crie son angoisse et décrit l'action divine envers ou contre lui (v. 4). À ce niveau, le cri de Jonas entouré d'eaux montre le désespoir du personnage (Jon 2,3-4), tout comme la mise en place d'une armée ennemie révèle le désespoir des généraux à Ninive (Na 2,4-6).

b) Précipitation sur les rues et les places (Na 2,4-6)

Dans cette présentation, le bouclier et le rempart pourraient indiquer l'importance de la protection pour tous. Alors que ces troupes courent et investissent les rues et les places, les généraux de Ninive trébuchent et se hâtent vers le rempart.

²⁷ Jon 2 permet de relier le terme shéol au gouffre marin, à la racine des montagnes. Il s'agit d'un lieu où l'on côtoie la mort, un lieu où l'angoisse est au rendez-vous. Pour d'autres traductions du terme, voir P. DE MARTIN DE VIVIÉS, « Des profondeurs du shéol », dans *RTL* 51 (2020), p. 315-328.

- (a) 2,⁴ Le bouclier de ses vaillants rougi,
LES HOMMES D'ARMÉE écarlates dans le feu
 les torches, les chars dans le jour
où il l'établit (כִּוֵּן) et les lances sont agitées.
- (x) 2,⁵ *Dans les rues* S'EMBALLENT les chars,
 ILS SE PRÉCIPITENT *sur les places* leur apparence
comme des flambeaux, *comme* des éclairs, ILS FONT COURIR.
- (a') 2,⁶ Il se souvient **DE SES NOBLES**, ILS TRÉBUCHENT
 dans leur marche, ILS SE HÂTENT *à son rempart*
et est établi (כִּוֵּן) ce qui protège.

Les hommes armés sont prêts pour attaquer la ville. Leur démarche fait écho au mouvement de Jonas (1,3-5). Le décor révèle l'arsenal militaire et leurs couleurs impressionnantes (v. 4). Le regroupement se fait autour de כִּוֵּן « établir » (v. 4.6). Les différentes places (רחבות) décrites sont : הוצות « les rues », חומה « le rempart » (Na 2,5-6). Il est question de la préparation des troupes pour l'assaut. Le lecteur se rappelle l'évocation de עלה מפיץ « est monté celui qui disperse », s'il faut reprendre littéralement le v. 2. Chez Na, on appelle des généraux chancelants mais arrive l'effondrement du palais (v. 6-7). De son côté, Jonas signale sa délivrance et sa résolution de « regarder vers le temple ».

5.3. *Regarder vers le temple saint et le palais s'effondre (Jon 2,5-8 et Na 2,7-11)*

Jonas est face à l'expérience du rejet et au souvenir du temple. L'annonce de la délivrance suit l'évocation du danger, une formule avec des perspectives d'espérance et de confiance dans l'action divine. Face au salut accordé et accompli, la confiance devient plus grande et elle s'exprime dans un appel à veiller sur la fidélité, l'expression d'une promesse de vivre une action de grâce.

L'attitude des victimes apparaît à travers la marche des notables, la lamentation des servantes. Les servantes se lamentent devant l'effondrement du palais. Les servantes perdent tout appui. Au plus haut niveau de la ville, les notables (ou les généraux), la cour royale, tout ce qui fait la gloire de la ville, tout est touché.

a) Regarder vers le temple pour la libération (Jon 2,5-8)

La prière dite les yeux orientés vers le lieu de la présence d'Adonai se présente comme une résolution, un signe de piété liée à un lieu précis, « le temple saint ». Le lecteur constatera que l'orant s'implique dans la démarche et n'hésite pas à décrire la situation difficile de laquelle il a été libéré (v. 6-7).

- (a) 2,⁵ « **ET MOI** (ואני), je disais : « J'ai été rejeté de devant tes yeux mais je continuerai à regarder **vers le temple de ta sainteté** ».
- (b) 2,⁶ Des eaux m'arrivent JUSQU'À LA GORGE, un abîme m'entoure des algues faisant des nœuds à ma tête.
- (b') 2,⁷ Au tréfonds de montagnes, je suis descendu, les verrous du pays derrière pour toujours et tu as fait monter de la fosse MA VIE YHWH, mon Dieu.
- (a') 2,⁸ Lorsque s'évanouissait **SUR MOI** (עלי) mon être, YHWH, je me suis souvenu et est venu vers toi ma prière **vers le temple de ta sainteté** ».

La décision de להביט אליהיכל קדשך « continuer à regarder vers le temple saint » s'ajoute au cri élevé vers Dieu. Jonas a vécu cette expérience dans son corps : עיניך « tes yeux » (v. 5), נפש « la gorge » (v. 6), לראשי « à ma tête » (v. 6), נפשי « mon être » (v. 8). La séquence est encadrée par l'expression אליהיכל קדשך « vers le temple de ta sainteté » (a et a' : v. 5 et 8), avec une insistance de sa présence singulière dans l'abîme, et au plus profond des montagnes. Le messager entouré par l'abîme, enserré par des algues, est libéré, tiré de la fosse et du sentiment d'être rejeté (b et b').

La prière indique l'état d'âme de Jonas (v. 6 et 8 : un même terme hébraïque נפש est rendu par « gorge » ou « être »)²⁸. L'expression de l'angoisse cède place à l'action de grâce pour le salut. Cette dynamique structure les différents passages de la prière en ses trois principales étapes (v. 1-4, v. 5-8 et v. 9-11). Et descendu à la racine des montagnes, entouré d'eaux et de algues (v. 6), Jonas remonte grâce à Dieu qui tire sa vie de l'abîme (v. 7b). Jon et Na se rencontrent ici autour du motif visuel représenté par les verbes נבט « regarder » (Jon 2,5) et ראה « voir » (Na 2,5). Et l'expression נגרשתי מנגד עיניך « je suis chassé de devant tes yeux » (Jon 2,5) renforce ce motif. L'oracle célèbre l'action et la proximité divine au moment de difficulté par une prière qui se résume en deux gestes, à savoir להביט אליהיכל קדשך « regarder vers le temple de ta sainteté » (Jon 2,5) et יהוה זכרתי « je me suis souvenu d'Adonai » (Jon 2,8).

Lorsque Jonas s'évanouissait, il n'avait qu'une pensée tournée vers le temple saint (v. 8). Les expressions ותעל משהחתיי « et tu as fait monter de la fosse ma vie » et בהתעטף עלי נפשי « quand s'évanouissait contre moi mon être » marquent symboliquement le passage de la mort imminente à la vie. La description des lieux abyssaux où il se trouve donne de l'importance à la délivrance et justifie sa pensée orientée Adonai et vers le temple sacré. Il ne s'agit pas d'un simple sauvetage, c'est un retour à la vie après un temps d'évanouissement. Na, quant à lui,

²⁸ J. FERREIRA, « A Note on Jonah 2.8 : Idolatry and Inhumanity In Israel », dans *BT* 63 (2012), p. 28-38.

raconte ici la déchéance dans le palais royal et dans Ninive, rapporte les diverses péripéties du sac de la ville, ce véritable réservoir d'eaux.

b) Effondrement du palais et fuite d'eaux des fleuves (Na 2,7-11)

Personne ne sait arrêter les pillards, personne ne sait se retourner. Les matières précieuses sont pillées. Même si les richesses sont inépuisables, cela engage la gloire de la ville. La vaillance du départ contraste avec le flageolement des genoux et le fléchissement des reins.

- (a) 2,⁷ Les portes des fleuves s'ouvrent et le palais s'effondre.
2,⁸ Et il a érigé, elle est découverte, elle est soulevée
et ses servantes se lamentant comme une voix
de colombes frappant **sur leur cœur** (על-לבבהן).
- (x) 2,⁹ Et Ninive comme un étang d'eaux,
depuis les jours d'elle et elles s'enfuyant,
arrêtez (עמדו), *arrêtez* (עמדו) **et personne** (ואין) ne se retournant (פנה).
2,¹⁰ *Pillez* (בוז) de l'argent, *pillez* (בוז)
de l'or **et aucune** (ואין) fin pour le contenu,
une gloire de tout objet précieux.
- (a') 2,¹¹ Ravage et saccage et dévastation
et cœur (ולב) fondu et fléchissement
de deux genoux et tremblement dans tous les deux reins
et les faces (פנה) d'eux tous rassemblent la rougeur.

Cette séquence est construite autour du terme לב « cœur » (a et a' : v. 8 et 11) où il est question du pillage proprement dit. Les premiers lieux atteints par l'assaut sont שערי « les portes », היכל « le palais » (Na 2,7). Il y a de faire également le rapport entre וההיכל נמוג « l'effondrement du palais » (v. 7) et ולב נמס « l'évanescence du courage » (v. 11) : le nifal est remarquable dans les deux passages. Les termes dérivés de la racine פנה « retourner » relient les v. 9 et 11 (et il faudra même noter que ses dérivés parcourent les trois discours de Na : 1,6 ; 2,9 ; 3,5). Les répétitions des racines עמד « arrêter » (v. 9), בוז « piller » (v. 10)²⁹ et בקק « ravager » (v. 11) à l'intérieur des versets marquent l'intensification du mouvement, du pillage dans la ville.

Au centre de la séquence se trouve la déclaration sur Ninive, vue comme un réservoir qui perd ses eaux. L'assaut n'épargne rien, l'attaque est vécue dans la profondeur de l'être : ce à quoi se rapporte la dévastation jusque dans le cœur. Déjà, les humains perdent toute assurance et tout courage. Les richesses de Ninive sont le palais, ses fleuves et leurs eaux, l'or, l'argent, etc. Le ravage dans la ville résume concrètement son renversement. L'exhortation initiale n'a

²⁹ J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique* (LD, 217), Paris, Cerf, 2007, p. 149, considère que le pillage de l'or, de l'argent et d'objets précieux se fait dans le temple.

servi à rien (v. 2 et 11). Et cette situation particulière se prolonge dans la métaphore de la famille du lion³⁰.

5.4. *Le salut et le jugement en Adonai (Jon 2,9-11 et Na 2,12-14)*

D'une part, la parole prophétique passe par un langage proverbial, par un souhait difficile à comprendre. Le dieu parle à l'énorme poisson (Jon). D'autre part, l'oracle est donné dans un tour métaphorique : il permet de considérer que tout est absurde et passager. Même la puissance du lion est ébranlée, sa tranquillité troublée (Na). L'énoncé sur les vanités oriente l'attention du lecteur vers ce qui demeure, à savoir la fidélité et le salut. C'est devant l'évidence de salut et de fidélité que seule une voix d'action de grâce peut relier le messager à la délivrance reçue. Cette voix contraste avec la lamentation qui a ouvert la prière du fugitif ramené sur le chemin qui n'est pas son premier choix.

a) À Adonai, une voix d'action de grâce (Jon 2,9-11)

L'absence de la fidélité contraste avec la présence du salut auprès d'Adonai. Dans le deuxième épisode du récit, l'abîme, c'est de là qu'Adonai tire Jonas, et dans le premier discours de Na, l'obscurité, c'est jusque-là qu'Adonai poursuivra ses ennemis. Adonai montre encore une fois qu'il contrôle jusqu'au bout la mission assignée à l'énorme poisson.

- (a) 2,⁹ « Ceux qui s'appliquent à des vanités de rien
ILS ABANDONNENT LEUR FIDÉLITÉ.
- (x) 2,¹⁰ Mais moi, par une voix d'action de grâce,
je sacrifierai pour toi ce que j'ai fait vœu,
je rendrai. LE SALUT à **YHWH** ».
- (a') 2,¹¹ Et **YHWH** dit au poisson
ET IL VOMIT Jonas vers la terre sèche.

Les verbes עזב « abandonner » et קיא « vomir » peuvent référer à une même idée de laisser quelque chose loin de soi-même (a et a'). Trois interventions, une à caractère proverbial (v. 9), une seconde sous forme de souhait avec des verbes au cohortatif (v. 10) et la dernière énigmatique, Adonai parle à l'énorme poisson (v. 11). Cette voix reconnaît le salut et la connexion de la création à la source d'où elle provient. Cette création est représentée ici par l'orant, l'énorme poisson et la terre sèche. L'action divine continue à travers la présentation de l'état de la famille léonine.

³⁰ On peut parler de métaphore animale, selon le classement de M.-A. CLABE et G. MENEGALDO, « La métaphore selon Ricoeur. Essai d'application à Billy Budd », dans *Revue La Licorne* 5 (1981), p. 45-61. En ligne, URL : <https://licorne.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=5964>. Article mis à jour le 17 juillet 2014.

b) La métaphore de la famille conquérante de lion (Na 2,12-14)

La présentation est une alerte oraculaire et métaphorique sur la vie sociale dans la ville. La famille léonine sera touchée dans son repaire et dans ses proies. Contrairement à Juda à qui est promis la voix d'un messenger de paix, Ninive n'aura pas droit à la présence des messagers³¹.

- (a) 2,¹² Où (est) **un repaire de lions**
et une pâture d'elle **pour les lionceaux**
où va **un lion, une lionne**, là un jeune lion,
un lion et personne troublant.
- (x) 2,¹³ **Un lion déchirant** pour les besoins
de ses jeunes lions et étranglant **pour ses lionnes**
et il remplit de proie ses tanières
et ses repaires de bête déchirée.
- (a') 2,¹⁴ Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées,
je mettrai le feu avec de la fumée
à ses chars **et tes lionceaux**, l'épée dévorera
et je retrancherai du pays **ta proie**
et on ne sera plus écouté la voix de tes messagers.

L'absence de trouble fait écho à l'absence de sonneurs d'alerte. Dans les deux bornes, on remarque la présence du terme « lionceaux » (a et a'). La pâture (v. 12) est l'équivalent de la proie dans la suite de la séquence (v. 13-14). Le début du v. 14 fait la grande transition avec le discours troisième : 2,14 et 3,5 commencent de la même manière. Le motif igné et la désignation de l'armement réapparaissent ici à travers les termes אש « feu », עשן « fumée », רכב « char », חרב « l'épée ». Contre la rapacité des lions, c'est le feu divin qui agira : voir le jeu entre les verbes טרף « déchirer » (2,13.14) et אכל « dévorer » (2,14). La répétition du verbe הלך « aller » (Na 2,6 et 2,12b) fait penser que la famille léonine désigne la noblesse de Ninive.

Le feu et l'épée interviennent dans l'assaut divin (2,14). C'est le pays (v. 14) qui est fait de ces tanières desquelles seront retranchés les butins. La métaphore interroge sur l'état de l'ancre du lion, ce lieu dans lequel toute la famille recevait sa ration de nourriture. Même les lieux demeurés longtemps en sécurité sont atteints. Les tanières remplies de proie, là où personne ne pouvait s'introduire, n'échapperont pas à l'intervention divin qu'annonce sous forme de jugement, la fin du deuxième discours (2,14).

³¹ La menace en Na 2 peut s'appliquer à Jérusalem si on considère les paroles d'Osée et Isaïe (Os 5,13-15 et Is 10,5-19). Osée utilise la métaphore du lion mais dans un autre sens : Adonāï, le lion pour Éphraïm, le délivrera de l'illusion des alliances avec Assour. Nahum partage une vision d'un événement à venir (futur, 2,14) et renverse le sens de la métaphore. Le lion chez Na, c'est le roi d'Assour qui perd ses précieuses ressources. Dès le début de ce deuxième discours, la promesse montre que la chute d'Assour entraîne la restauration de la maison de Jacob (Juda et Israël), c'est ce que démontre la prophétie d'Osée. Is 10 s'insurge contre la propagation des décrets d'iniquité, des rescrits d'oppression, parle contre la violation du droit et de la justice et place l'auditeur devant les perspectives de jugement. C'est plutôt Is 10,24-27 qui aborde la question d'Assour dans la perspective de la restauration du peuple de Sion à la manière de Na 1,12-14.

5.5. *Le motif végétal, de l'animalier et de l'eau*

a) Le végétal

Le motif végétal rassemble les algues, le ricin pour Jon, les sarments et les figuiers pour Na. Enfin, les six derniers versets du dernier épisode se présentent comme la réponse réfléchie de la divinité à l'énervement de Jonas (4,6-11). La disparition du ricin fait écho à la destruction de Ninive chez Na. La scène du ricin peut servir à poser la question de la valeur du jugement de Jonas sur la bonté divine et la grâce accordée à cette grande ville. Par la suite, les commentaires d'Adonaï corrigent la conviction selon laquelle la prédisposition divine à la clémence l'empêche d'agir en toute justice. En Jon, la justice est une valeur essentielle par laquelle Adonaï enseigne le bien-fondé du prophétisme et du droit divin, c'est-à-dire avertir et non proférer nécessairement une parole de condamnation³².

Chez Na, même si les ennemis de Dieu sont comme des épines enchevêtrées, ils n'empêcheront pas l'intervention divine (Na 1,10). Adonaï oriente sa fureur sur ceux qui pensent le mal contre Lui et son peuple. Les sarments (Na 2,3), les figuiers secoués (Na 3,12, cf. Os 9,16) sont reliés aux affres qui s'abatront sur les rebelles. À regarder de près le symbole en Na, le motif de l'arbre représente ce qui a d'indomptables par les épines, ce qu'il y a de frêles par les sarments et par les figues précoces. Na signale le buisson épineux à détruire, des sarments ravagés, et des figuiers dont les fruits tombent dans la bouche de l'ennemi. La destruction du buisson peut référer à celle de Ninive dont les figues précoces mangées par les ennemis représentent la vulnérabilité, la fragilité de la ville. Les sarments ravagés font penser à la maison d'Israël assiégée par Assour et à laquelle Adonaï rendra l'honneur perdu. Jon et Na donnent deux façons par lesquelles Adonaï détruit l'arbre métaphorique : par une larve et un vent fort d'est, par le feu. Ce que sous-entend l'usage de la racine אכל « manger » ou « dévorer ». Le motif igné avec les formes באש « dans le feu », פלדות « torches », כלפידם « comme des flambeaux », כברקים « comme des éclairs » (v. 4-5) intervient dans la destruction.

Plus d'une fois, Na permet de comparer Ninive à une plante (Na 1,10 ; 3,12). La mort d'une plante (Jon 4,8), les arbres secoués (Na 3,12), sont deux signes en relation avec l'action divine et qui permettent de faire dialoguer Jon et Na. Bref, les textes rassemblent autour de ce motif les termes suivants : les algues, le ricin, les épines enchevêtrées, les sarments, le figuier. En Jon, les algues (2,6) enserrant le prophète jeté par-dessus bord. Le signe du ricin, surtout par son lien possible avec le sort de Ninive, pouvait être une voie pour prolonger les rapports entre Jon et Na.

³² Nous partageons la conclusion de J. EMÉRIAU, *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013, p. 242, selon laquelle « le ricin sert de leçon de chose pour éclairer la lanterne bien pâlotte de Jonas ».

La présence et la disparition de la plante, Jonas les perçoit du point de vue de sa condition particulière. C'est ainsi que l'assèchement du ricin remonte sa colère. Renseigné d'abord sur la bonté en Dieu, le lecteur apprend par la suite que la justice divine protège « un sang innocent » דם נקי (Jon 1,14) et « ne tient pas le coupable pour innocent » לא ינקה (Na 1,3)³³. La déclaration des marins : « C'est toi Seigneur qui fais ce qui te plaît » (Jon 1,14) relie l'acte de créer au désir divin. Le même verbe עשה « faire » est utilisé en rapport avec l'action divine et le geste créateur même (Jon 1,9.14). Alors, on affirmerait que toute la création naît du désir de Dieu, et par conséquent, elle ne serait pas vouée à autre chose que ce qu'Adonaï désire. Lorsque le prophète manifeste son incompréhension de la bonté divine, l'explication de l'attitude gracieuse de Dieu par la scène du ricin conclut le récit sur une note pleine de nouvelle perspective pour Ninive.

À notre avis, les événements entourant la plante offrent une merveilleuse occasion pour mieux comprendre la justice divine et la liberté humaine. Dieu suscite la plante pour qu'elle donne de l'ombre. La plante et son ombre procurent de la joie. À travers ce motif botanique, c'est la bonté, la beauté, la justice et la souveraineté au service de la révélation de Dieu par des moyens naturels. Le ricin est la plante qui réjouit Jonas (Jon 4,6). Un peu avant, dans les profondeurs de la mer, sa gorge est prise entre les algues. Son souffle est prêt à le quitter. C'est à ce moment que Dieu tire sa vie de l'abîme. C'est la délivrance et le salut. Cette expérience lui inspire action de grâce cependant Jonas, le serviteur de Dieu, ne charge pas son cœur pour correspondre à la justice, à la bonté de Dieu envers lui. C'est étonnant que Jonas délivré ne veut toujours pas que Ninive reçoive la même compassion.

La joie à l'apparition du merveilleux ricin et de son ombre est brusquement brisée par le dépérissement des feuilles de la plante au-dessus de la tête de Jonas (4,8) et la chaleur brûlante renforcée par un vent d'est (Jon 4,8). Les informations de Jon 4, les échanges et interactions entre Adonaï et Jonas révèlent que la pointe du récit se situe dans ce débat qui a suivi la repentance collective à Ninive. La crainte des marins (Jon 1,16) et les cris des Ninivites (Jon 3,7) préparent cette rencontre et en présentent l'étendue : face à Israël, les projets divins n'excluent pas les étrangers. Adonaï présente l'importance du ricin. Ici, Ninive est associée à la plante au moyen du verbe חוס « être contrarié » (deux fois en 4,10-11).

Et Jonas ignore que Dieu lui montre qu'en cédant devant la repentance de Ninive, il n'est pas en contradiction avec le message du jugement parce que la possibilité de repentance

³³ Ce ton se répercute chez les XII (Na, So) et dans le psautier où Dieu est présenté comme « juste juge » (Ps 98,9) et « vengeur qui affermit la droiture, le droit et la justice (Ps 99,8). Sur la relation de Jonas avec son Dieu, voir aussi C.A. HATT, *God and the Gawain-Poet. Theology and Genre in Pearl, Cleanness, Patience and Sir Gawain and the Green Knight*, Cambridge, D.S. Brewer, 2015, surtout les p. 148-149, l'auteure, dans une étude sur la réception de Jon, pense que le récit la conçoit comme le rapport exclusif entre « maître et esclave » et son idée sur le droit et la miséricorde est colorée par cette compréhension exclusive. Dans l'oracle sur le renversement, on peut déjà envisager le repentir des Ninivites.

des Ninivites reste précisément intégrée à ce message. Le jugement divin ne repose pas seulement sur une appréciation du bien à faire et du mal à éviter : il tient également à la capacité de choisir ou d'accepter une option qui convient. La justice à l'issue du processus met en harmonie l'attente divine et le choix opéré par les personnes concernées par l'appel divin. La grâce accordée à Ninive semble fonder sur leur ignorance et paraît comme un temps de formation accordée aux habitants de la ville.

En mentionnant le dépérissement de Bashân, du Carmel et du Liban (Na 1,4b), le lecteur comprend que le poète inscrit la manifestation divine dans la nature couverte de végétaux. Le Bashân est considéré comme une montagne sainte et le lieu de pâturage. De la même manière, le Carmel signifie « jardin » et désigne une montagne sacrée reliée à des divinités³⁴. Le lecteur se rappelle les fleurs du Liban. Le Bashân et le Carmel se faneront tous les deux avec l'avènement d'Adonai : cette révélation montre le pouvoir divin sur ces montagnes sacrées et les divinités que ces lieux symbolisent. La destruction de la plante fait écho au motif végétal représenté chez Na par le buisson d'épines et les figuiers portant de figues précoces : même si celui qui trame le mal contre le Seigneur est enchevêtré comme les épines (Na 1,10) d'un buisson, il sera entièrement dévoré comme de la paille sèche. Les fortifications de la ville seront secouées comme des figuiers portant des figues précoces (3,12). Ces détails, pris ensemble, donnent de comprendre que Jon (4,6-11) et Na conduisent petit à petit le lecteur à une saisie de la fin, cette déchéance envisagée par Na (3,11-19).

b) Le motif animalier

Le chant en Jon 2 ne parle pas de Ninive mais du messager dans le ventre d'un animal. Le motif animalier (le lion désigne les princes, les notables et les hommes d'armes)³⁵ : l'énorme poisson (Jon 2,1-2.11) et le lion (la lionne et les lionceaux, Na 2,12-14), le cheval (Na 3,1), l'essaim de criquets et sauterelles (les commerçants et les fonctionnaires – les gens horribles par leurs négoce, le peuple sans guide). Le motif animal comprend également la larve (Jon 4,6) et les criquets (Na 3,15-17). L'allusion au monde animal se prolonge à travers le terme hébreu יונה « colombe » (Na 2,8). Le même terme donne le nom « Jonas ».

À ces animaux, on ajoute les bestioles telles que la larve (Jon 4,7) et les criquets, les sauterelles (Na 3,15-17)³⁶. On ajoutera les bêtes de Ninive qui participent à la pénitence

³⁴ C'est au Carmel qu'a eu lieu le théâtre d'une épreuve de force entre Baal, le dieu de la fertilité et de la végétation et Adonai (1 R 18,20-46).

³⁵ Sur les animaux chez Jon, voir R.D. MOORE, « "And Also Much Cattle" : Prophetic Passions and the End of Jonah », dans *JPT* 11 (1997), p. 35-48. Et Y. SHEMESH, « And Many Beasts' (Jonah 4:11) : The Function and Status of Animals in the Book of Jonah », dans *JHS* 10 (2010), p. 1-26. En ligne, URL : http://www.jhsonline.org/Articles/article_134.pdf [consulté le 14 février 2019].

³⁶ Cette image est présente en Jl 1,4 ; 2,25 ; Am 4,9 : ici, les sauterelles forment une armée céleste envoyée pour punir Israël, à détruire les champs et les produits agricoles tandis que chez Nahum, l'image sert ironiquement à qualifier l'armée assyrienne en déroute.

collective et qui sont comptées parmi les créatures qui attirent l'attention d'Adonaï dans cette grande ville (Jon 3,7-8 et 4,11). L'énorme poisson (Jon 2), le ver ou une larve (Jon 4,7), le lion (Na 2,12), le criquet et le hanneton (Na 3,15-16). D'une part, l'énorme poisson est une créature étrange envoyée pour ramener Jonas ; d'autre part, le lion et ses proches servent d'exemple pour décrire la ville dévastée. Une larve, envoyée par Dieu, s'en prend au ricin de Jonas (Jon 4,7). Chez Na, les criquets blessent et détruisent³⁷. Ces deux derniers motifs (animal et végétal) apparaissent deux fois dans les textes et, entre eux, sont placés les thèmes de consolation et l'humiliation. L'évocation du « soleil levant » כִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ est présente chez les deux (Jon 4,8 et Na 3,17) ainsi que celle de la ville à détruire (Jon 3,4 et Na 2,14 ; 3,6-7).

c) Le motif de l'eau

Jon et Na mettent en évidence la mer et les fleuves, espace appartenant à la création contrôlée par le créateur³⁸. L'espace maritime est un refuge et une protection. Chez Jon, la mer est le chemin qu'il emprunte pour fuir l'appel lui adressé. C'est dans les eaux qu'il sera jeté par-dessus bord pour apaiser la tempête. Na reconnaît l'eau abondante que la ville possède. L'eau paraît comme une des richesses que l'ennemi va détruire en ouvrant les écluses des réservoirs. L'eau et la vie sont reliées. Les eaux perdues symbolisent la perte de ressources indispensables pour la vie. L'image de l'eau comprend les eaux à Ninive et celles d'au-delà de la ville, Nô-Amôn en Égypte. L'eau joue un grand rôle dans la conquête de Ninive (Na 2,7-9). Les écluses ouvertes, l'eau du vaste réservoir s'échappe. Ce réservoir d'eau désigne la ville de Ninive. La comparaison entre Ninive et Nô-Amôn contient l'allusion faite à l'eau (Na 3,8-10). On rencontre également l'appel à en puiser suffisamment pour le siège (Na 3,14). L'eau est présente dans les deux livrets.

³⁷ Nahum utilise les termes « criquets » et « hanneton » laissant penser au crescendo déjà rencontré dans le livret de Joël (Jl 1,4 ; 2,25). La voracité des criquets ou sauterelles comme retient diverses traductions bibliques fait qu'on pense à la destruction, au méfait causé par ces bestioles, J. EMÉRIAU, *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013, p. 86-87.

³⁸ D.S. VANDERHOOF, « Biblical Perspectives on Nineveh and Babylon : Views from the Endangered Periphery », dans *CSMS Journal* 3 (2008), p. 86. Et la page 87, on lit la différence dans la présentation de Ninive : alors que Jonas amplifie la dimension de la ville, Na fait allusion à sa description physique et hydrologique. En effet, le motif de l'eau éclaire le lien entre Jon-Na-Ha et So. Jon 1,4.5.9.11.12.13 (mer) ; 2,4 (fleuve et mer) ; Na 1,4 ; 2,7.9 (les portes des fleuves, un étang d'eaux), Ha 1,14 (poissons de la mer) ; 3,8 (contre les fleuves, contre la mer) ; 3,10 (une averse d'eaux) et So 2,6 (District de la mer) ; 3,10 (les fleuves de Nubie). Il est curieux de constater qu'en So 3,1, la ville sur laquelle le prophète prononce le malheur s'appelle « la ville la colombe » (la ville de Jonas).

בִּים ... יְהוָה (Jon 1,4)	יְהוָה ... הַיָּם (Jon 1,12)	יְהוָה ... הַיָּם (Jon 1,15)	יָם מַיִם (Na 3,8)
1,4 Et YHWH lança un souffle grand	1,12 Et il dit à eux : « Soulevez-moi et lancez-moi	1,15 Et ils soulevèrent Jonas et ils l'expédièrent	3,8 Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise parmi les canaux (bras du Nil) <i>des eaux</i> autour d'elle qui (a)
vers	vers	vers	
la mer	la mer	la mer et la mer	une mer
et une grande tempête fut			
			(comme) un avant-mur, plus qu' une
	ET SERA CALME	SE CALMA	
dans la mer	la mer		mer
		de sa fureur	
et le bateau fut sur le point de se briser.			
	de contre vous car connaissant moi qu'à cause de moi cette grande <i>tempête</i> (est) contre vous ».		
			comme rempart ?

On rassemble ici tous les termes qui servent à construire le motif de l'eau : le fleuve (Na 2,7), la tempête, étang ou réservoir d'eaux (Na 2,9). Jonas signale la mer contre laquelle les marins doivent se battre. C'est par où Jonas veut s'éloigner d'Adonai qu'il est rattrapé : la tempête sur l'eau lui permet de faire sa confession devant les marins, c'est sous l'eau qu'il rend grâce à Dieu pour le salut. Les deux premiers chapitres de Jonas se jouent sur l'eau : ici la mer est un lieu théophanique³⁹. C'est là qu'il sera jeté par-dessus bord pour faire une rencontre faite de prière (2,1-3), de demande de secours (2,4), d'expérience de délivrance (2,7-8), de promesse (2,10). Pour Na, la puissance de Dieu se déchaîne sur la mer et assèche les fleuves (Na 1,4). Le motif de l'eau, par son caractère ambivalent, sert à marquer le danger, le lieu de la présence divine. Le motif végétal est lié à la fragilité et à la ruine mais aussi à la protection de la ville (une inondation intentionnelle)⁴⁰. L'animal participe à la démarche divine de sauvetage et s'inscrit dans le texte pour illustrer l'ébranlement des repères urbains : les places, le rempart et le palais.

6. Message prophétique, lamentation sur la ville (Jon 3,1-10 et Na 3,1-7)

Souvent, le message du prophète est rejeté par le roi. Le message de Jonas est reçu par le roi de Ninive (Jon 3). En Jon, c'est très court : Jonas ne prononce qu'une seule phrase, mais

³⁹ On penserait directement à ce que A. NEHER, *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*, Petite bibliothèque Payot & Rivages, 2004, appelle le « saisissement » entre Dieu et son messager, p. 334.

⁴⁰ J.R. HUDDLESTUN, « Nahum, Nineveh, and the Nile : The Description of Thebes in Nahum 3:8-9 », dans *JNES* 62 (2003), p. 97-110 (surtout p. 108). Sur l'eau chez Na, voir aussi W. BRIGGS, « Fluid Dynamics : The Interplay of Water and Gender in Nahum », dans *JBL* 137 (2018), p. 853-870.

le roi et son peuple ont peur de ses paroles. Ils crient et Dieu annule immédiatement la sentence et Ninive est épargnée.

Le roi d'Assour figure parmi les interlocuteurs de Nahum. La sentence prophétique signale qu'une des conséquences du jugement sur la ville sera la difficulté d'entendre la voix des lanceurs d'alerte (Na 2,14). Ce passage annonce l'absence du messager au moment où on aura vraiment besoin de lui. L'oracle est transmis au moyen d'une longue sentence qui tient compte de la situation déjà pitoyable de la ville. Nulle part, le poème reconnaît que le prophète est écouté. Na montre que la punition sera exécutée mais dans le temps à venir même si la décision est déjà connue. La lamentation sur la ville reprend les raisons de cette décision d'humilier la ville.

6.1. Proclamation pour la ville et lamentation sur la ville (Jon 3,1-4 et Na 3,1-4)

À ce niveau du récit, la ville est présentée non en fonction de son mal mais par sa dimension, la grandeur de sa superficie. C'est le renouvellement de l'envoi et la courte annonce de Jonas. Le message et la dimension de la ville sont mis en évidence. Nahum pleure sur la ville. Le malheur de Ninive ne concerne pas une seule personne. C'est pourquoi la séquence présente des termes qui désignent un regroupement, une collectivité : la ville, les nations, les clans.

a) Prononcer la parole contre la grande ville (Jon 3,1-4)

Cette ouverture du troisième épisode revient sur le personnage de Jonas comme le porteur du message. La parole est adressée à Ninive et on suppose que la raison initiale reste valable : sa méchanceté est montée jusqu'à Adonaï. Les petites capitales maquent la présence du verbe אמר « dire » et celle des chiffres dans les passages. Nous soulignons les formes dérivées du verbe הלך « aller » qui sont suivies du nom Ninive.

- (a) 3,¹ Et fut **la parole de YHWH à Jonas**
 UNE DEUXIÈME FOIS **pour dire** :
 3,² **Lève-toi, va vers Ninive,**
la ville la grande et crie à elle
la proclamation que moi **prononçant** à toi
- (x) 3,³ Et **Jonas se leva et il alla**
vers Ninive selon la parole de YHWH
et Ninive était une ville grande
 pour Dieu, **une distance** DE TROIS JOURS.
- (a') 3,⁴ Et **Jonas** commença à venir **dans la ville,**
une distance d'une journée, une seule
et il cria et il dit : « Encore
 QUARANTE JOURS **et Ninive** renversée ».

Les bornes de ce regroupement insistent sur ces verbes qui font écho à la proclamation prophétique : אמר « dire », קרא אל « crier à » (v. 2.4), דבר אל « prononcer à » : chacun des trois verbes est repris deux fois (a et a'). La divinité y est nommée par le tétragramme et par le nom Dieu. La parole divine et l'importance de Ninive (le nom apparaît 4x ici) sont au centre de ces quatre premiers passages du troisième épisode. L'expression גדולה לאלהים « grande pour Dieu » signifie « être d'une dimension extraordinaire ». L'expression sert également à désigner les choses extraordinaires. La grandeur de Ninive paraît être autre chose que la superficie de la ville⁴¹. Ninive est « la grande ville » העיר הגדולה (3,2.3) qu'il faut parcourir en trois jours. Jonas reçoit l'ordre de mission pour une seconde fois. La séquence insiste sur la distance, il fallait trois jours pour traverser Ninive mais, Jonas le fait en une journée de voyage. Pour Ninive, l'avertissement couvre un délai de quarante jours. C'est en une journée que Jonas prononce son oracle. Jonas remplit sa mission à Ninive.

Le texte insiste sur le fait de « proclamer » (3 fois les deux racines) la parole d'Adonaï : aussi les verbes « crier » (3,2.4), « dire » (3,1.4) marquent l'avènement d'une parole promise par Adonaï. Quant à l'oracle proclamé contre Ninive, le narrateur ne signale pas qu'il s'agit là de la parole dictée textuellement par Adonaï. Les cadavres en elle ne laissent pas impassibles. Le spectacle des horreurs est bien promis : la ville sera mise à nu devant les nations et les royaumes.

b) Se lamenter sur la ville de sangs et de rapine (Na 3,1-4)

Par l'oracle de malheur, le prophète devient le messager qui dénonce, qui alerte sur les atrocités dans la ville. L'objet de malheur se trouve être le mensonge, les rapines, les cadavres innombrables produits probablement par un assaut impitoyable.

- (a) 3,¹ Malheur ! Une ville de sangs,
elle (est) TOUTE DE MENSONGE, DE RAPINE
remplie, une proie n'écarter pas.
- (b) 3,² Voix DE FOUET *et* voix de fracas des roues
et cheval galopant et char bondissant.
- (b') 3,³ Cavalier faisant monter ET UNE FLAMME
D'ÉPÉE ET UN ÉCLAIR de lance
et abondance de victime et masse
de corps aucune fin pour le cadavre,
ils trébuchent sur leur cadavre.
- (a') 3,⁴ **À cause de l'abondance** de PROSTITUTIONS DE PROSTITUÉE
bonne en grâce, maîtresse EN SORTILÈGES
celle qui vend des nations CONTRE SES PROSTITUTIONS
et des clans contre SES SORTILÈGES.

⁴¹ Le commentaire d'E.R. ACHTEMEIER, *Nahum-Malachi* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, John Knox Press, 1986, p. 18, signale que Ninive, au temps de Jonas (1,2 ; 3,2) et de Nahum, est la grande ville dont parle Gn 10,12 et située sur la rive orientale du fleuve Tigre.

Les forfaits de la ville en constituent les deux bornes (a et a') : le mensonge, la rapine (3,1) sont en parallèle avec la prostitution, les sortilèges (3,4, cf. Mi 5,11 et Mi 3,5). Et tout cela s'ajoute au sang qui coule, aux cadavres innombrables dans la ville. La présentation donne l'impression que sang, rapine sont indistinctement mélangés dans la ville (a). La fréquence de רבה « abonder » rappelle l'usage excessif de גדל « agrandir » chez Jon. Cette séquence attire l'attention sur la situation de la ville : c'est le malheur, le mensonge, la rapine (a), le cliquetis des armes (fouet, épée et lance) et la présence de cheval et cavalier (b et b'). Les cadavres sont ces masses de corps de nombreuses victimes. Les actions des forces armées et l'évocation de victimes de leurs actions mortifères sont au centre de ces quatre versets. L'assaut est marqué par la flamme de l'épée, l'éclair de lance, le galop de chevaux (b et b').

La construction des v. 2-3 reflète la progression de l'opération militaire. Au départ, il y a le son : le craquement du fouet et le bruit (grondement) des roues des chars se font entendre. Puis, il y a la vue : le cavalier et le char en mouvement apparaissent. Enfin le vers présente le cavalier chargeant avec une épée clignotante et la lance scintillante. Le résultat de tout cela, ce sont les victimes innombrables si bien qu'on trébuche sur leurs cadavres. À ce sang qui coule, s'ajoutent les différents forfaits de la ville : là également le poète marque une progression en parlant des forfaits commis à l'intérieur et à l'extérieur de Ninive. Cet art de dire les choses permet de dessiner un tableau de ce qu'on entend par la présentation de Ninive à la fois comme la ville de sang, la prostituée et la maîtresse des sortilèges. Face à cela, la méchanceté de la ville est vraiment visible. L'annonce donnée à Jon peut se comprendre (Jon 1,2). La ville tout entière doit être renversée et livrée aux horreurs. Mais avant cela, l'avertissement de Jon conduit au jeûne collectif à Ninive.

6.2. *Le jeûne et les horreurs dans la ville (Jon 3,5-10 et Na 3,5-7)*

Dans les deux passages, Ninive est dans la présence d'Adonai : d'une part pour revenir de leur méchanceté, d'autre part pour vivre le châtement à cause de ses rapines. Le motif visuel réapparaît ici avec le verbe ראה « voir » et tous ses dérivés (Jon 3,10 et Na 3,5.6.7). Les Ninivites ont pris au sérieux l'annonce de Jonas. Adonai voit leurs actes et renonce à les châtier. Plus loin, le témoin oculaire des scènes d'horreurs s'enfuira.

a) Les Ninivites crient vers le Dieu qui voit (Jon 3,5-10)

Pendant que les gens de Ninive se mettent pour réagir à l'oracle, Jonas n'apparaît plus. Après, le retournement de la ville raconté dans cette séquence, il n'accepte pas que les Ninivites soient dignes de miséricorde. Il ne revient sur scène qu'après la réponse divine à la pénitence des habitants de la ville. Selon le récit, seul Dieu a perçu cette démarche collective contre la violence et le mauvais chemin.

- (a) 3,⁵ Et les hommes de Ninive eurent foi **en Dieu**
et ils crièrent un jeûne et ils revêtirent
des sacs de leur grand jusqu'à leur petit.
3,⁶ Et atteignit **la parole** vers le roi de Ninive
et il se leva de son trône et il fit passer
son vêtement de sur lui et il se couvrit
d'un sac et il s'assit sur la cendre.
- (b) 3,⁷ Et il fit pousser des clameurs et il dit :
« Dans Ninive, *par décret* du roi et ses grands
pour dire : « **L'être humain et la bête**, le gros bétail
et le petit bétail, *qu'ils ne goûtent* quelque chose
et qu'ils ne paissent et de l'eau qu'ils ne boivent pas.
- (b') 3,⁸ Et que se couvrent de sacs **l'être humain et la bête**
et qu'ils crient vers Dieu avec force
et qu'ils reviennent un homme de son mauvais chemin
et de la violence qui (est) dans leurs paumes.
- (a') 3,⁹ Qui connaissant, **Dieu** reviendra
et aura du regret et reviendra de l'ardeur
de sa colère et nous ne périrons pas ».
3,¹⁰ **Et Dieu** vit leurs actes
car ils étaient revenus de leur mauvais chemin
et Dieu eut regret au sujet du mal
qu'il avait parlé de faire à eux et il ne le fit pas.

Ninive fait confiance (a) et Dieu regrette le mal (a'). Ici, n'apparaît pas le tétragramme mais le nom האלהים « Dieu » (5x). L'amnistie accordée à Ninive est marquée par la fréquence de שׁוּב « revenir » (2x en relation avec Adonaï et 2x pour les Ninivites). Le message de Jonas se répand par le décret royal. Être humain et leur bête font pénitence (b et b') : ne rien goûter et ne rien boire, s'habiller d'un sac. Le même טעם « goûter » sert pour désigner le décret royal et le fait de goûter (3,7). Le syntagme « mauvais chemin » et שׁוּב « revenir » marquent la mauvaise voie et le mouvement de retour nécessaire au changement (v. 8b-10). Comme un credo scellant le repentir des Ninivites, la vérité sur le repentir divin, נהם « avoir regret » avec comme sujet האלהים « Dieu » v. 9-10, est énoncée et comme une évidence, elle se concrétise et s'accomplit pour les habitants de la grande ville.

La parole s'insurge contre la violence, le mal dans la ville. Les Ninivites abandonnent leur mauvais chemin, Jonas également a abandonné le chemin de Tharsis. Cet épisode manifeste une série de retournement, celui de Jonas qui obéit (3,3) : « il alla vers Ninive selon la parole d'Adonaï », le retournement des Ninivites suivi de celui de Dieu (3,8b-10). La triple reprise de שׁוּב « revenir » marque un mouvement réciproque et singulier. Tous s'y engagent et ce repentir collectif des Ninivites n'échappe pas au regard de Dieu. La réciprocité se prolonge dans la corrélation que le lecteur peut établir entre la confiance du peuple de Ninive en Dieu (v. 5) et le regret de Dieu pour le mal dont la grande ville serait frappée.

Dans ce troisième chapitre de Jonas, il y a quelques éléments à observer de près : Jonas annonce une catastrophe devant arriver endéans quarante jours, et il est dit que les Ninivites, unanimes, font confiance, באלהים... ויאמינו « ils eurent confiance en Dieu », au *hifil* (3,5)⁴². Même si la pénitence a joué, le roi de Ninive a révélé le Dieu compatissant et miséricordieux. C'est par cette révélation que la démarche des Ninivites devient un chemin de libération de la sentence qui pesait sur la ville. L'oracle de Na va plus loin en mettant l'accent sur le spectacle que suscitera l'exécution de la sentence contre la ville sanguinaire.

b) Le spectacle des horreurs dans la ville (Na 3,5-7)

Il est ici question d'une reprise de la formule du châtement. La ville sera exposée devant les nations. Les termes שקצים « horreurs », קלונך « ton ignominie », מערך « ta nudité » annoncent une situation insoutenable, mettant en question la sympathie et la présence des consolateurs pour cette ville. Les petites capitales en gras indiquent la même racine « voir » tandis que celles qui ne le sont pas signalent un rapprochement où il est question d'exprimer autrement la même idée d'être exposé à la honte.

- (a) 3,⁵ Me voici **contre toi**, oracle de YHWH des Armées,
et je découvrirai tes pans sur ta face
ET JE FERAI VOIR à des nations TA NUDITÉ
et aux royaumes ton ignominie.
- (x) 3,⁶ Et je jeterai **sur toi** des horreurs
et je te rabaisserai et je te placerai comme un **SPECTACLE**.
- (a') 3,⁷ Et il sera quiconque **TE VOYANT** s'enfuira loin **de toi**
et il dira : « Elle est dévastée, Ninive !
Qui aura DE LA SYMPATHIE *pour elle* ?
D'où rechercherai-je des consolateurs *pour elle* ? »

La sentence contre Ninive continue par une autre déclaration directe d'Adonaï. Dans chacun de trois versets, il y a une forme de la racine ראה « voir ». L'interrogation sur la sympathie et la consolation arrive dans ce passage où il s'agit, pour la troisième fois, du nom Ninive (v. 7). En effet, la ville est tombée plus bas qu'on ne saura plus la regarder dans les rapines, les sortilèges, etc. La désolation dans la ville s'exprime par l'accumulation des verbes שלך « jeter », נבל « rabaisser », et שדד « ravager » qui se trouvent au cœur du spectacle humiliant promis à Ninive. La question sur la sympathie montre que le désintérêt, l'insouciance que provoquera le sort de la cette ville.

⁴² Les Ninivites prirent tellement au sérieux la proclamation de Jonas qu'ils s'imposèrent immédiatement les actes de repentance, c'est-à-dire jeûner et se couvrir de toile de sac (presque comme cela est précisé en Jl 2,12. La liste manque les pleurs).

6.3. Le motif de la descente et la marche chancelante ? Renverser ou détruire ?

L'oracle prophétique vise un changement, un renversement radical. D'une part, il est plus question de la descente de Jonas. D'autre part, il s'agit de la marche trébuchante des notables, la précipitation et l'agitation des troupes (surtout en Na 2,5.6.9). Na va même plus loin en promettant l'exil à Ninive (Na 3,10) et la dispersion (Na 3,18).

a) La descente et la marche chancelante

En Jon 1, le verbe ירד « descendre » est un indice littéraire utilisé pour représenter les mouvements et accompagner les émotions du prophète et sa séparation d'avec Dieu. Au fur et à mesure que le récit progresse, Jonas descend d'abord à Jaffa (Jon 1,3), ensuite dans le navire (1,3), puis dans la cale et par après s'y couche et dort profondément (Jon 1,5). À la fin du chapitre, commence la descente dans l'eau, signalée également dans le deuxième épisode (2,7). Pour la racine קום « se lever », l'impératif « lève-toi » apparaît trois fois (Jon 1,2.6 ; 3,2) pour marquer l'ordre reçu deux fois d'Adonaï en relation avec les deux envois et pour ouvrir la recommandation du maître d'équipage. La formule ויקם « et il se leva » apparaît également trois fois (1,3 ; 3,3.6) : deux fois pour Jonas en réponse à l'ordre reçu d'Adonaï et une fois avec le roi de Ninive lorsqu'il s'associe à son peuple dans la pénitence.

Dans la suite du premier épisode, le narrateur présente Jonas en train d'être tiré de son profond sommeil et le prophète demandant d'être soulevé. Jon utilise des verbes « se lever » et « descendre ». Il y a un rapprochement entre קום « lever » (1,6) et נשא « soulever » (1,12) : l'un suppose un acte volontaire de la part de Jonas tandis que le second engage les marins dans ce qu'il faut faire à Jonas pour échapper à la tempête. Au lieu de continuer de lancer les bagages en mer pour s'alléger, c'est Jonas qu'il faudra cette fois-ci y lancer pour calmer les eaux en furie. Et dans ce contexte où les matelots ont bien rempli leur tâche pour sauver le navire, les verbes קום « se lever » (Jon 1,6 ; 3,2) et אמר « dire » (Jon 1,9 ; 3,1) rappellent les paroles de l'appel adressé au fils d'Amittaï (Jon 1,1.2). Jonas se limite à décliner son identité, son appartenance à un peuple et à confesser le nom d'Adonaï. À Jaffa, les marins n'ont pas de noms ni d'identité précise.

L'aveu de la fuite paraît secondaire pour le suspect appelé à s'expliquer devant les matelots et pour le narrateur qui raconte son expérience au service de Dieu (Jon 1,6-14). En ne parlant pas lui-même de sa fuite (Jon 1,9), le personnage n'en fait aucun secret ni un problème. Jonas ne panique pas. Au contraire, il donne l'impression de savoir ce qui se passe. Il sait ce qu'il ne doit pas accepter. C'est ainsi que Jonas fuit la présence divine avec une telle facilité alors qu'il a des privilèges et même la responsabilité qu'exige la crainte de Dieu. Joue-t-il à l'ironie devant son peuple ? Le narrateur veut-il solliciter l'attention de son lecteur pour créer chez lui une vision plus ouverte de l'aisance et de la souplesse avec laquelle on peut agir avec

Dieu ? Montre-t-il la marge de manœuvre que chaque humain doit avoir devant Dieu ? Il y a lieu de retenir qu'entre Dieu et Jonas, les problèmes liés à la mission reçue sont des possibilités accordées à l'envoyé pour exercer son autonomie, même quand l'ordre divin s'impose à lui.

Le récit révèle que, même considéré dans son éloignement (Jon 1,3.5) et pris comme étant la cause principale de la tempête (Jon 1,7), le point essentiel pour le messager consiste à garder un lien avec Dieu, à protéger sa justice impartiale, ne fut-ce qu'en se présentant comme un craignant-Adonaï, le Créateur. Dans le premier épisode, Jonas n'injurie pas la divinité ni ne se lamente sur son sort. Malgré tout, sa fuite n'est-elle pas le signe de quelque chose ? Elle a été l'occasion de rencontrer d'autres personnes, ces matelots qui, comme Jonas, ont fait leur profession de foi (1,14.16). C'est à cause de sa fuite qu'il fait l'expérience d'être rejeté et de recourir à Adonaï pour être sauvé de l'abîme. Cela paraît comme un intermède nécessaire pour bien apprécier le danger qui le guettait et la nécessité de demander secours.

En cela, Jonas, envoyé d'Adonaï, est encore au service de son Dieu. En effet, il est entièrement recherché par Dieu. Dans sa mission, il n'a pas non plus rejeté sa crainte de Dieu, ce qui s'avèrera bénéfique pour lui. La réponse de Jonas aux marins serait prise comme une preuve qu'il vit avec une peine dans le cœur et ne désire guère se rendre à Ninive ; ou simplement, il met ses interlocuteurs à l'épreuve pour qu'ils sachent déterminer ce qu'il convient de faire contre le mal (v. 12). À la série de questions rapides et successives que les marins, dérangés par les vagues, lui ont posées, la réponse donnée par Jonas est une preuve ingénieuse et suffisante qu'une impulsion intérieure le conduit progressivement vers une autre expérience, que quelque chose l'a maintenu sur le chemin ou le réoriente progressivement vers Celui qu'il a abandonné, le créateur qui contrôle tout l'univers, même la profondeur de la mer. Le deuxième épisode sera une preuve qu'un recadrement a eu lieu.

De son côté, Na insiste sur le mouvement en utilisant, dans la scène de l'assaut sur la ville (2,4-11), les verbes רץ « courir » (v. 5), הלל « s'emballer » ou « courir follement » (v. 5), שקק « se précipiter » (v. 5), כשל « trébucher » (v. 6), סכך « se hâter » (v. 6), נוס « s'enfuir » (v. 9), עמד « arrêter » (v. 9). Les places, les rues reçoivent la course des chars rapides comme les éclairs. Les notables trébuchent alors que les ennemis se précipitent vers le rempart. C'est la débandade au palais royal. La ville perd ses réservoirs d'eau. Alors qu'aucun fuyard ne se retourne devant ces événements, la fin révèle la perte de courage (v. 11). La fuite, dans le poème de Na, est également celle du témoin des horreurs tombées sur Ninive (Na 3,7) et celle des gardes dont on ignore la destination (3,17). L'on pourrait y adjoindre l'éparpillement des généraux et la dispersion du peuple dans la montagne (Na 3,18). À la fin du troisième discours, le motif de la fuite est enrichi par les verbes נדד « s'enfuir » (v. 7.17) et פיש « éparpiller » (v. 18).

Le motif de la descente et de la marche fait appel à l'environnement physique et temporel dans lequel les actions narrées se réalisent : c'est le cadre géographique (Ninive, Tharsis, Est), topographique (montagnes, mer), architectural (« temple » en Jon 2,5.8, « palais » en Na 2,7), temporel (« maintenant », « jour », « nuit », « une seconde fois » en Jon 3,1 ; « deux fois » en Na 1,9), politique et social (le roi, les notables, les gardes, les officiers, les royaumes, les nations, les grands et les petits)⁴³. L'environnement chez Jon et Na appartient également au message.

Dans les deux textes, il est également question de deux types de dépouillement : le premier en vue de porter des habits de pénitence, ce sac dont se couvrent les Ninivites et leur roi en réponse à la prédication de Jonas (Jon 3,6) et le second est un dénudement provoqué pour humilier Ninive à la face des nations et des royaumes (Na 3,5). Ainsi, les verbes כסה « se couvrir » (Jon 3,6) et גלה « dévoiler » (Na 3,5) se trouvent respectivement dans les expressions de retour à Adonaï et du châtement réservé à Ninive. Les hommes de Ninive se couvrent d'un sac comme vêtement et jeûnent pour « revenir du mauvais chemin » (la note est positive : Jon 3,8-10). La nudité de Ninive sera découverte et de cette façon commencera l'humiliation pour Ninive. Elle s'enivrera de douleur, et submergée, elle cherchera refuge pour échapper à ses ennemis. Les gouverneurs somnolent, le peuple est dispersé sur les montagnes (la note est négative : Na 3,11-18).

b) Le motif du sommeil

Avec le troisième discours de Na, Jon partage également le motif du sommeil⁴⁴. Le sommeil de Jonas revêt un double sens : un refus de considérer la tempête comme un signe de Dieu et un refus de toute solidarité avec les gens de l'équipage. Le destin de Jonas diffère de celui des marins. Il y a un contraste entre les hommes de Ninive (les grands : Jon 3,7) chez Jon et le roi ou les notables chez Na entre la somnolence – l'incapacité de rassembler le peuple et la conversion collective. En évoquant le sommeil des gardes, l'image du soleil et de bestioles (Na 3,15-18), Nahum montre réellement les conséquences de la déroute et de la destruction d'une nation⁴⁵. Les mêmes évocations du soleil et de la bestiole se rencontrent chez Jon (Jon 4,7).

⁴³ Sur le cadre narratif, voir J.L. RESSEGUIE, *L'exégèse narrative du Nouveau Testament. Une introduction* (LR, 36), Bruxelles, Lessius, 2009, p. 103-104.

⁴⁴ La racine נִוַם « sommeiller » n'apparaît que cinq fois dans la BH (deux fois dans le psautier – Ps 76,6 ; 121,3.4 deux fois chez Isaïe – Is 5,27 ; 56,10 et une fois en Na 3,18) ; son synonyme נָדַם est en Jon 1,5. Sur le caractère édifiant et symbolique du sommeil de Jonas, voir A. BERRONE, « Le sommeil de Jonas », dans *REEH* 4 (2000), p. 17-43.

⁴⁵ W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338. Na encourage le peuple de Juda à faire confiance à Adonaï qui détruirait son ennemi et assurerait ainsi son avenir. Plusieurs exemples sont mis en évidence pour illustrer comment le prophète utilise efficacement le langage et les images à cette fin.

Par le motif de sommeil et de la marche (ou le mouvement des personnages), Jon et Na décrivent de moment de forte agitation vécue différemment. La fuite et le sommeil de Jonas sont en quelque sorte deux signes personnels d'assurance et de résistance. Et, Jonas a transmis cette assurance aux marins par tout ce qu'il leur a raconté sur son Dieu et sur lui-même. Les marins ne se retrouvent plus en face de leurs divinités particulières. Le sommeil de Jonas donne l'impression d'une conscience insensible à ce qui se passe. La marche chancelante des nobles face à l'assaut (Na 2,6) rappelle l'agitation des marins frappés par la grande tempête (Jon 1,4). En Na 3,18-19, se lit un discours de moquerie contre le roi d'Assour (commencé au v. 14 du même chapitre), et Jon 3 contient le décret remarquable du roi d'Assour. Dans cet extrait de Na, l'oracle signale l'incapacité des notables de gérer le pays et parle de la dispersion du peuple. Jon et Na mettent en évidence les hommes qui dorment devant un Dieu qui ne dort pas et ne sommeille pas. Ainsi, la distance est clairement marquée entre Dieu et l'être humain.

c) Le corporel touché

Pour relier leurs énoncés à la réalité visible (motif du mouvement corporel et visuel), Jon présente les personnages dans leurs capacités de se lever, de voir, d'entendre, de craindre, de passer, de regarder (Jon 2,5)⁴⁶. Le messenger fait l'expérience de la gorge entourée des algues (Jon 2,6), de l'évanouissement et de la défaillance du souffle (Jon 2,8 ; 4,8). La manifestation divine, par la tempête et la vague, tout cela est à vivre corporellement, dans le corps physique. Même la divinité passe, voit : ce qui marque l'aspect physique de la théophanie.

Na prolonge cette évocation en signalant la démarche chancelante des notables et leur dispersion (Na 2,6 et 3,10). Le corps entier est touché par l'attaque, les effets du châtement sont ressentis physiquement. Le cœur, le siège de la volonté et de la prise de décision dans l'imaginaire biblique, fond. Les genoux fléchissent. Le terme hébreu fait écho à la bénédiction. Les reins tremblent (le siège de la sensibilité humaine qui peut se rebeller contre Dieu)⁴⁷. Les visages palissent (Na 2,11). La bouche mange (Na 3,12). Na parle des pieds d'Adonaï et du messenger (1,3 ; 2,1), exhorte à renforcer les reins (Na 2,2), parle de ceux qui tremblent (Na 2,11), ceux qui entendent (Na 3,19). Le dernier discours se termine sur les applaudissements, les témoins des horreurs battent les mains (Na 3,19). Le malheur de Ninive est comparé à une plaie incurable, à une fracture sans soulagement. Ce malheur est déjà présent dans l'évocation des cadavres, ces corps inertes dans la ville transformée en champ de bataille. Tel un corps

⁴⁶ Dans le cas de Jon, les éléments liés à l'aspect physique ont fait l'objet de l'étude de J.H. COETZEE, « Jonah from the Perspective of Jonah : Embodied Theology Illustrated : Proceedings of the Eighth International Conference on Rhetoric and Scripture », dans *Scriptura* 90 (2005), p. 850-858. Le corps occupe une place centrale dans l'argumentation de Jon. Ce motif accompagne les différentes situations de la vie dépeinte dans le récit. La mention du corporel laisse percevoir le personnage touché profondément par l'expérience évoquée et donne d'entrevoir son implication dans l'événement considéré.

⁴⁷ Ces significations se rencontrent dans le dictionnaire de A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961.

fragilisé en ses divers membres, la ville de Ninive est complètement ébranlée (Na 2,11)⁴⁸. Forteresses, palais et rues ne sont pas épargnés, comme le montre tout le second discours.

Jon et Na signalent la fuite (Jon 1,3.10 et Na 3,7.17). C'est à ces diverses manifestations qu'il convient d'associer ces expériences physiques du corps humain où se manifeste certains aspects du renversement. Pour Jon, les Ninivites réagissent avec confiance à cette annonce tandis que Na présente plutôt la déclaration du châtement lié à toutes les atrocités décriées dans la ville ensanglantée. Le renversement de la ville, c'est son retour à Adonaï en abandonnant le mauvais chemin. Ce renversement est également son humiliation devant les royaumes et les nations en exposant ses rapines et en jetant sur elle d'autres sortes d'horreurs. Les motifs de la descente et de la marche chancelante – sur un chemin détourné ou de l'éloignement, de la fuite – interviennent dans l'expression de ce renversement vécu jusque sur les places et les rues de la ville et jusque dans le corps physique de la société personnifiée.

7. Le prophète console, interpelle (Jon 4,1-11 et Na 3,8-19)

Le prophète crie ses peines et demande la mort. Jonas a fini sa mission à Ninive. Néanmoins, la miséricorde divine le dérange. Dieu ne devait pas rejoindre Jonas dans sa colère, ne le condamne pas. Il doit le corriger et il utilise sa colère pour lui montrer la densité de la pitié. La consolation se trouve dans la discussion, le dialogue que Dieu engage avec le prophète énervé. Na apporte de l'assurance à ceux qui s'abritent auprès d'Adonaï, annonce la fin de l'humiliation, signale l'impossibilité de voir les ennemis continuer à semer la désolation devant Adonaï qui les poursuit jusqu'au bout. Pour Na, Ninive ne connaîtra pas des consolateurs au « jour d'Adonaï ». À la fin du poème de Na, ce sont les applaudissements pour ceux qui ont entendu la nouvelle des horreurs tombées sur Ninive. Ainsi, le message de consolation est différemment accueilli pour le bien procuré et pour les soucis provoqués. La bonté divine, le salut de Ninive n'excluent pas l'insatisfaction chez Jonas et la communauté qu'il représenterait. Le sort malheureux de Ninive apporte la satisfaction chez les peuples victimes de l'oppression.

7.1. « Pour fuir à Tharsis » et exemple de Nô-Amôn (Jon 4,1-4 et Na 3,8-11)

Jonas n'admet pas la clémence manifestée à l'égard de Ninive et justifie sa fuite loin de la présence divine. La formule des qualités divines est encadrée par l'évocation de l'énervement de Jonas. Pour illustrer quel type de malheur s'abattra sur Ninive, Na précise que les événements de la fin de Nô-Amôn devront servir d'illustration pour le sort de Ninive. Dans les deux passages, le verbe טוב « faire bien » apparaît dans une question (Jon 4,4 et Na 3,8). D'une part, au dernier passage de la péripécie, l'interrogation porte sur ce qui est bon pour Jonas et le

⁴⁸ Nous trouvons cette inspiration dans l'article de K. VERMEULEN, « The Body of Nineveh : The Conceptual Image of the City in Nahum 2 – 3 », dans *JHS* (2017), p. 13-14 (1-18).

lecteur penserait à ce qui l'est entre son échauffement et les qualités divines évoquées. D'autre part, dès le départ, la bonté est signalée pour comparer Ninive à Nô-Amôn. L'oracle pose la question de savoir si Ninive se prévaudrait pour quel avantage dont n'a pas bénéficié Nô-Amôn, la ville dévastée (Na 3,8).

a) Le malaise de Jonas, la raison « pour fuir à Tharsis » (Jon 4,1-4)

La seconde prière de Jonas est une justification après coup de sa fuite. Elle contient son discours intérieur ou l'expression de son appréhension devant une mission difficile à accepter. C'est le condensé des épithètes divines connues de l'orant et l'expression d'un souhait, celui d'en finir avec sa vie.

(a) 4,¹ ET CELA FUT MAUVAIS pour Jonas, un grand **mal** et **cela s'échauffa** pour lui.
4,² Il pria vers **YHWH** et **il dit** :

(x) « **S'il te plaît YHWH**, est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ?
C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis
car je sais **que**, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet **du mal**.
4,³ Et maintenant **YHWH**, prends, **s'il te plaît**, mon souffle loin de moi **car bonne** (est) ma mort plus que ma vie ».

(a') 4,⁴ **Et YHWH dit** :
« **EST-CE QUE C'EST BON, il s'est échauffé** pour toi ? »

Cette séquence est encadrée par le verbe הרה « s'échauffer » plus la préposition suffixée (a et a' : les v. 1.4). Dès le début de cet épisode, le contraste entre ce qui est mauvais et ce qui est bon pour Jonas constitue un point important pour expliquer la colère de l'envoyé. C'est à ce niveau qu'il donne la raison de sa fuite : ידעתי כי « Je sais que... » (4,2). Cette séquence contient la deuxième prière de Jonas, encadrée par l'évocation de son échauffement, la déclaration sur le mal être de Jonas et la question divine sur la raison d'être de ce mal (4,1.4). La formule dépréciative est deux fois aux v. 2.3. Il est remarquable que le verbe רעע « être mauvais » apparaît seulement en rapport avec Jonas et non à propos de Dieu. Le narrateur l'emploie pour désigner le malaise de Jonas. Le propos divin en 4,4 reprend la racine טוב « être bon » et interroge sur l'énervement de Jonas. Et avec cette question divine, commence une autre scène car Adonaï va vite reprendre la situation, et orienter autrement le récit en donnant plus de sens à la prière de Jonas et à la situation de Ninive.

Le suffixe de la première personne du singulier sur cinq termes de ces deux versets : דברי « ma parole », אדמתי « mon sol », נפשי « mon souffle », מותי « ma mort » et מחיי « ma vie » donne à la prière le ton d'une autojustification. Cette déclaration se trouve au même niveau que le décret royal à Ninive. Cela permet de comprendre que et Jonas et le roi de Ninive ont une certaine connaissance de Dieu même si elle est pour une part une clause dans un décret et d'autre

part une prière dite dans la colère. Les deux déclarations se rejoignent dans les mots : נחם « avoir regret », « connaître », « mal », « la colère » (Jon 3,9-10 et 4,2) : ici, le *naham* divin appartient à l'expérience cognitive du messager. Jonas a parlé et Adonaï l'interroge pour le relever, le redresser, le provoquer au changement et élever sa connaissance. Cependant, aucune réponse n'arrive. La suite du récit est engagée pour le conduire à comprendre au moyen d'une expérience vécue – celle du ricin – les épithètes divines signalées dans sa propre prière et à évaluation entre la vie des Ninivites et le passage rapide du ricin. Na n'emprunte pas une voie différente. Pour montrer à Ninive de quelle manière se déroulera l'action divine contre Ninive, un exemple connu est plus expressif.

b) L'exemple de No-Amôn et le sort de Ninive (Na 3,8-11)

Pour présenter un cas concret de destruction, Nahum construit son exemple d'une autre ville entourée d'eau comme il a présenté Ninive dans le deuxième discours. La mer, cette barrière sûre, risquera de devenir un passage facile lors du siège. L'eau, la mer, les fleuves, le canal ou le fossé jouent un rôle double : la défense ou l'engloutissement d'une ville. Si on lit cette séquence en relation avec Na 2,9, on retient que Na présente la présence de l'eau sous différents aspects. L'eau, sur une terre aride, est la vie, et lorsqu'elle entoure le territoire, elle protège les habitants. Cependant, dans le deuxième discours, c'est aussi ce qui accélère l'effondrement du palais (2,7).

(a) plus que la mer

3,⁸ Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise
parmi les canaux (bras du Nil) des eaux autour **d'elle**
qui (a) (comme) un avant-mur une mer,
plus qu'une mer comme rempart ?

(b) ton secours

3,⁹ (Koush) La Nubie (était) une (sa) puissance et (ainsi que) l'Égypte,
et aucune fin, Pouth et les Libyens étaient à TON SECOURS.

(a') toutes les rues

3,¹⁰ Aussi **elle** est EN EXIL, **elle** est allée EN CAPTIVITÉ
aussi ses nourrissons étaient écrasés à la tête de toutes les rues
ET SUR SES NOTABLES, ils ont lancé le sort ET TOUS SES GRANDS
ont été enchaînés avec des chaînes.

(b') un refuge

3,¹¹ Aussi toi, tu seras ivre, tu seras cachée
aussi toi, tu recherches UN REFUGE, loin d'un ennemi.

L'exemple de Nô-Amôn, avec ses ressources en eaux et tous ses alliés, sert à montrer que le cas est grave. Le pronom de la deuxième personne du singulier (3,11) montre que c'est la ville qui est apostrophée et son sort sera identique à celui de la ville africaine. Il lui est promis l'exil, la captivité, la mort de nourrissons⁴⁹ qui signifie l'extermination de la progéniture, les notables

⁴⁹ Le thème est aussi présent chez Osée (14,1).

et les hauts cadres emprisonnés. L'abri sera cherché pour échapper à l'ennemi. Les chaînes contrastent avec le rempart, la mer avec les rues (a et a') : elles impliquent le châtement tandis que le rempart fait écho à la protection, à l'abri loin de tout danger. L'évocation d'un secours et d'un refuge marque la séquence (b et b'). L'on retiendra aussi la présence du pronom suffixe de la troisième personne sur trois termes qui indiquent jusqu'où ira le sort auquel devra s'attendre Ninive : עלליה « ses nourrissons », נכבדיה « ses notables » et גדוליה « ses grands » (Na 3,10). Ce pronom de la troisième personne suspend momentanément l'usage du pronom de la deuxième personne singulier, se rapportant probablement au roi d'Assour qui représente la nation étrangère.

En rapport avec Jon, la présence d'un refuge ou d'un abri sûr rappelle au lecteur les tournures ירכתי הספינה « le fond du navire » (Jon 1,5), במעי הדג « dans les entrailles du poisson » et היכל קדשך « ton temple saint » (Jon 2,5.8). Et dans les deux textes, on trouve également les termes comme סכה « cabane » (Jon 4,5), צל « ombre » (Jon 4,5.6), מצודה et מעוז « forteresse » (Na 1,7 ; 3,11 pour le premier et 2,2 pour le second terme), בית « maison » (Na 1,14), חומתה « son rempart » (Na 2,7 ; 3,8) et la tanière (Na 2,12-13), היכל « palais », מבצרי « fortifications » (Na 3,14), שערי « portes » (Na 2,7 ; 3,13), בריחיהוך « ses / tes verrous » (Jon 2,7 et Na 3,13) et les verbes ישב « s'asseoir » (Jon 4,5), חסה « se réfugier » (Na 1,7), etc. Autour de ces termes, on aperçoit un lieu rassurant en lien avec la présence d'Adonai et un refuge incertain en lien avec la fuite et la présence de l'ennemi (Jon 1,3 ; Na 2,5-6.9 ; 3,7)⁵⁰. Le navire prêt à se briser (Jon 1,4) fait penser au palais qui s'effondre (Na 2,7). Là arrive aussi l'annonce de l'exil présent dans l'exemple de Nô-Amôn, un châtement supposant la perte des forteresses (Na 3,8-12)⁵¹. À tous ces éléments s'ajoutent la mer, des lieux comme היבשה « la terre sèche » (Jon 1,9 et 2,11) et תבל « le monde » (Na 1,5). Un lien est à établir entre Jonas enveloppé d'algues et le personnage protégé par l'ombre du ricin. Ninive perd ses forteresses et elles disparaissent comme des figes qui tombent dans la bouche qui les mange.

⁵⁰ Sur les verrous du pays qui se ferment (Jon 2,7) pour protéger Jonas, et contraire à ceux qui sont endommagés par le feu n'assurent pas la sécurité du pays (Na 3,13), voir la monographie de Y. BERGER, *Jonah in the Shadows of Eden*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 74.

⁵¹ D.J. DOWNS, « The Specter of Exile in the Story of Jonah », dans *HBT* 31 (2009), p. 27-44. En se concentrant particulièrement sur les éléments du cadre spatial dans le récit, cet essai explore les façons dont les souvenirs de l'exil hantent Jon. Alors que Jon n'est pas un livre sur l'exil, le spectre de l'expatriation et de la captivité plane sur les différents épisodes. En même temps, les révélations sur l'ouverture de Dieu envers les ennemis d'Israël – surtout ceux responsables en dernier ressort de la déportation violente loin de la terre – reflètent un brin de discours juif avec une vision nettement positive à l'égard des nations. Downs reconnaît que le nationalisme violent, que ce soit celui d'Israël ou celui de ses oppresseurs, n'a pas le dernier mot en Jon, même en dépit de la réalité effrayante de l'exil qui sert de sous-texte à Jon et à une grande partie de la littérature biblique. S.D. COOK, « *Who knows ?* » *Reading the Book of Jonah as a Satirical Challenge to Theodicy of the Exile*, Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction d'Ian Young, Faculty of Arts and Social Sciences, The University of Sydney, 2019, 363 p. Consultée sur le site <http://hdl.handle.net/2123/20685>, URL : https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/20685/cook_sd_thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Sur le thème de l'exil chez les XII, voir A.R. PETERSON, « Exile and Re-exile in the Book of the Twelve », dans groupe Academia *IBR Book of the Twelve Prophets Research Group*, p. 1-19. En ligne, URL : https://www.academia.edu/19318548/Exile_and_Re-exile_in_Zechariah_and_the_Twelve.

7.2. Délivrance et déchéance (Jon 4,5-6 et Na 3,12-15a)

Jonas ne réussit pas à accepter la décision divine. Il sort et s'installe dans une zone à « l'est de la ville » מקדם לעיר (Jon 4,5). Le malaise de Jonas est un mal dont il devra être délivré. Par la joie qui en découle, la scène du ricin est une démarche de délivrance. Ici, un contraste est clair entre Jon et Na : Jonas se construit une hutte en dehors de la ville tandis que les fortifications de Ninive sont secouées comme des figuiers. La délivrance et la joie que lui procure l'ombre du ricin sont à l'opposé du siège de la ville. Épée et feu accompliront le châtement même si les Ninivites renforcent leurs murs pour la défense. L'oracle de salut pourrait s'accomplir par une délivrance, par un rétablissement de la vitalité. Quant au jugement, il pourrait arriver par un assaut de type militaire suivi de l'effondrement des forteresses, du pillage et de ravage de tous les objets précieux d'une civilisation.

a) L'ombre d'un arbre pour délivrer (Jon 4,5-6)

Jonas sort de la ville et se construit une protection. Son auto-retrait hors de la ville cache son attente biaisée sur la fin des Ninivites. De loin, Jonas désire voir le sort de la ville. Adonaï s'approche davantage de lui et lui fournit l'ombre d'un ricin, montrant ainsi que seule la délivrance compte. Dans le premier épisode (1,5) et dans le quatrième (4,5), le déplacement de Jonas fait penser à une recherche évidente d'un refuge, d'un lieu de protection.

À l'ombre

- a) 4,⁵ Et **Jonas** sortit hors de la ville
et s'assit à l'est de la ville
et il fit pour lui là une hutte
et il s'assit AU-DESSOUS d'elle à **l'ombre**
jusqu'à ce qu'il voie quoi **sera** dans la ville.

Pour être ombre

- a') 4,⁶ Et YHWH Dieu dépêcha un ricin
et il monta AU-DESSUS **de Jonas**
pour être ombre sur sa tête
pour le délivrer de son mal **et Jonas**
se réjouit au sujet du ricin, une grande joie.

Cette séquence montre Jonas en train de s'éloigner mais n'est pas loin de Ninive, la ville qu'il continue à observer ni loin de l'ombre du ricin, la présence divine. Jonas regarde vers la ville alors qu'Adonaï ne l'abandonne pas. L'expression וישב תחתיה « il s'assit au-dessous d'elle » (4,5) montre la différence entre la hutte et le don du ricin qui n'exige aucun effort de la part de Jonas sinon seulement de laisser la plante devenir une ombre au-dessus de sa tête : ויעל מעל « et monta au-dessus de Jonas » (4,6). Cette tournure marque la récurrence des lettres ו et ל dans ce passage (4 fois en 4,6). Les Ninivites restent totalement étrangers pour Jonas mais il apprend et se rend compte qu'ils ont également une relation avec Dieu dont le roi n'ignore pas les qualités.

Sa sortie hors de la ville fait également écho à la fuite de témoins des horreurs qui frapperont Ninive. Les raisons de la fuite ne sont pas les mêmes, mais dans ces deux cas il s'agit de fuir quelque chose de difficile à supportable. Et l'exemple du ricin qui s'assèche sous le coup d'un ver pourrait représenter Ninive, dans sa faiblesse et sa fragilité. C'est la même image de fragilité qui serait envisageable dans la métaphore des criquets qui peuvent faire écho à la vermine rongeuse.

b) Sur l'impossibilité pour Ninive de se sauver (Na 3,12-15a)

Les forteresses s'essoufflent comme des édifices en paille. Elles faisaient la gloire de cette ville. L'appel à réparer est sans suite car c'est impossible à réaliser. L'épée et le feu anéantiront tout.

Tes forteresses... celui qui mange... chez toi

- (a) 3,¹² Toutes **tes forteresses** (sont) des figuiers avec des premiers fruits
s'ils sont secoués alors ils tombent sur la bouche de **celui qui mange**.
3,¹³ Voici ton peuple, des femmes **chez toi**, devant tes ennemis
ouvrir, sont ouvertes les portes de ton pays
un feu mange tes verrous.

Pour toi, ... tes forteresses... mangera

- (a') 3,¹⁴ Des eaux de siège, puise **pour toi**,
renforce **tes forteresses**, viens dans la boue
et piétine dans l'argile, saisis le moule à briques.
3,^{15a} Là, **le feu te mangera**, te retranchera l'épée,

La séquence parle de la fragilité des forteresses (a et a') et celle du peuple. La particule locative ם « là » fait penser aux forteresses (v. 15a). L'exhortation à se renforcer en ce moment de désolation sonne comme une moquerie. D'une part, le poème évoque les plantes et de l'autre, il signale l'argile et la boue. La présence des verbes à l'impératif : שאב־יִלֶךְ « puise pour toi », חזק־י « renforce », בא־י « viens », ורמסי « et piétine », החזיק־י « saisis » (v. 14), rappelle le deuxième discours (2,2). Ici, apparaît la formule habituelle de la destruction faite au moyen du feu : אכלה / תאכלה אש « le feu mange / mangera » (3,13b.15a). Un rapprochement est possible entre les verbes נפל « tomber » et חזק « renforcer », נוע « secouer » et כרת « retrancher ». L'exhortation porte la pointe ironique (v. 14).

Dans un moment de pire débandade devant les ennemis, il y a cette exhortation étonnante à puiser des eaux de siège, à renforcer les forteresses, à presser les briques, à agir alors qu'elle n'en a plus de ressources. Le feu ravage les forteresses. Cette double annonce de la destruction vise à laisser le lecteur sans mots. Mais, loin d'indiquer une déchéance, l'oracle s'adresse à sa conscience et lui rappelle que ce qui apparaît comme une ironie peut être une simple exhortation, un appel à ne pas baisser les bras dans une situation désespérée.

7.3. Jonas éprouvé (Jon 4,7-9), Ninive éprouvée (Na 3,15b-17)

On retrouve ici la référence commune aux éléments cosmiques : le soleil avec le vent d'est (Jon 4,8a), le soleil avec les étoiles (Na 3,16-17). Le soleil frappe la tête de Jonas. Le vent d'est rappelle le souffle tempétueux. C'est comme une évocation qui crée une inclusion dans le récit. Par contre chez Na, les deux éléments apparaissent dans l'image de l'essaim de sauterelles. La multitude des marchands est comparée aux étoiles innombrables dans le ciel. Les fonctionnaires comme un essaim d'insectes qui s'envole dès que le soleil commence à briller. Ninive connaît l'inefficacité de ses notables devant l'incendie et le combat. Les marchands, les inspecteurs et les officiers s'enfuient. Comme il y a l'exemple du ricin et de la larve pour Jonas, il faut aussi l'image des sauterelles pour Ninive.

a) Frapper le ricin pour frapper la tête de Jonas (Jon 4,7-9)

Les éléments cosmiques dépêchés par Adonaï incitent Jonas à renforcer sa position de vouloir la mort plutôt que la vie. Mais la question divine, sur ce qui est bon⁵², demeure. Dieu nomme d'abord une plante, puis un ver pour la détruire. Visiblement, Jonas souffre, commence à défaillir et sa colère augmente. Il ne peut plus supporter la chaleur. Il n'a qu'une demande et elle ressemble à la formule finale de sa prière : « bonne est ma mort plutôt que ma vie », formule qu'il prononce trois dans ce dernier épisode du récit (4,3.8.9). Jonas attendait cette destruction mais Adonaï lui a montré la gravité d'une telle attente en supprimant les petits éléments de sa réjouissance (une plante et l'ombre qu'elle procurait).

(a) 4,⁷ **ET DIEU** dépêcha une larve
quand montait l'aube, le lendemain
et elle frappa le ricin et il sécha.

4,^{8a} Et il fut tandis que le soleil
se levait et dépêcha un vent d'est brûlant
et frappa sur la tête **de Jonas**

(x) 4,^{8b} et il défaillit et il demanda son être
pour mourir et il dit :
« **Bonne** (est) **ma mort** plus que ma vie ».

(a') 4,⁹ **ET DIEU** dit à **Jonas** :
« Est-ce que c'est bon ? Il s'est échauffé
pour toi au sujet **du ricin** et il dit :
« **c'est bon**, il s'est échauffé pour moi **jusqu'à la mort** ».

La difficulté de Jonas est dite par le verbe « frapper », « défaillir » et la demande de mourir, c'est le centre de ce regroupement. Sa caractéristique principale est de reprendre certains éléments communs aux deux bornes (4,8). « Dieu » est sujet des verbes (« mander » et « dire »)

⁵² Y.-K. KIM, « The Function of הַיָּמִי in Jonah 4 and its Translation », dans *Bib* 90 (2009), p. 389-393.

dans les deux bornes (a et a'). La racine מנה « mander »⁵³, « faire venir » dans les actions divines renferme une notion de la création⁵⁴. Ce qui donne un caractère spécial à cet énorme poisson. Et il convient de signaler que c'est dans le ventre de ce poisson que Jonas s'adresse à Adonaï au moyen d'une prière. « Ce qu'il n'avait pas fait dans la cale du navire »⁵⁵. Il fallait peut-être un souvenir d'une activité divine de création pour que le messager retrouve les traces de la présence de Dieu dans son itinéraire. Le don du ricin et son assèchement mettent en évidence les deux attitudes de Jonas, la joie et l'énervement. C'est la joie que procure l'arrivée d'une chose précieuse. À ce niveau, la colère semble être liée au sort du ricin, à la frappe que reçoit Jonas sur sa tête.

En effet, le verbe נכה « frapper » apparaît ici deux fois (4,7.8a) marque la fin du ricin et le sort de Jonas. C'est également le cas avec le verbe מות « mourir » (4,8a) qui désigne la réaction finale de Jonas défaillant. La partie finale du troisième discours de Na, en comparant les notables à un essaim de sauterelles, fournit au lecteur l'expérience éprouvante de Ninive fragilisée et devenue incapable de rassembler son peuple.

b) L'essaim de sauterelles ravageurs (Na 3,15b-17)

Les étoiles seraient moins nombreuses que les commerçants d'Assour. Comme des hannetons, les fonctionnaires se sont multipliés comme les insectes mais n'assurent aucun service au royaume. Les gardes et les officiers abandonnent le peuple sans protection.

- (a) 3,^{15b} elle te mangera **comme** le hanneton
multiplie-toi comme le hanneton,
multiplie-toi comme le criquet.
- (b) 3,¹⁶ **Tu avais multiplié** tes commerçants plus que LES ÉTOILES
DES CIEUX **le hanneton** se déshabille ET S'ENVOLE.
- (a') 3,¹⁷ Tes gardes, **comme le criquet**
et tes officiers **comme** un essaim un essaim
- (b') CEUX QUI DRESSENT LEUR CAMP SUR LES CLÔTURES dans le jour de froid.
LE SOLEIL se lève ET S'ENFUIT
et on ne connaît pas SON LIEU. Où sont-ils ?

Les notables sont nombreux et, parmi eux, ces passages énumèrent les commerçants, les gardes, les officiers. Ils se multiplient et agissent comme des criquets, des sauterelles envahisseurs (a

⁵³ T.L. WILT, « Lexical Repetition in Jonah », dans *JOTT* 5 (1992), p. 252-264.

⁵⁴ B. CROWDER, *Jonas, l'échec de la réussite : l'histoire de Jonas*, Grand Rapids, Ministère Notre Pain Quotidien, 2018, p. 16 sur les 40. En ligne, URL : https://dm2qsuv04qb31.cloudfront.net/files/2010/03/DM496_int_Jonas_FR_Final.pdf [consulté le 30 mai 2020].

⁵⁵ B. CROWDER, *Jonas, l'échec de la réussite : l'histoire de Jonas*, Grand Rapids, Ministère Notre Pain Quotidien, 2018, p. 16.

et a')⁵⁶. Les éléments parallèles sont : les termes גדרות « les clôtures » et מקום « le lieu » (v. 17), les verbes עוף « s'envoler » - נדד « s'enfuir » (3,16-17). Le monde céleste est représenté par les étoiles, des cieux - le soleil (b et b' : v. 16.17b). Le pronom personnel de la deuxième personne du singulier est au féminin et fait penser à la ville de Ninive. La fin de cet extrait décrit le mouvement désespéré des inspecteurs et des fonctionnaires (3,17). Pour Adonaï, ce désir de mourir n'est pas ce qui prévaut. C'est à Adonaï que revient la dernière parole pour clôturer la narration.

7.4. La dernière parole est une question (Jon 4,10-11 et Na 3,18-19)

Il y a un contraste entre la durée de vie du ricin et le nombre inestimable des habitants de la grande ville. C'est l'expression concrète du contraste entre le souci de Jonas pour l'apaisement que lui procure l'ombre de la plante et celui d'Adonaï pour la grande ville. À la fin du troisième discours de Na, le roi d'Assour ne possède plus ses notables, fonctionnaires et officiers. D'une part, Jonas est soumis à la parole divine, d'autre part, la rumeur répand le message du sort de Ninive.

a) De quoi être contrarié ? Jonas interrogé (Jon 4,10-11)

Le caractère éphémère du ricin est relevé, tout comme l'ignorance ou la difficulté pour les Ninivites de distinguer leur gauche de leur droite. À Ninive sont associés ses habitants, les animaux et les êtres humains nombreux dans le projet divin.

Toi : Jonas

- (a) 4,¹⁰ Et YHWH dit : « TOI, **tu es contrarié au sujet du ricin** que tu n'as pas peiné pour lui **et tu ne l'as pas fait grandir** (גדלחו) lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, il a péri.

Moi : Adonaï

- (a') 4,¹¹ ET MOI, **je ne serai pas contrarié au sujet de Ninive, la grande** (הגדולה) ville qu'il y a en elle en grand nombre plus que douze myriades d'êtres humains qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux.

Ces deux versets insistent sur le contraste entre אתה « toi » (pour Jonas) et ואני « et moi » (pour Adonaï) : ce qui apparaît dans la forme affirmative et la négative du verbe עמל + ב « être en peine pour ». L'expression על חוס « être en peine pour » (selon la BJ, 2000, p. 1161) ou « avoir pitié

⁵⁶ Pour la cohérence des XII, la métaphore des sauterelles rappelle les descriptions en Jl 1,4 et Am 4,9 où ces orthoptères sont essentiellement des envahisseurs, des instruments du châtement. Na en augmente le sens, et ils désignent ici les attaquants et les fuyards et parmi eux « les marchands », « les scribes », « les notables » de Ninive qui ravagent la ville et l'abandonnent, le peuple dispersé dans les montagnes : Na 3,15-17 (cf. F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 230 et 245).

de » (selon la *TOB*, 2015, p. 751) ou encore « se soucier de » (selon *La Bible Bayard*, 2018, p. 970) permet de lire cette séquence finale (4,10-11)⁵⁷ non seulement en mettant en valeur le caractère compatissant et bienveillant de la divinité, mais aussi en invitant à évaluer entre la vie d'une plante et celle de la multitude, êtres humains et bétail vivant dans la grande ville. Là où Ninive reçoit l'attention divine, Na termine sur la moquerie.

b) Le roi d'Assour éprouvé et blessé, exposé à la moquerie (Na 3,18-19)

Ninive est abandonnée, le royaume est sans bergers, la fracture est incurable. Alors que le désastre est irréparable, les gouverneurs dorment, les généraux sont immobiles et le peuple est éparpillé sur les montagnes. Et dans la désolation, la ville recevra les moqueries des auditeurs du message de ce malheur. Tellement, la cruauté était inimaginable.

- (a) 3,¹⁸ **Tes** BERGERS somnolent, roi d'Assour,
tes nobles DEMEURENT
 ILS SONT ÉPARPILLÉS, **ton** peuple sur les montagnes
- (x) **et personne** (וְאִישׁ) RASSEMBLANT.
 3,¹⁹ **Aucun** (אִישׁ) soulagement pour **ta** fracture, incurable (est) **ta** plaie
- (a') *tous ceux qui écoutent la rumeur à **ton** sujet*
 ont battu la paume *contre **toi***
 car sur qui N'EST PAS PASSÉE **ta** méchanceté, constamment ?

Il n'y a « aucun » soulagement pour la fracture et la plaie incurable d'Assour, tout comme il n'y a personne pour assurer le rassemblement du peuple. L'absence d'un qui rassemble le peuple rappelle la question : « Où pourrait-on lui trouver des consolateurs ? » (Na 3,7b). Le pronom de la deuxième personne est ici au masculin : ce qui fait penser au roi d'Assour (Na 3,18). Un rapport antonymique rapproche les verbes פִּיֵּשׂ « éparpiller » et קִבֵּץ « rassembler » (v. 18), tout comme entre שָׁכַן « demeurer » (v. 18) et עָבַר « passer » (v. 19b). À la fin du poème, le jeu de mot entre רֵעִיךָ « tes bergers » et רֵעַתְךָ « ta méchanceté » attire l'attention du lecteur sur le rôle mitigé des leaders d'Assour. Même ses notables – les bergers déjà somnolent – sont éparpillés, dispersés. Ici, la séquence donne l'impression des témoins auditeurs. C'est l'applaudissement pour eux. Grammaticalement, on notera la présence des participes (bergers, souffrante-incurable, ceux qui écoutent).

7.5. *Le motif de la colère et la voix du messager*

Jon et Na terminent en attirant l'attention la situation finale de Ninive en accentuant l'interpellation. La ville est démunie, elle est dans l'ignorance et a besoin d'aide et de compassion (Jon). Le sort final de Ninive est celui d'une ville abandonnée sans notables et sans

⁵⁷ Sur la traduction de ces deux versets, on peut lire aussi G.M. BUTTERWORTH, « You Pity the Plant : A Misunderstanding », dans *Indian Journal of Theology* (1978), p. 32-34.

fonctionnaires. La population, sans bergers, a trouvé refuge dans les montagnes. La ville est exposée à la moquerie de ceux qu'elle a opprimé et qui sont des témoins de sa destruction (Na). À la manière d'une évaluation finale, les deux textes tiennent compte de la fragilité des organisations humaines dans la ville. Dans l'ensemble, le motif sentimental, la colère divine et l'énervement de Jonas principalement, permet de regarder la situation dans la ville.

Jon commence avec l'évocation de la crainte et de l'angoisse. Il s'agit de la joie que Jonas ressent lorsqu'il jouit de l'ombre du ricin (Jon 4,6). C'est la jubilation à laquelle Juda et Israël sont conviés pour accueillir le messager et pour célébrer le rétablissement de la fierté d'Israël par Adonai (Na 2,1-3) après la fin de leur humiliation (Na 1,12) alors que Ninive connaîtra la honte, le rabaissement et l'antipathie (Na 3,5-7). Na montre que les parties du corps humain extériorisent la perte de courage : les genoux fléchissent, les reins tremblent, les visages pâlisent (Na 2,11).

a) La colère divine et humaine

Dès le premier épisode de Jon, les termes utilisés pour décrire le déferlement des eaux rappellent les éléments utilisés dans la langue hébraïque pour exprimer la colère. Il s'agit des termes רוּחַ « souffle » (Jon 1,4), c'est la respiration divine, l'énergie divine et זַעַף désigne la « fureur » de la mer qui est un signe de l'énervement divin (Jon 1,15). Ainsi, dans l'expression רוּחַ-גְּדוּלָה « un souffle violent », le terme est rattaché à l'expression de la colère car il est en relation avec la tempête et le soulèvement des eaux de mer. Nous pensons immédiatement à la colère de Dieu. Selon J. Guillet, « le souffle des narines est normalement celui de la colère de Dieu, qui s'abat dans la tempête sur ses ennemis »⁵⁸. Le souffle des narines est « le plus souvent porteur des châtiments divins »⁵⁹, celui de la bouche peut être à la fois bienfaisant et redoutable.

À la fin du récit, l'approbation divine envers Ninive plonge Jonas dans la colère. On pourrait dire que cette colère, comme attitude négative, remplace non seulement sa fuite (Jon 1,3) mais se comprend aussi comme un transfert de la colère divine en son messager, une appropriation prophétique d'une attitude divine (Jon 3,9). Donc, Jon comprend deux manifestations de la colère, celle de Dieu et celle de son messager. La colère divine s'oppose à la fuite de Jonas tandis que celle de Jonas est un coup de tête contre la bonté manifestée à Ninive. La fureur de Jonas remplace son mutisme rencontré au premier épisode. Elle marque l'évolution singulière du personnage dans le récit. L'attachement du prophète à Dieu se dissipe dans la colère qui est alimentée par le fait de voir faner sa plante protectrice (Jon 4,9). Jonas n'a rien fait pour avoir l'ombre du ricin. La colère de Jonas questionne la bonté divine, la gratuité

⁵⁸ J. GUILLET, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation* (Théologie, 18), Paris, Aubier, 1950, p. 218.

⁵⁹ J. GUILLET, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation* (Théologie, 18), Paris, Aubier, 1950, p. 218.

et le sens de toute son action et envers Jonas et envers Ninive. Dans cette scène où Adonaï se manifeste encore abondamment, l'évocation répétée de la colère de Jonas traduit la peur de Jonas et confère un ton ironique à cette scène.

Na présente Dieu comme « maître de fureur » (Na 1,2), « lent à la colère » (Na 1,3). De là, on peut comprendre que sa colère est patiente et terrible. Le côté concret de cette colère est la tempête, l'ouragan. Rien ne saurait résister à la colère divine (Na 1,6). Cette colère est grande et elle se déverse sur l'univers entier, c'est-à-dire le monde et la terre, tout ce qui l'habite. La colère de Dieu, entièrement au service de l'Alliance à rétablir, n'est pas celle du messager. Et la répétition des termes liés à ce motif insiste sur l'impossibilité d'influencer Dieu. Le poème montre que la fureur divine est indomptable comme un feu. Elle n'épargne même pas les rochers. Et c'est seulement Adonaï qui en a la maîtrise, elle fait partie de sa puissance et de sa liberté souveraine. Le premier discours de Na interroge l'être humain sur l'inanité de tout projet qui s'oppose à Dieu. En Na, la colère divine est unilatérale et est une marque de souveraineté. La libération du joug, la destruction des idoles sont les conséquences de cette colère, respectivement sur Juda et Ninive (Na 1,13-14). Plus loin, dans le deuxième discours, la colère, ayant monté d'un cran de plus, se prolonge dans le pillage de la ville. La perte de courage et le tremblement en sont les dures retombées après l'assaut contre la ville (Na 2,11).

En Jon et Na, les paroles sur la colère suivent un schéma en quatre étapes principales : annoncer l'élément déclencheur, désigner la colère, présenter ses manifestations et dire le bouleversement qu'apporte cette présentation.

(1) Le lecteur y découvre la désignation de l'élément déclencheur de l'ire. L'élément provocateur met en évidence le Dieu qui vient vers l'être humain et vers la création pour se manifester par la lumière d'une parole et des actions qui la concrétisent. L'élément provocateur est la présence de la méchanceté, terme qui désigne le mal (Jon 1,2 ; 3,10 et Na 1,11). Selon Jon, ce mal est monté devant Adonaï, ce qui permet de rapprocher le mal avec le « mauvais chemin » (Jon 3,8) tandis que pour Na, ce mal est pensé contre Adonaï. La présence de la préposition על « contre » (Jon 1,2 et Na 1,11) montre l'adversité entretenue et que le lien entre Adonaï et l'humanité en souffre. À ce niveau, nous rencontrons également le personnage en colère et ceux qui ont provoqué l'accès de colère.

(2) La colère en tant que telle est désignée (Jon 4,1 ; Na 1,3.6) par les termes אפים « colère », חמה « fureur », זעם « courroux » (Na 1,6) ainsi que par la formule חרה + ל « s'échauffer pour » (Jon 4,1.4.9) nomme le sentiment de colère éprouvé par Jonas. La fréquence de cette racine dans le dernier épisode (quatre fois) fait écho à celle la racine ירא « craindre » dans le premier épisode (5 fois). Il est tout autant question ici d'une grande colère de Jonas comme il l'est de la fureur des eaux (Jon 1,15). Les textes en décrivent les effets et en affirme le caractère irrésistible de la colère divine. Ces effets sont renforcés par les verbes טל

« lancer » (Jon 1,4), שלך « jeter » (Jon 2,4) et גרש « rejeter » (Jon 2,5) ; גער « rabrouer » (Na 1,4), רעש « ébranler », נשא « soulever » (Na 1,5), גוז « faucher » et ענה « humilier » (Na 1,12). Cette liste de verbes transmet une idée de bouleversement général et de perturbation totale dans l'univers et dans la ville. Ninive doit considérer avec attention la fin tragique de Nô-Amôn.

(3) la présentation du déferlement de la colère dans une conversation ou une interrogation. La conversation en Na prend la forme d'un monologue dans lequel Dieu fait des déclarations contre ces ennemis (Na 1,8-14). Pour Jon et Na, le texte emprunte un chemin difficile à la place d'une présentation facile des scènes de colère. La divinité se dévoile tout au long de cette expérience ; indirectement ou directement elle est impliquée. L'économie de mots crée directement et intensément l'effet sensationnel. Tout vise à impressionner le lecteur en suscitant sa réaction spontanée au contact avec le contenu du texte. C'est le rôle que jouent les racines רעע « être mauvais » et חרה « s'échauffer » (Jon 4,1) qui renforcent l'intensité de la colère. Le même phénomène apparaît chez Na dans l'accumulation des termes אף « colère », זעם « courroux » et חמה « fureur » (Na 1,6) qui expriment ce sentiment divin particulier. Par cet art du cumul verbal, le lecteur est consciemment porté vers le sentiment de colère des personnages.

Particulièrement, l'expression de l'indignation chez Jon se révèle être une voie pour rassurer le personnage et pour manipuler la divinité (la relation entre le provocateur et le provoqué)⁶⁰. La colère de Jonas confirme qu'Adonai lui est lent à colère. Le lecteur peut comprendre que Jonas veut qu'Adonai tienne compte de la colère de Jonas plutôt que de la bonté divine envers les habitants. La question de la colère touche directement la vie relationnelle. Et Van Wolde reconnaît que la colère dans la bible est au service d'une certaine idée de hiérarchie sociale⁶¹. La colère manifeste la puissance divine et la vigueur de son souffle, l'autorité divine s'y dévoile tandis que celle du sujet humain ressort son désir ardent d'être épargné d'un malaise vécu ou que susciterait l'action divine redoutée.

(4) Il y a enfin le basculement dans l'expression de la colère amortie d'une part par la joie procurée par l'ombre du ricin (Jon 4,6) et d'autre part par la note sur la bonté divine (Na 1,7). Concrètement, confronté à la colère divine, le navire menace de se briser sous la violence des flots, tandis que chez Na, Adonai s'appête à envoyer un feu qui dévorera ses ennemis comme un brin de paille (effet de la colère). Jonas n'accepte pas que Dieu renonce à punir

⁶⁰ N.J. LANE, « A Theology of Anger When Living with Disability », dans R.P. MARINELLI et A.E. DELL ORTO (éds), *The Psychological and Social Impact of Disability*, 4^{ème} édition, New York, Springer Publishing Company, 1999, p. 174, renseigne que la colère peut également être un moyen pour manipuler la vie, un modèle de comportement appris et utilisé pour éviter des douleurs et pertes.

⁶¹ Selon E. VAN WOLDE, « Sentiments as Culturally Constructed Emotions : Anger and Love in the Hebrew Bible », dans *BibInt* 16 (2008), p. 1-24 (surtout p. 16-17), les émotions peuvent s'introduire dans la défense des structures hiérarchiques reconnues et acceptées, dans l'exigence de respect de l'alliance. Ainsi, la colère peut s'emparer de quelqu'un et l'amour peut défier des positions déterminées d'avance. À notre sens, la colère divine se présente comme de l'impatience divine devant le dysfonctionnement de l'Alliance.

Ninive, et il n'admet pas d'être privé de l'ombre du ricin. En conséquence, il désire mourir. On sait aussi que toute tentative de fuir la présence de Dieu se termine par une rencontre nécessaire avec Adonaï. La face irascible de Dieu annonce sa vengeance contre ses ennemis. Rompre les liens qui pèsent sur son peuple, mettre du feu et de la fumée sur les chars, retrancher ses ennemis par fracas de l'épée sont d'autres faits de cette colère (Na 1,11-14 ; 2,14).

Lorsque le lecteur considère la nuance contenue dans cette dernière étape, il s'impose à lui de déterminer la visée narrative autour du motif de la colère. Ce dernier suscite une évaluation de la situation avec le colérique, une prise de conscience du côté des témoins de l'intervention divine. C'est pour quoi on parle du rôle pédagogique de la colère divine. La scène de la colère dévoile la quête de l'homme par Dieu qui permet de percevoir le but pédagogique de cette colère manifestée pour montrer la bonté et les voies de la pédagogie divine. Jon et Na partagent certaines de ces étapes et pas nécessairement dans le même ordre⁶². On sait que c'est courant dans les scènes bibliques qui se font écho que les étapes de l'action n'arrivent pas toutes de la même manière. La variation ne cache pas le déroulement des faits mais révèle certains éléments particuliers. Jonas reste campé dans sa position jusqu'à la fin du récit mais, jusqu'au bout, Adonaï se révèle comme la source de sa protection dans le cœur des mers et sous le soleil. Na met en évidence la pertinence divine : l'innocent est réellement innocent.

La scène du déferlement de la colère insère le sentiment en Jon et en Na. En utilisant des termes appropriés, les textes expriment les actions et les réactions, donnent d'observer la création entière en mouvement. L'oracle réfère ainsi à des faits qui ramènent le lecteur vers l'ordre inscrit dans un monde réel. Le surnaturel, l'invisible se dit dans un langage qui reprend les qualités divines et qui interroge sur la résistance humaine devant sa bonté surtout envers Ninive. Le personnage de Jonas, en attendant le sort de Ninive, confortait son désir de la voir disparaître mais Dieu lui montre subtilement dans la scène du ricin que ce désir ne se réalisera pas. La colère surgit au moment où Jonas se sent humilié dans ses attentes. Sa grande joie se situe dans un calme ressenti loin du mal et peut-être aussi en dehors de la ville.

En Jon et Na, Dieu est souverain et que rien ne peut être comparé à son œuvre : « Tu agis comme tu désires » (Jon 1,14) et « Qui se tiendra debout devant son courroux et survivre

⁶² D'autres textes bibliques à considérer au sujet de la colère exprimée : la colère de Caïn (Gn 4,1-10), la colère de Jacob contre Rachel (Gn 30,1-24 ; 31,22-42), la colère des fils de Jacob (Gn 34,1-31), la colère de Moïse (Ex 32,1-35), la colère de Balaam (Nb 22,21-41), la colère de Zebul (Jg 9,26-41), la colère de Saül (1 S 18,1-18), la colère de David (1 S 29,1-11 ; 2 S 3,6-21 ; 2 S 6,1-11), la colère de Naamân (2 R 5,1-14) ; la colère de Sâballat et son ami Tobiyya (Ne 4,1-3), la colère dans le livre d'Esther (1,12-22 ; 7,1-10). Quelques références sur la colère, M. MICHAEL, « Anger Management and Biblical Characters : A Study of "Angry Exchange" Among Characters of Hebrew Narrative », dans *OTE* 28 (2015), p. 451-480 ; Ch. SCHROEDER, « "Standing in the Breach" Turning Away the Wrath of God », dans *Int* 52 (1998), p. 16-23. R.R. RUETHER et H.J. RUETHER, *The Wrath of Jonah : the Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Minneapolis, Fortress Press, 2002. T.E. FRETHER, « Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament », dans *HBT* 24 (2002), p. 1-26. M.C. MCCARTHY, « Divine Wrath and Human Anger : Embarrassment Ancient and New », dans *TS* 70 (2009), p. 845-874.

au feu de sa colère ? » (Na 1,6). La colère divine ébranle et corrige la création, celle de Jonas véhicule la rancune, la frustration, le ressentiment envers les Ninivites. La colère de Jonas est un problème et augmente son malheur. La colère divine est un rappel à l'ordre et attend la réponse humaine. Dans les deux premiers épisodes de Jon, des cris sont des réponses diverses à cette colère, signe qu'il y a conflit entre deux attentes qui ne s'ajustent pas, ne se concilient pas : celle de Dieu qui ne laisse rien tomber, l'être humain capable de marquer des discriminations parmi les peuples.

b) Le cri ou la voix

Tout commence par les cris des marins, chacun vers son dieu (Jon 1,5.6). Par après, c'est la voix de Jonas dans la prière, il élève son cri pour demander le secours divin (Jon 2,3). La voix de Jonas sort par la prière et est entendue par Adonaï. La voix de Nahum est celle du messenger dans les oracles de paix et de restauration de Juda. Na signale le ministère de messenger qu'on comparerait à sa propre action prophétique (Na 2,1). Sa voix annonce la paix et pour elle, la maison de Juda est conviée à la réjouissance. Il est également question de la voix sous forme de lamentation des servantes de la divinité. Elles se battent la poitrine car les destructeurs envahisseurs opèrent dans le palais et ses domaines (Na 2,8). Plus loin, c'est la voix inaudible ou absente de lanceurs d'alerte car Adonaï aura commencé les offensives contre la ville (Na 2,14). Ce sont également les cliquetis des armes pendant la bataille (Na 3,2). C'est enfin la voix de la rumeur qui provoquera les acclamations chez ceux qui ont connu la méchanceté de la ville.

La consolation prophétique se rencontre déjà dans la possibilité d'avertir, de discuter avec Dieu sur son action bienveillante envers tous. Elle peut se vivre dans une interpellation, un appel à faire attention pour ne pas connaître ou subir le pire⁶³. Quant à la culpabilité, elle est liée à une transgression, à un manque d'entente jusqu'à ignorer la patience divine. L'innocence se construit sur l'observance exprimée par le verbe שמע « écouter ». Ainsi, l'oracle prophétique

⁶³ Selon J.-B. EDART, « Prières de libération, deux approches contemporaines », dans *NRT* 142 (2020), p. 394 (389-404), « la consolation d'Israël, vécue par la libération de l'esclavage et de l'exil, est le fruit de la conversion et non son préalable nécessaire ! C'est tout le message, entre autres textes prophétiques, d'une partie du livre d'Isaïe appelé précisément livre de la consolation (Is 40-55) ». Mais son propos sur la consolation divine accordée en cas d'une épreuve subie convient pour les prophéties de Jon et Na qui ont la pertinence d'en présenter des aspects variés. Jon et Na développent les oracles de malédiction et de consolation. Les paroles de malédiction rappellent les fautes envers Adonaï et autrui, tout en révélant le châtime divin qu'appelle ce dysfonctionnement. Jon reçoit l'ombre du ricin pour se protéger contre l'insolation qu'il subit. Ici, d'ailleurs, c'est le verbe « délivrer » qui est utilisé (4,7). La consolation et la délivrance désignent mieux cette faveur divine envers Jonas. Comme illustration de la confession de Jon 4,2, la consolation ressort de la bonté divine et manifeste la proximité permanente et la justice continuelle de Dieu. En attendant la nouvelle du malheur de Ninive, ceux qui ont connu son oppression sont soulagés (Na 3,19) : il y a une inversion de la situation, les persécuteurs d'hier connaissent la désolation à leur tour. La consolation chez Na fait partie de la promesse inimaginable inhérente à la parole prophétique selon laquelle Dieu interviendra en faveur de son peuple, contre ses oppresseurs. Sur la consolation et la justice, voir D. JANTHIAL, « La consolation : quand Dieu fait justice en faisant miséricorde (en écho à Jean-Pierre Sonnet) », dans *NRT* 138 (2016), p. 529-535, qui découvre « comment Dieu venge en consolant, comment il fait justice en accordant sa miséricorde » (spécialement à la p. 534).

montre que le jugement divin peut conduire à une délivrance ou à une déchéance, à la joie ou aux horreurs.

L'épreuve n'a pas la même finalité : celle décrite en Jon permet d'apprécier la bonté accordée aux autres. L'épreuve en Na est une réparation et un châtement causés par le dysfonctionnement de la vie dans la société. Par l'épreuve du messager appelé, l'oracle présente l'envoyé comme un instrument de l'amour bienveillant envers tous. Il n'est ni juge ni arbitre entre Dieu et les nations. Son rôle est variable : soit il est mis en évidence pour illustrer une situation (Jonas) soit il est ignoré et c'est seulement sa voix qui compte. Par lui, Adonaï recourt au pouvoir de la parole pour atteindre l'être humain (Nahum)⁶⁴. Le lecteur retient à ce niveau que l'oracle prophétique revêt des formes diverses. Il peut être une parole à communiquer, une lamentation à dire pour montrer la gravité du moment. Cette parole entendue ou pas est accompagnée des effets.

8. Conclusion

Ce parcours, éclairé par les motifs communs dans les deux textes, offre une synthèse sur la démarche du prophétisme qui est une mise en évidence trois actions : annoncer la souveraineté divine, dénoncer le mal et renoncer à châtier ou à perpétuer le mal. Jonas et Nahum utilisent la parole, exploitent les termes pour bousculer les certitudes, les compromis et les mentalités. D'une part, les Ninivites connaissent la faveur divine (Jon 3,10). Et au jour de malheur, la ville n'aura pas de consolation (Na 3,7). Notre impression est que les résonances du langage de Jon se trouvent en Na et vice versa. Ce parcours textuel a montré qu'il y a des petites intersections entre Jon et Na. Ceci est vrai pour les qualités divines, pour la méchanceté en Ninive, pour le mouvement de Dieu vers la création. Dieu ne tient pas compte du ressenti de Jonas envers les nations ni de Ninive (קלוח « tu es léger », Na 1,14). Quel est le rôle des motifs de Jon en Na ? Comment les deux livrets procèdent pour créer cette synergie dans le langage ?

Dans la BH et dans la famille des prophètes, Jon et Na se complètent. Au-delà de leur schéma spécifique, Jon et Na révèlent les cinq étapes qui ont servi d'ossature à cette analyse. Cette analyse dévoile l'invention prophétique et littéraire dans les deux livrets. Les capacités et limites humaines apparaissent subtilement dans les résistances textuelles à fournir au lecteur un texte narratif construit complètement selon un schéma conventionnel. Le mélange d'artifices littéraires rapproche de la réalité multiple que les oracles recèlent. Leurs termes, leurs motifs, leurs thèmes communs et leurs genres particuliers – comme la prière, la lamentation, la

⁶⁴ Sur la particularité de chaque appel prophétique, voir aussi la présentation d'A. VON SPEYR, *La mission des prophètes* (Série « Adrienne von Speyr », 19), Bruxelles, Lessius, 1998, p. 81-82 pour Jonas et p. 86-88 pour Nahum.

supplication – servent à délimiter et à nommer les différentes séquences, transmettent la vérité d’une attente.

Il est probable que le public israélite aurait considéré Jon et Na comme un reflet partagé de la réalité nouvelle attendue. Dans leurs paroles, se trouvent l’acte de confiance en Dieu, l’hésitation et l’interrogation d’un peuple devant ce Dieu imprévisible, juste et bon, totalement libre et souverain. La réalité à laquelle réfère les qualités divines n’est pas figée ni entièrement connue de la mémoire des humains. Il y a et il y aura toujours à découvrir. Cependant, on découvre que les oracles peuvent se présenter comme une proclamation, une lamentation, une description etc. Et, sous toutes ces formes, ils visent l’accueil de la manifestation divine et les promesses qu’elle suppose. Ils fustigent leur rejet. Le Dieu de Jon et de Na exclut l’arbitraire dans l’univers. Le voyage du fils d’Amittaï (Jon) et la sentence contre Ninive (Na) élargissent et opposent les limites de la vérité et de la bonté de ce Dieu dont ils portent la parole. Cette dissonance interne donne à chacun de deux textes une résonance plus multiple, un horizon assez large et vaste.

Pour permettre de saisir les dimensions du don de la consolation divine, Jon ouvre les bienfaits divins à tous, même à ceux qu’on n’aimerait pas fréquenter ; tandis que Na en conditionne l’accès par la recherche du refuge en Dieu. Jon et Na portent l’espoir d’un peuple qui se motive en se représentant l’arrivée d’un changement inattendu ou souhaité. Le lecteur y rencontre également l’expression culturelle et l’aspiration de ce peuple à la prospérité. Il pourrait comprendre que Jon se moque d’une sorte de distorsion théologique et d’étroitesse qui limiterait la liberté de Dieu de répondre avec compassion à de petits pas effectués dans la bonne direction (Jon 3,9 ; 4,2). La liberté humaine révèle le contrôle divin sur la création. Par contre la souveraineté divine – marquée par sa passion jalouse, sa fureur et sa colère – exprime la mesure de sa justice, sa liberté que rien ne contraint.

Ainsi, on retient de cette analyse que l’orgueil identitaire et la prétention théologique ne servent à rien dans la relation avec la divinité, et pour le respect mutuel entre les personnes. Les oracles prophétiques sont un message d’assurance pour les humiliés et les jugés. L’un révèle les vérités en s’indignant contre Dieu, l’autre précise les conditions de la bonté divine en mettant en évidence un dieu vengeur des innocents. Jon et Na se présentent comme deux espaces littéraires contigus qui se recouvrent sans se réduire l’un à l’autre. Dans la mesure où ils se rencontrent, ils interpellent le lecteur, informent sur leur contenu tout en suscitant de nouvelles questions et en élargissant leur incidence sur une entité plus vaste mais clôturée, ce corpus biblique auquel l’un et l’autre appartiennent, la famille prophétique dont ils reflètent la cohérence, le livre des XII Petits Prophètes dont ils encadrent le noyau central situé en Mi.

Chapitre 6 :

Parcours thématique de Jon et de Na

1. Introduction

Cette section de notre dissertation répond à la question : qu'est-ce qui les rapprochent du point de vue thématique ? qu'est-ce qu'on peut retenir de ces deux livrets ? Peut-on comparer thématiquement les deux livrets ? Ce parcours introductif renseigne sur l'état d'art des thèmes en Jon et Na. Nous y touchons à la notion de thème et présentons une liste des idées essentielles, les correspondances thématiques auxquelles la lecture de Jon et Na conduit.

1.1. Qu'est-ce qu'un thème ?

On le sait, les thèmes sont les idées principales abstraites que les termes, les motifs permettent de formuler au sujet du texte lu. Le thème est un terme abstrait tandis que le motif est concret, écrit Robert Alter¹. Le thème et le motif ne sont pas interchangeables. Pour S. Rimmon-Kenan, ces précisions sont de taille :

« un thème n'est pas une expression. Bien que le thème soit parfois formulé explicitement, le plus souvent il émerge implicitement, sans correspondre à une expression spécifique dans le texte. Un thème n'est pas dedans : ce n'est pas un segment dans le continuum de texte mais une construction composée d'éléments discontinus dans le texte. Et enfin, l'unité la plus large à laquelle un thème de la littérature se rapporte n'est pas une phrase mais le texte dans son ensemble, et le texte est plus que la somme totale de ses phrases »².

Le thème permet de décrire et d'interpréter le récit ou le poème³. Un thème sert à regrouper différents textes et il se présente comme le principe d'une union éventuelle entre de textes différents. Les thèmes, plus articulés et plus facilement reconnaissables, plantent le décor de la scène, et en se répétant dans le texte, les motifs apparaissent comme des signets importants dans le décor textuel. L'approche thématique de Jon et Na s'explique car les deux livrets font partie d'un tout, d'un ensemble bien organisé. Il s'est avéré relativement aisé à nous d'exposer les thèmes sur lesquels Jon et Na se font écho. Leur langage théologique rassemble les notions

¹ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 133. Voir aussi S. BADIR, « Qu'est-ce qu'un thème ? Une approche sémiologique », dans *Signata* 5 (2014), p. 19-39.

² S. RIMMON-KENAN, « What is Theme and How Do We Get at It ? », dans C. BREMOND, J. LANDY, et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 11.

³ M. BRINKER, « Theme and Interpretation », dans C. BREMOND, J. LANDY et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 33-34.

de bonté, de miséricorde, de patience qui constituent une homologie des qualités divines, comprises de manière variée mais sans jamais se contredire. Nous pensons à la suite de C. Segre que « la dialectique entre le motif et le thème conduit à l'établissement du sens »⁴.

1.2. *Quelques réflexions sur les thèmes en Jon et Na*

La question des thèmes est différemment discutée pour Jon et Na. Pour Jon, on note particulièrement la difficulté de nommer le thème central qui unit tous les éléments du récit comme un tout littéraire et conceptuel. Les commentateurs fournissent une diversité d'opinions sur ce sujet. Cependant, on perçoit que le récit transmet un enseignement qui corrige la logique du mal et punition, une association facile entre la repentance et la remise de la faute⁵. Ce qui pousse, dans le domaine de la compassion, à interroger le rapport entre la justice et la miséricorde. Il arrive qu'on lise en Jon un conflit entre l'universalisme et le particularisme⁶. Sur le même volet thématique, l'on signale le conflit entre la réalisation de la prophétie et sa conformité aux oracles prononcés⁷.

Un questionnement paraît accompagner la recherche thématique du récit : pourquoi Jonas n'était-il pas disposé à aller à Ninive ? Qu'est-ce qu'Adonaï a enseigné à son prophète au moyen de la tempête, du poisson et du ricin ? Qu'est-ce que les lecteurs sont censés apprendre du livret ? À notre avis, la lecture de Jon montre que les épisodes mettent en scène Adonaï et son prophète Jonas jouant avec beaucoup d'astuces le drame de la miséricorde opposée à la justice rigide dépourvue de patience et de bonté.

Quant à Na, quelques commentaires révèlent que le livret est facile à comprendre car il ne porte que sur un sujet, à savoir la destruction de Ninive⁸. La lecture de Na interroge sur la

⁴ C. SEGRE, « From Motif to Function and Back Again », dans C. BREMOND, J. LANDY et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 26.

⁵ Sur le problème entre la repentance et la remise de la faute, voir E.A. KNAUF, « Jonas », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 502-508, en particulier p. 508.

⁶ Sur l'universalisme et l'exclusivisme de Jonas, lire C.J. RYU, « Silence as Resistance : A Postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11 », dans *JSOT* 34 (2009), p. 195-218 ; J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 34 (23-39). Particularisme et nationalisme, voir Y. SHERWOOD, « Cross-Currents in the Book of Jonah : Some Jewish and Cultural Midrashim on a Traditional Text », dans *BibInt* 6 (1998), p. 49-79. S. STAFFELL, « The Mappé and the Bible: Nation, Empire and the Collective Memory of Jonah », dans *BibInt* 16 (2008), p. 476-500. D.J. DOWNS, « The Specter of Exile in the Story of Jonah », dans *HBT* 31 (2009), p. 27-44. Ce thème apparaît aussi chez Na, J.P. BOSMAN, *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry* (Doctoral Degrees Old and New Testament, 74). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Théologie, sous la direction de H.L. Bosman, University of Stellenbosch, 2005. Publiée dans la collection *Biblical Intersections*, 1, Piscataway, éditions Gorgias Press, 2008. Disponible en ligne, URL : <http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/1406>.

⁷ Sur le caractère conditionnel de la prophétie de malheur, voir A. BARON, *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 54.

⁸ Sur la monotonie de Na, voir O.P. ROBERTSON, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 26 ; D.W. BAKER, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah : An Introduction and Commentary* (TOTC), Downers Grove, IVP, 1988, p. 21.

bonté et la vengeance divines, le malheur des nations comme signe de la victoire universelle d'une divinité nationale⁹. Cependant, un regard posé sur les détails du texte laisse vite découvrir sa densité remarquable¹⁰.

Pour nous, la complexité thématique de Jon et Na est incontestable. Les deux s'adressent non seulement au roi mais aussi au peuple entier. Le discours sur la destruction ne manque pas de mots sur la restauration (une parole d'espérance). Certes, Jon et Na sont comme les autres écrits prophétiques. D'où vient le fait que l'on puisse les considérer comme des commentaires de la Torah appliquée à des faits concrets ? Ils explorent des questions similaires, comme par exemple : quelles sont les limites de la compassion de Dieu et de l'action humaine dans le monde ? Comment en parlent ces deux textes différents ? Jon permet de s'arrêter sur cette bonté qui déjoue les attentes et calculs humains. « Le livre de la vision »¹¹ de Nahum offre au lecteur l'image d'un Dieu guerrier¹² et vengeur dont la bonté est aussi un acte de justice.

Les correspondances thématiques établies entre les images les rapprochent. Le lecteur découvre les subtilités de l'exercice de cette justice. Ces deux textes ont un caractère théophanique. Ils révèlent la face d'un Dieu « lent à la colère et capable de regret » (Jon 3,9 ; 4,2 et Na 1,3)¹³. Ce Dieu fait grâce et est bienveillant, il peut se venger contre son peuple autant que contre ses ennemis pour établir la justice. Les deux ensembles accusent la méchanceté et mettent en évidence la vengeance divine contre elle. Le Dieu de Jon et de Na maîtrise la création entière et la convoque au service de ses desseins.

⁹ J.-D. MACCHI, « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 519 (516-520).

¹⁰ La thèse de G.D. COOK, *Nahum's Use of Ambiguity and Allusion to Prophecy the Destruction of Spiritual Powers*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de M.B. Kelly, Faculty of Westminster Theological Seminary, 2014 (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://www.academia.edu/15147092/Nahum_s_Use_of_Ambiguity_and_Allusion_to_Prophecy_the_Destruction_of_Spiritual_Powers_Ph.D._diss._Westminster_Theological_Seminary_2014, s'intéresse à la complexité de Na perceptible à travers l'emploi de trois indices littéraires. Le premier retenu est son caractère laconique lorsque par exemple le poète ne nomme pas directement et sciemment le destinataire de certaines adresses (Na 1,12-14 ; 2,4-5 et 3,2-3). Le second est le recours à l'ambiguïté (par exemple dans le double sens des termes) ouvrant le texte à diverses interprétations et le troisième est l'usage de l'allusion à travers les métaphores. Ces éléments ne permettent pas de réduire le texte en un et unique thème ou sens. Sur l'ambiguïté chez Jon, voir Y. PELEG, « “Yet Forty Days, and Nineveh Shall be Overthrown” (Jonah 3:4) : Two Readings (Shtei Krie'ot) of the Book of Jonah », dans J.H. ELLENS, D.L. ELLENS, R.P. KNIERIM et I. KALIMI (éds), *God's Word for Our World : Volume 1, Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries* (JSOTSup., 388), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 274. T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 130.

¹¹ Dans le corpus des XII, Nahum est le seul livret prophétique qui porte le titre « Livre » (comme Jr 36). Ce titre fait écho à l'exhortation de Mi 3,16 : un appel à écrire un livre de souvenir (une inclusion dans la deuxième sous-section du corpus allant de Na à Mi). Ha 2,2 signale également un impératif à « écrire la vision sur les tablettes ».

¹² R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 2006, p. 461-462. Dans son commentaire, J.M. O'BRIEN, *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002, p. 52 signale que l'action guerrière de Dieu contre son peuple est un acte de justice contre le mal. C'est une vengeance contre le mal.

¹³ Sur Jonas comme « messenger de la colère de Dieu », voir É.J. BICKERMAN, « Les deux erreurs du Prophète Jonas », dans *RHPR* 45 (1965), p. 251.

1.3. Divers thèmes en Jon et Na

Ce niveau de notre travail donne les traits thématiques communs entre Jon et Na. L'acte de lecture révèle que Jon trouve des éléments complémentaires chez Na et vice-versa. Le Jonas qui s'éloigne de Dieu après avoir reçu la mission d'aller à Ninive pourrait, à la première vue, donner l'image de son aversion envers Ninive. L'on peut se dire également que l'envoi dans cette ville sonnait déjà comme un avertissement, une chance accordée à ce lieu de méchanceté. L'attitude initiale de Jonas devant Adonaï cache une attente, celle de l'anéantissement de la ville. Et c'est Nahum qui l'exprime nettement comme une conséquence de la cruauté et de l'orgueil dans la ville. Compte tenu de cette dynamique interne aux deux textes, force est de constater que les idées développées ou les attitudes manifestées en Jon permettent d'envisager celles de Na et vice versa. Considérer le contenu et l'apport de chacun de deux sur des sujets précis, cela revient à s'accorder la chance d'atteindre la racine et l'étendue des thèmes qu'ils abordent. À présent, voyons de quoi il est généralement question lorsqu'on s'intéresse aux divers thèmes communs de Jon et Na.

Concrètement, Jon et Na offrent un répertoire intéressant sur les caractères divins, à savoir la grâce, la fidélité, la bonté ou la compassion, la patience, la colère, la justice, sans exclure toute interrogation sur l'action de la divinité et le positionnement humain à son égard. Les lignes scripturaires que nous étudions font écho à l'alliance et à la Torah¹⁴. Par endroits, le lecteur peut y relever bien des éléments sur l'implication divine dans le monde : Dieu est créateur, Dieu est capable d'ébranler le cosmos. La parole prophétique éclaire sur le jugement divin et humain, elle éclaire sur l'exercice du pouvoir et du leadership du côté de Dieu et dans les organisations humaines. Pour comprendre leurs messages communs, la considération de Jon et Na comme porte-paroles d'une communauté traumatisée donne de penser le contexte, les circonstances et l'auditoire auxquels s'adressent les deux livrets. La liste est longue si on essaye de suivre les deux textes, ligne après ligne, en mettant autant que possible en parallèle les thèmes (essentiellement le positif au regard du négatif).

¹⁴ Sur la Torah au niveau des XII, voir R.I. THELLE, « The Minor Prophets' Relation to the Torah and Former Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 185-199. Lire également D.V. EDELMAN, « Jonah among the Twelve in the MT. The Triumph of Torah over Prophecy », dans D.V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy : Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, New York, Routledge, 2014, p. 150-167.

Thèmes	Références	Thèmes	Références
La repentance	Jon 3,9-10 et Na 1,7	La violence	Jon 3,8 ; Na 3,1-4
La bonté	Jon 4,2 et Na 1,7	Le mal (méchanceté)	Jon 1,2 et Na 3,19
La crainte	Jon 1,9.10.16 et Na 1,6	L'idolâtrie et la divinités	Jon 2,9 et Na 1,14 ; 2,8 ; 3,4
La tolérance	Jon 3,9 et Na 1,7	L'intolérance, la vengeance	Jon 4,1 et Na 1,1-3
La fidélité	Jon 2,9 et Na 1,3	La colère, la résistance	Jon 4,1.4.9 et Na 1,2.3.6
L'innocence	Jon 1,14 et Na 1,3	L'inimitié et adversité	Jon 1,3 et Na 1,2-3 ; 3,11
La justice	Jon 4,1 et Na 1,3	La jalousie / Dieu jaloux	Jon 4,11 et Na 1,2
Le jugement	Jon 3,4 et Na 2,14 ; 3,5	L'humiliation	Jon 4,1 et Na 1,12
La miséricorde	Jon 3,9-10 ; 4,11 et Na 3,7	Le retranchement, la destruction	Jon 3,4 et Na 1,14 ; 2,1.3.11.14 ; 3,7.15
La lamentation	(Jon 2,3.5.7) ¹⁵ et Na 2,8	L'offense	Jon 3,8 et Na 3,1.4
La vie	Jon 4,3.8.9 et Na	La mort	Jon 4,3.8.9 et Na 1,14
La fierté nationale	Jon 1,9 et Na 2,3	La fuite / dispersion	Jon 1,3 et Na 3,7.18
Le salut	Jon 2,10 et Na 1,7 ; 2,3	L'angoisse et la détresse (douleur)	Jon 2,3 et Na 1,7.9
La consolation	Jon 3,9 ; 4,2 et Na 3,7	Les horreurs (abîme, shéol)	Jon 2,4.7 et Na 3,6-7
Le sacrifice - la fête	Jon 1,5.16 ; 2,10 et Na 2,1	La liberté - la souveraineté	Jon 1,2-3 et Na 2,12-13
La parole et la rumeur	Jon 1,1-2 ; 3,1-4 et Na 1,1 ; 3,19	La prophétie (oracle)	Jon 3,4 et Na 2,14 ; 3,5

Ces deux livrets interrogent la liberté¹⁶, la responsabilité du lecteur confronté à la souveraineté divine. La parole prophétique vise dans le dépassement de soi et sollicite l'être humain traversant des moments d'amitié et d'inimitié avec Adonaï. La parole divine chasse l'humiliation et refait la fierté. Par quelles idées se déploie la parole divine dans ces deux livrets ? C'est ce que nous allons aborder dans la suite de cette réflexion. En huit axes (points), nous essayons de mettre en évidence les thèmes majeurs de ces deux livrets mis en dialogue.

2. Jon et Na comme paroles sur la divinité

Dans la prédication de Jonas, qualifiée parfois de « message perverti » à cause d'un problème d'interprétation¹⁷, le lecteur est appelé à y trouver la parole de Dieu, la parole sur Dieu et son action dans l'univers. Ce message sonne à la fois comme un avertissement divin ou comme une condamnation de la méchanceté. Le tableau nahumien de la ville est plus assombri et sert à montrer l'imminence de la punition. Le côté négatif développé et embelli par Nahum

¹⁵ G.M. LANDES, « The Kerygma of the Book of Jonah : The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm », dans *Union Seminary Magazine* 21 (1967), p. 3-31, distingue deux formes de prière dans le poème de Jonas : une lamentation en Jon 2,3.5.7 et une action de grâce en 2,8.10. La lamentation est aussi présente en Na 3,1-4.

¹⁶ T.M. BOLIN, « Should I Not Also Pity Nineveh ? Divine Freedom in the Book of Jonah », dans *JSOT* 67 (1995), p. 109-120. La liberté divine comme thème principal de Jon, voir aussi A. COOPER, « In Praise of Divine Caprice : The Significance of the Book of Jonah », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 144-163. A. HETZEL, « Une grande histoire en miniature-Jonas dans la Bible et dans le Coran », dans P. VOISIN (éd.), *Réinventer la Brachylogie en rhétorique, éloquence et poétique* (Rencontres 429), Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 55-67.

¹⁷ J.-M. BABUT, *La Bible : le texte en ses contextes. Traduire la Bible. Outils oubliés* (LiBi, 178), Paris, Cerf, 2013, p. 200-201.

sert à justifier plus longuement les raisons pour lesquelles Ninive doit être renversée. Cependant, cela n'est qu'une saisie limitée du contenu de ces livrets. En fait, le dernier chapitre de Jon indique également que nous devrions accepter volontiers ce que Dieu fait même lorsque ce n'est pas ce que nous voulons. Jon et Na donnent une leçon de patience divine et invitent à l'obéissance et à la soumission à Dieu. La force divine qui reprend et avertit se manifeste à travers les valeurs formulées par les vocables propres à Jon : עשה « créer » (1,9), חנון « gracieux », חסד « fidélité », רחם « être bienveillant » (4,2). Na y ajoute les verbes קנא « être jaloux », נקם « venger », la tournure בעל המה « maître de fureur » (1,2). Et les deux partagent les formes dérivées du verbe נחם « avoir regret » (Jon 3,9.10 et Na 1,1) et la tournure ארך אפים « lent à la colère » (Jon 4,2 et Na 1,3). Une lecture attentive de ces deux livrets montre qu'en Jon et Na, des expériences particulières traduisent concrètement la réalité de ces vocables dans la vie de l'être humain. Pas seulement lorsque tout va bien mais aussi au moment où il faut appliquer la correction, ces valeurs rayonnent et accompagnent l'intervention divine et transforment la menace en avertissement¹⁸. Si ces deux données scripturaires parlent de la divinité, comment la présentent-ils ? C'est ce que nous essayerons de découvrir dans les lignes qui suivent.

2.1. *Qui est Dieu en Jon et Na, que fait-il ?*

Jon, comme texte narratif, révèle la nature divine. Il est difficile de déterminer ce que l'auteur tente d'établir au sujet de Dieu¹⁹. Le Dieu présenté par Jon et Na est perçu comme « un Dieu quelque peu magicien », selon le mot de J.-M. Babut au sujet du dieu de Jonas²⁰, « un Dieu vengeur », selon les termes de Pinker sur Na²¹. Leur Dieu commun n'est pas une idole mais un Dieu exigeant. Plusieurs astuces narratives de caractérisation, les éléments mis en évidence dans la description peuvent conduire à la saisie du divin. Mais, les multiples focalisations rendent la tâche ardue²². En ces deux textes, nous percevons un modèle de confrontation entre Dieu et l'être humain. Jon et Na sont de textes anthropologiques et théologiques. Ils répondent aux questions posées sur Dieu et l'homme, leur relation et leur

¹⁸ Cela va sans dire, les différentes facettes de l'existence humaine semblent trouver sens en Dieu qui est unique mais abordé, avec un regard particulier, dans les différents livres bibliques. Ainsi, apparaît une compréhension sans cesse renouvelée de ce Dieu, au demeurant, insaisissable mais actif au fil des expériences. Il y a quasi deux décennies que 26 exégètes ont relevé le défi de présenter ce Dieu de la Bible, dans un ouvrage stimulant, sous la direction P. GIBERT et D. MARGUERAT, *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002.

¹⁹ S. HANEY, « Theodicy and the Nature of God in Nahum and Jonah », dans *Concept* 27 (2003), 24 p. En ligne, URL : <https://concept.journals.villanova.edu/article/viewFile/149/120> [consulté le 3 juin 2018].

²⁰ J.-M. BABUT, *La Bible : le texte en ses contextes. Traduire la Bible. Outils oubliés* (LiBi, 178), Paris, Cerf, 2013, p. 201. GIGNILLIAT M.S., « “Who is a God Like You” ? Refracting One God in Jonah, Micah and Nahum », dans N. MACDONALD et K. BROWN (éds), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature* (Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, 3) (FAT, II.72), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 57-72.

²¹ A. PINKER, « Nahum's Theological Perspectives », dans *JBQ* 32 (2004), p. 148-157 en ligne sur http://www.jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/323/323_nachum.pdf [consulté le 6 mars 2019] et bien avant lui J.L. MIHELIC, « The Concept of God in the Book of Nahum », dans *Int* 2 (1948), p. 199-207, en particulier p. 205.

²² L.B. BERGER, « Picturing the Prophet : Focalization in the Book of Jonah », dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29 (2000), p. 55-68.

frustration mutuelle. Qui est Dieu ? Où est Dieu ? Quelle est la vocation des peuples, le sens de leurs actions (la bonté et la malice) ? Bien des questions que suscite la lecture de ces deux livres.

Lorsque Jon mentionne l'irruption ou l'avènement de la parole divine (1,1 ; 3,1), c'est une façon de dire que Dieu a communiqué sa parole, sa révélation, à son porte-parole. Son livre est la parole de Dieu, révélation spéciale de Dieu, fruit de l'inspiration divine. Ce récit enseigne également comment l'homme doit répondre à Dieu. Avec le déploiement de la puissance d'Adonaï, les marins païens ont rendu hommage à Adonaï (Jon 1). La repentance des Ninivites a suffi pour retarder le jugement. Jon reflète la position que les croyants devraient éviter : la volonté divine n'est pas à fuir. Jonas a fui Adonaï et cela allait presque lui coûter la vie.

Il ne paraît pas clairement à quelle idéologie (ou à qui) le narrateur fait la promotion. Par conséquent, si nous souhaitons formuler une idée sur la nature du Dieu de Jonas, alors nous devons aborder la complexité du livret à partir de ses divers points de vue, c'est-à-dire par sa « focalisation diversifiée ». En outre, la relation compliquée entre Dieu et Jonas – deux autres personnages principaux de la narration – est au cœur du livret. C'est au cœur de cette relation que se dit la théologie de Jon. Dans les épisodes, la tension reste permanente entre la position de Dieu et les vues du prophète. Ces deux livrets conduisent à des surprises paradoxales : la présence d'Israël et de Ninive pour désigner tous les peuples face à Dieu, le jugement contre le mal, la justice divine, l'annonce de la conversion versus le châtement pour Ninive, le pardon divin accordé, le rétablissement de la fierté d'Israël, l'éducation divine à Israël et à Ninive chaque fois par la bouche d'un prophète venu d'Israël.

La narration et la description dans ces textes permettent de percevoir l'action de Dieu dans les événements et les réalités de la vie humaine. La résistance de Jonas à l'appel de Dieu explique son étrange sort dans les abîmes. Nous pouvons conclure que la nature de Dieu – du moins selon la focalisation sur Jonas – n'est pas nécessairement positive dans le chapitre premier du récit. Cette situation donne également le portrait d'un Jonas confus, perturbé jusqu'au point de s'enfuir.

Jon	Na
Israël et Ninive	Israël et Ninive
L'endurcissement et la conversion de Ninive	Le châtement et retour de la fierté de Jacob
Le jugement, la justice divine et le pardon	Le jugement, la justice divine et le pardon
Dieu, bon et juste	Dieu, bon et juste
La colère de Jonas	La colère d'Adonaï

Le lecteur découvre deux théophanies dont la pointe est à rechercher dans ce qu'elles dévoilent sur Dieu. Nous retenons qu'elles présentent la réalité ou l'effet de la souveraineté et de la justice de Dieu. Bien plus, elles mettent en valeur la force de commande de Dieu qui s'exprime ici par les verbes מנה « mander » (Jon 2,1 et 4,6.7.8) et צוה « ordonner » (Na 1,14). Le Dieu de Jon et

de Na exerce son autorité sur les éléments cosmiques (poisson, ricin, larve) et se prononce sur l'avenir de Ninive, même si particulièrement Na exhorte Juda (Na 2,1) et formule une promesse pour la maison de Jacob (Na 2,3). Ce Dieu est expert dans la parole et l'utilise astucieusement pour persuader ou pour dissuader²³. La narration et la poésie anticipent, programment concrètement l'expression de l'intervention divine dans la sphère agitée par les conquêtes et où l'être humain domine par sa vision du monde et ses aspirations.

Dans le propos de Jonas, Adonaï reproche à la grande ville sa méchanceté (Jon 1,2) et sa violence (Jon 3,8). Dieu avait un argument encore plus solide en ce qu'il se souciait assez des méchants pour vouloir qu'ils cessent de faire le mal (Jon 3,9–4,1)²⁴. Ici, la narration et la poésie (narrative ou la description narrative comme en Na 2,4-14 et 3,5-19) ouvrent l'œil sur la méchanceté de Ninive et la puissance de Dieu. Les Ninivites avaient effectivement commis des atrocités envers leurs semblables, et Nahum le montre dans une question rhétorique concluant sa description des atrocités d'Assur : « Sur qui n'est pas passée, sans trêve, ta méchanceté ? » (Na 3,19).

En effet, Nahum, en parlant de Dieu dans une narration épique à faire trembler la terre, affirme qu'Adonaï « se venge de ses adversaires » (Na 1,2). Il « marche dans la tempête, dans le tourbillon » (v. 3). Il « dessèche » les mers et « les montagnes s'ébranlent devant lui, et les collines se fondent » (v. 4-5). Dieu avait dessiné une cible sur Ninive. Cependant, Nahum a insinué : « YHWH est bon, il est un refuge au jour de la détresse ; il connaît ceux qui se confient en lui. Dieu est toujours prêt à pardonner, mais il ne fermera pas les yeux sur le mal et l'injustice. Mais avec des flots qui déborderont il détruira la ville » (v. 7-8). Il apportera le jugement en son propre temps. Il ne pourrait pas être un Dieu bon et faire autrement. Peut-on conclure que Nahum n'annonce aucune consolation ? Pourtant en Na 2,1-3 on lit un message de bonheur²⁵ et de confiance pour Juda. Nahum, tout en annonçant des situations d'horreurs, est la poésie de la confiance et de la foi en Dieu²⁶. Avec Jon et Na, rien n'est à dire catégoriquement ni de

²³ Y. SHERWOOD, *A Biblical Text and its Afterlives : The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 252-253 (note 163). Voir aussi T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 125-134, en particulier p. 127.

²⁴ T.F. GLASSON, « The Final Question in Nahum and Jonah », dans *ExpT* 81 (1969), p. 54-55, en étudie les contrastes.

²⁵ D. VAN HECKE, « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », dans IDEM, *Les Petits Prophètes de l'Ancien Testament*, 2016-2017, p. 51-58. En ligne sur le site <http://www.fratgsa.org>, URL : <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf> [consulté le 8 juillet 2020]. Selon J. ASURMENDI, « Les prophètes du VII^{ème} siècle Nahum-Sophonie-Habacuc », dans S. AMSLER, J. ASURMENDI, J. ANEAU et R. MARTIN-ACHARD (éds), *Les prophètes et les livres prophétiques* (Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, p. 122, affirme que le message de bonheur pour Juda, la vassale d'Assur, préside à l'absence des oracles de malheur pour Juda et Jérusalem chez Na. L'humiliation de l'opresseur suppose la libération de l'opprimé. Sur Na comme oracle sur la vengeance divine et la jubilation pour la victoire de Dieu contre les ennemis, voir R.J. COGGINS et J.H. HAN, *Six Minor Prophets Through the Centuries : Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries, 34), Chichester, John Wiley & Sons, 2011, p. 7. Cette victoire revêt une « dimension cosmique », selon J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique* (LD, 217), Paris, Cerf, 2007, p. 73. Il cite Na 1,2-8.

²⁶ D. VAN HECKE, « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », p. 55-56.

manière définitive du Dieu qui domine le monde pour se révéler ou pour guider l'intuition humaine en quête de sens de l'action divine dans la trame des événements cosmiques.

Il est difficile de se représenter clairement l'objectif de Jon. Cependant, le lire en regardant Na – cela peut relever diverses focalisations qui sont de nature à enrichir le portrait divin et la part humaine dans cette partie de la BH. Quant à Na, c'est clair, la ville méchante est à détruire. La focalisation de Na sur le Dieu juste semble la plus évidente pour un lecteur hébraïsant. Na le signale aux v. 2-7 du premier discours tandis que Jon rappelle ce côté de la parole dans son psaume d'action de grâce. Jon et Na affirment à la fois la patience de Dieu face à la colère et la justice, suggèrent indirectement qu'en fin de compte, Dieu ne « change pas d'avis », lorsque la justice doit être rendue contre les méchants²⁷. Jon et Na confrontent le lecteur avec tout le réalisme qu'ils véhiculent sur la présence divine ainsi qu'avec la face douce et inchangeable de la Parole d'Adonai.

Le ton comminatoire dans les avertissements semble obnubiler la bonté et la douceur. En relevant les côtés narratifs et poétiques de la présentation du sort de Ninive, de ces deux textes révèlent la vie de Dieu, celle de son messager et l'attente du destinataire des oracles. En choisissant les péripéties d'un envoi en mission et de l'intervention divine contre les ennemis, Jon et Na dépassent les seuls thèmes d'un appel prophétique et d'un ébranlement des ennemis. Un des aspects communs mais bien distincts de leur message, c'est de faire ressortir les traits qui fondent le rapprochement entre Dieu qui rejoint les humains par la lumière de sa Parole, de la sentence prophétique. En rapport avec ce dévoilement du divin, nous retenons les thèmes de la grâce, du repentir, de la consolation et de la bonté divine.

2.2. Dieu patient et miséricordieux

Jon et Na attirent l'attention du lecteur sur les termes choisis pour éclairer l'action divine. Nous essayons ici de comprendre ce que Jon et Na appellent la patience, exprimée par la tournure « lent à la colère », qui dit la miséricorde de Dieu, un « Dieu émotionnellement compatissant »²⁸. Lorsqu'il s'agit de la pitié de Dieu envers le coupable repentant, le terme pluriel רַחֲמִים « pitié », « amour », « tendresse » prend le sens de miséricorde, indique la tendresse de Dieu envers les misérables, avec une idée d'émotion ressentie dans la profondeur physiologique. Mais plus qu'une faculté de Dieu pardonnant la méchanceté, ce terme évoque

²⁷ C. CHESNUTT, « God Changed His Mind : Re-Imagining the Jonah Narrative », dans *Leaven* 20 (2012), p. 206-211. Voir également Y. SHERWOOD, « Rocking the Boat : Jonah and the New Historicism », dans *BibInt* 5 (1997), p. 364-402.

²⁸ T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 132.

« la chaleur et l'intimité »²⁹, « le rapport de l'utérus l'autre », « la maternité même », « l'existence en vue de l'autre que soi »³⁰.

Le Dieu « lent à la colère » reflète cette bonté incluant la patience à l'égard du coupable³¹. À notre sens, cette chaleur affective, ce rapprochement patient apparaissent dans les formules interrogatives, surtout dans les questions rhétoriques qui, tout en marquant l'assurance et la fermeté, sont plus douces que les phrases catégoriques. C'est la longanimité, la patience éprouvée par la rébellion, la méchanceté³². C'est également sous cet angle de la grâce que se situe la clémence qui n'efface pas les marques de l'offense mais renonce seulement à châtier car – sans doute, la précision des qualités divines porte cette vérité – il n'est pas facile à l'être humain « d'encourir la réprobation divine » (Nb 14,34). Nous ajoutons à ce registre le terme « la bienveillance » (חַנּוּן ou jugement selon la grâce).

La mission à Ninive, l'ennemi d'Israël, interroge le peuple sur les dimensions et l'étendue de l'amour inclusif de Dieu. La grâce et la miséricorde dont il est essentiellement question chez Jon³³ désignent des notions quasi identiques car elles se comprennent toutes comme des faveurs non méritées, des dons gratuits de Dieu. Généralement, la grâce (חַנּוּן) est une faveur divine accordée à l'être humain qui est dans la misère et en attente désespérée d'aide. Pour Albert Vincent, ce don divin est « gratuit, permanent ou transitoire »³⁴. La grâce est essentiellement ce qu'il y a d'immérité dans la bonté ; elle est don de la bienveillance toujours accordée sans que l'être humain en manifeste le besoin. La grâce répare la culpabilité, le dysfonctionnement, l'indignité. Visant la communion entre l'être humain et Dieu, la grâce, dans le contexte de Jon et Na, est la réponse divine à un manquement humain à la fidélité qu'exige l'Alliance.

La miséricorde est donnée spécifiquement à ceux dont la condition est misérable et qui en ont tellement besoin. C'est la pitié de Dieu envers les faibles, les malheureux. Elle s'exerce en particulier envers le peuple de Dieu lorsqu'il est opprimé. Sa miséricorde est fréquemment

²⁹ J. GUILLET, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation* (Théologie, 18), Paris, Aubier, 1950, p. 49.

³⁰ E. LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Critiques), Paris, Minuit, 1977, p. 158. D'où cette précision de B. STANDAERT, *Les trois colonnes du monde. Un chemin vers l'essentiel*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 210, « qui est miséricordieux n'agit pas selon un code de prescriptions morales mais, touché au plus profond de soi, il ne peut faire autrement que d'accourir et d'accomplir tout ce dont il est capable pour aider l'autre ».

³¹ *Leçons et expositions familières de Jean Calvin sur les douze petits prophètes : Ascavoir Hosee, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michee, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggee, Zacharie, Malachie. Traduites de Latin en François*, Lyon, Sébastien Honoré, 1563, p. 341, considère Na comme un appel prophétique du petit reste d'Israël à la patience car Adonaï ne les a pas abandonnés (« Leçons de Jean Calvin sur le prophète Ionas », p. 245-276 et « Leçons de Jean Calvin sur le prophète Nahum », p. 341-363).

³² R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 2006, p. 462.

³³ B.K. SMITH et F.S. PAGE, *Amos, Obadiah, Jonah* (NAC, 19B), Nashville, B&H Publishing Group, 1995, p. 282.

³⁴ A. VINCENT, *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961, p. 215.

associée à la grâce. La grâce et la miséricorde sont ainsi inclusives, concernent toutes les dimensions de la vie humaine, et répondent aux besoins manifestés ou pas du tout. L'absence de miséricorde sème le désespoir, déstabilise la vie et obscurcit le rapport à l'autre. Il nous semble que Jonas, comme interlocuteur de Dieu, cherche à obtenir une interprétation appropriée de ces termes employés dans sa deuxième prière³⁵.

Jonas s'oppose énergiquement à la bonté divine, lui opposant une justice stricte. Il est prêt à faire face à Dieu dans une colère qu'il ne sait pas expliquer. Au lieu de célébrer son Dieu avec ces mots, Jonas exprime sa frustration face à la retenue de Dieu contre la ville de Ninive. Le jugement à prononcer contre Ninive correspond justement au repentir de la ville. Et ce qui arrive, c'est la grâce, la miséricorde, la patience³⁶ et l'indulgence. Ainsi, fonctionnent la pédagogie et la sagesse divine dans lesquelles personne n'est pris par trahison et que rien n'est joué d'avance.

Avec Jon et Na, le lecteur est convié à dépasser ses limites mentales lorsqu'il pense qu'il y a des endroits ou des situations où Dieu se retire et cesse d'agir, des lieux dépourvus de toute théophanie. Ce n'est pas anodin que ces textes contiennent des manifestations spectaculaires de la divinité. Dieu surprend lorsque, dans ces occasions troublées, il choisit à nouveau Ninive comme terrain approprié pour montrer son amour³⁷. Jon oblige de déconstruire toute perception fermée ou gauchie de Dieu, pour s'attendre ou s'ouvrir aux divers possibles de l'action divine. Et pour marquer cette ouverture, Na oriente vers la bonté divine (1,7), permettant ainsi de revenir sur le dernier épisode de Jon et de comprendre la peine divine pour les milliers de Ninivites qui ont abandonné leur mauvais chemin.

Pour saisir les différentes dimensions de la grâce et de la miséricorde, un mouvement régulier doit s'opérer dans la lecture de Jon et Na. Là où Jon effleure l'un des deux sujets, Na tranche et en précise l'application. Au sujet de Jon, Jacques Cazeaux écrit « [c]e livret, ce conte de Jonas, a lui-même un poids dans la Bible » : « sur le mode satirique, le livret de Jonas offre une merveilleuse illustration du doublet philosophique issu du jeu de la liberté et de la grâce (soit dit pour transposer selon les vocables théologiques acclimatés en Occident, avec quelques

³⁵ La relecture d'Ex 34,6-7 en Jon – Na rappelle la « Formule des attributs divins » (FAD) à travers la mise en valeur d'un Dieu courroucé, furieux, jaloux, et vengeur dont l'idée est présente dans l'AT, depuis le livre de l'Exode. Les cinq textes du Livre des Douze qui font clairement allusion à Ex 34,6-7 sont les suivants : Os 1,6 (les mots clés utilisés en négatif) ; Jl 2,13 ; Jon 4,2 ; Mi 7,18-20 et Na 1,3a.

³⁶ Sur la patience dans le récit de Jonas, voir J. MATHER, « The Comic Art of the Book of Jonah », dans *Soundings : An Interdisciplinary Journal* 65 (1982), p. 291. C.A. HATT, *God and the Gawain-Poet. Theology and Genre in Pearl, Cleanness, Patience and Sir Gawain and the Green Knight*, Cambridge, D.S. Brewer, 2015.

³⁷ A. COOPER, « In Praise of Divine Caprice : The Significance of the Book of Jonah », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 152 (144-163) signale que la miséricorde divine est un acte d'amour.

risques) »³⁸. Chaque peuple peut vivre une expérience singulière avec Dieu, il ne faut pas l'ignorer et personne, pas même un prophète, ne peut l'empêcher.

Apparemment, Jonas ne s'est pas repenti pour ses opinions sur la liberté souveraine de Dieu allant jusqu'à faire preuve de compassion à l'égard d'un prophète lorsqu'il suscite une plante pour le protéger. Il était également de son droit de manifester la même attitude pour Ninive en retenant le jugement prophétisé à leur rencontre. Alors que Jonas était reconnaissant d'être en vie et a appris qu'il était infructueux de fuir l'appel prophétique, il s'est résigné à ce fait et il est allé à Ninive.

Il transparaît subtilement la critique ou le discrédit à l'égard de certaines positions caricaturales dans l'agir divin et humain. Dire son identité (religieuse), c'est certes envoyer des signaux forts à son interlocuteur mais cela n'a pas suffi pour résoudre le problème de la tempête (Jon 1,9). La colère du personnage de Jonas n'influence pas la décision divine d'accepter la repentance des Ninivites (Jon 3,10 et 4,11). Jon révèle un piège en deux idées extrêmes : l'une est la spontanéité de la conversion des Ninivites et de la justice divine, sans ignorer la portée infinie de la justice et de la colère de Dieu face aux échecs d'Israël ; l'autre, sa réciproque, est la rapidité déconcertante, la patience infinie et pédagogique de la compassion divine (Jon 3,5-10). Cette patience peut « faire mal » aux opprimés espérant l'établissement d'une justice stricte et attendant le châtement réservé à leur ancien oppresseur.

Na, quant à lui, s'adresse à un peuple confiant dans un avenir plus radieux, un temps espéré non encore vécu mais qui donne aux opprimés de continuer à se dépasser pour que la paix et la fête soient possibles (Na 2,1). Pour Na, les forteresses gardent leur valeur pour une nation qui n'a pas perdu la sympathie de ses voisins, et de son Dieu. Certes, le type d'oracles contextualisés prononcés au nom de la nature souveraine de la divinité rendait les dangers annoncés trop prévisibles. Le temps espéré est celui de l'humiliation des ennemis, l'achèvement d'une attente, l'accomplissement d'une promesse (Jon 2,10)³⁹.

La patience divine est une autre expression de la liberté devant tout ce qui arrive. Et cette liberté souveraine transparaît dans la sentence entière prononcée contre Ninive. La formule « me voici contre toi » (Na 2,14 et 3,5) annonce ce jugement et l'engagement libre de la divinité contre les dysfonctionnements sociaux. Jon et Na accentuent la notion du jugement

³⁸ J. CAZEAUX, *La tunique sans couture* (LiBi, 191), Paris, Cerf, 2017, p. 15 et 18. Une idée semblable est reprise par G. SCHOLEM et E.J. SCHWAB, « On Jonah and the Concept of Justice », dans *Critical Inquiry* 25 (1999), p. 353-361 (surtout p. 353).

³⁹ Dans les XII, on peut observer l'usage du *piel* du verbe שלם « accomplir » qui nous donne le terme שלום « paix ». Jon et Na l'illustrent clairement. Voir E. SCHEFFLER, « Peace Amidst Violence : Various Views in the Twelve Minor Prophets », dans *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018), p. 187-205 (p. 194-195 pour Na et p. 202 pour Jon). Pour plus de précision, la paix chez Jon est un accomplissement d'une promesse envers Adonai. Dans le récit, un choix divin ne se porte pas sur Juda mais sur Ninive. Comme il doit se situer en vérité avec Dieu, c'est au peuple, représenté par Jonas, d'accomplir les vœux envers Dieu. Quant à Na, la paix ne concerne que Juda et elle est à célébrer avec l'arrivée du messager.

qui ne se passera pas sur la montagne divine comme le dit Joël mais à Ninive, la grande ville à cause de sa méchanceté⁴⁰.

À vrai dire, Jon et Na véhiculent des idées plus poignantes que le souci du prophète par rapport à la parole. Le côté épineux et tranché du langage prophétique appelle à discerner, à regarder ce qui se cache derrière les formules et la présentation des faits. Dans une rhétorique de communication problématique, cela implique également une remise en question fondamentale de la relation d'Israël et du prophète à Dieu, un questionnement sur la vision du monde portée par le texte⁴¹. Un débat sur les connexions thématiques entre Jon et Na tient compte de la diversité de points de vue. L'un et l'autre peuvent développer un même sujet mais cela doit être perçu selon un rapport particulier avec la source de la parole et selon le lien entretenu entre le messager et le destinataire du message. En d'autres termes, la patience et la sagesse divine sont toujours à découvrir. Les oracles révèlent les problèmes, la limite des réponses, les divergences et l'apport singulier de chaque livret dans la compréhension d'une sagesse qui dépasse tout horizon de réflexion humaine.

2.3. Dieu fidèle et consolateur

La grâce, la miséricorde, la loyauté, la vérité, la patience (ארך אפים « lent à la colère », Jon 4,2 et Na 1,3) appartiennent à la bonté divine. Le terme חסד « amour bienveillant », « fidélité », seulement présent chez Jon⁴², attire l'attention sur la bonté dans les relations et dans

⁴⁰ Dans les XII, l'évocation des nations a attiré l'attention de plusieurs chercheurs. En voici quelques-uns et leurs publications sur le sujet : R.J. COGGINS et S.P. RE'EMI, *Israel Among the Nations : A Commentary on Nahum, Obadiah, Esther. Israel among the Nations* (ITC), Grand Rapids, Eerdmans, 1985, p. 2-102. R. NYSSE, « Keeping Company with Nahum : Reading the Oracles against the Nations as Scripture », dans *WaW* 15 (1995), p. 412-419. S. SHERWIN, « 'I Am Against You' », dans *TynBul* 54 (2003), p. 149-160. B.M. ZAPFF, « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as a "Systematization" of the Nations' Role in Joel, Jonah and Nahum ? Reflections on a Contest – Oriented Exegesis », dans P. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 292-312. D.L. PETERSEN, « Israel and the Nations in the Later Latter Prophets », dans L.L. GRAPPE et M. NISSENE (éds), *Constructs of the Prophecy in the Former & Latter Prophets & Other texts* (Society of Biblical Literature Ancient Near East monographs, 4), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 157-164. A.C. HAGEDORN et S.B. TZOREF, « Attitudes to Gentiles in the Minor Prophets and in Corresponding Pesharim », dans *DSD* 20 (2013), p. 472-509, signalent que le Peshar Nahum interprète les prophéties contre les nations principalement comme une condamnation des ennemis de Juda. J. WÖHRLE, « The God (s) of the Nations in Late Prophecy », dans K. BROWN et N. MACDONALD (éds), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature* (Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, 3) (FAT 2.72), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 177-199. D.C. TIMMER, *The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve. Thematic Coherence and the Diachronic-Synchronic Relationship in the Minor Prophets* (BIS, 135), Leiden, Brill, 2015.

⁴¹ A. BARON, *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 38 reconnaît, par exemple, dans la voix de Jonas, les idées et le positionnement d'un peuple et donne cette description : « Au sein d'un peuple, Israël, que Dieu a élu pour être signe de la sainteté divine au milieu des nations, Jonas a été choisi et établi prophète : voici un homme qui, au nom de tout un peuple, parle de la part du Dieu vivant. Il est supposé prononcer des paroles audibles, là où son peuple parle silencieusement par le seul fait d'exister ».

⁴² Le terme חסד « fidélité » manque dans ces 12 livres de l'AT : Lévitique, 2 Rois, Ézéchiel, sept des douze petits prophètes (Amos, Abdias, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée et Malachie), Cantique des Cantiques (Cantique de Salomon) et Ecclésiaste.

la communauté, rappelle la loyauté et les exigences éthiques des mots d'amour, de responsabilité, de soin et d'obligation. Cette notion appartient au vocabulaire de l'alliance. La fidélité ou la bonté, c'est le bien incarné, le contraire de la méchanceté, le mal incarné. Le verbe נחם « consoler » comprend également le fait de révoquer le mal ou le châtement (Jon 3,9). Cela explique qu'Adonai promet le renversement de Ninive et renonce à la châtier. Le verbe חס « avoir pitié » à la fin de Jon renforce l'idée contenue dans le verbe נחם « consoler » présent chez Na. Une question se pose : comment Jon et Na intègrent ces deux qualités divines ? Les auditeurs ne devraient-ils pas se demander quelle est la dynamique appropriée de la נחמה et de la חס de Dieu⁴³ ? Cette interrogation révèle la limite humaine à comprendre l'impossibilité en Dieu de répondre au mal par le mal. La solution punitive ne renferme pas toute la réponse divine au forfait humain. Avec Jon et Na, rien n'est méritoire devant la divinité qui envoie Jonas à Ninive, qui permet à la ville entière de recevoir les oracles de Na. La mécanique de la grâce évite la rigidité du jugement, consacre la liberté divine, dépasse la rigueur de la justice.

À notre avis, il se cache dans les textes une recherche de la protection de l'identité quitte à souhaiter la déchéance des autres peuples ou à se réjouir de leur mauvais sort ; et le contraire de cette attitude serait la confiance dans la démarche de transformation d'un adversaire. Jon et Na présentent aussi les mesures de l'action divine. La lecture de Jon et Na détruit la conception qui défendrait une manipulation divine arbitraire de tout l'univers. Et le terme נחמה y aide suffisamment. « Avec la “Nehama”, c'est Dieu qui revient sur sa décision et le terme ainsi est retourné ; si Dieu peut revenir sur sa décision dans le sens de l'anéantissement de la création, à plus forte raison peut-Il revenir sur sa décision dans le sens du maintien de sa création »⁴⁴. Un moment Ninive est l'inverse d'Israël et vice versa. Jonas progresse et on voit par exemple que les matelots, leur chef, les Ninivites et leur roi sont mieux que Jonas dans ses réactions devant Adonai. En fait, le circuit qui traverse Jon et Na est celui du retournement de l'homme et de l'idée de Dieu en donnant de la valeur à ce qui n'en avait pas pour tous. Pour l'homme, entre la colère et l'angoisse, les contrastes deviennent des moments de dévoilement. Pour Dieu, il y a lieu de considérer que la compassion divine honore la repentance des Ninivites. Même si le fait de renoncer au châtement ne signifie pas que tout est pardonné, en Dieu, la נחמה fonctionne avec la compassion. Et on apprend chez les deux qu'elle peut se concrétiser lorsqu'il y a confiance en Adonai (Jon 3,5 et Na 1,7).

⁴³ P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 2001, p. 38, signale la difficulté de traduire les termes נחם, חסד et חסן, p. 38. Tous font écho à l'amour miséricordieux de Dieu.

⁴⁴ D. EPSTEIN, « Qui pardonne ? Qui est pardonné, Une méditation à partir de la tradition juive », dans *Yerushalaim* 11 (1996), p. 19. En ligne, URL : http://www.chretiens-juifs.org/html/SY307_Qui%20%20pardonne.htm. Voir aussi voir aussi L.-S. TIEMEYER, « When God Changes His Mind : A Theological Exploration of Jonah 3:9-10 and 4:2 », dans B. OLSSON et J. STARR (éds), *Gamla testamentets teologi och tolkningar*, Skellefteå, Artos, 2018, p. 125-146 (surtout les p. 125-126). A. LÉCU, *Tu m'as consacré d'un parfum de joie*, Paris, Cerf, 2019, p. 57, précise que ce terme « signifie “consolation” quand il s'agit de l'homme, mais “repentance, renoncement”, quand il s'agit de Dieu [...] quand Dieu renonce au mal qu'il aurait légitimement pu faire subir au peuple en le prenant sur lui ».

La bonté divine n'exclut rien dans la réalité qu'elle tient pour irréductible et complexe. C'est ainsi que le récit ne présente aucun jugement discriminatoire. Dieu se manifeste par une parole, la force d'un souffle pour donner la possibilité de repartir. Il se présente à travers une ombre, une nuée pour permettre d'aller vers la source, la profondeur de la réalité. Ainsi, si l'expérience de la mort du ricin est insupportable pour Jonas, combien ce devrait l'être avec la déchéance de tout un peuple. Les pensées de Jonas sur la destruction de Ninive ne rencontrent pas la finalité divine de sauver les peuples à travers et en dépit de la faiblesse de son messager. L'insistance sur la délivrance et la joie suggère une idée de survie et non de mort. C'est ce que révèle le contraste entre Jon 4,6-7 et la répétition en trois versets : 4,3.8.9 : טוב מותי « bonne est ma mort » et 4,9 מות... היטב « c'est bon... la mort ». Et dans cette situation de lutte avec les idées personnelles, Dieu accompagne, attend, cherche à reprendre et ne juge pas Jonas. Tel est le fonctionnement de la bonté.

Pour Na, il faut considérer qu'Adonaï est bon mais à quelques conditions près. Au-delà de la marque ironique du poème de Nahum, le lecteur peut comprendre que la bonté ne tait pas les malices et les vices pour lesquels le châtement est évident. Dans les deux livrets, la bonté et la justice s'embrassent. Bien plus, à Ninive et à la maison d'Israël, le message de Nahum annonce le jugement impartial de Dieu (Na 1,1-2,14) contre les ennemis et les adversaires d'Adonaï et de son peuple. Ainsi, pensons-nous, au sujet des Ninivites, Na ne manque pas de citer leur méchanceté féroce, leur violence (3,1-9)⁴⁵ comme faisant partie des causes du jugement inéluctable.

Au sujet de Dieu, par exemple, Jon et Na mentionnent qu'Adonaï est « lent à la colère » (Jon 4,2 et Na 1,3). Ce Dieu accueille le repentir et Il renonce au châtement (Jon 3,10), mais la bonté divine ne correspond nullement à l'étouffement de la culpabilité (Na). Jon et Na ne laissent pas de côté la bonté et la compassion divine, car ici Dieu est présenté comme une « citadelle sûre au temps de la détresse » (Na 1,7), de loin plus confortable que la cabane de Jonas (Jon 4,5). C'est lui qui donne l'ombre rafraîchissante qui sera balayée par le simple passage d'une larve et d'un vent fort d'est (le sirocco, Jon 4,7). Ce Dieu connaît ceux qui se

⁴⁵ Sur la violence et la question de l'ennemi en Na, voir W.J. WESSELS, « A Critical Reflection on the Presentation and Reception of Yahweh as a Violent Deity in the Book of Nahum », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 338-357 propose une triple lecture de Na surtout en Na 1,12-13 ; Na 2,12 et Na 3,5-7 : une lecture théologique, une lecture contextuelle et une lecture pour rencontrer le lecteur. L'auteur soutient que les trois différentes stratégies de lecture offrent des perspectives intéressantes sur la façon dont la question de Yahvé en tant que dieu violent pourrait être abordée et reçue. Ensuite, il suggère que ces différentes lectures soient soumises à un examen idéologique critique, puisque nos contextes sociaux et nos préférences idéologiques jouent un rôle décisif dans notre réception et notre appropriation du texte biblique. Et dans l'environnement direct de Jon et Na ou même dans la perspective du discours théologique sur le pardon, la colère et la bonté en Dieu, voir Mi 7,18-20 étudié par W. DE BRUIN, « Reading the Book of Micah as Mediation Between Two Perspectives on the Enemy », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 315-337 (surtout 319-322 et pour les liens avec Jon, p. 332-335). N.R. WERSE, « Violence in the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 172-184.

confient à lui au temps de la tempête, au temps de la détresse. La manifestation de la transcendance arrive dans le concret. Dans les événements, Jon et Na discernent la trace de l'invisible dans le visible et l'associent à la satisfaction et à l'insatisfaction de l'homme, c'est-à-dire à la joie vécue et à la colère d'un individu, à l'horreur et à la terreur qui frappent la collectivité.

Le lecteur découvre la bonté (טוּן), la grâce (יָרַן) et la sympathie qui semblent dire l'essentiel de ces textes (Jon 3,9 ; 4,2.11 et Na 1,6 ; 3,7)⁴⁶. Le lecteur écouterait dans la finale de Jon une discussion sur le bon sens : combien ils sont louables ces Ninivites qui ne savent rien distinguer s'ils parviennent à quitter leur mauvais chemin seulement à l'audition de cinq mots ? Cela est étonnant si le lecteur considère le personnage de Jonas contrarié pour un simple ricin alors qu'il en savait beaucoup de la bonté de son Adonai. L'ombre ébranlée par une larve et le vent d'est marquent l'origine divine de la protection dont jouit le prophète.

Cette protection gratuite conduirait Jonas à espérer la bonté pour tous plutôt que de demander sa propre mort et de s'échauffer contre un Dieu compatissant envers Ninive (Jon 4,5-8). La tête de Jonas est frappée par la chaleur du soleil. Dispersé dans les montagnes, le peuple de Ninive est sans assurance comme l'est Jonas privé de la fraîcheur de l'ombre du ricin. Plus loin, la situation finale à Assour montre que les assurances humaines sont ébranlables. Aucune fortification n'a protégé ce peuple contre l'assaut de l'ennemi. Ivre de douleur, secouée comme un figuier et submergée d'horreurs, Ninive sombre (Na 3,11-13)⁴⁷.

En continuant avec le second acte de Jon, le lecteur retient que la bonté de Dieu a épargné Jonas. Dans le poisson, Jonas a récité un psaume à la bonté d'Adonai. Seul le Dieu de bonté pouvait sauver la vie et l'âme de Jonas. À l'intérieur des murs de Ninive, seule la bonté de Dieu aurait pu pénétrer le cœur sombre des Ninivites⁴⁸. Dans la scène finale, l'attitude de Jonas contraste avec la bonté de Dieu. Jonas ne se souciait pas des âmes des Ninivites, mais cela n'empêchait pas Dieu de refuser sa miséricorde. Au cœur de bonté divine, il y a la force de retournement, de réparation qui permet de renouveler la relation rompue ou corrompue. C'est cette réparation en toute bonté qui fait la justice divine. William P. Brown écrit : « Alors que le prophète était préoccupé par un simple buisson qui a prospéré et est mort en une nuit, la bonté

⁴⁶ A. NEHER, *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme* (Petite bibliothèque Payot), Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 281, dans cette étude sur rapport entre la *hesed* et l'alliance, rapproche la *hesed* de *hen* « grâce » et de *ahava* « amour ». Et il est question, selon lui, d'« une grâce spontanée et d'un amour qui va au-delà du devoir ».

⁴⁷ B. BECKING, « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 1-20.

⁴⁸ R.R. LESSING, *Jonah* (CC), St. Louis, Concordia Publishing House, 2007, p. 317 dit : « L'action de YHWH en pardonnant aux Ninivites est similaire à son observation de la bonté de sa création originale, ce n'est que maintenant que les bonnes œuvres des Ninivites sont le résultat de Dieu travaillant en eux une nouvelle création (2 Co 5,17 ; Gal 6,15) ».

de Dieu comprend une ville entière, 120 000 habitants et beaucoup d'animaux »⁴⁹. Le lecteur peut percevoir les marques de la bonté de Dieu dans les actions divines contenues en Jon. Les résistances devant son Créateur ont aidé le Seigneur à mettre en valeur cette bonté qui s'impose dans le récit de Jonas.

La sagesse est la parole de Dieu inscrite dans le monde et dans la vie de l'homme éclairée par la révélation directe de la loi, la sagesse étant fondée sur la loi révélée à Moïse. L'homme a reçu auprès de Dieu la responsabilité de la conduite des autres créatures. L'être humain a également la responsabilité d'exercer une influence positive dans la société. Le prophète est un appelé, un élu d'Adonaï, un sage au sens religieux, politique et moral. Le personnage du prophète est celui d'un éclaireur parmi le peuple. Les prophètes attribuent la sagesse à Adonaï et empruntent leur langage en la matière des écrits et du vocabulaire de la sagesse. Les principes de la sagesse biblique sont les suivants : Dieu est la source de la sagesse. Dieu est créateur de l'univers, et est le Dieu rédempteur de toute l'humanité. Dieu n'est pas à enfermer dans une nation. La sagesse biblique développe une idée plus large de Dieu, Dieu est pour tous les humains.

La rhétorique de la sagesse comprend un langage attrayant, attirant et suggestif qui montre que le sage utilise des mots justes, choisit les sons pour impressionner et pour persuader en suivant les règles de l'énonciation, de l'instruction, du récit, du dialogue, du poème. Ce langage comprend les indices comme les métaphores comme un fruit d'une imagination sapientielle, les comparaisons⁵⁰, les refrains, les mots crochets, l'inclusion, les allitérations, les assonances, paronomases, la concision (laconique), l'acrostiche (la présence d'un poème programmateur pour l'ensemble du livre⁵¹), les parallélismes⁵². Le langage de la sagesse comprend une présentation de l'environnement humain car tout ce qui est perçu témoigne d'une certaine manière d'ordonner les choses. Faisant attention au texte, Bosman signale que

⁴⁹ W.P. BROWN, *Obadiah Through Malachi*, (WBC), Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 28.

⁵⁰ W. WESSELS, « The Metaphorical Depiction of Nineveh's Demise. The Use of the Locust 'Marked Metaphor' in Nahum 3:15-17 », dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259.

⁵¹ H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995, p. 207 et G. BAUMANN, « Nahum : The Just God as Sexual Predator », dans L. SCHOTTROFF et M.-T. WACKER (éds), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, p. 433-442, suggère que l'acrostiche prépare le lecteur à ce qui l'attend dans le livre, cette image de la « rupture » - la fin brutale et violente de la vie. Il devient une expression visuelle de la crise et du traumatisme de l'oppression assyrienne, ainsi que de l'incapacité apparente d'Adonaï à agir au nom de son peuple. La promesse de rédemption n'est accomplie qu'à moitié.

⁵² L.G. PERDUE, *Wisdom and Creation : The Theology of Wisdom Literature*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2009, p. 63 et 69 ; J.E. SMITH, *Wisdom Literature & Psalms*, Joplin, College Press Publishing Company, 1996. Pour la sagesse chez les XII, voir I. BALLA, « The Book of Malachi and Wisdom in the Context of the Relationship of Prophetic and Wisdom Literature », dans H.-J. FABRY (éd.), *Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 157-182. J. KRISPENZ, « Das Zwölfprophetenbuch und die alttestamentliche Weisheit », dans H.-J. FABRY (éd.), *Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018, p. 183-212. J.L. MCLAUGHLIN, « The Relation of the Minor Prophets to the Wisdom Tradition (s) », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 212-224 (surtout les liens entre Osée, Jonas, Habacuc avec Proverbes et Job).

l'irrégularité de l'acrostiche de Na 1 prouve la portée particulière du message de sagesse marquée par le chaos qui s'installe. La rupture verbale, l'acrostiche irrégulier témoigneraient d'une carence de mots pour dire la gravité et l'incompréhensible et l'insondable quand la promesse de salut tarde à se réaliser. Cette rupture verbale cache l'incapacité de comprendre ce qui se passe tellement le mal est insupportable⁵³.

À lire Jon, le lecteur découvre le respect envers Adonaï ou mieux « la crainte d'Adonaï », ce thème fondamental de la sagesse biblique⁵⁴. Entre autres éléments essentiels, Jon met en valeur le problème de la justice de Dieu. Le tirage au sort et les questions posées par les marins renforce la portée sapientielle du récit. Etan Levine⁵⁵ présente des arguments en faveur de la lecture de Jonas comme récit de sagesse, voire même comme un traité philosophique sur l'essence de la justice. Commenant par la formule des qualités divines (Jon 4,2), Levine soutient que Jonas n'est pas satisfait de la « posture juridique de Dieu ». Cependant, ce que Dieu préconise dans Jonas est une situation dans laquelle aucune souffrance équivalente, aucune bonne action compensatoire et aucun rite expiatoire ne sont nécessaires pour obtenir le pardon. De plus, cela ouvre la question du droit de Dieu en premier lieu de pardonner un mal qui n'a pas été fait envers lui, mais envers les victimes du mal de Ninive.

En ce qui concerne le livre dans son ensemble, le lecteur de Jon retient à la fin du récit que le narrateur ne prend parti ni pour le point de vue de Jonas – pour qui le mal doit être puni – ni pour celui de Dieu pour qui le repentir justifie le pardon. Cependant, le récit met plutôt en évidence un dilemme ouvert. Son lecteur pourra comprendre que personne ne peut prédire ce que Dieu fera. Dieu est imprévisible. Ainsi, le lecteur saisit, par exemple, que Jon défie une conception de la justice divine comme une distribution des récompenses et des punitions⁵⁶. La démarche divine comprend l'envoi d'un message, un avertissement, la possibilité de recevoir

⁵³ J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599 (p. 596). La puissance évocatrice de Na, sa manipulation astucieuse des tournures littéraires, voir W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338. Et IDEM, « Subversion of Power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2 :12-14 », dans *OTE* 27 (2014), p. 703-721.

⁵⁴ L.L. GRABBE, « Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel », dans H.A. MCKAY et D.J.A. CLINES (éds), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (JSOTSup., 162), Sheffield Academic Press, 1993, p. 58. W. MCKANE, *Prophets and Wise Men* (SBT, 44), Naperville, Allenson, 1965 ; J. LINDBLOM, « Wisdom in the Old Testament Prophets », dans M. NORTH et D.T. WINTON (éds), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VTS, 3), Leiden, Brill, 1955, p. 126-130. J.E. SMITH, *Wisdom Literature & Psalms*, Joplin, College Press Publishing Company, 1996, p. 23.

⁵⁵ E. LEVINE, « Jonah as a Philosophical Book », dans *ZAW* 96 (1984), p. 235-245, sur l'aspect philosophique de Jonas. Dans le même angle, on peut signaler le commentaire de Tanḥum présenté par R. DASCALU, « Tanḥum's Commentary to the Book of Jonah », dans R. DASCALU (éd.), *A Philosopher of Scripture. The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi* (Études sur le judaïsme médiéval, 80), Brill, 2019, p. 75-145.

⁵⁶ C.L. MULDOON, 'ir hayyônâ : *Jonah, Nineveh, and the Problem of Divine Justice*, Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2009. A.G. HUNTER, « Jonah from the Whale : Exodus Motifs in Jonah 2 », dans J.C. de MOOR (éd.), *The Elusive Prophet : The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 143, Jon est lu comme une œuvre satirique.

la pénitence. Jonas, lui-même, recevra un enseignement par l'image de la plante. L'aspect didactique appartient à la dynamique du salut divin mais n'enlève rien au ton oraculaire.

En plus, le lecteur devra se réaliser que les limites sont poreuses entre la notion de prophète et de sage⁵⁷. Jon termine en signalant l'ignorance de la gauche et de la droite... En donnant des directives claires à son peuple, le roi de Ninive joue le rôle de sage. Jonas comme porteur de la parole d'Adonaï est également un sage. Mais il n'a pas pour autant la plénitude du savoir sur Adonaï. Roi et prophète n'ont que l'ABC de cette sagesse. D'ailleurs, Jonas doit en recevoir des rudiments : c'est ce que révèle la scène du ricin. Et en cette image du ricin, Adonaï se révèle le plus grand sage.

Dans sa grâce confessée par Jonas, Dieu a suscité une plante. Ce n'était pas parce que Jonas le méritait mais parce que, dans sa liberté souveraine, Dieu manifestait de la bonté pour son messenger. Après l'expression claire de la colère de Jonas, Dieu, en retour, le corrige (Jon 4,10-11) et attire l'attention de Jonas sur un fait aussi clair qu'indiscutable : Jonas n'a pas élevé la plante ni ne l'a enlevée. Sans équivoque, le lecteur découvre que Dieu, le sage par excellence, et non Jonas, était entièrement le créateur de la plante. Par conséquent, Jonas n'avait absolument aucun droit de se fâcher à cause de la bonté de Dieu et de la disparition du signe de cette dernière envers lui, la plante. En tout, c'est dans sa gracieuse providence qu'Adonaï demeure, en dernier ressort, responsable de l'existence de Ninive et de Jonas.

Chez Na, l'étude du terme בליעל « Bélial » associé au terme יעץ « conseiller » réveille la question de la sagesse⁵⁸. Chez Na, Bélial symbolise le mauvais. Le mal (la malice) est un thème commun dans les deux textes. Nous avons l'impression que les deux séparent les êtres humains en bons et en méchants. La métaphore du lion sert à désigner l'ennemi dans la littérature de sagesse⁵⁹. En parlant du sort des ennemis d'Adonaï (1,3b-5.10b), Na se rapproche de la

⁵⁷ J.E. SMITH, *Wisdom Literature & Psalms*, Joplin, College Press Publishing Company, 1996, p. 19. Et figurent au rang de sage les artisans qualifiés, des enseignants et ouvriers du sanctuaire comme Beçaléel et Ohaliab (Ex 35,30 – 36,2), les orfèvres (Jr 10,9) ; les stratèges militaires (Is 10,13 ; 29,14 ; Jr 49,7), les magiciens, les devins (Gn 41,8 ; Is 44,25) et ceux qui tranchent des affaires difficiles et disent le droit lors des procès compliqués. Les prêtres et prophètes instruisent. Mais une distinction est à faire entre les deux : les prêtres sont des enseignants officiels de la loi d'Adonaï ; les prophètes proclament les directives révélées par Adonaï.

⁵⁸ J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599, étudie les trois catégories de sagesse (la littérature, la tradition et la pensée) formalisées par J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom : An Introduction*, 3^e édition, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010, p. 1. IDEM, « The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature », dans *WaW* 7 (1987), p. 245-252 (249). Bosman formule trois questions, deux sur le livret lui-même et une question sur le personnage prophétique comme un sage : (a) Na est-il un livre sapientiel ? (b) Nahum était-il un sage ? Et (c) Na contient de la sagesse ? Les réponses indiquent que : (1) Na ne doit pas être considéré comme un livre de sagesse, bien qu'il regorge des scintillements de littérature sapientielle, comme on en trouve chez Job et dans les Proverbes, et bien qu'elle y soit utilisée comme l'est la rhétorique. (2) Nahum ne peut pas être considéré comme un sage même si les frontières entre prophète et sage sont poreuses. (3) La rhétorique prophétique de Na contient en effet une sorte de « sagesse à la fin de la sagesse » qui remet de l'ordre en temps de chaos, fait partie de l'expression d'une sorte de justice poétique en temps de lutte et est intimement liée à la recherche paradoxale de l'identité lorsque les limites de la sagesse humaine deviennent apparentes.

⁵⁹ Comme surtout chez Job 4,8.10-11 ; 30,1 ; 38,39.

littérature sapientielle⁶⁰ et c'est tout autant avec la description de Ninive (3,4-5)⁶¹. Le sage soigne son langage, tient compte de ce qui est beau et bon. En décrivant le déchaînement de la mer et en montrant que les éléments cosmiques sont reliés à la sphère divine, le sage met en évidence le monde conflictuel et la manière divine d'y remettre de l'ordre. Pour alimenter les réactions humaines contre l'ennemi éventuel, la sagesse biblique donne l'exemple de Ninive⁶².

Dans certaines situations, surtout dans le but d'instruire, les prophètes ont donné aux révélations divines une formulation et une destination opposées à la logique ou à la culture (un effet de renversement). Ainsi, par exemple, aller à Ninive, cela veut dire aller chez les ennemis du peuple de Dieu, ce qui paraît inadmissible dans la réalité de ce peuple. Et de toute évidence, les sages qui rejetaient la parole de Dieu tombaient en désaccord avec les prophètes. On sait que certaines distances ont existé entre les sages et les prophètes. Cela fait penser à l'expression « conseiller de Bélial » (Na 1,11) et la référence à l'ennemi qui pourraient désigner n'importe quel sage dans un contexte politique, social ou philosophique bien déterminé mais dont les vues n'étaient pas dans les schèmes de la loi divine transmise par les prophètes. La prophétie, dans ce cas, peut-être lue comme un écrit de haute sagesse visant à contrecarrer subtilement une opposition de la sagesse sécularisée ou politisée contre la divinité.

Chez Na, le lecteur rencontre la déclaration divine contre les partisans de Bélial que le messager ne nomme presque pas dans le premier discours ou dont il voile l'identité en mélangeant le féminin et le masculin de la deuxième personne du singulier (1,11-14 ; 3,13-19). Il profite de l'occasion pour reprocher vertement à la ville sanguinaire ses prostitutions et sortilèges (3,4). Na, plus qu'une « anti-sagesse »⁶³ et pas moins qu'une pensée sur la lutte entre une puissance et les pouvoirs humains⁶⁴, se présente comme un dévoilement audacieux et prudent des faits et de leurs protagonistes. Le poème rappelle la dynamique entre « le manque de sagesse » et sa conséquence qui est « l'exposition au châtement ». Na infuse la sagesse dans la complexité de la vie qui, ironiquement, rappelle que les opprimés d'hier seront les spectateurs de demain face à la fracture incurable de la ville de sang, celle qui, hier, répandait l'oppression (Na 3,19).

⁶⁰ Voir aussi en Job 9,5-6 ; 21,17.

⁶¹ Aussi en Proverbes 23,26 ; 25,3-4.

⁶² G. HAMEL, « Taking the Argo to Nineveh : Jonah and Jason in a Mediterranean Context », dans *Judaism* 44 (1995), p. 16-17. (1-21). Disponible en ligne, URL : <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/9/20/files/2015/06/Jonah.pdf> [consulté le 25 octobre 2019], utilise la formule « l'anti-ninivisme » pour désigner une attitude hostile à Ninive. La tendance consiste à se moquer des mentalités environnantes comme celles qui pensent que la divinité détermine tout dans le monde, par exemple la tempête, l'énorme poisson, le ricin, la larve. La révélation est que seule la divinité est complètement libre.

⁶³ J.P. BOSMAN, « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 596. Sur la sagesse chez Jon, D.F. PAYNE, « Jonah from the Perspective of its Audience », dans *JSOT* 13 (1979), p. 10-11.

⁶⁴ W.J. WESSELS, « Nahum, an Uneasy Expression of Yahweh's Power », dans *OTE* 11 (1998), p. 615-628.

Les bergers de Ninive somnolent (Na 3,18) comme Jonas (Jon 1,5) mais n'auront personne pour les tirer de la torpeur du sommeil. Ils n'auront que la moquerie des passants qui applaudissent en voyant le sort de la ville (Na 3,19 : comme dans le psaume). Ces passants moqueurs seraient une partie de ceux qui ont souffert de la violence d'Assour. Un pouvoir oppresseur n'aura pas un avenir tranquille. Il se profile une spiritualité de libération en Jon et Na : libération de la pensée et de la culture pour intégrer toutes les nations dans le projet de Dieu, libération des peuples meurtris qui verront la fin de leur malheur. Ici, le lecteur trouve une sagesse au service de la justice entre les peuples, liée à la responsabilité collective et individuelle devant les directives divines, l'enseignement dicté par l'expérience humaine confrontée aux traits distinctifs de la divinité.

2.4. Jon et Na vers le dévoilement de Dieu

La lecture des livres prophétiques ne conduit pas avec certitude à la révélation de la divinité ni à la prédiction des événements actuels même si on doit beaucoup apprendre par ces livres⁶⁵. Si Jon termine avec une question rhétorique, la réponse attendue est qu'Adonai épargnera évidemment Ninive. La seule façon de conserver la tension non résolue est de garder ensemble la lecture assertive et la lecture interrogative non rhétorique (4,11)⁶⁶. Si tel est le cas pour Jonas, peut-on en conclure du caractère moralisateur de Nahum (3,19) ? Le doute sur la destruction de Ninive n'est pas remis en question par l'acte de lecture. « Le rejet du lien entre la moralité d'un peuple et le destin de sa ville est ce qui rend le livre de Jonas métaphorétique »⁶⁷. Si Jon était compris comme une discussion sur le moment de la destruction, son évidence se trouve projetée en Na. La singularité de ces deux livres se retrouve également dans la présentation facile des écarts des personnages qui, bien qu'humiliés ou faibles, honorés ou puissants, restent devant la face de Dieu. Allant jusqu'à montrer les limites en tout, Jon et Na pourraient donc être interprétés comme deux chapitres sur la résistance multiforme à la culture et à l'hégémonie (domination) étrangères.

L'homme peut connaître Dieu, non pas comme il est, mais comme il veut qu'il soit. Comprendre les vertus divines, cela aide à servir et à glorifier le Créateur bien au-delà des capacités humaines. La compréhension et la connaissance des vertus divines n'autorisent pas de passer outre le désir divin ni de renverser la volonté divine. Dieu donne à son peuple une compréhension claire de ce qu'il est afin qu'il sache comment le servir, l'honorer et parvenir au salut. Jon et Na renseignent que la connaissance de Dieu s'accompagne d'une responsabilité accrue pour le peuple de se consacrer au service de Dieu. Ces précisions sur les qualités divines

⁶⁵ La notion de livret développé en quatre métarécits, en relation avec les quatre chapitres de Jonas et la portée métaphorétique du récit, se trouve également dans l'étude de Y. SHERWOOD, *A Biblical Text and its Afterlives. Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. p. 10

⁶⁶ P. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009), p. 7 sur 9 en ligne sur <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6235>.

⁶⁷ P. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009), p. 6.

constituent des éléments importants de leur théologie dont la profondeur reste toujours à découvrir ou à explorer au fil des épisodes et des séquences.

Tout au long du récit, l'harmonie n'est nullement rompue entre la rébellion et le châtement qui se tiennent, entre la pénitence et la délivrance qui s'interpellent, entre le salut et la miséricorde qui ne se lâchent guère. Jon est la mise en parole de la révolte, de l'interrogation humaine sur les notions de « Dieu bon », « Dieu juste ». Jon montre que le sujet humain peut discuter avec Dieu ou même s'opposer à Dieu. Jon est un modèle de conversation, de dialogue entre l'homme et Dieu. Dans ce dialogue, chaque interlocuteur est libre de donner son avis sur un sujet précis : la délivrance ou la destruction pour Ninive. En toute vérité, le dialogue conduit à la racine de la réaction en faveur ou en défaveur de la bonté envers Ninive.

Jon et Na promeuvent une certaine idée de la divinité, ils mettent en évidence l'efficacité de la Parole de Dieu, le salut et la vengeance réservés aux nations puissantes⁶⁸. Jon et Na décrivent le péché de Ninive, la méchanceté de la ville (Jon 1,2 et 3,8.10 ; Na 3,19), mais contrairement à Jon, Na n'a aucun répit pour Ninive. Avec Jon et Na, la responsabilité est collective et individuelle, elle justifie la justice divine et est au service de la pédagogie divine. La sagesse enseigne que l'homme ne doit pas nuire à son voisin en paroles ou en actes. Il doit subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille, être à la hauteur des talents et capacités reçus de Dieu. Les justes sont récompensés et les méchants sont punis. Et lorsque ce principe n'est pas confirmé par l'expérience vécue, les maîtres de sagesse ont exploré les faits et tenté d'expliquer la contradiction. Le lecteur n'est pas seulement devant une supplication mais également en présence d'une description de la manifestation de Dieu dans la réalité humaine, exprimée sous forme de prière et de sentence.

3. Jon et Na comme paroles sur la vengeance

Chacun des deux livres traite de la ville de Ninive et de sa chute projetée, passée ou imposée. Et dans chacun des deux se profile la question de la nature de l'homme et de Dieu. Comment définir l'anthropologie véhiculée par chacun de ces livrets bibliques, une compréhension de l'homme (son action et sa destinée), en tenant compte de la justice et du pardon de Dieu confrontés à la malice humaine ? La défense de la justice divine face à des comportements aberrants devient centrale pour chacun de deux livres. Le juste juge est indépendant, prudent et impartial, lent à précipiter le verdict (la sentence). Il ne soutient pas le glaive du vengeur sur l'innocent et sur le rebelle contrit et repentant. Il le fait échapper à la tyrannie de la vengeance. Le juste juge est humble et simple. L'exercice de la justice apaise la

⁶⁸ B.M. ZAPFF, « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as a "Systematization" of the Nations' Role in Joel, Jonah and Nahum? Reflections on a Contest – Oriented Exegesis », dans P. REDDIT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 292-312.

colère divine. La pénitence obtient la repentance. La pénitence éloigne le châtement qui devrait arriver à cause du conflit ouvert avec Adonaï. La justice et la fidélité (bonté) divines interviennent dans l'accomplissement de la délivrance. Cette justice reconnaît l'innocence et la repentance.

La réduction de Ninive à l'impuissance est un acte de justice et non un geste de sadisme. Jon et Na tracent un itinéraire complet de cette aventure avec le Dieu de justice. Ninive est cette « grande ville » (Jon 1,2 ; 3,1-3 et 4,11) dont la méchanceté s'était élevée devant le Seigneur (Jon 1,2). Cependant, avec Na, ce n'est plus l'accueil ou l'attente d'un repentir, le temps est au châtement car de partout, on rappelait, sa cruauté s'était répandue (Na 3,19 : Ninive n'a aucun remède à sa fracture ; c'est irrémédiablement perdu. Ce malheur provoque des gestes de liesse et de joie : des applaudissements). Non seulement les écarts de son peuple, mais aussi les péchés des nations n'échappent pas à la colère divine. Bref, Jonas et Nahum commentent le personnage divin, le vengeur suprême (Na 1,2). Il est ici question d'un Dieu compatissant et lent à la colère. Par prédominance, Jon est un apprentissage de la miséricorde divine tandis que Na insiste sur sa justice. Mais Jon et Na déploient des scènes qui brassent les manifestations réciproques de cette miséricorde juste et de cette justice miséricordieuse. À leur interstice se déploie la douceur : la douceur dans les questions, la douceur dans le surgissement (l'apparition) des signes, le reflet de la justice divine. Le messenger, sauvé de sa fuite et du naufrage et remis en route sur un sentier sûr – un sol fiable différent de son territoire de murmure (Jon 4,2) – ne sait pas en estimer la dimension.

Par rapport à Jon 4,2 dont le but est de tracer les chemins de la miséricorde divine, c'est-à-dire la douceur ou la bonté dans la vérité de la justice, la déclaration sur « le Dieu lent à la colère » chez Na (1,3) signale également sa grandeur en puissance. Na abrège sa formule en vue de souligner le pouvoir et la capacité d'Adonaï de rendre justice contre un ennemi, et exclue les déclarations concernant la miséricorde divine qu'il insère subtilement en 1,7 en parlant de la bonté divine. Dans le fond, Na – tout comme Jon – emprunte, relit et modifie un énoncé bien connu de la tradition pour faire ressortir le caractère d'Adonaï⁶⁹. Le lecteur de Jon et Na apprend que les menaces font partie de la volonté miséricordieuse de Dieu qui donne son pardon après

⁶⁹ G.D. COOK, « Power, Mercy, and Vengeance: The Thirteen Attributes in Nahum », dans *JESOT* 5 (2016), p. 27-37. Les études sur Na interprètent généralement les qualités divines dans Na 1,3a comme une relecture destinée à minimiser la miséricorde divine et à souligner sa colère. Cet article montre que la citation divine provient de Nb 14,17-18 tout en maintenant une allusion à Ex 34,6-7. Pour l'auteur, Na n'explique pas la colère divine contre l'Assyrie ; il explique plutôt comment Adonaï pourrait pardonner l'apostasie de Juda et délivrer son peuple (1,3a), et fait davantage référence à l'apostasie de Juda qu'à la destruction de Ninive. Les événements de ce passage s'inscrivent dans le contexte des rébellions israéliennes d'Ex 32 et de Nb 14.

la repentance⁷⁰. La vengeance et la colère divines participent à la restauration de la justice. L'idéal de justice colore Jon et Na⁷¹.

Selon Lewis Mikell, « le thème du livret de Nahum est le renversement de Ninive. Jon en révèle la méchanceté et rappelle l'ordre de Dieu à Jonas d'aller prêcher aux habitants de la grande ville. Après détour et hésitation, Jonas a prêché et le peuple entier s'est repenti. Ninive a donc été sauvée de la destruction. Nahum, quant à lui, annonça le malheur de Ninive ; elle était revenue à la méchanceté et devait être punie ; elle avait rempli sa coupe d'iniquité »⁷². Jon et Na ont également en commun la notion de rétribution⁷³. La punition joue un rôle

⁷⁰ B. EGO, « The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's Destruction – A Coherent Reading of the Twelve as Reflected in the Aggada », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 155-164. J.M. BODA, *A Severe Mercy. Sin and Its Remedy in the Old Testament* (Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 2009. IDEM, « Penitential Innovations within the Twelve », dans AITKEN J.K. (éd.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW, 420), Berlin – New York, de Gruyter, 2011, p. 391-407. G.E. YATES, « Repentance and Return as Unifying Themes in the Book of the Twelve », dans *Biblical Studies Commons* 11 (2013), 22 pages, en ligne, URL: http://www.digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/390 [consulté le 1^{er} mai 2015].

⁷¹ La justice divine se manifeste dans chaque épisode de Jon, dans chaque discours de Na. Le message donné à Jonas pour Ninive est un acte de justice, un appel à regarder la méchanceté dans la ville et à considérer sa gravité car elle monte jusqu'à Dieu (Jon 1,2). Les paroles de Jonas dans les deux épisodes contenant des prières (Jon 2 et 4) – c'est-à-dire la scène du sauvetage en mer au moyen d'un gros poisson, la scène du ricin illustrant également une protection divine contre les rayons solaires – font partie des actes de la justice et de la bonté divines en œuvre dans deux circonstances particulières. Un individu ou une collectivité peuvent en bénéficier. Nous avons également une preuve que cette justice est libératrice tandis que dans le troisième épisode, l'action divine est préventive, prévenante. Ces illustrations montrent que la justice divine ne tend pas de piège et ne confond pas le méchant avec le juste (Jon 1,14 et Na 1,3). Dans le cas de Na, la justice divine prévient, elle est un avertissement dans le moment présent : les verbes conjugués au *yiqtol* (l'inaccompli : Na 1,14 ; 2,14 ; 3,5-6.15) montrent que la sentence n'est pas encore exécutée. L'inaccompli marque la prévention, l'avertissement. Et le lecteur connaît la nuance apportée par Jon, celle du retournement qui peut conduire à la remise du châtement promis. C'est à ce titre que cette justice est prévenante. Elle n'ignore pas la réalité passée et présente. Elle fait des observations concrètes et capables de secouer les concernés, de les ramener loin des positions dangereuses qui risquent de constituer les démarches d'affirmation de soi loin de la présence divine. Dans les textes de la vision de l'Elqoshite, ces attitudes dangereuses sont l'idolâtrie (1,4), les conquêtes injustes (2,12 – 3,1), le renforcement de la puissance militaire pour assujettir les voisins, asservir les populations faibles, le commerce des esclaves (Na 3,2-4). Si cela perdure, le fort deviendra le petit (léger, Na 1,14). Ce passage de Na promet le renversement de tout en commençant par les idoles jusqu'au lieu de sépulture. La ville passera au fil de l'épée et le feu la consumera (2,14 ; 3,15). En considérant l'expression « Me voici contre toi » (2 fois chez Na 2,14 et 3,5), on peut se demander s'il y a un lien entre la justice et la colère divines. Que signifie cette colère comparée à la fureur de la mer chez Jonas ? Les deux disent-elles le ronronnement de la justice divine en quête de ses prérogatives ? En effet, la justice signifie que Dieu ne laisse rien passer dans la nature qu'Il a créée et ne confond pas ses ennemis avec les innocents. Cette notion d'innocence apparaît en Jon 1,14 et en Na 1,3. Les deux termes « adversité », « Innocence » introduisent ou induisent le thème de la vengeance divine. Na renseigne qu'Adonaï est maître en fureur et se venge contre ses ennemis, c'est-à-dire ceux qui trament, pensent le mal contre lui. Les bateliers pensent que Jonas est innocent et qu'il ne convient pas de le jeter dans la mer comme il l'a lui-même demandé, même si ce geste est le seul acte qui puisse calmer la tempête. Les bateliers refusent de porter sur eux le poids d'un sang innocent. Ce qui permet de rencontrer l'évocation de Na pour qui la vengeance ne concerne pas les innocents mais les adversaires d'Adonaï, ses ennemis (Na 1,3.8). D.L. SMITH-CHRISTOPHER, « The Problem of "Justice" as Social Criticism in the Twelve Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 158-172.

⁷² L. MIKELL, « Overview of the Book of Nahum », dans D.E. COOPER (éd.), *My Servants the Prophets : Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (Victory Lectures. West Virginia School of Preaching), Moundsville, 2006, p. 157-167.

⁷³ T. GLARDON, *Ces crises qui nous font naître. Jonas, Mefibosheth, Élie et les filles de Tselofhad* (Petite Bibliothèque de Spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 36. À notre sens, il y a comme un respect de principe

« d'introspection et d'extrospection ». La punition est aussi le prix des atrocités commises à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur du pays. Cela transparaît dans la question sur l'innocent qui ne mérite pas la punition (Jon 1,14) et dans l'appel à considérer de plus près la fin tragique de Nô-Amôn, une ville entourée des bras du Nil et assurée par ses puissants alliés (Na 3,8-10). La fin de Nô-Amôn devrait interpeller Ninive qui subira le même sort. Pire encore, Assour, exemple d'un état jadis fort et puissant, finira avec une garnison incapable de le défendre (l'image des sauterelles : Na 3,15-17). En définitive, il n'en restera que des troupes d'élite en envol comme un essaim de sauterelles frappés d'insolation, des gardes assoupis par le sommeil et une fracture ouverte, saignante et incurable (Na 3,19).

3.1. *Jon et Na comme une attente exprimée par un renversement*

Dans les petits détails textuels, le cri vers Adonaï ou la précision de ses qualités n'est pas un fait de hasard. Lorsque le nom divin est prononcé, cela reflète une compréhension humaine du divin. Et une attente humaine suit la définition. Lorsque le texte parle du cri humain, il complète l'évocation par la reconnaissance d'un Dieu qui écoute (Jon). Celui qui se vengeant contre ses ennemis ne laissera pas impuni les coupables (Na). Dans le même ordre des choses, le rappel du passé et la description du danger désignent indirectement un ordre, une harmonie qui est mis en mal mais rétablie par l'intervention d'un Dieu sauveur (Jon 2,3-6). Cette dynamique littéraire se rencontre aussi dans le chant de Jonas où elle sert à montrer que, là où réside le Dieu de salut, la logique à une faute commise une sanction proportionnelle, la loi du talion – forme élémentaire de justice – est révolue. Là, la résistance se heurtera toujours contre la bonté. C'est un changement remarquable.

C'est le propre de la poésie de s'étendre sur la description des malheurs et du danger, de recourir également à un langage métaphorique. Du point de vue herméneutique, Na semble non seulement développer les arguments sur la fin d'une domination humaine mais présente également, avec beaucoup de subtilité, la construction d'une fierté familiale ou sociale. Le rétablissement part de l'idée de l'assaut sur la ville méchante prise au piège de son propre dysfonctionnement. Eu égard à cet écart, les qualités divines supposent un bouleversement, aident à construire un ordre nouveau dans la réalité humaine. C'est à l'intérieur de ce contraste qu'on perçoit la construction d'une pensée éclairante pour l'esprit en quête de sens des

« Il n'y a rien pour rien ». La situation peut changer, tout peut disparaître ou être ébranlé même lorsqu'on a atteint le sommet ou une certaine hégémonie. La métaphore de la famille du lion montre que même le lionceau (le plus petit du groupe) ne sera pas épargné. Adonaï intervient par la tempête, les animaux (le poisson et la larve), mêmes par les armées étrangères. La nature entière peut intervenir dans le retournement, le changement, le bouleversement. En attirant l'attention sur ce genre de bouleversement imprévisible pour l'homme mais connu de Dieu seul, l'oracle, plutôt que de plonger dans la peur, sert à questionner, à interroger.

Écritures. La colère de Jonas reflète une vision unilatérale de l'action divine tandis que la bonté divine représente une large ouverture à la réalité.

D'une part, Jon signale la colère humaine, celle de Jonas dans le même épisode qui évoque la bonté divine. Il y a lieu de se demander si le récit cherche à évaluer les deux attitudes. Jon commence par mettre en mouvement l'agir humain avant de montrer la part du divin. Cependant, il est difficile de déterminer si la colère de Jonas est due seulement au sursis accordé à la ville repentie car il n'a jamais cessé d'attendre ce qui arrivera à la ville. Jon et Na, chacun des deux nous fournit des images diverses de la ville de Ninive et de ses habitants⁷⁴. Cela permet de se situer par rapport à l'espace urbain porté par les oracles. Ce tableau recueille les différents traits de cet espace urbain :

Jon	Na
La ville est grande, à parcourir en trois jours et trois nuits. Elle est grande pour Dieu (3,3)	Ville, son palais, ses rues et places (2,5-6), ville pleine d'eau et objet précieux (2,9-10)
Ces hommes font confiance à Adonaï (3,5)	Ville de sang, pleine de rapine, de mensonge (3,1)
Elle contient êtres humains et bêtes (petit et gros bétail) : 3,7	Ville, son peuple, ses nobles, son lion et sauterelles (2,12-14 ; 3,15-17)
Ville retournée (3,4)	Ville militarisée et ses forteresses (3,13)
Villes et son roi (3,6)	Ville et ses officiers, roi d'Assour (3,19)
Ville entière en jeun, ville pénitente et qui revient de son mauvais chemin (3,7-8)	Ville pillée, détruite, passée au fil de l'épée et sans consolation (2,10 ; 3,7)
Dieu est contrarié pour elle car ses habitants ignorent leur gauche et leur droite (4,11)	Ville abandonnée, au peuple dispersé (3,18)

Les reproches formulés contre Ninive se résument par la méchanceté, la violence et le mauvais chemin. Ce côté peu brillant est longuement présenté par Na alors que Jon reconnaît un moment où les Ninivites ont fait confiance en Dieu. C'est contre la méchanceté que les oracles sont délivrés. Jon présente l'attitude de ceux qui pensent légitime pour eux de jouir seuls des faveurs divines et nourrissent en eux le désir de voir s'écrouler ceux qui ne sont pas comme eux.

⁷⁴ La ville fait partie de l'espace dans les deux livrets. L'espace suppose un déplacement à faire ou une étendue à découvrir. C'est un signe que l'action divine a aussi lieu dans une localité spécifique. La dimension cosmique n'exclut guère de petites entités. Ninive fait penser aussi à un lieu hostile à Juda et Israël. Mais aussi, Ninive pourrait trouver un correspondant en Juda et Israël lorsque Adonaï et son alliance y sont complètement oubliés. L'espace signale l'investissement de la présence rassurante dans la collectivité humaine. Et au-delà d'une distance à parcourir, le trajet parcouru par Jonas reflète sa vision du monde, la conscience qu'il a de l'autre, l'appréhension face une mission inacceptable. Sa trajectoire est faite de fuite, de retour et de sortie hors de la ville, bref du rapprochement et de l'éloignement devant Dieu et Ninive. Le déplacement est l'autre nom du renversement, du bouleversement quasi présent dans tous les quatre épisodes de Jon. Ce nom Ninive n'est pas choisi au hasard, cf. D.F. PAYNE, « Jonah from the Perspective of its Audience », dans *JSOT* 13 (1979), p. 3-12, en particulier p. 8. Pour Jon, en plus de désigner la ville de Ninive, ce nom pourrait symboliser les villes voisines dans l'ensemble, les peuples éloignés, tous ceux qui ne sont pas dans les voies de l'alliance. Dans le cas de Na, la ville pourrait aussi symboliser tous ces lieux habités, avec leurs édifices de commerce et de culte. L'espace est aussi la ville de Ninive avec ses réservoirs d'eau, ses rues, son palais, ses places (repaires), sa clôture, la mer, le fleuve, les montagnes, les collines, etc.

D'autre part, Na surprend par le renseignement fourni sur la patience divine et sur la puissance de la grandeur de Dieu. Tout comme Jon, Na livre un portrait de son Dieu de l'univers et continue en révélant la maîtrise divine sur les éléments. Il n'épargne pas la ville à laquelle il s'adresse directement comme si son rapport à Adonaï supposait une ligne de conduite connue mais qui a été expressément ignorée. Avec Na, transparait le cri des opprimés qui n'espèrent que la déchéance à venir de l'opresseur due non seulement à la méchanceté mais aussi à d'autres insuffisances dans la vie en général. Par ces deux orientations, Jon et Na dépassent les limites de Ninive et rejoignent un univers plus large en attente d'un secours et en quête de détermination contre les forces qui limitent sa liberté.

3.2. *Jon et Na comme un cri des humiliés*

Jon et Na sont examinés par rapport aux émotions et aux effets qu'ils sont censés évoquer. Jon et Na visent à éveiller l'effet d'une expérience au moyen de la mise en scène. La façon de parler de la justice miséricordieuse de Dieu est une voie indiquée pour le reconnaître. Mais elle n'est pas la seule. Il est question de manifester un fait ou une émotion, de les rendre présents ou un peu plus clairs chez le lecteur. Jon et Na donnent de supposer un auditeur hébreu qui moque des Ninivites (ou autres nations) en se demandant comment ces derniers pourraient être si doux pour penser à la miséricorde divine peu probable pour l'adversaire ? Jon et Na sont la voix d'un opprimé adressée aux autres victimes de l'oppression pour se reconforter⁷⁵.

⁷⁵ Jon et Na utilisent le terme hébreu נחם qui a une connotation de soulagement et de reconfort. L'affirmation troublante selon laquelle Dieu a changé d'avis en Jon 3,10 devient moins problématique. À la lecture de ce passage, le lecteur devrait entendre Dieu soupirer de soulagement. Lorsque Ninive s'est repentie, Dieu a vu que le jugement ne serait pas nécessaire, et cela l'a rendu très heureux. Lorsque les gens se détournent de leurs péchés, Dieu cesse de les juger. Bien sûr, le jugement de Dieu sur le péché est une manifestation de son amour, mais nous n'apprécions pas souvent ce fait. Dans les deux livrets, la relation semble brouillée par l'être humain. Et quand ce dysfonctionnement arrive, c'est la sentence pour avertir, le jugement juste, la compassion quand le retour à Dieu est décidé par les concernés. Jon et Na développent une révélation avec la fermeté d'une affirmation tout en proposant des nuances. Leur « leadership visionnaire » – l'expression est de R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 215 – permet de parler de Dieu mais tout en montrant que ce discours n'épuise pas tout au sujet du projet divin qui ne finit jamais de se préciser dans la marche du monde. Jon et Na montrent que l'avertissement divin n'arrive pas de la même manière. Et les réactions des concernées ne sont pas également les mêmes tous les temps. À un moment, on peut choisir le chemin de la confiance, Jon nous le prouve (Jon 3,5-9). À un autre moment, c'est la défiance, on trame le mal contre Adonaï, et c'est le cas chez Na en parlant des « ennemis » d'Adonaï (Na 1,9-11). Jon et Na permettent au lecteur de s'éloigner d'une « *theologia gloriae* » tronquée qui présente un Dieu souverain éloigné des problèmes du monde. Le Dieu de Jon et de Na n'est pas indifférent aux difficultés humaines, à la question du mal. L'alliance avec l'humanité suppose aussi un contexte de mésalliance. Il n'est pas exclu que l'homme tombe dans la mésalliance, un dysfonctionnement du commerce humano-divin toujours possible lorsque prédominent l'expression de la liberté et l'influence permanente des forces négatives dans la création. Que chacun atteigne la plénitude de la vie, tel est le but de l'alliance et de la justice divine. Rien au monde, même le pire de situations humaines, n'empêche la réalisation de ce but. Pour Dieu aussi, la justice veut que chaque cas soit considéré tel qu'il se présente : « Dieu vit leur réaction », précise Jonas après le retournement des Ninivites (Jon 3,10). Il ne s'agit de « voir » en spectateur indifférent. Il s'agit de considérer ce qui se passe et ce qui se fait réellement. Le retournement s'accomplit profondément dans la ville. Jon met en évidence l'intériorité de cette réaction en commençant la scène par la confiance. Les manifestations extérieures comme « se vêtir d'un sac », « se priver de nourriture et de boisson » arrivent en second lieu (Jon 3,5-7). Le peuple est réuni autour de son roi, c'est la ville entière avec ses grands et petits. Par ailleurs, « Dieu met en spectacle », déclare Na (Na 3,5-7). Il s'agit de mettre l'ennemi devant le sort qui correspond à l'inimitié manifestée. Chaque situation donne de percevoir

L'humiliation dans ces deux livrets est exprimée par les verbes ענה « humilier » au *piel* (Na 1,12), קלל « être léger » (Jon 1,5 et Na 1,14). Le ridicule passe par la déconsidération des divinités qu'on évoque mais qui ne font rien. Cette humiliation passe également par la vengeance, l'évocation de la déportation, les menaces sous forme d'ultimatum lancé à celle qui avait reçu la mission de secouer Israël et Juda. Certes, Jon ne mentionne pas explicitement la déportation d'Israël ni celle de Juda Jonas. Cependant, on pourrait la percevoir dans la fuite (ברה) de Jonas loin de la présence d'Adonai (1,2.10 ; 4,2) et lorsqu'il « est jeté » (טול) par les marins (1,12.15)⁷⁶. Dans sa prière, Jonas dit qu'il « a été chassé » (גרש) devant les yeux d'Adonai, mais espère qu'il se tournera de nouveau vers le temple sacré de Adonai (2,5.8). Le terme סער « tempête » suggère ailleurs une situation exilique (1,4.11.12.13)⁷⁷. À cela, on peut ajouter l'évocation du séjour de Jonas dans le ventre de l'énorme poisson comme conséquence de sa résistance à la mission reçue de Dieu. Selon Pietro Bovati, la prédication de Jonas peut être considérée comme une menace ayant l'aspect d'un ultimatum⁷⁸. Découvrons ce que les textes permettent de dire au sujet de cette humiliation.

- Prière pour dire l'innocence et la vengeance

L'innocence de Jonas est signalée dans la prière des marins. Pour le chantre du premier discours de Na, Dieu ne confond pas le coupable avec l'innocent. La prière comme une parole d'explication conduit l'orant à s'exprimer sur sa situation personnelle et de parler d'Adonai pour se justifier. Nous pensons que la prière de Jonas vise à reconnaître la bonté divine et en cela elle est signe d'une reconnaissance, d'un abandon à une expérience qui dépasse l'entendement du fuyard. Concrètement, Jon et Na ont en commun les termes נקי « innocent » (Jon 1,14 et Na 1,3), רעה « méchanceté » (Jon 1,2.7.8 et Na 3,19), et dans le même registre les termes טעם « décret » (Jon 3,6), צוה « ordonner » (Na 1,14). Entre autres indices, le relevé des termes utilisés avec un poids juridique montre que Jon contient une demande d'explication,

le sort réservé à chaque condition humaine. Jon rappelle la bienveillance, la compassion, la patience et l'immense bonté de Dieu (4,2). Et Nahum a vu la colère de Dieu, l'indignation divine et s'est fait porte-voix des assoiffés de paix qui n'ont que leurs cris pour interpellier les puissants agresseurs. Jon et Na montrent les différentes directions que peut prendre l'humanité au cours de son évolution ou de sa marche avec Dieu : l'éloignement ou le rapprochement de l'être humain rendu possible par le retournement. L'envoi de la tempête sur la mer, la chaleur chez Jon, le retranchement des idoles et des statues, la destruction par le feu et l'épée, la dispersion du peuple dans le livret de Nahum ; tout cela fonctionne comme une révélation, un dévoilement de ce que Dieu peut faire lorsque l'être humain choisit de s'éloigner plutôt que de s'approcher.

⁷⁶ K.J. YOUNGBLOOD, *Jonah : God's Scandalous Mercy*, Grand Rapids, Zondervan, 2013, p. 81. Voir également D. C. TIMMER, *A Gracious and Compassionate God : Mission, Salvation and Spirituality in the Book of Jonah* (NSBT, 26), Downers Grove, InterVarsity Press, 2011, p. 62. Cf. Os 9,15 rappelle le fait d'être chassé de la maison de Dieu.

⁷⁷ Sur l'exil chez Jon, M. KELSEY, « The Book of Jonah and the Theme of Exile », dans *JSOT* 45 (2020), p. 128-140.

⁷⁸ P. BOVATI, *Re-Establishing Justice : Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTSup., 105), Sheffield, JSOT Press, 1994, p. 88.

l'expression d'un état d'âme et un ultimatum. Na recourt aux termes de vengeance, d'accusation et d'humiliation.

Chez Jon, la question insistante מה-זאת עשית « tu as fait cela ? » (Jon 1,10-12), la réponse donnée et l'information complémentaire sur la faute commise, les deux reliés par la conjonction כי « car » donnent de reconnaître en cette scène un réquisitoire⁷⁹. L'usage du verbe עשה « faire » est attesté dans la controverse⁸⁰ et dans l'établissement de la responsabilité. Le verbe פלל « prier » exprime un état d'âme, une explication personnelle ou bien la raison pour laquelle un acte a été posé⁸¹ : ce verbe, trouvé dans les prières de Jonas, participe au rétablissement de la vérité. On rencontre ici le cri de la personne affectée qui se plaint, se justifie ou qui dit comment elle est arrivée à se tirer d'affaire.

Dans les deux prières de Jonas, il y a l'aveu et la confession. On dirait même davantage, la prière présente les faits mais elle est directement suivie par la question divine : « Est-il bon de te fâcher ? » (Jon 4,4.9). L'action de grâce montre un Jonas reconnaissant d'avoir été délivré de la noyade et qu'il avait un certain remords pour sa fuite. Cependant, nous ne devrions pas penser que le poème d'action de grâce de Jonas indique qu'il est complètement revenu dans la logique divine du pardon. Jonas n'a pas aimé la tournure des événements après son ultimatum prononcé contre Ninive. On a l'impression qu'il se sent humilié après une mission pour laquelle il attendait le renversement de Ninive. De cet instant de fâcherie, il ne formule qu'une prière que R. Pautrel qualifie de « prière de mécontent et une prière ratée »⁸².

Pour dire la vengeance, le verbe נקם « venger » ne se trouve que chez Nahum (trois fois en Na 1,2). Certains aspects de la vision vengeresse de Nahum peuvent aider à mieux comprendre le texte dans la manière dont il est saisi par le lecteur⁸³. Dans un effort de saisie intégrale du texte, les sentiments de vengeance doivent être pris au sérieux. Ils ne devraient pas être mis de côté comme inférieurs à l'ordre de pardonner. Dans le cas de Jacob qui a souffert de la cruelle oppression assyrienne, la confiance passe par la conviction que le mal sera puni. Mais plus encore, la densité de cette confiance demeure car Adonaï est « bon » dieu, et en lui on trouve « un abri pendant les jours de détresse ». Cette assurance est également nécessaire pour retrouver l'estime de soi, le mouvement des personnages et communauté représentée.

⁷⁹ P. BOVATI, *Re-Establishing Justice : Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTSup., 105), Sheffield, JSOT Press, 1994, p. 90

⁸⁰ P. BOVATI, 1994, p. 118.

⁸¹ P. BOVATI, p. 125.

⁸² R. PAUTREL, *Ils comptaient sur toi. La prière dans les récits du Premier Testament* (Vie chrétienne, 577), Paris, Éditions Vie chrétienne, 2016, p. 169. Pour l'auteur, c'est avec humour que le lecteur peut entendre la question divine : Est-il bon pour toi de te fâcher ? » (Jon 4,4), p. 171.

⁸³ K. SPRONK, « The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized », dans *Acta Theologica* 26 (2018), p. 243-246, considère la place de la vengeance et le traumatisme en Na. Et sur le même sujet de traumatisme dans l'univers biblique, voir D.G. GARBER, « Facing Traumatizing Texts : Reading Nahum's Nationalistic Rage », dans *RevExp* 105 (2008), p. 285-294.

Chez Na, l'assurance du peuple repose, d'une part, sur la confiance dans le Dieu de Juda toujours plus puissant que ses adversaires ; et d'autre part, elle s'enracine aussi dans les qualités littéraires du poème. Nahum ne crie pas simplement dans le désespoir ; il montre que, sur le plan littéraire, il n'est pas surpassé ou intimidé par la rhétorique de ses ennemis. Dans le but essentiellement identitaire ou thérapeutique, il est important que Juda puisse partager ses sentiments de vengeance, sans sentiment d'aliénation ni de perte d'orientation. Ils sont repris par Adonaï, source de leur fierté, de leur orgueil. On pourrait lire ici une façon de sublimer et d'élever les émotions du peuple. La vengeance est symboliquement représentée dans les visions de Ninive en cours de destruction. Ce qui est plus important pour la compréhension et l'application de sa vision, c'est son message fondamental : la malice, aussi puissante soit-elle, ne restera pas sans interpellation. La famille léonine ne continuera plus à amasser des proies. La pénitence, la miséricorde et le sursis de la peine maintiennent le souvenir d'un appel adressé à l'homme pour s'ajuster à Dieu⁸⁴.

- La fuite et la dispersion

Chez Na, sans faire explicitement référence au retour d'exil, Adonaï a promis de rétablir la splendeur de Jacob, qui a été dévasté (Na 2,2). Dieu « poursuivra » (רדף) ses ennemis dans l'obscurité (Na 1,8). L'exil est la punition d'Adonaï réservée aux coupables. Le verbe גלה « exiler » (Na 2,8)⁸⁵ fait déjà un écho à « l'exil » (לגלה) et à la « captivité » (בשבי : Na 3,10) de la ville (Na 3,10) : l'expression הלכה בשבי marque aussi la condition cruelle et terrifiante de cet exil : la captivité. On pourrait envisager ce sens de déplacement ou d'enlèvement dans le verbe נגה « conduire », « emmener » (Na 2,8). La dispersion du peuple exprimée par le verbe פוז « s'éparpiller » au *nifal* (Na 3,18) rappelle le *piel* de סער « s'éparpiller » utilisée pour désigner la tempête chez Jonas (Jon 1,4.1113). Par ce thème, Nahum annonce un sort identique à celui de Nô-Amôn pour l'Assyrie en punition pour leur « cruauté sans fin » (Na 3,19).

Cette allusion à l'exil, tout en rappelant la fuite de Jonas dans la direction de Tharsis, révèle une attente et un désir d'être libéré d'une condition insupportable. Les métaphores, l'humour pourraient relever de l'effet du traumatisme chez le personnage de Jonas et dans les

⁸⁴ W.J. WHEDBEE, *The Bible and the Comic Vision*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p. 202. Sur la justice : M.J. FLAUMENHAFT, « The Story of Jonah », dans *The Review of Politics* 76 (2014), p. 1-19 (sur la tension entre la justice et la miséricorde). J. HAVEA, « AdJusting Jonah », dans *International Review of Mission* 102 (2013), p. 44-55 : la colère de Jonas se comprend comme un cri de justice. Jon est lu dans une double optique (AdJusting) : premièrement, il écoute la justice (Justing) en Jon et deuxièmement, le déplacement (Ajustement) la façon dont nous entendons Jon. G. SCHOLEM et E.J. SCHWAB, « On Jonah and the Concept of Justice », dans *Critical Inquiry* 25 (1999), p. 353-361. C. MANDOLFO, « In Defense of Divine Justice : An Intertextual Approach to the Book of Jonah », dans *Hebrew Studies* 52 (2011), p. 439-441. D.C. TIMMER, « Nahum, Prophet of the God who Avenges Injustice », dans H.G.L. PEELS et S.D. SNYMAN (éds), *The Lion Has Roared : Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene, Wipf and Stock, 2012, p. 79-86.

⁸⁵ N.P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire Hébreu-français*, Présentation de Gérard Weil, Genève, Slatkine Reprints, 2012, p. 103. Selon W. VOGELS, *Le petit reste dans la Bible et de l'Église aujourd'hui* (LiBi, 193), Paris, Cerf, 2018, p. 131, le même verbe peut être utilisé pour marquer le retour vers Dieu et le retour de l'exil.

descriptions de Na. En effet, comme le font remarquer les approches des textes bibliques sous le prisme du thème de traumatisme, les manques d'information (le saut dans la relation des événements : effet d'analepse, d'ellipse et de paralipse dans le texte), les allitérations, les exagérations ou des souvenirs très angoissés, des problèmes émotionnels et des comportements à éviter relèveraient de la crise traumatique susceptible de hanter les peuples voués à l'exil ou en attente de justice, une justice thérapeutique⁸⁶.

La justice vengeresse est réellement un châtement, une humiliation infligée à l'ennemi. La justice divine est prévenante et préventive quand les oracles se présentent comme des avertissements, mais elle peut être aussi vengeresse contre l'ennemi, compatissante pour celui qui fait confiance en Adonaï. La compassion parcourt tout Jon : le sauvetage des eaux, l'envoi du ricin pour tirer de la chaleur, le sursis accordé à Ninive car sa population ignore sa gauche et sa droite.

Ainsi, la justice divine n'est pas une « justice pour la justice » mais elle est un regard objectif, un jugement sans complaisance et selon les situations. Elle rencontre la confiance et le retournement chez Jon. Elle se heurte contre la méchanceté, le mensonge, les rapines, les massacres, la prostitution, la magie dans les oracles de Nahum : c'est contre tout cela que la parole prophétique s'insurge, veut mettre en scène (en spectacle) ceux qui s'y perdent, les conduisent sur le chemin des horreurs tandis que les humiliés retrouvent l'espérance.

- Contre la méchanceté

Quant à la méchanceté et le mécontentement (l'énervement de Jonas), ils sont exprimés par deux formes verbales différentes : il s'agit de רעה « faire le mal » et רעע « être mauvais » (Jon 4,1). À propos de la réaction de Jonas au renoncement divin (4,1), il semble que, lorsque le verbe רעע au qal apparaît « sans sujet et est suivi de la préposition אל « pour » ne désigne pas la méchanceté mais le mécontentement du personnage ou du narrateur, selon G.I. Davies⁸⁷. Thomas Bolin souscrit aux conclusions de Davies et soutient donc qu'il s'agit du déplaisir de Jonas (4,1)⁸⁸. Le prophète réagit avec une liberté qui frise la démesure : il juge l'action de Dieu ! Le renoncement divin lui fit un grand mal jusqu'à s'affronter à l'intervention divine. Cette liberté traduit une insatisfaction, une plongée dans l'affliction, dans l'angoisse, une douleur on dirait plus grande que celle éprouvée dans les profondeurs des abîmes. La grâce accordée à

⁸⁶ Les perspectives exiliques en Jon, voir D.J. DOWNS, « The Specter of Exile in the Story of Jonah », dans *HBT* 31 (2009), p. 27-44. S.D. COOK, « *Who Knows ?* » *Reading the Book of Jonah as a Satirical Challenge to Theodicy of the Exile*, Thèse de doctorat soutenue à la Faculty of Arts and Social Sciences, The University of Sydney, sous la direction d'Ian Young, 2019. Consultée sur le site <http://hdl.handle.net/2123/20685>, URL : https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/20685/cook_sd_thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y, conclut que Jon est comme un défi satirique à la théodicée de l'exil.

⁸⁷ G.I. DAVIES, « The Uses of רעע Qal and the Meaning of Jonah IV 1 », dans *VT* (1977), p. 107.

⁸⁸ T. BOLIN, *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236 – Copenhagen International Seminar, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 150.

Ninive déplaisait beaucoup à Jonas et il était furieux, de manière à nourrir le sentiment d'indignation que le prophète manifestera dans ce qui suit. Cependant, l'absence d'antécédent clair pour le verbe signifie que nous ne pouvons pas être certain de ce que le fils d'Amittai trouve si provocant. Cette indignation éveille l'attention du lecteur sur le contraste est entre le fait de « voir » (Jon 3,10) : ce que Adonaï voit n'est pas ce que son messager désire regarder (4,5).

Chez Jon, Dieu considère les actes de pénitence des Ninivites et a eu pitié d'eux. La fin de Na signale que ceux qui « entendent » le sort de Ninive applaudissent et n'ont aucune compassion pour elle (Na 3,19). Cette situation finale révèle la réaction des dominés devant le sort réservé aux anciens dominateurs « ennemis », ce terme est récurrent chez Nahum. L'être humain s'attendrait le coup destructeur de la vengeance contre un ennemi et non au pardon, une sorte d'amnistie obtenue facilement. L'évocation du mal en dit long de la finalité prophétique de s'en prendre à l'ennemi, d'étaler ses forfaits, sa déchéance et de déclarer l'issue fatale de tout dysfonctionnement social. Pour Ninive, le terme « chemin » désigne le mal. Le chemin des Ninivites est celui de la violence (Jon 3,8.10). Le chemin de Ninive est le lieu de l'assaut imminent (Na 2,2), la distance à parcourir durant trois jours (Jon 3,4). C'est là que ses notables trébuchent (Na 2,2.6). Le chemin d'Adonaï, quant à lui, se trouve dans les nuées (Na 1,3). Les pas du messager arrivent avec une nouvelle différente : la bonne nouvelle.

Comme on le voit bien, la formule *עליהרעה* à propos d'Adonaï (Jon 4,2) est reliée à la description donnée par le narrateur de la décision divine de ne pas punir Ninive (Jon 3,10). La question serait de savoir si l'affliction de Jonas part de son préjugé sur Dieu ou sur Ninive. La prière montre qu'il connaissait Dieu et il fallait expliquer cette connaissance (Jon 4,2-3). Jonas n'exprime aucune inquiétude à propos des nations ni de sa propre réputation. Sa réaction personnelle face à l'exercice de la justice divine est au centre de la colère de Jonas. La cohérence divine ne rencontre pas les attentes de Jonas. Adonaï, selon Jonas, est tout à fait sûr de ne pas punir les méchants. En effet, malgré le déploiement de la force divine en Jon 1, le déroulement du récit jusqu'à présent justifie l'idée que, malgré la souveraineté universelle.

En considérant le récit dans son ensemble, même si Dieu a beaucoup agité la mer, le lecteur sait qu'aucun navire n'a coulé, aucune ville n'a été détruite et aucune vie n'a été perdue. L'invocation des qualités divines par un Jonas irrité montre qu'Adonaï ne se dédit pas et Jonas le sait⁸⁹. Certes, Jonas prononce les qualités divines pour montrer son indignation, cependant,

⁸⁹ Le Dieu révélé dans la BH répond aux qualités groupées en deux ensembles : les qualités communicables : l'amour, la bonté, la fidélité, la gloire, la grâce, la justice, la longanimité, la miséricorde, la sagesse, la sainteté, la science, la vérité, la vie. Et les non communicables : l'éternité, l'immutabilité, l'indépendance divine (l'aséité), l'omnipotence (la toute-puissance), l'omniprésence, l'omniscience, l'infinité, la perfection de Dieu, la simplicité, la souveraineté, la spiritualité, l'unité. Jon et Na ont puisé à la racine de cette recette pour donner une illustration très concrète. Aucun de ces talents divins n'est indépendant même quand il apparaît seul. Chaque qualité manifeste les autres entièrement. En ne citant que quelques-unes, Jon et Na font écho à la totalité.

même s'il le fait à sa manière, Jonas n'est pas le seul parmi les prophètes à objecter contre un acte divin ou de critiquer l'inaction ou l'action de la divinité. L'espoir dans la bonté divine n'immunise pas contre la surprise que Dieu peut encore faire à l'homme. Cette surprise fait partie de la pédagogie divine. Elle peut pousser la réaction humaine plus loin, ce qui montre que l'homme n'est pas comme Dieu.

Dans le cas du personnage de Jonas, la sympathie pour un prophète mécontent de son auditoire résistant ne pourrait pas obnubiler l'intérêt pour la contrainte et la frustration qui caractérisent fréquemment les relations des prophètes avec Dieu. Pour Jonas, la résistance à la voix divine n'arrange rien et l'évasion, bien que compréhensible comme réaction spontanée, n'est que perte de temps. La plainte de Jonas sous forme de prière – plutôt que de produire l'incertitude pour Jonas – devient une occasion saisie par Dieu pour aller plus loin avec son message. Le côté tragique de ces deux textes fonctionne comme une marque de subversion comique puisant dans la caricature⁹⁰, une expression intérieure « de résistance et protestation face aux effets psychologiques dévastateurs du traumatisme »⁹¹.

Évidemment, le lecteur comprend que Jonas doit sortir de ce qui lui fait obstacle (Jon 4,5) pour retrouver ce qui paraît le protéger dans sa mission, sortir de sa colère de Jonas et éclairer sa perception d'Adonaï, puisée de la formule des vertus divines (Jon 4,2). Adonaï est le seul à connaître davantage la densité de ses modes de révélation. La révélation de Jonas sur la divinité est un fait. Mais qu'est-ce que cela veut dire, comment permet-il au lecteur de comprendre Dieu ? Qu'est-ce que Jonas révèle de son Dieu ? Le lecteur doit traiter cette question qui le mène à puiser dans un puits sans fonds de lecture et de relecture. En transformant la tragédie en comédie, le rire tragique joue un rôle important dans la culture et la promotion de l'espoir. Ainsi, Jon et Na participent à la survie de l'esprit.

À la lecture du récit, s'estompe l'image d'une divinité auprès de qui on ne peut s'attendre qu'à la destruction massive de la vie humaine lorsque les humains sont en désaccord avec Lui. La vengeance se décrit comme une façon de gérer les séquelles négatives des expériences d'humiliation et d'asservissement. Ainsi, les sentiments ou les fantasmes de vengeance ont des effets utiles pour l'individu, car ils procurent satisfaction, réconfort et expérience du pouvoir et du contrôle. Na laisse apparaître un fantasme de vengeance et les paroles de Nahum contre son ennemi peuvent fournir aux lecteurs des outils de réflexion

⁹⁰ Y. SHERWOOD, « Cross-Currents in the Book of Jonah : Some Jewish and Cultural Midrashim on a Traditional Text », dans *BibInt* 6 (1998), p. 49-79.

⁹¹ L.J.M. CLAASSENS, « Rethinking Humour in the Book of Jonah : Tragic Laughter as Resistance in the Context of Trauma », dans *OTE* 28 (2015), p. 655-673. Pour la saga et le comique en Jon, voir B. BEEM, « See Jonah Run : Comic Narrative in the Book of Jonah », dans *Spectrum* 17 (1987), p. 38-44. Aussi J. MATHER, « The Comic Art of the Book of Jonah », dans *Soundings : An Interdisciplinary Journal* 65 (1982), p. 280-291.

personnelle⁹². Na, c'est aussi la parole d'un traumatisé qui résiste contre la fatalité de l'oppression.

De Noé à Nahum, la volonté divine de détruire massivement la vie humaine et animale en réponse à la méchanceté humaine est bien attestée. Lorsqu'il invoque l'identité divine, Jonas mentionne la miséricorde, la grâce, la fidélité et la compassion tandis que Na signale la passion jalouse, la bonté, la colère⁹³. Jon et Na renseignent sur l'illusion que le prophète peut se faire de sa mission, sans pour autant avoir une main mise sur la volonté et la liberté divine. En Jon 4, après avoir évoqué une première fois la colère de Jonas (Jon 4,4), Dieu y revient une seconde fois plus loin. Il a donné l'expérience du ricin. Ce dernier est devenu aussi l'objet de la colère de Jonas. Dieu interroge astucieusement « sur l'exactitude de la colère du prophète (4,9). Contrairement à la question du v. 4, Jonas n'évite pas de réponse en se retirant mais confirme sa colère. Mais, librement, le maître de la création dont l'agir n'exclut aucune créature, va lui montrer qu'il y a dans la grande ville plus qu'un ricin pour lequel le fils d'Amittai n'a rien donné.

3.3. Jon et Na comme un clin d'œil à la création

En outre, Jon et Na mettent en valeur la puissance divine sur la création : Dieu commande la tempête (Jon 1,4 et Na 1,3), envoie un grand poisson pour englober Jonas (Jon 2,1), fait pousser un ricin pour protéger Jonas de l'insolation (Jon 4,6-8) ; Dieu menace la mer, ébranle les montagnes et les collines (Na 1,4). Il agit et les fleurs du Liban se flétrissent (Na 1,4). Le vocabulaire écologique est diversifié en Jon et en Na. Avec Jon, le verbe עשה « faire » (Jon 1,9) signale un surgissement et une disparition des éléments cosmiques par ordre divin. Alors que, dès le début du chant, Na déclare par plus quatre verbes variés le dépérissement des éléments naturels : גער « rabrouer », יבש « dessécher », חרב « faire tarir », אמל « dépérir » (1,4), רעש « ébranler », מוג « dissoudre », נשא « soulever », (Na 1,5), נתץ « briser » (Na 1,6). Le monde (תבל), la terre (ארץ), la mer (ים), les « fleuves » (נהרות), le navire (ספינה), le bateau (אניה) représenteraient des structures organisées mais qui n'échappent pas au contrôle de Dieu. Na mentionne l'ébranlement cosmique comme une marque de la puissance divine (Cf. par ex. So 1,3). On sait par ailleurs que la BH utilise la poésie pour communiquer des messages théologiques importants. Ce fait littéraire est intéressant car la plupart des textes sur la création

⁹² Pour approfondir, voir D.G. GARBER, « Facing Traumatizing Texts : Reading Nahum's Nationalistic Rage », dans *Rev & Exp* 105 (2008), p. 285-294.

⁹³ Ce qui ressemble à l'*anthropothism* divin, selon le terme de C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series, V), Leiden, Brill, 1966, p. 140-141, n'est qu'une façon de montrer la différence entre Dieu et les divinités jalouses adorées par des nations. Cependant, ce n'est pas contre les idoles pour elles-mêmes que la passion jalouse de Dieu s'oriente. Elle concerne plutôt son peuple et son comportement. La parole contre les idoles suppose que le peuple de l'alliance peut les adorer et il faut l'en prévenir au nom de l'unicité, de l'incomparabilité en Dieu.

se trouvent chez les prophètes sont de nature poétique⁹⁴. En lisant ces messages, le lecteur a l'impression qu'il y a un ordre cosmique contrôlé et maintenu par Adonaï. Les différents éléments sont commandés pour accomplir divers aspects du dessein qu'Adonaï pense pour son peuple.

Jonas s'enfonce vers les ténèbres et la mort, loin de la lumière et de la profondeur de l'abîme, un processus qui équivaut à la « décréation ». Dans tout le récit, la création obéissante est en juxtaposition avec l'humanité désobéissante, et le Créateur est dépeint comme continuellement actif dans le monde en lançant une tempête à Jonas (1,4), nommant un poisson à son secours en le laissant avaler le messager (2,1) ainsi que le vomissant sur une terre sèche (2,11). Il prépare en outre une plante (4,6), un ver (4,7) et un vent d'est (4,8) afin d'amener son serviteur découragé à ses sens. Adonaï qui y manifeste sa miséricorde et sa bonté au milieu de ses créatures. C'est dans la communion avec les êtres créés que Jonas est ramené à la vérité sur l'agir divin.

En Na, la création est rattachée au « jour du Seigneur » et les actions divines en ce jour concernent tout l'univers (le monde et le pays, 1,5) : « Il réprimande la mer et l'assèche ; il fait assécher toutes les rivières. Bashân et Carmel se fanent et les fleurs du Liban flétrissent. Les montagnes tremblent devant lui et les collines fondent. La terre tremble en sa présence, le monde et tous ceux qui y vivent » (Na 1,4-5). Mais dès le début du chant de Nahum, le lecteur découvre qu'un dysfonctionnement entraîne cette évocation de l'imagerie cosmologique. Le texte parle des ennemis et des adversaires de Dieu. Et contre eux, la théophanie du jugement engage le créateur pour montrer son plein contrôle dans l'ordre cosmique.

Par ailleurs le déferlement naturel, tout comme la tranquillité des éléments dans le cosmos, perpétue le pouvoir et la puissance du souverain maître sur la mer et la terre, les montagnes et les collines. La solennité du jugement touche toute créature. Les signes de cette manifestation cosmique s'observent abondamment dans la réalisation du projet divin : le tout part du vent, son déferlement sur les eaux jusqu'au soleil.

⁹⁴ M.G. KLINGBEIL, « Creation in the Prophetic Literature of the Old Testament : An Intertextual Approach », dans *JATS* 21 (2009), p. 19-54 (spécialement, p. 29). T.E. FRETHERM, *God and World in the Old Testament : A Relational Theology of Creation*, Nashville, Abingdon Press, 2005.

La création chez Jon et Na	
Jon	Na
La puissance divine par le déferlement des éléments environnementaux (Jon 1,4.13)	La puissance divine par le bouleversement cosmique (Na 1,3.8)
La descente progressive de Jonas reflète un mouvement dans le tréfonds de la création, de la vie vers la mort (Jon 1,3.5 ; 2,7)	La terminologie de la création est utilisée pour décrire la déchéance qui arrivera au « jour de YHWH » (Na 1,4-7)
La création obéissante contre l'humanité désobéissante (Jon 2,1.11)	La souveraineté de Dieu en tant que créateur sur les signes cosmiques du pouvoir comme la montagne, la mer, la terre, etc. (Na 1,4)
Le vent et le soleil pour toucher la tête de Jonas (Jon 4,8)	Le soleil qui laisse échapper les notables de Ninive comme un essaim frappé d'insolation (Na 3).
La création récurrente est orientée vers le salut (Jon 3,7 ; 4,11)	Les montagnes accueillent le peuple sans pasteur au « jour de YHWH » (Na 3,18)

Jon comme un récit narratif et Na comme un poème narratif (dynamisme textuel) : aller de la mer à la terre ferme, de l'ébranlement cosmique à la dispersion du peuple dans les montagnes. La cosmologie de Jon comprend l'évocation de l'univers créé, Adonaï comme souverain « créateur » (le verbe « faire »), quant à Na, il présente un Dieu souverain qui « soulève » la terre, le monde et ses habitants. Tout en offrant une cosmologie à géographie différente⁹⁵, Jon et Na ont commun l'idée d'une divinité destructrice⁹⁶. Le mérisme : ciex et terre, terre et monde.

Chez Na, les montagnes et les collines ne reçoivent pas la même intervention divine : il ébranle les montagnes et dissout les collines, etc. Peut-on affirmer que ces livres suivent le décor de la cosmologie du Pentateuque ? L'action divine – créatrice et destructrice – est continuelle (Jon) et eschatologique (Na, surtout au niveau de la destruction). L'évocation des éléments de l'univers permet de se faire une idée sur Dieu, un Dieu qui coopère avec les créatures⁹⁷. Ainsi, Dieu relie le ciel et la terre dans son action, ce Dieu est le souverain de l'univers, commande les créatures et marche parmi elles. Les verbes dans ce domaine sont : קרא « appeler », כרת « couper » (Na 1,14 ; 2,1.14 ; 3,15), עשה « faire » (Jon 1,9.14), פתח « ouvrir » (Na 3,13), יבש « sécher » (Jon 1,9), יצא « sortir » (Jon 4,5), כון « établir » (Na 2,6). Et les termes comme sont ענן « nuée », שערה « ouragan » (Na 1,3), סופה « tempête » (Na 1,3), ים « mer », מים « eaux » (Na 1,4), תבל « monde », ארץ « terre » (Na 1,5), שטרף « déferlement » (Na 1,8), etc.

⁹⁵ Jonas partage avec Amos l'idée d'un Dieu créateur véhiculée par le verbe « faire » (Am 4,13 et Jon 1,9), renforcée par le motif de la hutte ou de la tente (Am 9,11 et Jon 4,5). Autres éléments sur le thème biblique de la création, voir K. LÖNING et E. ZENGER, *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Colledgeville, Liturgical Press, 2000.

⁹⁶ La théologie de la création chez les XII présente Dieu avec ses diverses dispositions de créateur et de destructeur. Pour le cas d'Amos voir, S. ANTHONIOZ, *Premiers récits de la création*, Paris, Cerf, 2020, p. 287. Pour Jon, voir encore T.A. PERRY, « Changing God's Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodoma and Gomorrhe. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature, 11), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 49.

⁹⁷ T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 129.

Chez Jon, tous les personnages sont sympathiques – à l’exception de Jonas lui-même – le messager de la colère divine. Chez Na, cette sympathie pour les personnages humains autres que le prophète et la maison d’Israël s’estompe. Le lecteur y lit des paroles aux accents ironiques et vengeurs qui auraient dû sortir de Juda et d’Israël quand le cliquetis des armes et le bruit des combats contre Ninive et tout Assour parvenaient jusqu’à eux. Ensemble, Jon et Na mettent en scène le rejet et l’humiliation (Jon 2,4 et Na 3,6), révèlent la tension entre le rassemblement et la dispersion (la fuite en Jon 1,3 - l’exil en Na 3,10), l’hégémonie et la décadence d’un peuple. Pour illustrer l’ironie, Jon et Na signalent respectivement la torpeur de Jonas (Jon 1,5) et celle des bergers d’Assour (Na 3,18) alors qu’ils sont investis d’une mission importante : reprocher à Ninive sa malice (Jon 1,2) et rassembler le peuple sans guide et dispersé dans les montagnes (Na 3,18).

Bien plus, Jonas est un messager qui proclame le salut dès les racines des montagnes (Jon 2,7.10), tout comme Nahum l’annonce à Juda (Na 2,1-3). De deux côtés, il est également question de vœux à accomplir devant Adonaï (Jon 1,16 et Na 2,1), d’un sort à tirer (Jon 1,7 et Na 3,10)⁹⁸. En Jon et Na, il y a comme une tension interne entre le langage cultuel (Jon 2,10 ; Na 2,1) et l’expression de la colère (Jon 4,1.9 et Na 1,3-6). Au fur et à mesure de la lecture, on part d’une intégration des autres peuples à leur exclusion, d’une impartialité divine non acceptée (un universalisme contesté) à un nationalisme violent frisant le manque de compassion envers les ennemis d’Adonaï⁹⁹.

⁹⁸ R.D. PATTERSON, *Nahum, Zephaniah, Habakkuk*, Chicago, Moody Press, 1991, p. 100 et S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 139-140, attirent l’attention sur l’usage d’un même vocabulaire entre Jl-Ab et Na pour rassurer le lecteur sur la fidélité de divine à ses promesses d’apporter le salut à son peuple et le jugement de ses ennemis, sans y inclure les renseignements du récit de Jonas. Alors que dans Joël et Abdias, les nations méchantes sont punies pour avoir tiré au sort à Jérusalem (Jl 4,3 et Ab 15), dans Na (3,10), les nations méchantes, représentées par Ninive, subissent maintenant un tirage au sort. Cette punition appropriée montre qu’Adonaï est fidèle à sa promesse que les actes des nations mauvaises retourneront sur leurs têtes (Ab 15). Jonas connaîtra la même pratique du tirage au sort sous l’instigation des matelots étrangers (Jon 1,7). Nahum signale au lecteur que « le jour de YHWH » pour les nations méchantes est imminent, comme l’annoncent Joël et Abdias. Nahum utilise également l’image des sauterelles présentes chez Joël pour démontrer que le message se développe dans le sens de l’accomplissement des paroles de Joël. Pour Joël, le salut comprend la prospérité agricole et la destruction résulte des assauts de « l’armée du Nord », symbolisée par des sauterelles. Chez Na, les sauterelles désigneraient les cadres de Ninive. La larve destructrice du ricin (Jon 4,8) rappelle les sauterelles dans les livres de Joël (1,4 et 2,25) et de Nahum (3,15-17). Pour un contour de tous ces liens, on peut lire R.D. PATTERSON, « Wonders in the Heavens and on the Earth : Apocalyptic Imagery in the Old Testament », dans *JETS* 43 (1990), p. 385-403 (sur l’image de sauterelles et le jour de Seigneur, voir surtout p. 390) et en ligne sur https://biblicalstudies.org.uk/article_apocalyptic.html [consulté le 13 novembre 2019].

⁹⁹ Le nationalisme apparent dans les promesses de Na à la maison de Jacob ne dédouane pas Juda de ses devoirs envers la justice. D’ailleurs, l’absence d’une désignation concrète sur l’ennemi d’Adonaï dans tous les oracles nous fait penser que Na s’adresse à tous, aux ennemis de Dieu, présents dans la maison de Jacob et en dehors d’elle. Na ne manque pas de parler du dépérissement du Bashân et du Carmel (1,4). D’autres précisions se trouvent dans l’étude de B. RENAUD, *Michée, Sophonie, Nahum* (Sources Bibliques), Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1987, 329 p.

Pour sa part, Na¹⁰⁰ développe des discours essentiellement oraculaires, on dirait sans récit. En première analyse, il se présente donc comme l'opposé de Jon d'autant plus qu'il va jusqu'au bout dans la sentence contre Ninive. Le nationalisme apparent de ce prophète, en faveur de la maison de Jacob, se trouve à l'opposé de l'universalisme de Jon¹⁰¹. En Na, la description de l'assaut sur Ninive se déroule comme une vaste narration mettant en place le décor militaire, la débandade dans la ville et les appels au pillage de tous les biens précieux de Ninive¹⁰². Dans le texte, Ninive sert d'exemple. Na est une mise en spectacle de Ninive exposée aux horreurs, loin de toute sympathie, abandonnée par ses alliés et vouée au dépeuplement et à la déportation (Na 3,6-11). D'autres nations peuvent se retrouver dans cette mise en scène et ses détails descriptifs.

Dans le livre de Jonas, plusieurs affirmations théologiques sont notées par les exégètes et rendent le livre théologiquement riche. Un thème majeur du livre est celui de la *souveraineté de Dieu* sur toute la création, déterminée surtout par l'obéissance des éléments cosmiques aux ordres divins (voir également le verbe « ordonner » en Na 1,14). Dieu a créé toutes choses et a la capacité de contrôler et de manipuler le monde naturel à volonté. Est également perceptible la référence au Dieu qui se soucie et désire le salut de toutes les personnes sur la terre, pas seulement de ceux qui s'identifient déjà comme le peuple choisi par Dieu¹⁰³. De plus, Jonas montre que Dieu peut parfois changer d'avis et renoncer de porter un châtiment en réponse au repentir des humains¹⁰⁴. En fait, le désir de Dieu est toujours de faire preuve de miséricorde plutôt que de punir le méchant¹⁰⁵. En outre, Jonas signale que Dieu d'Israël est le seul vrai Dieu,

¹⁰⁰ J.F. BOARD, « Woe to the Bloody City », dans D.E. COOPER, E.B. DAUGHERTY, C.C. PUGH III, W.T. VARNER, D.G. WEST (éds), *My Servants the Prophets : Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (Victory Lectures. West Virginia School of Preaching), Moundsville, West Virginia School of Preaching, 2006, p. 169-176 : « Nahum est en quelque sorte un prophète qui continue l'histoire des personnes à qui Jonas a prêché. La prophétie de Jonas était conditionnelle. Quand Ninive se repentit, ils furent épargnés », p. 172. La conditionnalité de la parole en Jon est à envisagé du point de vue divin tandis que pour Jonas lui-même, il n'y a pas de condition, sa parole est stricte, voir T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 128. Voir aussi « Leçons de Jean Calvin sur le prophète Ionas », p. 273 (p. 245-276).

¹⁰¹ G.C. AALDERS, *The Problem of the Book of Jonah*, 18 pages. En ligne, URL : https://biblicalstudies.org.uk/pdf/jonah_aalders.pdf [consulté le 29 décembre 2018] et R.D. HOLMSTEDT et T.K. ALEXANDER, « Subversive Boundary Drawing in Jonah : The Variation of אִשָּׁר and שָׁ as Literary Code-Switching », dans *VT* 66 (2016), p. 542-555, surtout sur l'universalité de Jon. Le nationalisme de Na est signalé par D. VAN HECKE, « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », dans *Les Petits Prophètes de l'Ancien Testament*, 2016-2017, p. 2/8 (52/58). En ligne, URL : <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf> [consulté le 29 décembre 2018]. Voir également *La Bible traduite et présentée par A. Chouraqui, Douze Inspirés I*, liminaire pour Yona, Desclée De Brouwer, 1976, p. 131.

¹⁰² Au sujet de Na 2,10, J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique* (LD, 217), Paris, Cerf, 2007, p. 149, précise qu'il s'agit du pillage au temple. La mention חמדה « objet précieux », זהב « l'or » et כסף « l'argent » se rencontre aussi en Ag 2,7-8. Sur ce même sujet, voir G. EIDEVALL, « Cult and Temple in the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 116-129.

¹⁰³ P. FERGUSON, « Who Was the "King of Nineveh" in Jonah 3:6 », dans *TynBul* 47 (1996), p. 301-314 ; T.E. FREITHEM, *The Message of Jonah* (A Theological Commentary), West Broadway-Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000, p. 25.

¹⁰⁴ T.E. FREITHEM, *The Message of Jonah*, 2000, p. 23.

¹⁰⁵ T.E. FREITHEM, *The Message of Jonah*, 2000, p. 25.

et que Dieu sauve les gens qui l'appellent dans la détresse. Les idées limitées sur la divinité peuvent conduire à des attitudes négatives envers Dieu et les autres êtres humains. Dieu s'approche de l'être humain pour purifier les croyances et les attitudes de son peuple¹⁰⁶.

Des rapprochements thématiques sont évidents en certains passages : envoyé par Dieu, le poisson dépose le messager en terre sèche (Jon 2). Sa mission est salutaire pour Jonas. « Le poisson n'a pas de problèmes digestifs : Dieu a piloté l'ingestion et ordonne l'expulsion »¹⁰⁷. Par contre, le lion-égorgé et déchireur (Na 2,13-14) sera plutôt exposé au jugement divin. Ce lion, c'est le roi de Ninive¹⁰⁸. Les forteresses sont comparées aux figuiers portant des jeunes fruits. Alors que l'abri de Jonas est rongé par une larve, l'assaut instantané des garnisons de Ninive est comme l'arrivée d'un essaim de sauterelles¹⁰⁹ : dans deux textes, l'acte de destruction est rapide et la disparition du destructeur est soudaine par rapport au salut, la libération qui durent. Les forteresses qui tombent comme les jeunes figues sont aussi fragiles que le ricin de Jonas.

Il y a comme un acte de foi en Adonai puissant qui émerge même dans un moment d'occupation étrangère. La certitude de l'efficacité de la parole renforce l'idée de la souveraineté divine, une connaissance accordée au prophète. La parole s'étend sur trois pôles : Juda - Israël, Assur - Ninive et Dieu ; concrètement on a Jonas, les marins et le Dieu Créateur pour le récit de Jonas. Nahum parle de Juda, d'Israël ou Jacob, les bergers, les vaillants et le roi d'Assur. La constance est d'après d'Adonai : c'est l'élément qui assure la convergence dans les deux textes. Il y a lieu de lire dans l'évocation de Ninive un symbole pluriel : symbole ou personnification du mal, l'ennemi d'Adonai – c'est la connotation eschatologique chez Nahum – et symbole de confiance en Adonai chez les étrangers (Jonas)¹¹⁰. Ninive est la gloire orgueilleuse du monde.

Dans cette mise en scène de la présence puissante de Dieu dans le monde, la destruction de la violence et de la méchanceté ne cache pas la volonté de faire triompher la compassion, la justice et le pardon. Dans ce contexte, le salut passe par la force. La puissance divine répand la bonté et la justice dans le monde, la bonté et la justice à la fois et non l'une sans l'autre. Cette puissance révèle l'inconsistance et la nullité de la vanité (Jon 2,9) et de la méchanceté (Na 2,14 ; 3,5-7). Le discernement de l'invisible dans le cours des événements et son rôle dans le sort de l'homme font partie de la force poétique et révélatrice de Jon et Na, de la poésie biblique. Jon pousse plus loin que le drame d'un légat divin avalé par un gros poisson et rejeté, après trois

¹⁰⁶ T.E. FRETHEIM, *The Message of Jonah*, 2000, p. 18-19.

¹⁰⁷ A. BARON, *Ouvrir le livre de Jonas ou la mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 52.

¹⁰⁸ Cette présentation n'est pas ce que Jon révèle de ce roi, voir P. FERGUSON, « Who Was the "King of Nineveh" in Jonah 3:6 », dans *TynBul* 47 (1996), p. 301-314.

¹⁰⁹ Comme en Jl 1,1-4.

¹¹⁰ T.M. BOLIN, *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTsup., 236), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, sur le sens de « Ninive » dans ces textes (et ailleurs dans l'AT), p. 132-134.

jours, sain et sauf sur la terre sèche. C'est la présentation d'un Dieu bienveillant envers tous, Israël et les nations dont Ninive est la figure-type.

3.4. Jon et Na comme un pas vers le respect mutuel

L'appel prophétique à obéir à Dieu, à être juste envers le prochain et à observer les clauses de l'alliance pose le problème de l'intention humaine dans chaque acte posé. C'est la question de la finalité ou de l'issue finale de toute attente humaine, l'accomplissement futur du projet de Dieu et de ses promesses envers toute la création. Cela soulève de nombreuses questions lorsqu'on essaye de donner un sens à certaines paroles pleines de violence, à la satire politique et à l'ironie paralysante qui constituent Jon et Na. Ce langage serait au service du caractère conditionnel de la parole prophétique. Ici, le message prophétique se concentre sur la vérité divinement révélée aussi bien que sur le bon sens. Alors, d'une part, les prophètes portent une révélation qui trouble les attentes humaines et d'autre part, il montre que la vérité s'acquiert grâce à une compréhension générale de la vie et de la condition humaine.

Dans le premier épisode de Jon, le récit de sa fuite contient une découverte d'un Dieu différent des divinités connues des matelots. Et tout au long du dialogue, tous les personnages font preuve de calme, de respect et de dignité. Ce qui en dit long sur leur caractérisation dans une situation tempétueuse qui devrait provoquer l'agitation et la panique. La scène souffle l'ouverture et à l'équilibre dans le jugement. L'attitude des matelots étrangers envers Jonas sert à montrer qu'il faut aller au-delà d'un premier sentiment de vengeance que provoque une colère. Alors que le navire est prêt à se briser, les matelots ont encore à lancer des cris chacun vers son dieu, ils peuvent alléger le navire en jetant une partie de la cargaison dans la mer en furie. Jonas se tient loin des bateliers et devra être éjecté pour que le calme troublé revienne. Mais cela n'empêche pas de moments forts d'échange. C'est le cas du dialogue des marins avec Jonas, et plus loin, au chapitre 4 de Jon, un face à face engagé entre Jon et Adonaï.

Les marins savent que quelque chose doit se faire avec Jonas s'ils ne veulent pas tous périr (Jon 1,11-14). Et celui qui connaît mieux « Adonaï-le-Dieu-des-cieux » ne doit pas être tenu à l'écart de la décision à prendre. Cette procédure tient du fait que la cause de la tempête est connue car Dieu l'a révélée par le tirage au sort. Jonas l'a proclamée sans être forcé, de sa conscience. Maintenant, il avait encore quelque chose de pire qu'une épine qu'on enfonce dans la plante du pied. Pour solutionner le problème, sa proposition est claire : il faut le « soulever et le jeter à la mer » (v. 12). Ce n'est pas une vague ordinaire. Jonas est livré à leur pouvoir. Mais c'est suffisant pour s'abstenir, avec tant de tolérance et de respect, de toute vengeance, de toute haine¹¹¹. Sa proposition révèle une attitude calme et rassurante (v. 12). Jonas veut ramener

¹¹¹ É.J. BICKERMAN, « Les deux erreurs du Prophète Jonas », dans *RHPR* 45 (1965), p. 247, pense que Jon fustige l'intolérance d'Israël.

la tranquillité autour de lui et reconnaît personnellement, franchement et librement qu'il est à l'origine du danger qui les guette. Ici, arrivera un verdict dans lequel Jonas est à la fois le coupable et le juge qui prononce la sentence. Mais l'exécution ne suit pas immédiatement. Les marins essayeront de le ramener sur la terre aride mais la tempête devenait de plus en plus violente « contre eux » (1,13). Cette montée en puissance de la furie des eaux leur fit de nouveau prendre conscience du danger qu'ils encouraient.

On aurait pu s'attendre à ce qu'ils soient considérés comme des méchants, peu scrupuleux pour prendre à bras le corps des mesures décentes et promptes à éloigner cet étranger qui leur pose problème. Aucun lien d'amitié, aucune connaissance ni de parenté ni de pays ne saurait atténuer le jugement, s'il y avait eu un procès. On s'imagine que la plaidoirie sera impossible, un verdict sec en serait l'issue. Jonas est mal placé parmi les étrangers alors que leur chef s'approche de lui. Et qui plus est, Jonas, rebelle à Dieu étrange mais fort, est ce pantin têtu qui serait la cause de la tempête tombée sur eux. En vérité, il n'y avait pas à attendre grand-chose pour le « jeter hors du navire ». Cependant, ces hommes ont difficile à se débarrasser spontanément de lui. La fuite de Jonas vaut également la colère divine manifestée par la violente tempête.

Dans le dialogue entre Jonas et des matelots, le lecteur entendrait que c'est un moment particulier pour les marins de rencontrer cet homme de Dieu même en cette occasion marquée par le mécontentement divin et la révolte de Jonas. Ce dialogue se termine sous forme de consultation et montre que les marins veulent s'assurer du concours de l'envoyé et de Dieu dans cette situation tempétueuse. Ils acceptent de recevoir les instructions de Jonas. La prudence des matelots donne de toucher à la source de l'information dans le cœur du prophète. Les paroles de Jonas pourraient montrer qu'il regrette de les avoir mis en danger, de les avoir plongés dans le risque de mort. Les matelots écoutent le messager fuyard qui les a conduits au respect envers son Dieu de Jonas. Même si, la poursuite engagée contre le messager ne les laisse pas tranquille, il y a une absence totale de toute manifestation explicite de haine et de condamnation. On peut en déduire qu'au lieu d'essayer de forcer son poursuivant à noyer tous ceux qui se trouvaient à bord du navire à cause de sa propre transgression, Jonas, par respect pour ces hommes de mer, demande d'être jeté à la mer pour éviter qu'ils ne soient entraînés dans sa querelle avec son Dieu.

Plus loin, leur dépréciation¹¹² renferme la volonté de trouver un acte juste pour calmer les eaux, d'impliquer Adonaï en vue d'écarter le danger. Ils s'interdisent de porter le sort d'un sang innocent (v. 14). C'est une responsabilité universelle et une limite portée à l'agir humain qui ne doit pas cautionner un meurtre. C'est un acte d'un profond respect envers la loi d'Adonaï,

¹¹² Sur l'usage de la particule dépréciative, lire A. SHULMAN, « The Particle נָּ in Biblical Hebrew Prose », dans *HS* 40 (1999), p. 57-82, qui démontre que נָּ est généralement utilisé pour marquer un énoncé comme une demande polie, personnelle ou émotionnelle du destinataire.

à qui Jonas est attaché, ce Dieu puissant qu'ils respectent également. Na effleure ou touche cet aspect lorsque le poème met en évidence la bonté divine et sa reconnaissance envers celui qui cherche refuge auprès de Dieu. Il s'agit de donner de la place à Dieu lorsque l'agitation devient insupportable. Cette précision va plus loin et montre qu'Adonaï, à son moment, ne laissera pas le mal impuni ni permettra à ses ennemis de semer encore la détresse (Na 1,7-9).

La violence, la fureur, l'ignominie, la colère et la terreur sont devenues comme des matières de poésie pour alimenter le fantasme de la puissance divine capable de détruire l'ennemi, cette puissance n'épargne aucun foyer de méchanceté. Cette expérience libère et apaise les opprimés en quête d'abri et de secours. Les oracles de malheur sont souvent lus comme des oracles conditionnels, mieux adaptés aux aléas. Dans une situation difficile, un oracle de malheur est déjà gage de rédemption, de libération.

Jon et Na sont placés dans une rhétorique prophétique d'auto-évaluation, c'est-à-dire une remise en question de la relation d'Israël à Dieu, et à un niveau plus large, le rapport entre l'homme et les valeurs transcendantales. Apparemment, Jon et Na manifestent la confrontation entre les principes de la foi d'Israël et les conséquences de leur mise en pratique dans la vie. Jon et Na ne justifient pas la violence ni la rancœur au nom d'Adonaï. Ils soulignent l'importance d'une remise en question du lecteur devant un tel spectacle du retournement et de la destruction à Ninive. Jon et Na présentent une réflexion sur un double danger de la prophétie : la part de l'envoyé et celle de Dieu, le caractère conditionnel de la parole prophétique. Jon et Na laissent entendre l'urgence d'un juste jugement contre la méchanceté de Ninive (Jon 1,2 et Na 2,14 ; 3,5).

On sait que Jonas n'aborde pas explicitement les problèmes de Jérusalem, cependant, le récit lui est applicable. Si Ninive a montré son repentir dans toute la ville et que Dieu a renoncé à son jugement sur eux, combien plus aurait-il fait de même pour le peuple de son alliance s'ils s'étaient repentis. Le message de Jonas est également précieux pour une application à l'homme de partout et de toujours. Une bonne compréhension plus que doctrinale de la compassion de Dieu est fondamentale pour la compréhension du Dieu de Jonas et pour tout engagement à le servir. En fait, du début à la fin de ce livre, Jonas lui-même est le principal bénéficiaire de la compassion et de la justice souveraine de Dieu¹¹³. Pour démontrer que l'ouverture de l'appel divin, l'adhésion des marins à bord du navire et celle des Ninivites sont juxtaposées à l'arrogance du prophète qui rejette sa mission. Quant à Na, le texte se justifie comme une נשׂא, « une charge » ou mieux comme une évaluation au présent de ce qui peut arriver lorsque la domination et le profit personnel sont les seules options choisies pour concevoir les relations entre les peuples. Na retrace non seulement les luttes politiques, économiques et religieuses

¹¹³ J.M. BODA, « A Deafening Call to Silence : the Rhetorical 'End' of Human Address to the Deity in the Book of the Twelve », dans J.M. BODA, M.H. FLOYD et C.M. TOFFELMIRE (éds), *The Book of the Twelve and the New Form Criticism* (SBL, 10), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 194.

pour le pouvoir ou la survie, mais porte également la promesse de la libération chez les opprimés.

4. Conclusion

Deux lignes thématiques principales jalonnent la trame de Jon et Na : la bonté et la vengeance de la divinité. Cela passe par le discours sur la divinité, le renversement (l'humiliation) des nations, l'appel à s'ajuster sur Adonaï, le dévoilement de Dieu et l'implication des créatures dans la manifestation divine. Les convergences et les dépassements thématiques sont des lieux d'ouverture nécessaire et de nuance utile dans la lecture interprétative de Jon et Na. Par un jeu subtil, le narrateur montre par exemple que, de lui-même, Jonas ne peint pas la toile de ses écarts. Il met seulement l'accent sur son appartenance à un peuple qui honore le créateur de la mer et de la terre ferme. Jon et Na reflètent une révélation de l'action divine dont les différentes articulations sont toujours à découvrir.

Jon et Na contiennent des reproches directs et indirects. Les oracles prophétiques font écho au peuple de Dieu et les nations¹¹⁴. Na, par exemple, annonce la fin de l'idolâtrie (Na 1,14) ; et en décrie la pratique à Ninive (2,8 ; 3,4). Cela n'arrive pas toujours. C'est rarement que les prophètes reprochent aux nations leur pratique. Et cette parole prophétique apparemment intransigeante ne manque pas d'interpeller le lecteur de Na. Ce dernier est également confronté à la même réalité devant les marins qui prient leurs dieux et finissent par craindre le Dieu de Jon (Jon 1 : plus de trois fois le verbe « craindre » en relation avec Adonaï)¹¹⁵. Ce Dieu fait « ce qu'Il désire » (Jon 1,14) : cette phrase affirme que Dieu ne dépend de rien ni de personne¹¹⁶. L'intransigeance en Jon est de considérer que la vision des choses avancée par le messager vaudrait également pour Dieu. Jonas apparaît comme un personnage malheureux et violent lorsque son message ne se réalise pas comme il l'avait donné.

Jon et Na renseignent sur Dieu et sa façon d'agir, les idées humaines sur Dieu, le jugement de Dieu et sa place dans l'univers, les causes du jugement, les entreprises humaines contre Dieu, la colère et la vengeance de Dieu, le culte, les assurances entre les peuples, etc. Nous retenons que le contraste (confiance, Jon 3,5 et inimitié, Na et toutes ses références aux ennemis) entre les deux livrets préfigure la tension entre les actes de l'homme et l'évidence de

¹¹⁴ D.C. TIMMER, « Jonah's Theology of the Nations : The Interface of Religious and Ethnic Identity », dans *RB* 120 (2013), p. 13-23, s'intéresse à la différence dans la présentation des marins et des Ninivites dans le récit.

¹¹⁵ Ce Dieu est métaphrétique, comme peut le lire dans le titre de l'article de C. WALSH, « The Metaphrhetic God of Jonah », dans D. GERSONI-EDELMAN et I.D. WILSON (éds), *History, Memory, Hebrew Scriptures : A Festschrift for Ehud Ben Zvi*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 259-272.

¹¹⁶ Il y a là un aspect de l'aséité divine. L'autre retenant que Dieu est lui-même suffisant, il n'a pas par exemple besoin de sa créature. Jon prouve que Dieu peut donner une mission à l'homme mais il ne s'éloigne pas de l'envoyé. L'aséité est l'indépendance dans l'être. C'est « l'agénésie » dont parlent les Pères. Le terme aséité apparaît pour la première fois chez saint Anselme. Les Pères grecs appelaient « *autousia* » ce que les latins appellent « *aséitas* ». Cette faculté est proche de la souveraineté divine.

la bonté divine. Le lieu du retournement se trouve du côté de la ville sanguinaire. Les projections humaines n'épuisent pas la bonté inscrite dans l'agir divin. Entre Jon et Na, le lecteur est plongé entre la fiction et l'oracle conditionnel sur le châtement de Ninive. Le jugement ne laisse rien en sourdine. À l'assaut général suscité par l'arrogance de Ninive, succède un sursaut particulier contre les rapines incessantes pour lesquelles des horreurs s'abattront sur la ville. Le passage du second au troisième discours Na montre l'impartialité divine et sa capacité de considérer la réalité humaine dans sa totalité. Cette dynamique est également celle de Jon où il est question du retournement à la fois des Ninivites et de Jonas. L'oracle prophétique reflète le ton de la parole divine qui s'adresse soit à un individu et soit à une collectivité.

Pour dire court, Jon et Na se rejoignent sur quelques points tout en gardant chacun sa distance, sa singularité. Ce tableau montre comment l'un se maintient loin de l'autre tout parlant tous les deux du sort l'ennemi d'Adonaï, le Dieu « lent à la colère ».

Jon	Na
Jonas, silencieux, parvient « à reculons » à mener cette ville étendue incroyante à la repentance.	Le langage direct, hardi et saisissant de Na transmet la sentence
Dieu créateur, lent à la colère, fait grâce, fidèle	Dieu lent à la colère, exaspéré par la malice tramée par l'ennemi, Dieu, à la fois exigeant, puissant et bon, maîtrise l'univers et l'histoire
Délivrance de l'eau	Destruction par l'eau
Ninive fait confiance	Ninive est la ville de sang
Prophète silencieux au début et à la fin (et par endroit)	Prophète parle et révèle toute la méchanceté
Accent sur le Prophète le messenger)	Mettre l'accent sur la prophétie (l'oracle)
Repentir de Ninive, la grande ville	Résistance de Ninive
Grand poisson	Famille lion, beaucoup de sauterelles
Méchanceté en Ninive	Rapines et méchanceté en Ninive
Multitude d'êtres vivants et de bêtes	Multitude de blessés, la foule des cadavres, les morts innombrables.
Pitié pour la ville	Pas de consolation pour la ville
Miséricorde de Dieu	Jugement de Dieu

La disparité thématique reflète les diverses facettes de la divinité et de la réalité humaine. La différence entre le personnage de Jonas et de Nahum montre deux différents positionnements devant Adonaï : le livre prophétique privilégie soit le messenger (cas de Jonas) soit le message (cas de Nahum). Dieu y dévoile son dessein. Les révélations sur Dieu et le sens de sa bonté envers toute la création font la charpente thématique de ces deux textes. Comme tous les autres livrets du corpus des XII, Jon et Na, en dépit de l'appellation « Petits Prophètes », sont parmi des sources importantes en théologie. Non seulement, ils aident à élaborer un catalogue de thèmes théologiques mais ils révèlent avec une perspicacité incomparable la façon de présenter

des sujets épineux et qui restent encore incompris de nos jours. Le lecteur de Jon et Na découvre non sans étonnement les bases ou des premières ébauches tirées de l'expérience vécue pour comprendre l'approche biblique des notions comme la rétribution, la miséricorde, la bonté, la justification, la réjouissance, l'espérance, la tolérance et la consolation.

Chapitre 7 : **Des stratégies obliques et le sens de Jon et Na**

1. Introduction

Après ce parcours textuel, que peut-on retenir de la lecture de Jon et Na ? Que révèle le dialogue entre les contenus respectifs de ces deux œuvres prophétiques ? quel sens ressort de ces deux textes lus ensemble ? Que désigne Ninive dans ce texte ? Que révèlent les liens entre Jon et Na, que disent-ils essentiellement sur le sort de cette grande ville ? Qu'est-ce que ce sort dit, en miroir, du sort de Jérusalem (Juda-Israël) ? Répondre à une question de sens revient, à notre avis, à aborder la signification du message et à éclairer les voies de la réflexion que le message dicte ou transmet au lecteur. La dimension exagérée de Ninive est une façon de diminuer la ville considérée comme le lieu par excellence de la présence divine.

Ainsi, tout dans les deux livres ressemblerait à un renversement : c'est le renversement dans la ville et dans la conception humaine de la justice divine. En plus, tout serait non seulement une provocation, résistance à l'oppression extérieure mais aussi une promesse de relèvement. Jon et Na semblent prendre une distance pour dévoiler les dimensions de la théologie de la justice et du repentir, à travers une parole incisive, terrifiante et voilée. Et la nuance du message se trouverait dans la définition du relèvement, de la lumière qui en découle. Repassons, un après l'autre, ces divers éléments sur lesquels se construit la signification de Jon et Na lus ensemble.

2. Alerter par le mélange des tours narratif et poétique

Jon et Na se présentent comme une littérature de résistance (protestation)¹. C'est l'être humain qui refuse une mission donnée par Dieu, c'est Dieu qui s'oppose à l'humiliation orchestrée par Ninive contre Israël. Au niveau thématique, il affleure la manifestation de la majesté divine, l'expression de la colère et de l'espoir. Quant aux textes, deux atouts sont de taille : le langage poétique et la brièveté des textes. En effet, le langage poétique joue avec les mots, crée des images fortes, saisissantes, qui sauront bien traduire les sentiments personnels et collectifs ressentis. La distinction des éléments propres à la poésie et ceux reconnus uniquement au récit semble bannie au nom de l'imbrication de la poésie dans la prose et vice versa.

Le poème narratif est la forme de poésie relativement longue et contient des éléments nécessaires à une narration (l'intrigue, les personnages, la focalisation, le thème, le dialogue).

¹ En lien avec l'ouvrage de J. MITCHELL et R. TIRRELL, *Nineveh or Bust, Resistantly Following God's Calling*, Longwood, Xulon Press, 2004.

La répétition sous toutes ses formes, les formes et jeux sonores, l'amoncellement de phrases stéréotypées, le parallélisme par genre littéraire sont présents chez Jon et Na. Pour préciser la pensée, prose et poésie partagent tous ces éléments. Par exemple, le son [l] de la lettre ל (Jon 4,6), le son [kl] en כלה et כלה « tout » (Na 2,11 ; 3,1) et de la forme verbale אכלה « dévorera » (3,12.13.15) rappellent à l'intérieur du poème le son du terme כלה « destruction » du début (1,6). Tout comme l'allusion sonore de ענה « humilier » (1,12) se retrouve dans le verbe נוע « secouer » (3,12) ; les termes הנהרות « fleuves » (Na 2,7) et נחלה « souffrante » (3,19).

Ces indices peuvent être groupés selon critères larges (l'espacement des verbes, le vocabulaire inhabituel, l'ordre des mots inhabituel) ou seulement de type structurel (le parallélisme, les paires de mots : dévorer et détruire ; venger et innocenter).

Les suscriptions, le rythme poétique, la structure parallèle et des formules toutes faites se rencontrent dans les historiographies, les récits, les psaumes et même dans les livres prophétiques de la BH. Mais qu'est-ce que cela permet de dire de Jon et de Na ? Notre hypothèse soutient que les textes contiennent, à des degrés divers, de la poésie improvisée, des littéraires rusés. Ces éléments textuels qui paraissent comme des limites textuelles font partie de la création littéraire et du sens. Une des plus importantes chez Jon et Na est le passage facile de la narration (du récit, de la description) à la poésie dans une lamentation, dans un dialogue au sein même du discours prophétique.

2.1. Jon et Na, expressions obliques d'une urgence ou d'une provocation

L'oblique rassemble tous les codes littéraires du texte, varie l'expression des faits, touche à la cohérence de l'œuvre, définit l'adéquation des épisodes ou des discours entre eux, en assure l'autocritique interne et donne au message une ouverture et une portée universelle. L'oblique consiste à éviter la parole directe, à s'éloigner de la ligne directe ou droite du sens obvie, à échapper à la tentation de tout dire. Il permet d'intégrer les silences et de solliciter l'attention du lecteur pour saisir un certain nombre d'évidence existentielle inhérente au message prophétique sur la relation entre Dieu et la création entière. Chez Jon, le message doit faire passer « mes vérités » sur la bonté, tandis qu'avec Na, l'enjeu consiste à découvrir les circonstances qui conduisent au jugement, c'est-à-dire au dévoilement des réalités cachées, une mise en lumière des faits couverts par le mensonge, la fraude. Le lecteur devra scruter la pluralité des supports littéraires et discursifs que les oracles prophétiques mettent subtilement au service de cette découverte à travers le dit et le non-dit.

Nous pensons que l'oblique sur-représente un fait (une crise)², suggère les variétés et impose un point de vue décentré, une signification décalée, un art de la duplicité, risque de

² Cette « sur-représentation » est signalée dans la transmission du message prophétique au roi, voir D. CHARPIN, « Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.) », dans J.-D.

conduire sur des chemins de traverse et étrangers aux apparences et aux évidences (à la logique, au sens stable du texte). Tout en étant au service de la vérité et comme autoroute vers la compréhension, l'oblique concerne la transmission des sens cachés mais présents dans l'entendement du narrateur ou du poète, les messages subversifs en marge des règles et de l'esprit de système³.

La supplication de Jon et la menace en Na s'appuient sur les parallèles pour intensifier les avertissements et les menaces. Dans cette construction, la structure en enveloppe ou l'inclusion délimite un segment, un épisode ou une unité littéraire⁴. L'urgence paraît dans ce schéma oblique servant à relier, les épisodes du récit, les composantes d'un poème, corrélés les faits ou les idées exprimées. Parmi les éléments communs à relever pour conduire au sens des textes, nous avons les expressions obliques qui réunissent les jeux de mots, les images, le phénomène d'intensification, etc.

a) Langage oblique en Jon et Na

Les stratégies du discours oblique investissent dans divers artifices littéraires pour éviter une lecture univoque des textes. Parmi eux nous retenons, surtout ceux qui manifestent l'oblique en Jon et Na, à savoir les suscriptions, les noms prophétiques, les personnages, les commentaires, la formule du messager, les choix narratifs, les allégories, les silences et les non-dits, les lacunes du dire, l'association des sons induite par les jeux de mots, l'illusion d'inachèvement dans les questions, les images (métaphores), l'intertextualité, l'ironie (dramatique ou celle du monde renversé ; syntagmatique par le ratage – la rupture dans la logique des enchaînements), l'humour, la mise en scène de la théophanie à travers les phénomènes cosmiques (la furie des eaux en Jon 1,4.13 et l'ébranlement des montagnes en Na 1,5), la parole non conclusive (Jon 4,11 et Na 3,19), le mélange des tours narratif et poétique dans le message, les motifs, la poésie et la prose comme médiums complémentaires, la présence d'une double voix, des énoncés relevant une attitude ou un mouvement antinomique (Jon 1,3 et Na 2,2 ; 3,14), etc.

MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 73 (p. 31-73).

³ L'oblique suppose un glissement ou une infiltration dans la représentation, un dépassement des représentations, un passage d'un univers de représentation à l'autre. Le poète donne toujours plus que ce qu'il promet ou représente. À ce sens, l'oblique appelle la notion de « connotation » qui induit le mode indirect de signification. Ici, c'est le sens second, bien au-delà du premier sens rencontré dans le dictionnaire, appelé « la dénotation », selon la désignation du linguiste L. HJEMSLEV, *Le langage : une introduction*, Paris, Éditions de minuit, 1984 (année de traduction en français), cf. ID., *Prolégomènes à une théorie du langage : La Structure fondamentale du langage* (Arguments), Paris, Éditions de minuit, 2000 (original en danois *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, 1943 et première traduction française en 1968).

⁴ W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : A Guide to its Techniques*, New York – London, A&C Black, 2005, p. 63-65.

Paradoxalement, l'effort interprétatif révèle une double voix à faire ressortir des textes : la voix faible de la conviction collective passe à travers le discours dominant du prophète qui y ajoute des appels au retournement (à la révision), des actes d'appropriation, d'affirmation de soi et de subversion. La présence de cette double voix provoque une indirection du message. Le lecteur devra en décoder le sens en regardant attentivement entre les lignes du texte. Pour échapper au sentiment de faiblesse et d'incapacité, pour tourner à dérision une certaine vision du monde, le discours oraculaire ou l'attitude prophétique se renforce à travers les codages, les représentations obliques, provocatrices et suggestives dans le but d'extirper certaines limites de la pensée et pour échapper à la moquerie (à l'auto-piège). L'oblique s'installe lorsque le narrateur dit les choses indirectement, garde des secrets ou use des détours⁵. Dans ce cas, l'astuce (la ruse) interprétative du lecteur est sollicitée.

Ainsi, en cas de recherche de sens, de théologie et d'anthropologie contenus dans le texte, nous estimons que le langage oblique serait un bon guide. Tout en éclairant la recherche des idées majeures du texte, l'oblique se présente aussi comme un miroir déformant ou enjolivant certaines visions du monde. Avec les artifices littéraires connus et repérables, l'oblique admet subtilement, par voie détournée (ou mieux par voie seconde), les contrastes, la forme hybride du texte tout en exprimant la singularité, l'unicité du message et son ouverture au moyen des variations. L'illusion peut émerger alors que la réalité demeure comme en coulisses entre les lignes, parfois portée par les astuces du langage. Ainsi, on comprend, par exemple, que le porte-parole de Dieu avertit, donne sens aux événements, met en garde. Le texte ne signifie pas que le messager soit un modèle à suivre et que ce qu'il raconte arrivera nécessairement, même au grand scandale des humains.

Concrètement, le détail, la digression dans une description, l'effacement et le silence sur un fait manifestent les multiples faces de l'obliquité, les diverses résonnances (moultis échos) d'un texte qui concerne l'existence et éclaire des expériences vécues. Si Jon et Na invitent respectivement à un retournement intérieur et un mouvement vers Dieu, et à adhérer en toute clémence à la justice ; le lecteur n'oubliera pas que les reprises et bien des outils littéraires d'intensification dévoilent la gravité et l'urgence de la proclamation, tout en économisant les mots sur la patience divine qui pourtant est toujours là à travers le long parcours de Jonas, la

⁵ Sur les procédures indirectes dans le langage biblique, voir R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 211-212 ; 216 ; 248), des vers de sombre prédiction, visant au moyen des figures symboliques un « tiers absent » (IDEM, *L'art de la poésie biblique*, p. 211). Le langage oblique évite la ligne droite, refuse l'approche frontale ou directe. C'est l'usage des stratégies indirectes voulues par le narrateur ou l'auteur en vue de donner sens aux faits présentés. Exprimer les oracles en prose, cela confère à la prophétie sa « nature explicative » (R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 188 et p. 219). Mais le faire en poème paraît comme un « contre-exemple » (R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 189) et révèle son dépassement du temps, son impact bien au-delà des limites historiques qui l'ont vue naître. À travers les détours langagiers, se rencontre la dialectique (rhétorique) de l'avènement du sens – allant plus loin que la direction de l'auteur vers l'auditeur à avertir – joignant l'univers de la vision de l'auteur à celui du concerné visé et du lecteur futur appelé à faire attention et à trouver sa part dans le message. C'est la logique de l'intemporel, le secret de la parole qui rejoint et touche l'être humain de partout et de toujours.

théophanie cosmique et l'avertissement adressé à Ninive. Dans les textes, les médiums et les outils utilisés alertent le lecteur et conduisent au sens en révélant les aspects essentiels de la question abordée.

La mise en place des plusieurs artifices littéraires définit la singularité poétique (les constructions : jeu de mots, les métaphores) et stylistique (phrases et champ lexical) de Jon et Na. Aucun secret et aucune confidence. Face à tout ceci, l'art de lire devient la clé du sens. L'ensemble donne aux textes de dépasser une vision idéologique et simplement identitaire (ou unilatérale). Le renversement, et le changement qui en découle, passe par l'effort littéraire de bouger ou de troubler, subtilement et sans rien dénaturer, la focalisation chez le lectorat qui doit chercher à faire une transposition conséquente de la réalité représentée par les textes, ses motifs, ses thèmes et ses images en lien avec l'évolution des faits et les transformations obtenues. Pour y arriver, il faut considérer l'aspect linéaire et unitaire des textes, leur recours permanent à divers genres littéraires et le va-et-vient entre les personnages. En Jon et Na, la transposition, comme phénomène littéraire, concerne le changement de tonalité par des éléments définitoires d'un genre enchâssé dans l'autre qui paraît dominant, la relation tenue entre la narration et poésie. Ainsi par exemple, l'action de grâce en Jon 2 donne un autre ton à l'épisode de la tempête (Jon 1) tout en conservant les traits de ce dernier : la conjugaison propre à la narration, le vocabulaire qui rappelle le monde aquatique où Dieu intervient pour sauver le naufragé. La lamentation en Na 3,1 renforce la parole de jugement qui l'encadre en Na 2,14 et 3,5. Cet enchâssement générique transparait continuellement et progressivement et peut devenir plus évident à l'occasion d'une intensification, d'une personnification, d'une exagération, (ainsi que d'une comparaison éventuelle)⁶, sans oublier les distorsions et inversions y afférentes.

Les contradictions apparentes – car en réalité elles complètent les oracles plutôt qu'elles ne les rejettent, les disparités font partie du message véhiculé par l'oracle, elles ne leur enlèvent rien mais au contraire le renforcent⁷ et alertent le lecteur sur ce qu'il faut retenir en lisant. Elles leur permettent de révéler et d'offrir, de manière renouvelée, les divers axes de saisie sur l'amplitude et la profondeur infinie de la relation entre Dieu et l'humanité. Jon et Na dévoilent la puissance énonciatrice de l'oracle en jouant sur la disjonction entre ce qui est dit ouvertement et ce qui est à comprendre. En plus, les contrastes, les différences entre les deux textes participent à la dramatisation reconnue à l'ensemble du corpus des XII auxquels Jon et Na font partie. C'est la manière de chacun des XII de permettre de dire l'alliance par des épisodes différents et variés. À notre avis, ces aspects littéraires génèrent des voies vers une autre approche de Jon et Na qui peuvent ainsi être abordés à nouveaux frais et se révéler, par conséquent, comme des textes à portée multidimensionnelle, soumis à un perpétuel

⁶ G. LAKOFF et M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1980, p. 33, précise que « la personnification n'est pas un processus général unique et unifié ». Tout dépend des éléments choisis pour porter le phénomène.

⁷ J. LINDON, *Jonas* (Essais), Paris, Les éditions de minuit, 2019 (édition électronique), p. 14.

dépassement en vue de rejoindre les lecteurs de partout et de toujours. Ils ouvrent à une réalité toujours à découvrir.

b) Les jeux et autres formes de mots

Par *les jeux de mots*, le texte se donne plus facilement à la mémoire du lecteur et il peut se partager. Les jeux de mots⁸ rapprochent les termes quasi identiques par la graphie et/ou la prononciation (la sonorité) mais ayant des sens différents, de sorte qu'ils peuvent être confondus à la lecture ou à l'audition. Le *jeu des mots* ou la transformation des mots augmente l'intensité dans le sens ou crée une homonymie approximative. Ce qui peut paraître comme une incertitude langagière est plutôt un élément riche en beauté et en signification. Ils sont offerts à l'attention du lecteur comme des codes internes qui suggèrent une orientation du sens. La descente (le verbe est ירד) et le profond sommeil (le terme dérive du verbe דרם) de Jonas sont marqués par les sons [r] et [d] (Jon 1,5), le contraste entre la fuite et la fidélité par le son [h]. Le rapprochement entre « ombre » et le verbe « délivrer » est évident chez Jon (4,6). C'est le cas également pour « larve » et le verbe « monter » (Jon 4,7), etc. La dévastation totale de Ninive est exprimée par la répétition des sons [beth], [qaf] (Na 2,11). La coalition dangereuse des ennemis est exprimée par la construction וְכַסְבָּאִם סְבוּאִים qui met en valeur une alliance voulue de sons et de mots (Na 1,10).

Par le biais des jeux de sonorité (la rythmique et la musicalité de la parole) et de l'oralité (on transmet normalement sans virgules ni points ou bien la mise en œuvre de la parole)⁹, la poésie narrative donne l'intensité et l'importance à l'énoncé, elle oriente vers son sens, qu'aucun éclairage même suffisant sur la correspondance entre l'activité énonciative du narrateur et les réactions des personnages ne vient révéler. Dans les deux textes, la ressemblance des suffixes et les parallélismes créent une impression de rimes et permettent d'attirer

⁸ Autres informations sur les jeux de mots chez Jon, voir B. HALPERN et R.E. FRIEDMAN, « Composition and Paronomasia in the Book of Jonah », dans *HAR* 4 (1980), p. 79-92. En ligne, URL : https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/58621/1/HAR_v4_079.pdf. A. COOPER, « In Praise of Divine Caprice : The Significance of the Book of Jonah », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 144-163, essentiellement à la p. 153. V. KABERGS et H. AUSLOOS, « Paronomasia or Wordplay ? A Babel-Like Confusion Towards a Definition of Hebrew Wordplay », dans *Bib* 93 (2012), p. 1-20.

⁹ Sur le rythme et l'oralité en hébreu, avec Jon comme illustration, voir J. ALEXANDRE, « Rencontrer l'écriture hébraïque comme poème », dans *ETR* 85 (2010), p. 65 et 69. Pour l'auteur, dire de Jon qu'il est entièrement poème ou complètement prose, c'est affirmer la même chose. Dans la BH, la frontière entre la prose et le poème paraît poreuse. Il faut, selon lui, « prendre en compte le fait que toute l'écriture biblique hébraïque est l'inscription d'une oralité. Qu'on me permette alors ce truisme : dans l'oralité, il n'y a pas de genres littéraires. On n'y trouve qu'une mouvante façon de mettre la parole en œuvre, en vue d'une fin vers laquelle elle se dirige inéluctablement [...] Pour revenir à Jonas, je me bornerai provisoirement à souligner que l'introduction, au sein d'un récit rythmé, d'une cadence plus affirmée au moment où le protagoniste prend la parole, cela alors qu'il se trouve dans une situation dramatique, est un effet oratoire particulièrement efficace, sans plus ». Sur l'interaction entre l'oralité et l'écrit dans la BH, voir S. NIDITCH, *Oral World and Written Word : Ancient Israelite Literature*, (Library of Ancient Israel), Louisville, Westminster John Knox, 1996, p. 5. G. ELATA-ALSTER et S. RACHEL, « The Deconstruction of Genre in the Book of Jonah : Towards a Theological Discourse », dans *Literature and Theology* 3 (1989), p. 40-60.

l'attention sur les mots (les allitérations : le son [shin] dans les dialogues ; assonances, les jeux de mots, etc.)¹⁰.

Aux jeux de mots et de sonorité, nous ajoutons quelques modes (comme *hitpa'el*, le *po'el*), les gémérés, la mise en relief (où on joue sur la sonorité), les expressions tout faites et les mérismes qui sont partagés entre les deux livrets (où il est question d'une idée de plénitude) :

	Jon	Na
<i>Hitpa'el</i>	יתעשת « il pensera », « il se souviendra » (1,6) בהתעשף « lorsque s'évanouissait » (2,8)	התמגו « se dissolvent » (1,5) יתהוללו « ils s'emballent » et ישתקשקו « ils se précipitent » (2,5) התכבד « multiplie-toi » (3,15) ¹¹
<i>Po'el</i>	יסבבני « il m'entoure » (2,6)	ירוצצו « ils font courir » (2,5) ונודד « et s'enfuit » (3,17)
Mérisme	« la mer et terre sèche » (1,9) « trois jours... trois nuits » (2,1) « mer... fleuve » (2,4) « grand et petit » (3,5) « être humain et la bête », « gros et petit bétail » (3,7) « être humain et la bête » (3,8), « vie et mort » (4,3,8) « sa droite par rapport à sa gauche », « êtres humains et du bétail » (4,11).	« la mer... et tous les fleuves » (1,4) « montagnes... et collines », « la terre... le monde » (1,5) « fléchissement des genoux et tremblement dans tous les reins » (2,11) « à des nations... et aux royaumes » (3,5) « et je jeterai... et je rabaisserai » (3,6) « ses nourrissons... et ses grands » (3,10) « dans la boue... dans l'argile » (3,14) « le feu te dévorera..., l'épée te retranchera », « comme le hanneton... comme le criquet » (3,15) ¹²
Les verbes gémérés	קלל « être léger » (1,5) פלל « prier » (2,2) סבב « entourer » (2,4,6) אפף « environner » (2,6) חלל « commencer » (3,4) רעע « être mauvais » (4,1) פלל « prier » (4,2)	קלל « être léger » (1,14) חגג « célébrer » (2,1) שקק « se précipiter » (2,5) סכך « protéger » (2,6) בוז « piller » (2,10) מסס « fondre » (2,11) בקק « ravager » (3,3,11) נודד « s'enfuir » (3,7,17)
Le nom mis en relief (Joüon §156)	אל « Dieu » (4,2)	אל « Dieu » (1,2) Ninive + waw inversif (2,9)
L'usage du pronom « tout » avec un participe au pluriel.	כלי-משברך « tous tes brisants » (2,4) participe <i>piel</i>	וכלי-ישיבי « et tous les habitants » (1,5) כלי-שמעי « tous ceux qui entendent » (3,19) : Joüon § 139i.
Jeu de mots ¹³	דג גדול « grand poisson » (2,1) שועתי שמעת « j'ai crié au secours tu as entendu » (2,3) צל להציל « une ombre pour sauver » (4,6) תולעת בעלות « une larve quand montait » (4,7)	סבכים וכסבאם סבואים « enchevêtrées et comme leur boisson imbibés » (1,10) נצור מצרה « garde la forteresse » avec 5x le son ק « tsadé » (2,2) בקקים בקקים « les ont ravagés ceux qui ravagent » (2,3) בוקה ומבוקה « ravage, saccage et dévastation » (2,11) « la flamme de l'épée » (3,2) « et il s'enfuit et n'est pas connu » (3,17)
Expression toute faite (ou couple de mots)	דם נקי « sang innocent » (1,14) וידרו נדרים « et ils vouèrent les vœux » (1,16) אל-היכל קדשך « vers le temple de ta sainteté » (2,5,8) הבקר והצאן « le gros bétail et petit bétail » (3,7) ובני-לילה « fils d'une nuit » (4,10) ביימינו לשמאלו « entre droite et gauche » (4,11)	בחרון אפי « contre l'ardeur de sa colère » (1,6) ביום צרה « en un jour de détresse » (1,7) לא יוסיף עוד « il ne recommencera plus » « accomplis tes vœux », הגי הגיך « célèbre tes fêtes » (2,1) כסף... זהב « or... argent », כלי חמדה « objet précieux » (2,10) « et aucune fin » (2,10 ; 3,3,9)

¹⁰ A.T. KIRK, « Speakind Like Sailors: The Use of ש and אשר as Colored Speech in Jonah » (2016), 1-18 p., sur le site www.academia.edu, l'URL :

<http://www.academia.edu/23284729/Speaking-Like-Sailors-The-Use-of-ש-and-אשר-as-Colored-Speech-in-Jonah> [consulté le 29 décembre 2018]. Aussi R.D. HOLMSTEDT et A.T. KIRK, « Subversive Boundary Drawing in Jonah : The Variation of אשׁר and שׁ as Literary Code-Switching », dans *VT* 66 (2016), p. 542-555.

¹¹ A. PINKER, « On the Meaning of htkbd in Nahum III.15 », dans *VT* 53 (2003), p. 558-561.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poésie hébraïque* (LR, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 123.

¹³ B. HALPERN et R.E. FRIEDMAN, « Composition and Paronomasia in the Book of Jonah » (1980), p. 79-92. En ligne, URL : https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/58621/1/HAR_v4_079.pdf [consulté le 13 avril 2020].

Le mérisme suppose une idée de totalité, ramène l'ensemble en deux éléments. Il est une expression de la plénitude et est renforcé par les termes « entièrement » (Na 1,10), « accomplir » (Na 1,12 ; 2,1), (« nations et royaumes », Na 3,5). Le mérisme peut exprimer l'abondance, l'antithèse ou il peut simplement être utilisé à des fins de parallélisme. Dans cette liste, nous pensons que le mot « hanneton » désignerait une espèce autre de criquet ou de sauterelle et que les deux dans le même verset renverrait à tout l'embranchement. Le terme « reins » symbolise l'intérieur invisible de la personne tandis que le mot « genoux » réfère à tous les membres extérieurs¹⁴. L'usage de l'archaïsme et de hapax en poésie (Jon 2,9 : dans la forme verbale « ceux qui s'attachent »).

Les noms divins sont mis en évidence dans le livre de Nahum (1,2.3) et sont combinés dans la prière de Jonas (1,9 ; 2,2.7 ; 4,6). Ainsi, Na détermine les attributs de l'être divin en action dans le récit. Selon Joüon (§ 139i), avec כָּל « tout », le participe est rarement au pluriel. Ici, nous avons trois cas dont un chez Jonas (2,4 : avec un participe *piel*) et deux fois chez Nahum (1,5 et 3,19 : participe *qal*).

Le choix des mots et des sons et la précision des détails – en vue de maintenir en alerte et de montrer que rien n'est laissé au hasard –, suggèrent l'accomplissement des faits présentés et préparent l'incidence des écrits sur les auditeurs qui peuvent découvrir et apprécier la notion de performance de la Parole révélée.

Les couples de mots et l'accumulation verbale¹⁵ appartiennent à la façon d'exprimer la réalité (pour marquer la gravité, l'apostrophe) en hébreu. Par ce moyen littéraire, le lecteur rencontre le vocabulaire varié et usuel que le texte offre. Dans la poésie hébraïque, un mot, une phrase peuvent revêtir un double sens dans le texte¹⁶. Le double sens concerne l'évocation du sommeil (Jon 1,5 et Na 3,18), le renversement de Ninive (Jon 3,5) et son retranchement (Na 2,1.14 ; 3,15 : l'usage du *nifal* et du *hifil*), les verbes יָרָא « craindre » (Jon 1,9.10.11) et אָכַל « manger » (Na 3,15).

¹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poésie hébraïque* (LR, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 121-123, signale qu'en poésie, la notion de mérisme peut être simplifiée (p. 122). Dans ce cas précis, on peut parler de mérisme conventionnel. Sa liste reprend aussi Na 3,15 : « le feu te consumera, l'épée t'annihilera » (p. 123).

¹⁵ Sur l'accumulation verbale en Jon, voir T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 126 (Jon 1,6 ; 3,9). Longtemps avant, Jean Calvin a compris Jon 1,16 et 2,10 comme procédant par la répétition des termes désignant la même réalité : il s'agit des mots « action de grâce », « sacrifier » « faire des vœux », une reconnaissance pour les bienfaits reçus de Dieu qui seul sauve (p. 263).

¹⁶ Le double sens en Jon apparaît dans l'article de Y. PELEG, « “Yet Forty Days, and Nineveh Shall be Overthrown” (Jonah 3:4) : Two Readings (Shtei Krie'ot) of the Book of Jonah », dans J.H. ELLENS et S.J. DE VRIES (éds), *God's Word for Our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries* (JSOTSup., 388), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 262-274. Le double sens d'un mot permet de construire l'ironie rhétorique et la satire dans un texte poétique, voir ce qu'en dit L. ALONSO SCHÖKEL, (LR, 41), 2013, p. 219 (p. 217-228 : ironie rhétorique, ironie dramatique et ironie narrative). Et J. CAZEAUX, *Critique du langage chez les prophètes d'Israël* (Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2. Série littéraire et philosophique, 1), Lyon, Éditions du CNRS et Mom, 1976, p. 125, précise que « l'ironie des prophètes prend sa source très loin dans la conscience intime qu'ils ont de l'être divin ».

Le lecteur est invité à réfléchir sur ce doublet, sur la sonorité qu'il opère et cela peut être une clé de lecture qui conduit au sens du texte¹⁷. Le lecteur est sollicité pour découvrir l'alliance entre les actions et la façon de les exprimer. Pour comprendre le texte, il doit sonder les rapprochements sonores et terminologiques, les regroupements verbaux, les images, etc. C'est soigneusement que le narrateur raconte les faits et désire que le texte imprègne le cœur et la culture des hommes.

c) Les images et le langage oblique en Jon et Na

Les images font partie du langage biblique. « Une image compare quelque chose ou quelqu'un avec une autre chose ou avec quelqu'un d'autre »¹⁸. Elle fait intervenir l'émotion et exprime une réalité complexe en peu de mots. L'image ramène au côté physique des faits. Ici, la force en images ne se démontre pas. Il suffit de considérer seulement la manifestation de la présence divine dans l'image partagée de la tempête. Les images, comme des outils poétiques et littéraires, arrivent essentiellement dans des comparaisons et des métaphores. Tout en rappelant des phénomènes culturels spécifiques, les images, les allusions et les métaphores en Jon et Na ne sont pas immuables dans leur interprétation.

L'analyse exige qu'on considère de très près leur apparition dans le texte, au sein d'un épisode ou d'une phrase. Elles sont mises au service de la parole, de son esthétique et aident à attirer l'attention sur les énoncés. Les métaphores, les jeux de mots, l'imaginaire du lecteur éclairé par les termes et les paysages, le langage oblique, tout cela embellit les images, leur donnent du poids. Pour les lecteurs et les auditeurs, c'est un moyen indiqué pour mieux entrer dans l'univers du texte et l'inscrire dans la réalité. Ce côté artistique met à part un passage et appelle à le scruter, à en étudier les vérités qui peuvent échapper à toute approche superficielle. Il y a comme un récit du récit à travers les faits pris au premier degré¹⁹.

Ainsi, la manifestation puissante d'Adonaï est comparée à un ouragan et à une tempête²⁰. Et cette puissance passe subtilement du côté de son messager qui descend des

¹⁷ Y. PELEG, « "Yet Forty Days, and Nineveh Shall be Overthrown" (Jonah 3:4) : Two Readings (Shtei Krie'ot) of the Book of Jonah », dans J.H. ELLENS, D.L. ELLENS, R.P. KNIERIM et I. KALIMI (éds), *God's Word for Our World : Volume 1, Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries* (JSOTSup., 388), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 274. Autre étude sur les images chez Na, W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338 qui estime que Na utilise astucieusement le langage et des images pour créer une confrontation avec la réalité entre le peuple de Juda et son ennemi, sur la façon dont l'orgueil sera transformé en humiliation grâce à l'intervention d'Adonaï.

¹⁸ R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 1994, p. 28.

¹⁹ Ce phénomène est propre aux paraboles bibliques. Voir J.-P. SONNET, « "Il était un homme..." Le récit biblique entre généralité poétique et particularité historique », dans S. KLIMIS et L. VAN EYNDE (éds), *Littérature et savoir (s)*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2002, p. 175-187.

²⁰ Les images théophaniques de Jon et Na se rencontrent aussi ailleurs dans la BH. Le tourbillon se trouve dans le jugement sur Ammon (Am 1,14). La nuée (Na 1,3) fait écho au thème de la présence divine dans le désert (Ex 14,24 ; 16,10 ; 34,5 ; Lv 16,2, 13 ; Nb 9,18-22 ; Dt 5,22), symbolisée par un nuage ou simplement par sa présence dans le temple (1R 8,10-11 ; Éz 10,4). Pour Na, Dieu traite ses ennemis comme de la paille, c'est-à-dire comme

montagnes pour annoncer la paix. Le דָרַךְ « chemin » d'Adonaï dans la tempête (Na 1,3ba) fait écho à Na 2,2 lorsque la recommandation appelle à surveiller la « route » sur laquelle l'attaquant / « celui qui disperse » viendra. Nous voyons l'idée que les « pieds » d'Adonaï (Na 1,3) deviennent les «pieds» du messenger qui prononce « la paix » à Juda (Na 2,1). L'image de la mer (Na 1,4a) dans la théophanie n'a pas le même poids lorsqu'elle est à nouveau utilisée pour décrire la chute de Nô-Amôn (3,8). L'image joue divers rôles : elle peut permettre de dramatiser les faits (la mise en scène des faits), elle donne de penser que le texte est construit en relation avec la réalité représentée ou enfin, comme le dit Roberts, elle sert de code littéraire fournit au lecteur pour qu'il aille au-delà du sens littéral et creuse davantage dans le texte²¹.

Et l'image des « fleuves » (Na 1,4a) qu'il fait assécher revient dans Na 2,7 où la chute du palais de Ninive est décrite. Les « montagnes » qui tremblent devant Adonaï (Na 1,5a) deviennent les montagnes sur lesquelles arrive le messenger du salut (Na 2,1) et sur lesquelles le peuple d'Assyrie est dispersé après qu'Adonaï l'ait détruit (Na 3,18b). La « terre » dévastée lors de sa venue (Na 1,5b) est la terre à partir de laquelle le ravage et le pillage d'Assyrie seront enlevés (Na 2,14b) et dont les portes seront grandes ouvertes à l'ennemi (Na 3,13) ; Na 1,2-4. Enfin, le « feu » qui décrit la façon dont sa colère jaillit (Na 1,6b), c'est le feu des chars imminents du diffuseur (Na 2,4a) et le feu qui dévorera les barreaux de Ninive lorsqu'il sera détruit (Na 3,13.15). La présence des images invite à bien regarder le texte en lui-même ou en relation avec la littérature prophétique pour ne pas conférer à l'image la valeur qu'elle ne couvre pas. La recrudescence des images est une preuve que le texte évoque des faits de la vie qui léseraient certaines sensibilités si on les présente crûment. Elles témoignent du caractère provocateur et subversif de Jon et Na.

Pour les deux images de Na, celle du lion et celui des criquets, chacune apparaît après avoir pris en compte la débandade de la noblesse devant le ravage qui arrive sur le pays. La tempête exprime concrètement la colère divine devant l'éloignement humain ou devant l'adversaire que Dieu ne confond pas avec l'innocent. Dans les deux cas, le lecteur remarque la répétition des termes « lion » et « criquets » ; et chez Jon, le premier chapitre s'organise autour

des choses sans valeur (Na 1,10b), vouée à disparaître comme une forêt détruite par le feu. Celle de la paille rappelle un passage théophanique présent dans Job (Jb 21,18) ainsi que dans le psautier, par exemple le Ps 83,14-16. Adonaï et son « tourbillon / tempête » arrive dans les textes portant sur le châtement des nations, par exemple, dans le cadre d'une sentence (Is 17,13) où les vastes hordes doivent fuir comme une balle levée par le vent ou une poussière soulevée par le vent.

²¹ J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991, p. 66. En Na 2,7 par exemple, l'image de l'inondation fonctionne comme une comparaison et donne penser que l'ennemi a ouvert une brèche dans le mur et alors ses troupes se déversent sur Ninive comme échappe l'eau d'une écluse ouverte. Quant à l'évocation des eaux de Nô-Amon (Na 3,8), le lecteur peut comprendre en même temps que la situation réelle, l'environnement concret de Ninive serait la source de l'image. Il est également possible que l'ensemble du texte de Na contienne des indices pour comprendre le déferlement des eaux (Na 1,8 ; 2,6-7.9 et 3,8). Et d'autres textes bibliques traitant le sujet identique peuvent éclairer sur une image surtout s'ils utilisent le même vocabulaire. Voir également l'explication de K. SPRONK, *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997, p. 95-96.

du terme « la tempête » repris quatre fois dans les 16 versets (1,4.11.12.13). Les images et les métaphores construisent le lien littéraire entre la prose et la poésie. Commentant les images présentes chez Na, J. Goldingay signale que « la rapidité du mouvement de l'image et l'économie habituelle de la diction poétique rendent difficile la certitude du flux de l'hébreu ou des détails de l'interprétation, mais l'effet est clair »²². Le travail du lecteur est de percevoir cet effet en scrutant le texte tel qu'il se donne à son attention.

Jon et Na filent leurs métaphores en puisant dans le monde animal et végétal²³. La métaphore scénique de hanneton et des criquets (unité séquentielle autour de la métaphore du criquet) fournit l'image globale de la gestion autour du roi d'Assyrie et l'épisode de la larve envoyée pour ronger le *קיין* (unité de l'épisode autour de l'évocation de cette plante), le sirocco qui brûle le crâne de Jonas assis met en relief la pédagogie divine et la réaction du prophète : les ressources de la poésie et de la prose narratives donnent corps à un message concret et puissant dont le retentissement est cosmique et inaltérable. La puissance et la beauté littéraire de ce message ne connaîtront jamais l'usure du temps. Les métaphores fonctionnent comme des synthèses placées en fin de chapitre et se rapportant à des vers plus détaillés dans la suite du poème. C'est le cas de la métaphore léonine qui symbolise l'ébranlement des repères à Ninive. Le lion est cité avec les jeunes lions, les lionceaux et les lionnes. La métaphore du lion permet au poète de parler des notables et des gardiens de la ville.

Le récit poétique utilise *des images, des reprises sonores* (dans le jeu de mots, les allitérations) et verbales, des contrastes comme voie de transmission du message, par leur harmonieuse imitation²⁴. Les reprises favorisent également la segmentation en unités de sens. L'auteur fait goûter à son lecteur les sentiments que cet échange provoque chez les interlocuteurs de Jonas : la frayeur et l'étonnement (Jon 1). Dans sa prière, Jonas s'adresse à Adonaï et au lecteur pour dire et célébrer sa délivrance (Jon 2). Na s'adresse à Ninive, à Juda et au lecteur. Le poème entier, par les reprises du terme « ennemis » et du verbe « retrancher »,

²² J. GOLDINGAY et P.J. SCALISE, *Minor Prophets II* (UBCS), Grand Rapids, Baker Books, 2012.

²³ J.F. DARSEY, *The Prophetic Tradition and Radical Rhetoric in America*, New York – London, New York University Press (NYUPress), 1997, p. 19, la métaphore est au service de la rhétorique du *showing* (du latin *monstrare* « montrer »). Sur la construction minutieuse des métaphores en Na, voir D. CHA, *An Analysis of the Metaphors in the Book of Nahum using Conceptual Blending Theory*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Philosophie, sous la direction de P. Scalise, Center for Advanced Theological Study – Fuller Theological Seminary, 2017 (non publié). Extrait en ligne, URL : <http://search.proquest.com/openview/f81df1136c75f81a0df93f00df662d6a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>

²⁴ Sur l'usage de plusieurs techniques dans le récit de Jon, voir Y. BERGER, *Jonah in the Shadows of Eden*, Bloomington, Indiana University Press, 2016. Il retient l'usage des allusions internes au message biblique (Is 23,2-3.8.19 ; Ez 27,12.15-16.18.21.36), la multiplicité de sens, les jeux de mots, etc... La monographie veut prouver que l'auteur de Jon utilise toutes ces méthodes littéraires de manière ambitieuse. Pour J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 27, les reprises, dans le récit, participent à l'impact du récit sur l'auditeur. Un autre élément de la performance est l'humour soutenu ici par l'usage répété de la racine *של* « expédier », « lancer » (Jon 1,4.5.12.15) et son synonyme *שלך* (Jon 2,4). L'auteure suggère qu'il devrait être maintenu dans la traduction du matériel biblique si possible.

porte sur la déchéance de l'ennemi (Na 1,2.8 ; 3,11). Par des paroles en vers, l'écrivain utilise un « art de créer du langage marqué conjointement et fortement par les fonctions sensorielle, émotionnelle, mentale et motrice de l'être humain »²⁵.

Les allitérations et les jeux de mots maintiennent le lecteur dans la logique de certains noms et mots contenus dans les textes (Jonas et le קיקיון ; les épines ou les figuiers et Assour, etc.). Le rapprochement sonore entre le terme « ombre » et le verbe « délivrer » est remarquable dans le récit. L'image ne fait pas apparaître directement l'alternative littéraire et sociale à laquelle elle réfère ou fait écho exactement (le genêt ou le ricin). L'image du ricin et de l'ombre dans un même récit semble montrer qu'il y a quelque chose à arranger dans la connaissance de Jonas. Il faut l'aider à retrouver la source de tout ce qui lui fait de la joie, quitte à le conduire au-delà de l'illusion qu'il a de son propre bien, de sa joie. Le caractère éphémère du ricin et de son ombre prouve-t-il la fragilité des ressources sur lesquelles Jonas fonde sa connaissance de Dieu ? On a l'impression que le narrateur utilise une image culturelle assyrienne. Le ricin qui sèche sur la tête de Jonas montre que c'est plutôt lui qui perd son confort mais qu'il y a Adonaï par-dessus tout, celui qui dirige même l'arrivée et la disparition des plantes.

L'image prolonge métaphoriquement le thème de Jon 3 mais le roi, ici, c'est Adonaï dans sa souveraineté sur tous les éléments cosmiques et non seulement les espèces arborescentes. Le ricin, représente-t-il Ninive qui devient un élément important pour Jonas dans la compréhension de la miséricorde et de la justice divine ? Sa déchéance suppose-t-elle la déchéance des autres nations ? Si Jon est lu comme un récit métaphorétique, il y a lieu d'y inclure l'idée selon laquelle c'est Adonaï qui organise et contrôle tout, et en dispose comme il veut, même quand il fait de l'être humain son messager (le Dieu de Jonas est aussi métaphorétique). Rien n'échappe à Adonaï. Il faut regarder l'œuvre de Dieu, sans se laisser influencer par une idéologie. Et Adonaï peut utiliser une nation étrangère pour former la conscience (mentalité) théologique de son peuple.

Les images trouvées dans les deux textes raniment le souvenir du lecteur et lui permettent de trouver l'enchaînement des événements. Cette situation des actions dans l'espace est une preuve que les mots et les actions sont interdépendants dans le texte²⁶. L'eau dans les deux textes fournit deux sens : l'eau de la mer comme une proximité avec l'enfer et comme lieu de la rencontre pédagogique avec Adonaï. Dans le cas de Na, Ninive est comparée à un réservoir dont l'eau s'échappe. L'eau fluviale est comme une richesse. Dans la présentation de rempart de Nô-Amôn, ville construite parmi des eaux et celles-ci se présentaient comme le rempart de la ville. Ainsi, par l'eau seulement, le lecteur se fait une représentation. Et ce langage imagé est le lieu de théologie par excellence. C'est dans les images que la parole se revêt de vitalité

²⁵ J. ALEXANDRE, « Rencontrer l'écriture hébraïque comme poème », dans *ETR* 85 (2010), p. 61-79 (surtout p. 61).

²⁶ P.J. NELL, « The Symbolism and Function of Epic Space in Jonah », dans *JSNL* 25 (1999), p. 215-224.

insoupçonnée. L'image naturelle est un des lieux épistémologiques de la BH, c'est la nature, l'invitation des événements quotidiens au service de la connaissance.

Hormis tous ces aspects, les images appartiennent au langage oblique du texte dont le propre est d'aborder la réalité par des énoncés indirects ou voilés. Ils peuvent être détectables ou pas. En première instance, un texte usant du langage oblique ne fixe pas directement tout son sens car il y a des correspondances à découvrir, à ressentir dans les comparaisons et les métaphores et ce qu'elles tentent d'exprimer. Il est laissé au lecteur le temps de se faire une compréhension de l'allégorie (celle du ricin) ou d'une évocation (celle de Bélial). Ainsi, les oracles, paroles différentes parmi bien des paroles, sont couverts d'un voile qui leur permet de garder leur consistance, de ne pas en faire facilement le tour pour se les approprier sans effort ou les utiliser à n'importe quelle fin. Le langage prophétique contient des codes, des conventions littéraires toujours à déceler. Et on n'en arrive jamais à bout. C'est pourquoi les oracles sont des paroles pour tous les temps et toutes les époques.

Deuxièmement, le texte dévie subtilement de la logique de la confrontation propre à la conversation ou au dialogue. L'interlocuteur peut penser qu'il n'est pas concerné alors qu'il est le premier visé. Le prophète est réellement chargé d'un message lourd pour lui-même et dont l'expression semble bien lui échapper. Na plonge le lecteur dans une atmosphère difficile (angoissante ou malheureuse) avant de lui faire la destruction de Ninive. C'est ce qu'on peut percevoir dans le passage du registre de la théophanie cosmique générale à celui de l'humiliation en brisant le joug de l'ennemi, en punissant l'ennemi jusque dans sa descendance (Na 1,12-14).

Troisièmement, le texte définit ou décrit une situation en la mettant en relation avec d'autres faits avec lesquels elle a des éléments communs. Les affinités, les ressemblances sont à établir, à découvrir. Jonas doit partir de la scène du ricin pour se faire une vue sur le sens de la bonté divine envers la grande ville, il doit apprendre à bien juger entre une plante et la vie des êtres humains habitant la ville. Il faudra, par exemple aussi, se rappeler le sort final de Nô-Amôn pour se faire une idée de ce qui arrivera à Ninive ou à tous ceux qui pensent la méchanceté, s'en servent pour construire leur hégémonie.

Aussi, dans le langage oblique de l'oracle, se mêlent l'action et la vision (Na 1), le réel et l'imaginaire (Jon 1). La descente à Jaffo pour fuir vers Tharsis traduit dans l'action le fait de s'éloigner, de quitter la présence divine, de refuser de considérer la réalité en face. Le passage de la théophanie au Bashân, au Carmel à la parole adressée au conseiller de Bélial maintient le lecteur dans la réalité, dans le concret mais entre les deux s'inscrit une sorte de vision sur le Dieu bon reconnaissant ceux qui le comptent sur Lui au jour de détresse.

Enfin, le langage oblique élève le récit en y ajoutant tant de clins d'œil subtils que le narrateur fait au lecteur pour qu'il saisisse l'atmosphère, les possibilités qu'offre le texte. La densité du message se révèle indirectement par le biais d'une « lumière polarisée »²⁷ projetée sur les faits. C'est le cas du trucage des pronoms, l'apparition de l'ennemi et de Bélial en Na (ce qui refléterait une situation confuse, complexe mais qu'Adonaï contrôle car une deuxième incursion de l'ennemi ne sera pas permise, même Bélial sera anéanti).

Le langage oblique se définit comme un procédé de transfert et de connotation, suggérant des ressemblances et des affinités à découvrir à partir de ce qui est concret, à partir de ce qui est suggéré dans les textes. L'oblique marque la distance au niveau des énoncés en donnant des outils littéraires au moyen desquels il est toujours possible de dépasser la compréhension ordinaire ou majoritaire du texte. Le lecteur est invité de profiter de tout ce que peut lui suggérer un mot ou une image. Comme un art de reconnaissance, le langage oblique exige de reconnaître le lien entre la métaphore et ce qu'elle essaie de désigner ou couvrir comme réalité.

d) Intensifier par la gradation et par l'exagération chez Jon et Na

La notion de motif – c'est-à-dire l'illustration concrète du thème, le phénomène d'exagération et de gradation renvoient à l'usage bien réfléchi des termes. Leurs rapports permettent d'en évaluer la récurrence et d'en déterminer les aires de famille. L'ampleur des faits est cosmique. La présentation d'Adonaï dans le chapitre premier de Jon et Na laisse apparaître le côté surnaturel de l'intervention. Les causes du jugement font percevoir le degré de la méchanceté (Na 3,2). La description de Na donne une idée sur l'aspect de l'attaque. Ninive sera touchée dans ce qu'elle a de précieux. La construction sera engloutie, toute la richesse du pays sera pillée. Cela donne à réfléchir au lecteur. Toute la débandade au sein du peuple et parmi les notables montre que la fin crée un grand vide à tous les niveaux dans le pays, le peuple est dispersé dans les montagnes après que les fortifications soient secouées. L'image est celle d'une plaie faisant souffrir, celle d'une fracture difficile à soigner. Les voisins, en apprenant le sort du roi assyrien, applaudiront en écoutant ce qui lui est arrivé.

La répétition n'est pas un radotage mais une visualisation des différentes phases de faits présentés. Le lecteur se trouve dans le ressort de l'insistance, de l'intensification et de l'exagération²⁸. L'insistance arrive dans la répétition et dans la gradation par l'emploi des termes qui montrent que la réalité est prise dans sa totalité : adversaires et ennemis (1,2), fureur et colère (1,2.6), feu et torche (2,4) ; face et apparence (2,2.9.11 ; 3,5) ; lion, lionne, jeune lion, lionceaux – repaire et tanières – étrangler et déchirer (2,12-14), « ravage, saccage et

²⁷ J. ONIMUS, *Jean Tardieu. Un rire inquiet* (Champ poétique), Seyssel, Champ Vallon, 1985, p. 110.

²⁸ Sur l'exagération en Jon, voir T.E. FREITHEM, « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 126-127. B. GREEN, *Jonah's Journeys* (Interfaces), Colleville, Liturgical Press, 2005.

dévastation » (2,11), sympathie, consolateurs, secours (3,7-9), la maison (1,14), la forteresse (2,2), les palais (2,6), rempart, refuge» (מִצְוֵה-Na 1,7 ; 3,11), le repaire (2,12.13), les tanières (2,13), fortification, lieu, et camp (3,8.11.14.15.17)²⁹.

Le même phénomène se rencontre dans l'expression כְּלִפְיָדִים כְּבָרְקִים « comme des flambeaux comme des éclairs » (2,5) ; la gradation entre fleuves et mer, le fléchissement des genoux et le tremblement dans les reins (v. 11 – alors qu'au v. 2, il est demandé à Juda de renforcer ses reins), le feu et la fumée (v. 14), le cœur et les visages (2,11). Le pays et la ville sont comme une maison ayant portes et verrous (Na 3,13). L'appel à construire reprend les matériels de construction (Na 3,14), les annonces du danger qui arrivent touchent également à ce motif et à la somptuosité des édifices : la cale du navire (Jon 1,5), un lien avec l'ombre et la hutte de Jonas (Na 4,5). Na commence par une situation générale et termine par une situation particulière. Le grand hymne de louange (Na 1,2-8) au guerrier divin chante la délivrance du peuple et l'humiliation de ses ennemis.

Parfois, sans répéter les mots mais en veillant sur leurs choix, l'exagération va plus loin chez Jonas : l'usage du terme « Shéol » marque une exagération. Cela veut simplement dire que la vie du messenger était en danger et qu'Adonaï tire la vie humaine d'un lieu infernal. Le roi de Ninive devient son antitype, même Dieu (Jon 3,2-5 et 4,2-6), au sujet également de la traversée de Ninive en trois jours et Jonas ne se limite qu'à un parcours d'une seule journée. À cet exemple, on peut joindre l'usage de l'adjectif גדול « grand » en treize occurrences et accompagne bien des éléments dans le récit. Un grand vent engendre une grosse tempête (Jon 1,4^{2x}.12) provoquant une grande peur (Jon 1,10.16) chez les marins ; un gros poisson avale Jonas (Jon 2,1).

La proclamation ultérieure de Jonas produit la repentance chez les grands et les petits (3,5), inspirant à son tour le grand mécontentement de Jonas (4,1). Vient ensuite la grande joie de Jonas à cause de l'ombre de la plante qui l'a recouvert (4,6), comme la « grande ville » (1,2 ; 3,2.3 ; 4,11). D'un premier coup, cette répétition pourrait être considérée comme le résultat d'une narration simpliste ou comme un effet d'un récit oral. Mais, on peut la traiter comme un élément voulu pour la forme et le sens du message. Et la tendance, dans ce sens, serait de penser que tout ce qui est « grand » dans le récit est produit par Adonaï ou par ses actes, lui devant qui il faut se « retourner ».

²⁹ Jonas commence dans la cale du navire (nommé de deux façons différentes) passe par les entrailles du poisson et la racine des montagnes, sort de la ville pour s'installer dans la hutte et il finit à l'ombre du ricin. L'expression du temps comprends ces éléments : trois jours (2,1 ; 3,3), trois nuits (2,1), une journée (3,4), maintenant (4,3), à l'aube (4,7), une nuit (4,10). L'animal laisse la place au végétal, l'être humain conduit à une multitude d'êtres humains, la bête au gros et petit bétail. Chez Na nous avons la mer, les fleuves, le Bashân, le Carmel et le Liban (1,4) ; les montagnes et collines, la terre (le pays) et le monde (1,5), le courroux et l'ardeur de la colère (1,5), les rues (1,5), les portes (1,7), un jour de détresse (1,7), depuis des jours (2,9), en un jour de froid (3,17).

L'exagération est portée également par la théâtralisation des mouvements et l'indéfinition du destinataire ou de fait (Na 2,9.12 ; 3,3.9.19 : surtout l'usage du terme אִין « personne » chez Na dans l'expression קִצָּה אִין « et aucune fin »). En Na 1, les versets 9-10 se démarquent de Na 1,2-8, par le changement de personne. Na 1,11-2,2 est caractérisé par des changements fréquents des personnes indiquées. Ce procédé est une remarquable gradation : on a l'impression que le féminin concerne Juda (le « toi » féminin, en 1,11.12.13 ; 2,2), alors que le masculin se rapporte à l'Assyrie (ou à son roi cité en 3,18). La gradation est également dans l'usage du terme Béliak présent en 1,11 ; 2,1 : d'abord dans l'identification de l'ennemi d'Adonaï et puis dans le motif de la réjouissance, la destruction de l'ennemi. L'idée va de l'accusation au châtement. Plus loin, l'exemple de Nô-Amôn donne de monter d'un cran important dans la présentation de la gravité du châtement. L'horreur n'a pas éloignée les nourrissons, le sort était lancé pour les notables et les grands passèrent sous les chaînes. Portes et verrous sont détruits. En Na, le langage mordant sert à se moquer des ennemis humiliés.

Dans l'intensification du récit, il peut arriver que la narration attire l'attention sur quatre types de force ou de signification dans le discours : les sujets (personnages) impliqués dans la mise en place progressive des épisodes (le processus d'élaboration de l'intrigue), certaines limites et conditions (atmosphère) en relation avec le narrateur (ton). Ces forces sont à situer du côté des personnages, du processus de construction de l'intrigue, l'atmosphère et le ton du récit. *Le ton* est l'élément qui fait référence à l'attitude du narrateur à l'égard du récit et contient trois éléments : le choix de la matière, la voix et une attitude envers la matière. C'est l'acte de lecture qui permet de découvrir les forces du discours qui souvent chevauchent dans le récit. C'est pourquoi il est difficile de retrouver une présentation abstraite sur leur fonctionnement dans la narration. La connaissance de langue est aussi importante pour le lecteur. La création du sens relève de l'interaction entre la narration et le lecteur³⁰.

On remarque l'usage récurrent du participe dans ces quatre versets pour exprimer des actions ou des faits durables ou une habitude. L'évocation de plusieurs faits donne l'impression d'une absence de connexion dans ces quatre premiers versets de Na 3. L'apparente absence de connexion augmente le tempo de la scène, suggérant ainsi le poids de la force irrésistible de l'attaquant sur le territoire. On y décèle la domination et l'intensité des actions. Les v. 5-7 décrivent le jugement introduit par la formule הִנְנִי אֵלֶיךָ « Me voici contre toi » (v. 5). Quiconque vivra ce spectacle horripilant de destruction s'enfuira. La lamentation ironique de Na 3,1-7, comparable à celle des servantes gémissantes (2,8), précède l'annonce d'un spectacle d'horreur.

³⁰ J. PERSON, *In Conversation with Jonah*, p. 50-53ss.

e) Intensifier par le piel et le jeu des mots

En outre, l'intensification passe également par l'usage des verbes au mode *piel*. Mais quelques variations sont observables : Jon 2,1 ; 4,6.7 utilisent le *piel* suivi d'un infinitif ; alors qu'en Jon 3,8 ; Na 1,3 « tenir pour innocent » et Na 2,2 l'infinitif est suivi du *piel*. Le même mode se rencontre en Na 1,8.9 ; 2,1.2.3.6.8.11.13 ; 3,18. Les verbes, « guetter », « être vigoureux » (Na 2,2), « détruire » (Na 2,3) et avec « bondir » (Na 3,2), « rechercher » (Na 3,11) donnent la structure : participe plus le verbe au *piel* et vice versa. Parmi les autres cas où le *piel* est présent (Jon 2,10 et 4,10 ; Na 1,12.13 ; 3,5.6.7.11.14), on peut ajouter la combinaison « *hifil* + *piel* » (Jon 1,4 ; 3,6 ; 4,6.7.8 et Na 3,14).

<i>Piel</i> + infinitif construit		
Jon 2,1	מנה « dépêcher » + לבלע	de בלע « avaler »
Jon 3,10	דבר « parler » + לעשות	de עשה « faire »
Jon 4,6	מנה « dépêcher » + להיות	de היה « être »
Jon 4,7	מנה « dépêcher » + בעלות	de עלה « monter »
Infinitif construit + <i>piel</i> (inversion)		
Jon 4,8	כזרה	de זרה « se lever » + מנה « dépêcher »
Infinitif absolu + <i>piel</i>		
Na 1,3	ונקה	נקה « tenir pour innocent » + נקה « tenir pour innocent »
Na 2,2	נצור	נצר « garder » + צפה « guetter », אמץ « être vigoureux ». Le retour du son צ « tsadé » dans ce verset.

Cette inversion est une marque du renversement et de la menace. C'est l'expression d'une nouvelle « vision » de l'action divine dans le monde. Et Na le fait bien en citant Ex et en présentant autrement le Dieu de l'Alliance : « Un Dieu jaloux, tel est Adonāi ! Il se venge, Adonāi, Il est maître de fureur ! Adonāi se venge de ses adversaires, lui, il garde rancune à ses ennemis » (Na 1,2). Ce qui peut paraître comme une insulte à divinité n'est qu'une astuce communicationnelle, un haut degré de langage comme le signale Robert Lowth³¹, dans le but de sublimer la justice plutôt que de déformer la figure divine³² ni d'élever la seule bonté divine. Et pour y arriver, il faut de l'ardeur, de l'audace dès les premières lignes du poème.

L'intensification se révèle également dans le recours aux synonymes, aux antonymes, aux termes renforçant le même motif, etc. Les synonymes confèrent aux textes la richesse de diverses nuances qu'ils supposent (donnent d'envisager). Dans les exemples ci-haut, le *piel* renforce la déclaration et met en relief l'estime pour transmettre l'expression du poète conteur

³¹ R. LOWTH, *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux*, tome premier, Leçon XX, traduites pour la première fois en français du latin, Avignon, Séguin Aîné, seconde édition, 1839.

³² E. BIANCHI et G. BOSELLI, *L'Évangile célébré* (La part-Dieu, 33), Namur-Paris, Éditions Jésuites, 2018, p. 123, pensent à la perversion de la figure divine. Cette lecture paraît directement légitime si on ne tient pas compte du contour ou de l'inédit, de l'urgence de la justice dans le langage de Na. Cependant, ce passage isolé ne recèle pas tout le message de Na sur la divinité. Na reste une bonne nouvelle pour Juda (Na 2,1), voir E.R. WENDLAND, « What's the "Good News"- Check out "the Feet" ! Prophetic Rhetoric and the Salvific Centre of Nahum's "vision" », dans *OTE* 11 (1998), p. 154-181.

ou descripteur³³. Le mode verbal – tout comme l’image utilisée – participe à la configuration de l’expérience du poète, en l’amointrissant ou en l’intensifiant. L’amplification apparaît *dans la gradation* entre l’arrivée de la larve et celle du vent d’est (Jon 4,7-8) ; dans la présentation du hanneton et du criquet chez Nahum (Na 3,15-17). Un même élément est repris mais pour déterminer une autre action ou accompagner un autre sujet (sujet et autre verbe et vice versa) mais la deuxième action n’atténue pas les effets de la première, au contraire en augmente l’envergure ou fait présager le chaos.

En effet, les images ne figent pas la narration poétique. Au contraire, elles lui donnent la force évocatrice. Ainsi, on peut supposer que derrière le grand poisson, il y a plus qu’un cétacé ; derrière l’homme vomé par la créature marine, il y a plus que le fils d’Amittai. Bref, la métaphore en rajoute (est une valeur ajoutée) à la photographie de la ville à détruire en décrivant ses habitants déforçés, dispersés et dépourvus de refuges sûrs comme le montrent les vers de Nahum. Jonas ne précise pas comment Ninive sera renversée mais Nahum en fournit les moyens et ils figurent parmi les plus connus de la BH et qui apparaissent dans la présentation de ravages de la guerre : le feu, l’eau et l’épée apporteront la destruction et la ruine de la ville.

L’écriture en vers permet au poète de décrire un fait sans recourir à la narration proprement dite. L’intensification procède parfois par déduction logique dans les arguments (un enchaînement des faits consécutifs). La description déductive appelle le lecteur à distinguer ce qui est de l’ordre général, ce qui est spécifique, ce qui est de trop, ce qui est péremptoire dans une série de versets. Cependant, le côté narratif de la poésie se révèle dans la progression verbale, la diversité de termes, et l’usage des adverbes. Parfois, le lecteur y découvre des illustrations ou des évocations qui fonctionnent comme des archétypes³⁴, c’est-à-dire des

³³ *Joiion*, § 52 d.

³⁴ R. ALTER, *L’art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 200 et 206, renseigne que la poésie intensifie. L’approche écologique trouverait matière à exploiter dans le scénario présenté en Jon 4,6-11 : W. VAN HEERDEN, « Ecological Interpretations of the Jonah Narrative – Have They Succeeded in Overcoming Anthropocentrism ? », dans *JSem* 23 (2014), p. 114-134. IDEM, « Shades of Green-or Grey ? Towards an Ecological Interpretation of Jonah 4 :6-11 », dans *OTE* 30 (2017), p. 459-477. E.M. CONRADIE, « An Ecological Hermeneutics », dans L. JONKER et D. LAWRIE (éds), *Fishing for Jonah (Anew) : Various Approaches to Biblical Interpretation* (Study Guides in Religion and Theology, 7), Stellenbosch University of the Western Cape, African SUN Media Press, 2005, p. 219-227. P. TRIBLE, « A Tempest in a Text : Ecological Soundings in the Book of Jonah », dans *TD* 43 (1996), p. 303-312 (= *Id.*, dans S.L. COOK et S.C. WINTER [éds], *On the Way to Nineveh : Studies in Honor of George M. Landes* [ASOR Books, 4], Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 187-200). L’herméneutique écologique de Jon conduit vers les travaux de T. ABUSCH, « Jonah and God : Plants, Beasts, and Humans in the Book of Jonah (an Essay in Interpretation) », dans *JANER* 13 (2013), p. 146-152. Y. SHEMESH, « “And Many Beasts” (Jonah 4:11) : The Function and Status of Animals in the Book of Jonah », dans *JHS* 10 (2010), p. 1-26. R.D. PATTERSON, « Wonders in the Heavens and on the Earth : Apocalyptic Imagery in the Old Testament », dans *JETS* 43 (1990), p. 385-403. Y. BERGER, *Jonah in the Shadows of Eden*, Bloomington, Indiana University Press, 2016. A.I. ABASILI, « The Role of Non-Human Creatures in the Book of Jonah : The Implications for Eco-Justice » dans *SJOT* 31 (2017), p. 236-253. Chez Na, nous retenons le passage sur l’ébranlement cosmique suite à la manifestation divine (Na 1,4-6) : S. BURNHAM, *Isagogical Introduction to the Prophecy of Nahum*, dans *HS* 2.2 (1882), p. 37-41. R.F. PERSON, « The Role of Nonhuman Characters in Jonah », dans N.C. HABEL et P. TRUDINGER (éds), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBLSS, 46), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 85-90. FROHLICH M., « Under the Sign of Jonah : Studying Spirituality in a Time of Ecosystemic Crisis », dans *Spiritus : A Journal of Christian Spirituality* 9 (2009), p. 27-45.

modèles ou images servant à présenter une manifestation remarquable et extensible à plusieurs autres domaines (la tempête sur la mer : Jon 1 et Na 1) ou à se positionner face à la situation présente (le cas de Nô-Amon, Na 3,8). La poésie rapproche les faits et la logique des vers, provoque un effet amplifié et crée un rapport immédiat avec la réalité.

2.2. *Des mediums complémentaires, la prose est réellement une poésie*

Lorsqu'un poème est inséré dans la prose, il annonce un tournant, un événement décisif dans le texte. La poésie biblique célèbre le moment sensible – supportable ou insupportable, elle accompagne le processus qui mène à la réussite du projet de Dieu. Le passage de la prose à la poésie marque non seulement un changement littéraire de médium mais également un basculement à remarquer dans le rôle assigné aux personnages, aux espaces évoqués, etc. C'est le cas de Jonas dans sa prière dite dans l'angoisse et du sauvetage accompli par Dieu là où l'être humain n'en pouvait plus (Jon 2). C'est également tout ce que Na célèbre : l'extinction d'un ennemi redoutable. Cette célébration passe par les grilles littéraires de l'intensification pour broser le mécanisme du passage de la crise à l'apaisement : « un apogée accompagné d'un retournement »³⁵.

En outre, le récit poétique en prose et la poésie narrative rassemblent les caractéristiques suivantes : l'émergence des propositions introduites par les subordonnées temporelles (« lorsque » ou « quand » en Jon 2,8 ; « et maintenant » : Na 1,13 ; « depuis toujours » : Na 2,9), l'indication des lieux (l'espace), la personnification (« YHWH dit au poisson » en Jon 2,11 ; « Aucun soulagement pour ta fracture » en Na 3,19), des commentaires et incises en prose faits par le narrateur sur ce qu'il raconte, un court poème libre (rapprochement du vers de la prose) inséré dans le récit ou un épisode enchâssé dans une séquence poétique (Na 3,8-13) avec usage de comparaisons, de parallélismes, la technique du jeu de mots³⁶, l'humour³⁷, la parodie

³⁵ R. ALTER, « Les caractéristiques de la poésie hébraïque ancienne », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 755.

³⁶D. CHA, *An Analysis of the Metaphors in the Book of Nahum using Conceptual Blending Theory*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Philosophie, sous la direction de P. Scalise, Center for Advanced Theological Study – Fuller Theological Seminary, 2017 (non publié). Extrait en ligne, URL : <http://search.proquest.com/openview/f81df1136c75f81a0df93f00df662d6a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>, 2017 et sa théorie de mélange conceptuel ; voir aussi J. MATHER, « The Comic Art of the Book of Jonah », dans *Soundings* (1982), p. 280-291 ; W.J. WESSELS, « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338. IDEM, « The Metaphorical Depiction of Nineveh's Demise. The Use of the Locust 'Marked Metaphor' in Nahum 3:15-17 », dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259. J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *The Bible and Critical Theory* 12 (2016), p. 33-34. Et J.M. O'BRIEN, *Challenging Prophetic Metaphor : Theology and Ideology in the Prophets*, Louisville and London, Westminster John Knox Press, 2008 (avec la mention sur le Dieu guerrier en colère chez Na).

³⁷ Sur l'humour chez Jon, voir V. MORA, *Jonas* (CÉv, 36), Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 47-50 ; J. MILES, « Laughing at the Bible: Jonah as Parody », dans *JQR* 65 (1975), p. 168-181 ou dans RADDAY Y. et BRENNER A. (éd.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTS, 92 / Bible and Literature Series, 23), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 59-97. ; L.J.M. CLAASSENS, « Rethinking Humour in the Book of Jonah : Tragic Laughter as Resistance in the Context of Trauma », dans *OTE* 28 (2015), p. 655-673 ; Y. SHERWOOD, « Cross-Currents in the Book of Jonah: Some Jewish and Cultural Midrashim on a Traditional Text », dans *BibInt* 6 (1998), p. 49-79;

d'autres textes prophétiques en évitant d'épouser complètement leurs manières de présenter les faits³⁸, etc. Dans le même angle, Robert Alter signale « l'évocation narrative de personnages, de gestes, de discours et d'actions d'une manière qui n'est pas sans rappeler l'imagination fictionnelle des récits en prose »³⁹.

La narration se déploie au moyen du discours poétique et le poème narratif contient tous les éléments du récit⁴⁰. Dans la dynamique textuelle, l'idée de poésie se distancie du vers et rejoint un peu son sens originel de création littéraire. La forme du message et les procédés narratifs sont constamment sollicités dans le récit poétique. L'art du parallélisme porte les descriptions remarquables et délimite les séquences dans le poème de Nahum tout comme dans la prose de Jonas⁴¹. Dans la poésie de Jonas, la focalisation permet de lire l'attitude du

S.W. VAN HEERDEN, « Humour and the Interpretation of the Book of Jonah », dans *OTE* 5 (1992), p. 389-401. Sur le mélange de satire, humour et ironie chez Na, voir J.P. BOSMAN, *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry* (Doctoral Degrees Old and New Testament, 74). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Théologie, sous la direction de H.L. Bosman, University of Stellenbosch, 2005, p. 150-159. Publiée dans la collection *Biblical Intersections*, 1, Piscataway, éditions Gorgias Press, 2008.

³⁸ Th. GLARDON, *Ces crises qui nous font naître. Jonas, Mefibosheth, Élie et les filles de Tselofhad* (Petite Bibliothèque de Spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 21 plutôt que de réaliser spontanément la mission reçue, Jonas tombe dans une « insoumission exemplaire » mais obtient quand même la conversion du roi de Ninive et de tous les habitants avec lui. Ce résultat étonne et surprend. Chez Na, la parodie se joue dans le renversement inimaginable de la situation car la ville, jadis forte de ses conquêtes, sera livrée en spectacle devant les peuples. Ses notables seront asservis et dispersés, ses marques de puissance seront détruites par le feu, ses habitants disséminés dans les montagnes. Les humiliés d'autrefois se moqueront d'elle (Na 3,8-19). Sur la parodie, voir aussi W. KYNES, « Beat Your Parodies into Swords, and Your Parodied Books into Spears : A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible », dans *BibInt* 19 (2011), p. 285 ; L. HUTCHEON, *A Theory of Parody : The Teachings of Twentieth-century Art Forms*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 2000.

³⁹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), 2003, p. 81. Par ailleurs, les personnages peuvent servir pour renforcer la rhétorique idéologique du poème. C'est le cas du Dieu de Na, voir L. MARE et J. SERFONTEIN, « The Violent, Rhetorical-Ideological God of Nahum », dans *OTE* 22 (2009), p. 175-185 (surtout la p. 176).

⁴⁰ Le partage de procédés entre la poésie et la prose bibliques est attesté par L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuel de poésie hébraïque* (LR, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 36-37 : c'est le cas de la sonorité, de la rythmique, du parallélisme, de la synonymie, de la répétition, du mérisme, les images, les figures, le dialogue, le monologue, etc. Selon M.-L. RYAN, « Will New Media Produce New Narratives », dans IDEM, J. RUPPERT et J.W. BERNET (éds), *Narrative Across Media : The Languages of Storytelling*, Lincoln – London, University of Nebraska Press, 2004, p. 337-359, pour tester la teneur narrative d'un texte, il faut tenir compte du cadre temporel (la temporalité) et spatial (la spatialité), l'agencement des faits ou des événements présentés, etc.

⁴¹ E.R. WENDLAND, « Recursion and Variation in the Prophecy of Jonah : On the Rhetorical Impact of Stylistic Technique in Hebrew Narrative Discourse, with Special Reference to Irony and Enigma. Part I », dans *AUSS* 35 (1997), p. 81-110 (ici p. 69), reconnaît les multiples facettes de cette technique littéraire dans le texte biblique : des sons comme des onomatopées, la répétition des formes pronominales de la même personne, un embellissement littéraire en citant un même terme trois fois mais qui fait un effet dans la signification du texte et produit un effet rhétorique insoupçonné (ex. : « Tarsis » en Jon 1,3 et « venger » en Na 1,2), etc. La distinction claire et nette entre récit et poème serait réductrice pour le texte biblique. Les frontières sont poreuses entre les deux genres. Les propriétés lexicales et syntaxiques du langage reconnues comme étant le propre de la poésie lyrique sont également reconnaissables dans le récit biblique. Tout comme le fait le récit ou le drame, la présence d'un scénario, des arguments, des personnages ou d'une intrigue pour transmettre un sens, cela se rencontre dans la poésie biblique. Les poèmes lyriques s'appuient sur le jeu de mots, la comparaison, la personnification, les métaphores et jouent sur les sons ; ils utilisent des images évocatrices et un langage extravagant. Na a été loué par la plupart des savants pour son utilisation d'une grande variété de dispositifs poétiques. Cela se dit facilement de Jon aussi. Deux techniques poétiques fondamentales : la paronomase et une utilisation extravagante ou oblique du langage apparaissent chez les deux. Notre hypothèse est que l'usage mutuel de ces techniques en poésie et dans le récit biblique donnent aux deux genres de mettre en images et aussi de rendre visible à l'esprit des lecteurs / auditeurs des faits, des émotions et des passions : la descente de Jon (1,4-5) ; l'arrivée de la larve (Jon 4,7) ; nous entendons / voyons des servantes gémir et battre leurs poitrines (Na 2,8) ; le poème contient un jeu de mots qui met en

personnage dans le mouvement de son angoisse, dans son passage de la détresse au salut (la dynamique entre Na et Jon serait du genre « vision et révision »). C'est comme un support que la poésie arrive pour porter la prière de Jonas. C'est également en support que les descriptions narratives accompagnent les vers de Na. Cette dynamique relie le message à la réalité vécue, confère un corps situé dans le temps et l'espace.

a) Théories sur le potentiel narratif de la poésie biblique

Selon R. Alter, les caractéristiques de la poésie biblique sont : le phénomène de parallélisme (sémantique et syntaxique), le parallélisme de spécification et d'intensification, les répétitions par amplification, les variations subtilement modulées, la répétition cachée, le parallélisme elliptique, le système de synonymie, des structures symétriques, l'élaboration narrative (le vers narratif), la supplication, l'intensification des images⁴². Nous pensons que seul le parallélisme ne suffit pas mais sa récurrence alerte le lecteur sur la construction particulière du texte tout comme sur la présence d'une poésie. « Le parallélisme est une autre raison de ralentir et de méditer sur la poésie »⁴³.

Alter retient principalement l'amplification et l'élaboration narrative, deux caractéristiques de la poésie biblique. Le potentiel narratif du poème hébreu saute aux yeux lorsque, par effet « d'amplification dramatique »⁴⁴, les vers sont insérés dans le récit en prose. Nous partageons la conclusion d'Alter selon laquelle « le lecteur qui, à juste raison, conçoit Bible d'abord comme un corpus d'écrits religieux peut saisir combien ces considérations de poétique formelle sont liées au souci spirituel pressant des anciens poètes hébreux. Je ne crois pas qu'il y ait de correspondance parfaite entre les systèmes poétiques et les visions de la réalité. En revanche, je soutiendrai qu'une poétique donnée peut encourager ou renforcer une orientation particulière face à la réalité »⁴⁵. Lus dans cette optique, Jon et Na invitent passablement à ne pas trop risquer de faire correspondre les textes aux faits historiques dans les détails – là où l'énoncé vise plus loin que le réel souvent perçu de manière limitée ou partielle – mais à considérer que le ton narratif et poétique qu'ils adoptent oriente, éclaire pertinemment leur herméneutique.

Dans le récit poétique, la relation entre prose et poésie est féconde. À l'intérieur d'un même texte, leur présence mutuelle relève d'une construction basée sur des qualités littéraire et

évidence le ravage dans la ville (Na 2,11a) et la perte de vigueur chez les Ninivites est signalée par l'image éloquente de cœur fondu et des reins qui se brisent (Na 2,11b).

⁴² Tous ces éléments sont présents dans le chapitre sur la dynamique du parallélisme de R. ALTER, *Art de la poésie biblique* (LR, 11), p. 13-44. IDEM, « Les caractéristiques de la poésie hébraïque ancienne », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), 2003, p. 744-758.

⁴³ R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition 1994, p. 27.

⁴⁴ R. ALTER, « Les caractéristiques de la poésie hébraïque ancienne », p. 752.

⁴⁵ R. ALTER, « Les caractéristiques de la poésie hébraïque ancienne », p. 753.

l'expression d'une volonté de s'adresser à l'esprit du lecteur, de le toucher ou de l'élever. Pour marquer cette élévation, Ze'ev Weisman fait savoir que « le narrateur poète préfère se positionner en faveur d'un usage coopératif des deux formes, d'une multiplication de sens ou de non-sens, de manière à ce que le trajet horizontal de la prose fournisse une plate-forme pour les envols verticaux de la poésie, persuadé du fait que la nouvelle littéraire doit simuler "le vertige des hautes altitudes" »⁴⁶. À notre avis, tenir compte de ce double médium en Jon et Na, c'est partir des différents aspects révélés par les termes, les noms, les tournures, les motifs, les thèmes, les images – qui laissent déjà une empreinte singulière chez le lecteur – pour que leur interprétation rejoigne les divers horizons que le texte rend possible.

Par sa phraséologie, la poésie narrative porte le caractère hétérogène des deux textes et exige du lecteur une juste compréhension de l'agir et des sentiments *des personnages*. Cette poésie narrative joue sur les sentiments, la variation des tons dans les échanges et la présentation des personnages. On sait que, par la curiosité, la surprise et le suspense qu'il suscite, le récit offre une plus-value à la caractérisation des personnages et à la présentation de Ninive. Ces trois éléments de la narration se joignent aux compléments descriptifs et explicatifs pour enrichir le portrait de la grande ville. Et Jon y veille bien dans le dialogue entre le messenger, les gens qu'il rencontre et le personnage divin. Par endroits, Na lance des paroles d'encouragement (Na 2,1-3 ; 3,14), renseigne sur l'état physique de ceux qui connaissent la fin de Ninive (Na 2,8.11).

Pour Watson,

« aucun poème n'est totalement autonome et autonome en termes absolus ; si c'était le cas, ce serait complètement inintelligible. En réalité, il existe un certain degré de tension entre l'indépendance d'un poème et son rapport au monde extérieur. Souvent, un poème ne peut être compris qu'en référence à d'autres poèmes du même auteur ou dans la même tradition, et parfois des textes dépassant ces limites agissent comme des clés permettant de percer les mystères d'un poème »⁴⁷.

Les fonctions dans le médium poétique transparaissent en tout ce qui est dit sur l'usage des dispositifs poétiques⁴⁸. Un dispositif poétique particulier n'a pas toujours la même fonction chaque fois qu'il est utilisé. Ainsi, il faut prendre soin d'établir quelle fonction particulière est opérationnelle dans un poème.

⁴⁶ Z. WEISMAN, *Political Satire in Bible* (SBL Semeia Studies, 32), Atlanta, Scholars Press et Society of Biblical Literature Press, 1998. Sur la poésie en Jon 1,1-16, voir R. DE HOOP, « The Book of Jonah as Poetry : an Analysis of Jonah 1:1-16 », dans W. VAN DER MEER et J.C. DE MOOR (éds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOTSup., 74), Sheffield, JSOT Press, 1988, p. 156-171.

⁴⁷ W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : A Guide to Its Techniques*, New York – London, A&C Black, 2005, p. 63.

⁴⁸ W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry : A Guide to Its Techniques*, 2005, p. 31-32 et 52.

J.H. Potgieter pense qu'en dehors du chant au deuxième chapitre, d'autres parties poétiques existent chez Jon et surtout dans les dialogues (1,6-12 ; 4,8-11)⁴⁹. Le dialogue tout comme le monologue versifié rassemblent plusieurs dispositifs littéraires qui confèrent aux textes une puissance énonciative remarquable et orientent le lecteur dans la caractérisation des personnages.

Dans son analyse de Jon, D.L. Christensen qualifie Jon de poème narratif⁵⁰, rappelant la conclusion plus que centenaire de J. Bewer sur la même question⁵¹. En plus du tour oraculaire de Na, Patterson et Travers y distinguent deux genres : le récit et le poème. Pour ces chercheurs,

« le récit, par exemple, met en avant les relations de cause à effet entre les événements dans le temps, établissant ainsi l'événement ultérieur comme un résultat des faits antérieurs. La partie narrative la plus directe du livre de Nahum porte sur la destruction de Ninive en 2,1-10. Dans cette section, le lecteur anticipe une série d'événements dont chacun ajoute à l'effet cumulatif de la désolation totale de Ninive. La poésie, par ailleurs, tourne sur les relations intenses et souvent elliptiques des mots, des images, des tropes et des rythmes. La poésie intensifie l'émotion [...] Évidemment, les sections poétiques de Na sont l'hymne d'ouverture représentant Dieu comme un vengeur (1,1-10) et la dernière section de la pièce, en Na 3,8-19. Dans ces sections, l'écrivain affecte le plus directement les émotions de son lecteur, impliquant ainsi toute l'humanité du lecteur dans une réponse à l'oracle contre Ninive »⁵².

Pour favoriser la mémorisation, les vers importants de la poésie hébraïque étaient alphabétiques. L'alphabet, outil mnémotechnique, servait à raccourcir la pensée et la rendre plus captivante et plus ordonnée. Bien plus, l'alphabet symbolise la perfection de la pensée et signifie que le sujet est complètement présenté. Ces critères, observables également dans le Psautier, Na les utilise, avec originalité, en onze endroits de Na 1, des lettres allant d'aleph à kaph (Na 1,2-8)⁵³. Dans sa traduction du rouleau des XII, De Haes reconnaît que la séquence

⁴⁹ J.H. POTGIETER, « The Nature and Function of the Poetic Sections in the Book of Jonah », dans *OTE* 17 (2004), p. 610-620, affirme que le Psaume de Jon 2,3-10 n'est pas la seule section poétique du livret de Jonas. Il contient quatre autres prières et la qualité poétique de ces sections devrait également être reconnue. Il examine la nature et la fonction des cinq sections poétiques de Jon (Jon 1,6.14 ; 2,3-10 ; 3,9 et 4,2-3). La symétrie prudente de ces passages dans le récit ainsi que leur similitude dans la forme attirent l'attention sur les différences de disposition entre les païens et le messager d'Adonaï.

⁵⁰ D.L. CHRISTENSEN, « The Song of Jonah : A Metrical Analysis », dans *JBL* 104 (1985), p. 217-231. IDEM, « Narrative Poetics », p. 30, tout le livre de Jonas est un poème. Voir également R. de HOOP, « The Book of Jonah as Poetry : An Analysis of Jonah 1:1-16 », dans W. VAN DER MEER et J.C. DE MOOR (éds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOTSup., 74), Sheffield, JSOT Press, 1988, p. 156-171. On se rappellera l'étude de M. BOCHET, « La fortune littéraire de Jonas », dans *Études* 393 (septembre 2000), p. 237-250 qui signale que Jon est « une parabole scénique » ou « un mythe littéraire » (p. 237). A.-M. PELLETIER, *Lectures bibliques* (Instruments bibliques), Paris, Cerf, 2001, p. 235-245.

⁵¹ H.G. MITCHELL, H.G.T. MITCHELL, J.M.P. SMITH et J. BEWER, *The International Critical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, Edinburgh, T & T Clark, 1912, p. 4 et 9.

⁵² R.D. PATTERSON et M.E. TRAVERS, « Literary Analysis and the Unity of Nahum », dans *GTJ* 9 (1988), p. 50-51.

⁵³ P. HAUPT, « The Book of Nahum », dans *JBL* 26 (1907), p. 8-9, pour le texte et la répartition des lettres de l'alphabet hébraïque.

des lions constitue « une séquence narrative en miniature »⁵⁴ (Na 2,12-14). Patterson signale que Na 2,1-11 est un récit⁵⁵.

L'épisode dans le récit et une strophe dans un poème peuvent également prendre fin en faisant référence à la finalité de son message (la résolution prise, le sommeil, la tranquillité, la mort, la fracture sociale), en mettant l'accent sur une clôture thématique (ce qui est remarquable dans les trois finales chez Jon et Na : la délivrance [Jon 1,16 ; 2,10 et 3,10] ou la mort en Jon 4,10 ; la destruction, en Na 1,14 ; 2,14 ; 3,19). En outre, il est possible de rencontrer un chevauchement de clôture formelle et thématique, ce phénomène renforce l'effet de fermeture (ou l'idée d'un aboutissement). Une comparaison peut également marquer la clôture (Jon 4,10-11), ou simplement l'usage d'même verbe (שמע « entendre » en Na 2,14 ; 3,19). Le troisième épisode de Jon et les deux premiers discours de Na se terminent sur une décision divine (Jon 3,10 et Na 1,14 ; 2,14 : la différence est que dans un cas, la décision est rapportée tandis que Na l'expose directement).

Faire dialoguer ces deux textes, c'est alors scruter l'entre-deux de ces textes ; parfois, aussi les moments où les deux textes se taisent car là est la source du sens. À ce niveau, les stratégies obliques fonctionnent à l'interstice de la narration et de la poésie, dans l'espace de rencontre entre la poésie et le récit, et s'il faut élargir, entre l'action et la vision. Il y a médiation, contiguïté entre l'acte et la parole.

b) Jon et Na, vecteurs d'une représentation partagée

Dans une étude récente sur l'articulation entre narration et discours dans le livre de Jérémie, E. Di Pede écrit à juste titre que

« Poésie et narration, ainsi que leur alternance, ne s'adressent pas de la même façon à l'"oreille" qui l'écoute car la poésie et le récit sont tous deux des manières particulières et différentes de *représenter* une histoire, un événement, un dialogue..., et si la poésie oraculaire semble davantage conçue comme une adresse directe, et éminemment urgente, lancée à un auditoire réel – qu'il soit intra ou extra diégétique – qui doit rapidement prendre position face au contenu du discours, la narration semble davantage adaptée lorsqu'il s'agit d'expliquer le contenu ou les effets d'un oracle »⁵⁶.

La poésie intervient dans le dialogue et le discours à l'intérieur de la narration. Le message oraculaire ne s'arrête pas à cibler un auditoire mais il va plus loin. Tout en signalant ses effets sur l'auditeur, il s'élève d'un cran en expliquant ce qui arrive après l'annonce. À y regarder de très près, l'urgence poétique (perceptible dans cet art de dire ou de révéler

⁵⁴ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 25.

⁵⁵ R.D. PATTERSON, « Nahum », sur le site Bible.org, URL : <https://bible.org/seriespage/1-nahum>.

⁵⁶ E. DI PEDE, « Discours représentés et récit dans le livre de Jérémie », dans A. GIGNAC (éd.), *Narrativité, oralité et performance. 7^{ème} colloque International du RRENAB, 5 au 7 juin 2014, Université de Montréal* (Terra Nova, 4), Leuven, Peeters, 2018, p. 179-190, citation p. 189 (italique de l'auteur).

l'invisible, l'intime, le monde réel dans ses attentes, ses démesures, ses dissolutions, ses ébranlements, ses interstices, ses murmures, ses révoltes, ses vibrations ; ce désir de bouleverser et de célébrer par le langage, de créer une ambiance pour relier les êtres, les tirer de la menace en pointant les insuffisances) et l'explication narrative (portée par le personnage-narrateur qui commente ou introduit un élément nouveau dans le récit), tous ces aspects sont représentés chez Jon et Na.

Jonas est un personnage qui se déplace dans le récit. On peut affirmer qu'il est un être embarqué, un personnage qui progresse de l'obscurité à ombre : dans la cale du navire, dans les entrailles du poisson, dans l'abîme sous les nœuds de roseaux, dans la fosse, dans la ville, hors de la ville sous l'ombre de sa hutte et du ricin. C'est également l'homme qui, tout en ignorant la conséquence de son action, aide Ninive à passer de la méchanceté au retournement, à vivre la confiance en Adonaï et le repentir. Il évolue de sa fuite à la mission, du silence à la parole échangée avec les marins et Adonaï, de la résistance à l'obéissance, de la révolte à la conversion.

Jonas « passe très vite d'une "grande joie" à un désir de mort prononcé »⁵⁷. Il doit se lever et s'asseoir, être soulevé, jeté à la mer ; et plus loin, il est avalé et vomi. Jonas se réjouit et se fâche, il est sauvé des entrailles de la mort et désire mourir. Toute la vie d'un personnage est lue comme un passage personnel nourri de respect envers le créateur du ciel et de la terre (Jon 1,9). Le narrateur perçoit en surplomb cette expérience humaine, et comme un « grand artiste »⁵⁸, y adapte, tout au long du récit, le style d'un personnage, ses sentiments, ses exploits et ses errances, voir tout ce qui est nécessaire à la caractérisation des personnages. Le personnage paraît parfois comme un narrateur intradiégétique ou comme le conteur⁵⁹.

Par-delà des considérations purement thématiques, Jonas et Nahum représentent deux regards dans la famille des écrivains du corpus prophétique de la BH : celui de l'économie narrative et de la structure complexe et rigoureuse du récit poétique et celui de la vision étrange et innovante présente dans le poème narratif. Pour les deux, les exemples et images relancent le récit, enrichissent les vers et la portée du message. Les illustrations renforcent la révélation. Ces deux poètes satiristes n'hésitent pas de mettre en relief l'agir divin et humain, poussant parfois le lecteur à aller au-delà des mots. Contrairement à Jonas, Nahum n'exprime explicitement aucun sentiment personnel d'avoir été blessé par les prévenances divines ni par

⁵⁷ F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 195 (note infrapaginale, numéro 121).

⁵⁸ C.-A. KELLER, « « Jonas », dans E. JACOB, C.-A. KELLER et S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT, XIa), Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 273.

⁵⁹ O. MILLET, « Les réécritures poétiques de l'histoire de Jonas au XVI^e siècle et la poétique réformée », dans *RHR* 1 (2009), p. 90 et 99 (ou p. 16 et 25 du pdf mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 21 septembre 2019), en ligne sur <http://journals.openedition.org/rhr/7173>. Dans le texte, force est de constater que « Jonas y est le signe existentiel et littéraire de la puissance salvatrice de Dieu, implorée et susceptible de se manifester dans les situations individuelles et collectives les plus désespérées » (p. 90 ou 16 sur pdf). Le récit de Jonas est « bien 'le fil conducteur' qui permet au poète de déchiffrer après coup la courbe de son existence comme celle d'une vocation divine et d'une résistance humaine à cette vocation » (p. 99 ou 25 sur pdf).

la cruauté de l'opresseur, il ne manifeste ouvertement aucune tendance partisane et répressive selon laquelle les nations doivent être punies. Pour Nahum, Adonaï des Armées exerce son pouvoir universel contre le mal, peu importe qui est responsable de ce mal⁶⁰. Jonas et Nahum nous semblent illustrer la notion de *l'homme-récit* qui fait référence à un personnage représentant une identité narrative, ici celle qui relit et applique les qualités divines⁶¹ à l'expérience peu lumineuse d'Israël avec les Ninivites.

Comme Jonas, Nahum est un messager dédié à un objectif, celui de présenter le pouvoir inégalable, miséricordieux et souverain du Dieu *d'Israël*, la confiance en son action dans les événements de la vie des peuples⁶². Le prophète possède un éclairage sur les événements. Attentif aux vicissitudes que traverse le peuple, il ramène aux préceptes divins, aucun pan de la vie n'est en marge de ce dénominateur. La véhémence apparente du messager est proportionnelle à l'éloignement du peuple. L'absence de terme neutre dans l'expression écarte le déni de la réalité et le lissage du message prophétique. Écouter cet homme qui annonce et dénonce, c'est résorber certaines fissures entre le peuple et son Dieu, c'est crédibiliser le prophète et son message. L'écoute s'accompagne de certaines actions concrètes, des signes

⁶⁰ Sur la bouche de l'Elqoshite, le lecteur entend l'illustration d'une parole pour tous comme elle retentit en Am 2,13-16 : « 2,¹³ Eh bien, sous vos propres pas je vais ébranler la terre, comme sous les roues d'un chariot surchargé d'épis de blé. ¹⁴ Il sera impossible aux plus lestes de gagner un refuge, impossible aux plus forts de déployer leur vigueur, impossible aux soldats d'élite de sauver leur propre vie. ¹⁵ Le tireur à l'arc ne résistera pas, le meilleur coureur ne pourra échapper, le cavalier lui-même ne s'en tirera pas. ¹⁶ Ce jour-là, le plus courageux parmi les soldats d'élite jettera ses armes et s'enfuira, dit le Seigneur » (*Bible en français courant*, 1997).

⁶¹ Comme contenus en Ex 34,6-7. Sur la continuité narrative, voir J.-P. SONNET, « Un drame au long cours. Enjeux de la 'lecture continue' dans la Bible hébraïque », dans *RTL* 42 (2011), p. 374 : cette notion est aussi présente chez P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 356 (355-387) et bien avant lui T. TODOROV, « Les hommes-récits : les Mille et une nuits », dans IDEM, *Poétique de la Prose* (Points, 120), Paris, Seuil, 1971, p. 33-46. La continuité narrative conduit le lecteur sur l'arc de l'accomplissement... (J.-P. SONNET, 2011, p. 391). Dans le continuum de Jon à Na, le lecteur reçoit le reflet d'une pédagogie réaliste qui tient compte de l'ascension et de la descente du sujet humain, bref des transformations de son système de vie. D'ailleurs J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 169 et 175, affirme qu'il n'y a pas de récit isolé dans la Bible qui reflète la « culture du récit » et se présente comme une macro-narration. Peut-on se demander comment Jon et Na s'inscrivent dans cette macro-narration biblique ou dans la « culture du récit biblique » ? Pour découvrir Jonas comme prototype de la figure prophétique, voir J.L. HELBERG, « Is Jonah in his Failure a Representative of the Prophets ? », dans *OTWSA* 10 (1967), p. 41-51.

⁶² J. ASURMENDI, « Lire et comprendre les prophètes », dans *Études* 417 (2012), fait savoir : « Nahoum annonce-t-il, dans l'un des plus beaux poèmes de la Bible, la chute de Ninive, la capitale de l'empire assyrien (Na 2,4-14). Une annonce qui arrive au moment où rien ne laisse penser « raisonnablement » à une telle chute. Une annonce faite dans un contexte politique particulier, celui du royaume de Juda soumis aux Assyriens, où beaucoup de Judéens ont fait leurs calculs en ayant en vue leurs intérêts bien compris ? Ils ont mis en place une real-politique (sic) où la référence au Dieu d'Israël s'estompe dans les brumes d'une allégeance aux vainqueurs du moment. Une annonce poétique de l'inimaginable qui devient programme de la résistance. Ce paradigme prophétique suppose une racine essentielle qui l'alimente et lui donne sa raison d'être. Cette racine n'est autre que la lutte contre l'idolâtrie », p. 647. Cette notion de résistance chez Na est également l'objet de l'étude de W.J. WESSELS, « Subversion of power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2:12-14 », dans *OTE* 27 (2014), p. 703-721. C.J. RYU, « Silence as Resistance : A postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11 », dans *JSOT* 34 (2009), p. 195-218. IDEM, « Divine Rhetoric and Prophetic Silence in the Book of Jonah », dans D.N. FEWELL (éd.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 226-235. Et le thème de la rébellion et de la désobéissance déjouées par l'omniprésence, l'omniscience et l'omnipotence divines dans le livret de Jonas, selon l'étude d'A.J. CARTER, *Running from Mercy. Jonah and the Surprising Story of God's Unstoppable Grace*, Nashville, B&H Publishing Group, 2018.

visibles d'un retour à l'ordre culturel et social. Il est éclairant de résumer avec que « les prophètes bibliques ont fait naître dans la parole humaine les voies et les pensées de Dieu »⁶³.

Jon et Na transmettent deux expériences de la Parole de Dieu et de la parole sur Dieu. Jon et Na sont deux vecteurs d'une *représentation partagée* et non d'une dualisation du prophétisme⁶⁴. Les deux persiflent le prophétisme exclusif en prenant totalement en compte la réalité des nations et sollicitant la révolte de l'esprit humain contre la méchanceté. Deux pôles se dessinent au fil des lignes : la dérision contre les autres prophètes (Jon) et la réaction contre les mœurs générales (Na). Loin d'être abruptement contrastés et équivoques, leurs messages distincts trouvent leur originalité dans les discordances internes, dans la différence des noms qu'ils portent et dans leur révélation nuancée sur la confiance en Adonai⁶⁵.

Mais à y regarder de plus près, les deux textes sous-entendent des perspectives plus larges au niveau littéraire et dans leur façon de présenter les destinataires comme une entité globale et pas uniquement comme une portion du peuple. C'est à travers les règles du langage comme codes, les divers détours pris par les personnages – et qui reflètent l'esprit qui a transmis le texte qu'il convient d'aller aussi chercher la signification de Jon et Na.

⁶³ K.L. ERICKSON, « The Call to Prophetic Maternity and Matriarchal Irony », dans *Headwaters* 23 (2006), p. 66. (59-67).

⁶⁴ L'hypothèse de S. FROLOV, « Returning the Ticket : God and his Prophet in the Book of Jonah », dans *JSOT* 24 (1999), p. 85-105, mérite une observation, surtout sur la mise en honneur du prophétisme, le personnage et son enseignement. Cette analyse de Jon indique que l'auteur voulait que *son public cible sympathise avec Jonas*, et non avec Dieu. Ainsi, l'attitude négative envers le prophète découle pour la plupart de stéréotypes assimilés sans critique, et non d'une interaction impartiale avec le texte. Dans le même sens, peut-on dire que le discours de Nahum met en évidence le malheur de Ninive en attirant l'attention des lecteurs sur le sort d'une ville qui devrait avoir besoin de *l'enseignement prophétique* plutôt que des menaces sarcastiques et des paroles ironiques ? Na expose-t-il une vision de la divinité souveraine dont il convient de se séparer en écoutant seulement son messager (Na 2,14) ? Comment concilier la bonté et le discours sur la colère divine ? La question demeure.

⁶⁵ Pour V. MORA, *Jonas* (CÉv, 36), Paris, Éditions du Cerf, 1981, Jon est un « plaidoyer théologique de Dieu » (p. 27), un récit nourri « au cœur du Credo d'Israël » (p. 42). Et pour J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BÉGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 110, Na – poème sur « le jugement de Dieu » – est « un magnifique cri de foi et de joie ». Nahum est un poète visionnaire et expressionniste se laissant emparé par une transe poétique. Dans les descriptions dramatiques, il développe son thème de joie avec ferveur, un sens éprouvé des couleurs et du mouvement. Tout bouge à Ninive pour un engloutissement irréversible. Selon J. DARSEY, *The Prophetic Tradition and Radical Rhetoric in America*, New York – London, NYU Press, 1997, p. 17, « le prophète ne peut être tenu personnellement coupable de son message. En effet, il n'est coupable que dans la mesure où il affirme sa volonté et rejette le joug de Dieu. Le prophète n'agit de manière responsable que lorsqu'il subordonne sa volonté à la volonté divine et témoigne de la parole de Dieu ... Tant que le prophète sert de trompette de Dieu, son activité est non seulement justifiée mais mandatée ». Il ajoute que c'est la formule du messager « Ainsi parle Adonai, ... » qui crédibilise et donne de l'ethos à l'annonce prophétique. Le prophète annonce à la fois les accusations et le verdict de Dieu ou de la nature contre les transgresseurs de la loi (p. 24). Le pathos et l'ethos prophétique résident dans le charisme. Le prophète est porteur d'un charisme (p. 32-33). La littérature prophétique – un reflet de ce charisme – surgit de la créativité des personnages qui ont été influencés non seulement par les événements qu'ils ont vécus mais aussi par leurs vues sur Dieu comme un souverain international et par leur profonde compréhension de la relation entre Dieu et Israël. Voir aussi D.L. PETERSEN, *The Prophetic Literature : An Introduction*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002, p. 44. La théologie et l'éthique prophétiques se construisent autour de ces vues sur Dieu et sa relation avec le peuple.

L'articulation entre narration et poésie nous pousse à poser ces questions : ce phénomène littéraire peut-il servir de clé de sens dans la lecture de Jon et Na comme deux livrets d'un même corpus ? La narration et la poésie jouent-elles la même influence dans la lecture de Jon et de Na ? Qu'est-ce que l'interaction entre poésie et narration apporte à la communication prophétique ? Il nous paraît que ce phénomène littéraire donne de savoir comment les mots du langage humain plantent le décor de la présence et de l'action divine dans le monde. Dans les oracles, les termes définissent les attentes du monde transcendant, disent la réalité humaine, et là se trouve une expression, une parole à interpréter et à comprendre.

c) Ton poétique et descriptif en Jon

Dans les dialogues et dans le second épisode, Jon est poétique. Ces passages poétiques indiquent les urgences et les déclarations directes qui exigent une réaction immédiate. En effet, il nous paraît évident que c'est aussi dans la poésie enchâssée dans la prose que le lecteur se confronte aux états d'âme des personnages. Ce poème, pour Lowth, est composé d'odes⁶⁶.

Jon, souvent lu et interprété comme un simple conte pour enfants, est un récit complexe dont les implications doivent être sérieusement prises en compte⁶⁷. Tout autant que les personnages, il faut en explorer aussi le paysage naturel, la théologie, et découvrir l'idéologie à la base du récit pour dévoiler sa vision de la réalité façonnée par l'art littéraire de raconter. Certaines caractéristiques de ce livre sont extrêmes, le plus frappant étant la quasi-absence de discours oraculaires du prophète. Cependant, il y a beaucoup de mots adressés à Dieu et le plus long discours de Jonas dans le livret au chapitre deux.

Le chapitre premier signale la crainte et la stupéfaction des matelots tandis que le quatrième met à nue l'insatisfaction et la colère de Jonas. Les matelots ne connaissent pas leur interlocuteur. C'est en lui posant des questions et en l'écoutant qu'ils découvrent leur passager. Dans la scène avec Dieu, Jonas et Adonaï se connaissent mais Jonas doit encore éclairer les éléments qui fondent sa connaissance de Dieu. Les informations livrées dans l'échange verbal, tout comme l'absence de parole, sont utiles à l'évolution de l'intrigue. Au début du récit, la parole manque, et là, c'est Adonaï qui se manifeste alors que Jonas ne fait que descendre jusque dans le sommeil profond et l'embarcation s'agite sous l'influence de la mer en furie. Cette

⁶⁶ R. LOWTH, *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux*, tome premier, Leçon XX, Avignon, Séguin Aîné, seconde édition, 1839, p. 309. On sait également que c'est par le même terme que Chouraqui qualifie le poème qui porte le nom de Nahum. L'ode biblique est un chant de haute inspiration. Et pour Lowth, « la poésie prophétique s'attache principalement au développement général des objets, et ne s'abaisse qu'avec précaution et retenue aux détails minutieux et au dénombrement des circonstances », p. 313.

⁶⁷ B.L. WOODARD, « Death in Life : The Book of Jonah and Biblical Tragedy », dans *GTJ* 11 (1991), p. 23-50, retient quelques caractéristiques littéraires de Jon. Il résume : « Une ironie abondante, une structure raffinée, une narration astucieuse, un jeu de mots habile, une utilisation captivante du dialogue – voilà qui rend le livret de Jonas à la fois mémorable et littéraire », p. 16. Le traumatisme chez Na, voir K. SPRONK, « The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized », dans *Acta Theologica* 26 (2018), p. 237-250.

situation suscite le dialogue et ce n'est pas à n'importe qui de parler le premier. C'est le capitaine qui commence.

C'est la crainte qui provoque l'échange de paroles. On a beau crier vers les dieux personnels et essayer d'alléger l'équipage en projetant les bagages en mer. La solution n'est pas d'alléger le navire mais de calmer la mer. Comme s'il connaissait la source du problème, Jonas demande aux matelots de le lancer dans la mer. Les matelots finissent par manifester leur respect envers Adonaï. Ils se révèlent non plus comme des hommes apeurés et recourant à n'importe quelle voie pour sortir de l'impasse. Ils se confient à Adonaï avant de jeter Jonas dans la mer (v. 14). On perçoit que la tension a baissé : le passage de זעק « pousser des clameurs » (Jon 1,5) à קרא « appeler » (Jon 1,14) l'indique à suffisance. La crainte du verset 5 conduit au jet des objets vers la mer tandis que celle du v. 16 s'accompagne d'actes de piété (sacrifice et vœux). L'accomplissement de la demande de Jonas marque la résolution du problème : la mer se calma (Jon 1,12.15). Cet épisode prépare le cadre de la prière de Jonas, cette prière dite du ventre du cétaqué.

Les prières sont des citations directes ont l'air d'être des poésies incorporées dans une section de prose narrative. Elles transmettent une lecture, une attitude profonde de l'orant ou des orants devant ce qu'ils vivent concrètement. C'est une sorte d'expression élevée sur des faits concrets (Jon 1,2 ; 3,1-2 ; 4,4.9.10-11. Na 1,12-14 ; 2,14 ; 3,5). Les paroles d'Adonaï rapportées ont le même caractère d'un message extérieur sur ou contre les faits vécus : elles se présentent comme un jugement : le procès et le châtement laissant d'ouverture par l'usage des formules générales. Ainsi, par exemple, la diatribe sur ville de Ninive ouvre des promesses pour Juda (Na) ou Jérusalem à la critique qui n'épargne pas les villes voisines. La promesse est dans l'écoute de la voix du messager (Na 2,1) tandis que, dans le cas de Ninive, les émissaires n'apparaîtront plus, donc il n'y aura plus d'avertissement ou de message pour rassembler un peuple dispersé dans les montagnes.

Quant au dialogue entre Dieu et Jonas, il est suscité par la prière de Jonas. Ici, il n'est pas question d'une agitation de la mer mais de l'insatisfaction et de la colère de Jonas. La colère de Jonas s'accompagne d'une demande de mort (3x : Jon 4,3.8.9) : elle révèle une difficulté de réajuster l'être humain au projet divin. Dans ce dernier tableau du récit, Jonas est chaque fois le premier à parler (Jon 4,2-3 et 4,8). C'est comme si Jonas lui-même qui provoque son interlocuteur. La question posée par Adonaï à Jonas (4,4) ne reçoit pas de réponse mais ici, la narration continue en précisant les actions particulières de Jonas et de Adonaï⁶⁸. Ici, s'arrête les

⁶⁸ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 108, reconnaît que la narration, lorsqu'elle est tressée au dialogue, sert « à évoquer les actions essentielles au déploiement de l'intrigue (les autres types d'actions sont pratiquement ignorées), et qui ne pourraient être aisément ou adéquatement indiquées par le dialogue ». Nous réalisons qu'il s'agit de ce cas en Jon 4,5-7.

paroles de la prière poétique de Jonas (Jon 4,2-3)⁶⁹ : quelques paroles fortes et qui définissent le Dieu connu de Jonas. Cette connaissance détermine la réponse qu'il donne à sa mission⁷⁰. Néanmoins, ces paroles poétiques reviendront partiellement sous forme d'un refrain dans la proposition « טוב מוֹתִי מֵחַיִּי » « bonne est ma mort plus que ma vie ». L'évocation de la mort clôturera la parole de Jonas dans la réponse à la question divine au verset 9 : la surchauffe lui a donné le désir de mourir. Le terme répété « s'échauffer » indique la colère de Jonas (4,1.4.9). C'est *la logique de la prise au piège* dans le chapitre quatre de Jonas et chez Na (ex. de Nô-Amon)⁷¹.

Jonas ne descend plus mais se retire hors de la ville pour s'asseoir (יָשַׁב est 2x en Jon 4,5) à l'ombre. Dans ce cas également, Jonas s'installe dans une situation mais il faudra le désinstaller. Adonaï use de la même stratégie. Au chapitre 4, il lui envoie deux signes de la nature pour troubler son refuge : une larve et le sirocco (Jon 4,7-8) : le verbe מָנַח « dépêcher » dépend du même sujet, c'est Adonaï qui dépêche. Cependant, le signe n'est pas donné pour le simple plaisir de l'action. Alors que Jonas se repose sous sa hutte, Adonaï donne des signes. Tout se passe au-dessus de la tête de Jonas : la nuance passe par les locutions prépositives תַּחַתָּה « au-dessous d'elle » (Jon 4,5) et מֵעַל « au-dessus » (Jon 4,6). Dans ses interventions, Adonaï interpelle. La finalité est de mener Jonas à juger lui-même entre le ricin et la multitude des habitants de Ninive. On a l'impression que Jonas n'était pas sûr de sa propre déclaration à l'égard d'Adonaï (Jon 4,2). Et à la fin, le silence de Jonas laisse à chaque lecteur la possibilité de placer son propre jugement, son évaluation personnelle et de considérer surtout la manière divine de percevoir la réalité humaine.

Nous l'avons signalé dans la lecture singulière de Jon que sa fuite est un refus de dialogue. Le dialogue est au service de la prose et de la poésie narratives de Jon et Na. C'est dans le dialogue que transparaît l'âme des personnages en action. Cependant, au cours du récit, les expériences de Jonas lui permettent de reprendre des échanges avec les marins et avec Dieu. Ces moments particuliers où la parole partagée rejailie se retrouvent dans les chapitres 1 et 4. Le chapitre 4 de Jon montre que l'échange avec Dieu a fini par avoir lieu. Le dialogue met le messager « en face d'Adonaï » alors que Jonas veut se dérober. Dans l'ensemble du récit, le dialogue apparaît dans le double volet de la technique : un personnage avec un interlocuteur collectif et un personnage avec un personnage singulier. Au chapitre 1, le lecteur s'aperçoit que Jonas est face à un groupe de marins s'exprimant d'une seule voix (un personnage : Jon 1,9.12 et un interlocuteur collectif : Jon 1,8.10.11). Au chapitre 4, Jonas parle avec Adonaï (seulement deux interlocuteurs). Le ton poétique du récit résonne dans ces interventions où son propos ne

⁶⁹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), 2003, p. 192, précise que « la poésie offre le meilleur modèle humain d'une communication intrinsèquement riche, non seulement solennelle, grave et puissante, mais riche de connections, de significations et d'implications internes, il convient que le discours soit représenté par la poésie ».

⁷⁰ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), p. 193 : une expression de la lutte douloureuse avec la charge de sa vocation.

⁷¹ R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 196.

cache pas sa familiarité avec Adonaï. La dépréciation, les reprises, le questionnement, les jeux de mots y sont remarquables (Jon 4,2-3.8-9).

d) Ton narratif et descriptif en Na

Si Jon présente quelques échanges de paroles entre personnages ; Na, quant à lui, livre d'une seule traite un discours que l'Elqoshite prononce au nom de Dieu. Si Na est essentiellement une poésie, les descriptions directes en son sein lui impriment les marques d'un récit, son « souffle épique »⁷². Le lecteur ne perd pas de vue que le messenger parle à un public qui se sent consolé par les annonces prophétiques. La force expressive de la poésie biblique. Dans le cas de Na, l'oracle se comprend comme un discours accompagné des faits. Le prophète est l'intermédiaire de Dieu dans la communication avec Ninive. La présence de la formule du messenger en Na 2,15 et 3,5 permet de ne pas perdre de vue qu'il s'agit d'Adonaï. Cette formule met l'accent sur des éléments essentiels du jugement. Le lecteur entend Dieu prononcer les sentences contre Ninive. D'autres éléments de cette poésie : les formules conventionnelles de l'accusation « me voici contre toi », les métaphores et images. Chez Jon, il y a le poisson, la vermine, le ricin (Jon 4,5-11). Tout cela fait respectivement écho au lion, aux sauterelles, aux figuiers chez Na 2,12-14 et 3,15-17.

Loin d'être seulement un des bijoux de la poésie biblique, Na se distingue par son laconisme en ses courtes déclarations qui lui confèrent en plus de l'allure poétique un ton quasi journalistique, voire publicitaire par endroits. Na est remarquable également par la complexité littéraire et thématique, ses diverses allusions à d'autres textes bibliques. Cette vue sur le texte génère d'autres explications aux problèmes débattus dans les études de Na. En effet, Na parle de la mort causée par les autorités du pays tout en indiquant la présence du peuple dispersé dans les montagnes et qui manque de bergers⁷³. Le premier discours de Na signale la poursuite de ses ennemis dans l'obscurité après le déferlement de la destruction (Na 1,8).

La dévastation des forteresses et le pillage des choses précieuses montrent que le pouvoir de séduction, la richesse et la puissance militaire n'offrent qu'une consolation éphémère (Na 2,11 ; 3,7). L'Assyrie est le serviteur récalcitrant d'Adonaï⁷⁴, et il lui faudra une leçon. L'objectif du poète est, au moyen d'un langage approprié d'annoncer la vengeance

⁷² J. FERRY, « Le livre de Nahoum », dans J. ASURMENDI J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Montrouge, Bayard-Compact, 2010, p. 532.

⁷³ Na 1,2-14 fait allusion au Ps 9 et autres textes qui aboutissent à l'annulation du lien de Juda et Israël avec l'humiliation, le joug étranger et la mort. Cet aspect mortifère transparaît plusieurs fois en Jon et Adonaï se présente comme le sauveur, Celui qui tire de la mort, de l'abîme.

⁷⁴ Pour déclarer la destruction du patriarche déifié d'Assyrie, Asshur, dieu de la guerre, Na 3,18-19 rappelle les évocations présentes en Gn 10–11 et en Mi 5. Na 1,9-14 rappelle des allusions au roi d'Assour en 2 R 18,1–19,1.

d'Adonai contre les puissances spirituelles maléfiques, leurs agents humains et leurs crimes contre l'honneur d'Adonai.

e) L'acte de lecture et diverses impressions

Le lecteur peut constater que Jon et Na accordent subtilement la place à la démarche qui conduit au salut, en n'oubliant pas de mettre le doigt sur les entraves à cette démarche. Par les biais d'allusions multiples, les deux livrets amorcent un processus pour annuler le pacte de Juda avec la mort et la déchéance. Na évolue autrement que Jon en offrant explicitement le tableau terni d'Assyrie, en envisageant son dépouillement et la fin de son pouvoir de séduction, la destruction de sa richesse et l'ébranlement de sa force militaire.

L'acte de lecture étant conditionné par le point de vue du lecteur⁷⁵, il est difficile d'enfermer Jon et Na dans un unique genre. Jon et Na illustrent les variations de genre littéraire, dans un même texte, au sein de la BH. L'esthétique de Jon et Na se dévoile dans le cumul des genres, des conventions littéraires variés⁷⁶ et dans la non-conformité à certains stéréotypes. La dynamique de Jon et Na se fonde sur la difficulté de les enfermer distinctement ou réciproquement dans un modèle. Ils sont plus qu'une collection des paroles dites.

Par leur influence réciproque, les divers genres et conventions littéraires permettent de qualifier certains passages. Dans les deux textes, les reprises verbales, la saisie quasi large du contour des termes au moyen des synonymes et des antonymes, la satire dont l'ironie est une des clés efficaces, l'annonce du malheur, la démonstration publique du châtement, la plainte, la promesse et la prière servent à véhiculer divers sentiments a priori insaisissables mais cachés dans les certaines vibrations verbales⁷⁷. La prière de Jonas s'ouvre comme une lamentation : le

⁷⁵ En considérant que l'acte de lecture peut aveugler le lecteur surtout lorsqu'il ne dépasse pas les faits présentés et les sollicitations des échos intratextuels (c'est-à-dire à l'intérieur du texte étudié) ou intertextuels (c'est-à-dire avec d'autres textes dans la BH). Cf. R. BARONI, « Genres littéraires et orientation de la lecture. Une lecture modèle de "La mort et la boussole" de J.L. Borges », dans *Poétique* 134 (2003), p. 154. Ou encore l'« ignorance maligne » du lecteur, selon B. ANDERSSON, « Le poète en Jonas : sur la digression autobiographique de l'exorde de *Vengeances* », dans *Albineana Cahiers d'Aubigné* 15 (2003), p. 141.

⁷⁶ Sur la diversité de genres chez Jon, voir J. MATHEWS, « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 25. J. MATHER, « The Comic Art of the Book of Jonah », dans *Soundings : An Interdisciplinary Journal* 65 (1982), p. 280-291, lit Jon comme une invention comique riche et une vraie œuvre d'art. L'auteur examine la forme esthétique du livret, présente des caractéristiques qui lui confèrent une cohérence artistique. Il s'intéresse à la manipulation comique et aux thèmes, tout en relevant l'interaction entre le récit et le lecteur au sein de cette étrange, captivante narration. Voir aussi E.R. WENDLAND, « Text Analysis and the Genre of Jonah (Part 1 & 2) », dans *JETS* 39 (1996), p. 192-206 & 373-395. Pour Na, voir B. RENAUD, « La composition du livre de Nahum. Une proposition », dans *ZAW* 99 (1987), p. 198, qui cite le psaume (Na 1,2-8), les oracles de reproche (Na 1,9-11), de jugement (Na 1,12 ; 2,12-14), de malheur (Na 3,1.4-7), la lamentation satirique (Na 3,8-11.15.16b-19).

⁷⁷ M. EDWARDS, *Bible et poésie*, Paris, Éditions de Fallois, 2016, p. 8 : sur la puissance évocatrice du vers hébreu « grâce au jeu de mots et aux accords ludiques et profondément sérieux entre les sonorités des mots et les êtres, objets, idées, émotions auxquels ils s'ouvrent ». Et sur la force de la satire et de l'ironie chez Jon, D. MARCUS, *From Balaam to Jonah : Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible* (BJS, 301), Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 13-14.

malheur de Jonas comparé thématiquement au malheur prononcé sur Ninive (Na 3,1-7), même si l'expression formelle passe par des éléments différents. La réponse quasi spontanée des Ninivites à la prédication de Jonas attire l'attention sur l'attitude récriminatoire, pas n'importe laquelle mais celle du messager d'Adonaï. L'exhortation faite à Ninive pour qu'elle se prépare à l'assaut jette une lueur d'espoir là où la ville ne peut plus rien faire. L'ironie permet de maintenir en alerte l'auditeur ou le lecteur mais dit indirectement que tout est fichu, l'irréparable est arrivé. À considérer le médium, la diversité des genres et conventions littéraires, la lecture de Jon et Na s'éclaire, s'enrichit davantage et évite d'aller seulement d'épisode en épisode ou de discours en discours, sans plus.

Et c'est en définissant le processus narratif du poème que le lecteur en découvre non seulement les personnages mais aussi le narrateur ou l'écrivain. Ce processus met en synergie tous les signes visibles dans le texte : la ponctuation liée aux mots, la disposition des vers, les accents, les couleurs évoquées, la relation entre les personnages et les événements, etc. Là où la liaison des éléments n'est pas perceptible, le lecteur intervient comme fabricant de connexions dans le texte lu. Se représentant l'influence de ces paroles rencontrées, le lecteur ne restera pas nécessairement indifférent à la force qu'elles communiquent. Ainsi, il peut mettre en évidence sa façon de s'imaginer les faits à travers ce qui apparaît dans les oracles et les hymnes. Jon et Na donnent au lecteur des impressions diverses. D'une part, on se croirait devant une relation des événements vécus (Jon) et d'autre part, on se trouverait face à un reportage de type journalistique (Na).

2.3. *Provocation en Jon et Na*

La provocation n'est pas absente chez Jon et Na ; elle nous y paraît comme un des caractères littéraires du message et du messager. Par *la provocation*, nous entendons un phénomène littéraire qui recourt au langage pour inscrire un fait – qui ne l'est pas encore – dans la réalité littéraire et culturelle qui le porte en vue d'éveiller l'attention du destinataire. En littérature, la provocation oriente l'attention vers l'esthétique du message⁷⁸. La provocation est suscitée par des traits obliques de Jon et Na. Pour le prophète et ses auditeurs, tout dépend de la façon d'exprimer l'indicible. L'oracle prophétique ignore l'intelligence (l'imagination) du

⁷⁸ À la suite de plusieurs critiques, nous comprenons que c'est l'esthétique qui a suggéré les applications littéraires de l'oblique au langage. L'oblique est polymorphe car il se décline en spirale, en flexion, torsion, arrondi et touche au sublime des formes. L'oblique, c'est de l'art et de l'écriture. L'oblique, c'est aussi la calligraphie du message. Voir P.C. HUMMEL, *Paralanges. Études sur la parole oblique* (Philologicum), Paris, Philologicum, 2010. Aussi M. CROGIEZ LABARTHE, « La règle du jeu », dans *Versants* 65 (2018), p. 5-13, voir en particulier p. 5-6, considère « un discours oblique : capable de répondre à un titre principal, à un thème, à une ambition, voire à un cérémonial donné, mais, subrepticement, capable aussi d'exprimer un message plus caché et plus profond que l'auteur offre à qui saura l'entendre ». Ainsi, c'est à l'intérieur d'un thème ou d'une phrase que le lecteur cherchera le sens précis des termes utilisés.

prophète mais repose sur la reconnaissance par le prophète du lien entre une réalité vécue et l'appel reçu⁷⁹.

En Jon et Na, la provocation est évidente dans les aspects ci-après :

(1) Le texte crée et développe les images narratives, représente la réalité au moyen des métaphores. Il met en scène des animaux et les phénomènes naturels pour révéler les faits ayant un impact remarquable. Dans le poème, la métaphore du lion sert à tourner en dérision l'idée de la puissance et du pouvoir liée au fauve. La vitesse, la voracité et le nombre liés à l'ennemi sont coulés dans une métaphore mettant en évidence des bestioles, des insectes (la larve, les sauterelles)⁸⁰. Le langage poétique rend bien cette dérision. Par endroits, Jonas et Nahum procèdent par imitation, subversion et mise en scène (dramatisation) pour que la fonction prophétique – parfois et subtilement tournée en dérision – soit mise au bénéfice du rétablissement de l'espoir. Là se dessinent les visées didactiques et polémiques de Jonas et Nahum : ces deux livrets ont la force d'enseigner et de faire réagir. Par ailleurs le texte est bref et utilisable par les opprimés contre leurs oppresseurs (la subversion par la composition textuelle)⁸¹. Il peut donc être rapidement recopié, ou même appris par cœur en peu de temps, ce qui permet de ne pas l'avoir sur soi en cas de fouilles. Les besoins pour le transcrire sont aussi réduits, ce qui n'est pas une donnée négligeable dans une période de restrictions et de déstabilisation, et ce qui est également un atout considérable dans le cadre d'une impression clandestine et d'une diffusion en masse.

(2) Le texte crée et raconte quelque chose de perceptible, de visible, de visuel. Il fournit les aspects sensationnels de la réalité. Cet aspect est exprimé par la mise en spectacle (Na 3,5-7) qui succède à l'avènement de la colère divine (Na 1,2-6). Il s'agit de voir la nudité et les horreurs qui s'abattront sur Ninive. Que ne dira pas celui qui verra ces horreurs ? Ce regard, chacun le portera sur la ville : Jonas, ayant retrouvé le dialogue, porte son regard vers le temple

⁷⁹ Lire à cet effet, D. STACEY, *Prophetic Drama in the Old Testament*, London, Epworth Press, 1990, les p. 235-236, sur le lien entre l'action prophétique et la magie. Sur la provocation chez Jon, voir T.A. PERRY, « Changing God's Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature, 11), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 43-44. Cette provocation se lit concrètement dans la tension entre l'attente de Jonas sur Ninive et le dessein divin sur la ville méchante, « bénéficiaire aussi de la miséricorde illimitée », cela est aussi perceptible dans distance entre la mer et la terre ferme, deux des indices éclairant pour distinguer les deux actes du récit, voir l'étude de D. REIFMAN, « Land and Sea, Natural and Supernatural in the Book of Jonah », sur academia.edu, janvier 2022, voir URL : [\(DOC\) Land and Sea, Natural and Supernatural in the Book of Jonah | Daniel Reifman - Academia.edu](#).

⁸⁰ C.G. MONTEFIORE, « A Tentative Catalogue of Biblical Metaphors », dans *JQR* 3 (1891), p. 623-681 (surtout la p. 634). Sur la métaphore animale comme élément de la rhétorique dodécaprophétique, voir D. LUCIANI, « Sacrifiés, protégés, vénérés : les animaux chez les “petits prophètes” de la Bible, pour le meilleur et pour le pire », dans *Revue du droit des religions* 12 (2021), p. 15-33.

⁸¹ B. BECKING, « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkeliën van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 20. Voir également J.L. MIHELIC, « The Concept of God in the Book of Nahum », dans *Int* 2 (1948), p. 199-207.

saint, Jon 2,3-5 et en intériorisera les conséquences. Les effets du regard gagnent en intensité dans la perception du lecteur de Jon et Na.

Du côté de Jonas, la provocation réside au niveau de l'envoi fait à Jonas pour dire des paroles irréalisables. Elle revient dans la conversion spectaculaire des Ninivites dès le premier avertissement de l'envoyé divin. Ils s'attirent l'attention d'Adonai.

Chez Na, l'avènement du regard va, quant à lui se fondre dans l'évocation du sort de Nô-Amôn et la confrontation à l'ennemi. La mise en spectacle de Ninive est un exemple (l'expression כראי « comme un spectacle » en Na 3,6 comprend le verbe ראה « voir ») pris de ce qui arriva à l'autre ville entourée d'eau. Le positionnement de Ninive ne favorise pas autant sa sécurité comme ce fut le cas de Nô-Amôn alors que cette ville avait comme alliés l'Éthiopie, l'Égypte, Puth et la Libye. Na est *une provocation*, une lamentation sur la ville de sangs et les a associées à un hymne théophanique et à une promesse de salut pour Juda.

(3) Jon et Na mettent en scène des attitudes qui doivent changer, amènent un peu de conscience dans le texte et brisent certaines considérations préférentielles, connectent la part réflexive et rationnelle du lecteur en vue de juger et d'interpréter. Chez le lecteur, la provocation suscite un devoir de libre engagement dans la réflexion sur des sujets délicats – ici la justice et la bonté divines et leur mode d'accomplissement parmi les hommes – dans le but d'éveiller la conscience et d'attiser la lumière de la présence divine dans la vie. C'est progressivement qu'il découvre l'objet de prédilection du texte du provocateur : les enjeux du pouvoir divin. La part de l'entité violente provoquée par la parole du provocateur est bel bien invoquée. Chez Jon, elle est marquée par un retournement remarquable de toute la ville de Ninive tandis que chez Na, cette part est totalement sombre : c'est la malice, c'est du sang à Ninive. Ainsi, l'avertissement prophétique, ouvert à tous, transforme une provocation maligne en une épreuve de valeur chez les opprimés et les oppresseurs. Formellement, le phénomène de répétition prend à son compte le terme « ennemi ». Le tissage du sort dans une mise en scène ramasse tout ce qui arrache ou diminue la tranquillité : la déportation, la mort des nourrissons et les pillages (l'incendie).

Dans ce contexte, Jon et Na étalent les propriétés directes du pouvoir humain ou divin : la force, la puissance physique, la résistance, et leurs enjeux les plus subtils comme l'inspiration, la persuasion, la sécurité, la puissance, la protection⁸², la justice, la vérité, etc. Le pouvoir de la provocation passe par le langage surtout par la façon de formuler les idées. C'est la formulation, c'est-à-dire la rhétorique et la façon de narrer des faits qui est dotée d'une force parce qu'elle pousse à entendre la justice divine comme un impératif final, un aboutissement

⁸² Sur les thèmes de puissance et de protection chez Na, voir B. BECKING, « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 17-18.

inéluçtable de tout. Et lorsque cet impératif est prononcé par le messager divin, cela modifie davantage cet impératif et le comportement de ceux qui éçoutent. La provocation passe par cette modification dissimulée dans le pouvoir des mots et de ceux qui les prononcent. Provoquer, c'est révéler pour stimuler la réflexion, représenter pour faire émerger un fait. Protester revient à garder le silence ou poser des questions devant ce qui arrive.

2.4. *Les questions et la protestation en Jon et Na*

Jonas en a plus de dix tandis que Nahum en développe sept (presque la moitié). Le manque de précision de temps en termes de période fixe a-t-il les mêmes effets que le délai de quarante jours rencontré chez Jon ? Chez Na, on sait seulement que « le jour de détresse » existe. Qu'apportent les questions en Jon⁸³ et en Na, qu'elles sont leurs valeurs énonciatrices⁸⁴ ? Est-ce que la poésie supplée, par elle-même, à l'urgence que la prose exprime en déterminant le nombre de jours ? Voici le répertoire de ces questions dans les deux textes.

Dans la question, un point de vue est transmis, un point de vue est mis en évidence et il est adressé au lecteur. Les questions jouent un rôle didactique. Plus encore, elles suscitent aussi l'échange entre Jonas et Adonaï et la réflexion chez le lecteur. Avec Craig, nous considérons que la question sert à ouvrir et à fermer une réflexion ou une présentation⁸⁵. L'interrogation répétitive dans les oracles peut être au service de la raillerie et de la dérision⁸⁶. La question est aussi une invitation à évaluer. Le narrateur ou le poète parle à l'esprit de celui qui lit, il considère un auditeur, il y a une audience ou des destinataires qui reçoivent le message dans tout son état (prose et poésie avec toutes les conventions littéraires). Jonas est celui qui donne le message et la circonstance de son ministère est une occasion pour apprendre ce qu'il paraît connaître et ce qu'il est.

⁸³ Les questions présentes au début du livret de Jonas rappellent Gn 2,21 (Jon 1,6) ; 3,11 (Jon 1,8), ce qui atteste l'usage du schéma narratif de la Genèse en Jon.

⁸⁴ La même question dans un autre contexte, voir Jr.K.M. CRAIG, « Interrogatives in Haggai-Zechariah : A Literary Thread ? », dans J.W. WATTS et P.R. HOUSE (éds), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 224-244. Jr.K.M. CRAIG, *Asking for Rhetoric. The Hebrew Bible's Protean Interrogative* (Biblical Interpretation Series, 73), Boston et Leiden, Brill Academic Publishers, 2005. A. MOSHAVI, « Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue », dans *Bib* 90 (2009), p. 32-46 ; ID., « Can a Positive Rhetorical Question Have a Positive Answer in the Bible ? », dans *JSS* 56 (2011), p. 253-273. IDEM, « Between Dialectic and Rhetoric : Rhetorical Questions Expressing Premises in Biblical Prose Argumentation », dans *VT* 65 (2015), p. 136-151.

⁸⁵ Jr.K.M. CRAIG, *Asking for Rhetoric. The Hebrew Bible's Protean Interrogative* (Biblical Interpretation Series, 73), Boston et Leiden, Brill Academic Publishers, 2005.

⁸⁶ J.R. HUDDLESTUN, « Nahum, Nineveh, and the Nile : The Description of Thebes in Nahum 3:8-9 », dans *JNES* 62 (2003), p. 109-110 et sur la personnification de la ville-le corps de la ville ou sa nudité (Ninive se comprendrait comme une personnification du peuple habitant en elle), voir aussi K. VERMEULEN, « The Body of Nineveh : The Conceptual Image of the City in Nahum 2 – 3 », dans *JHS* (2017), 18 p. En ligne, URL : http://www.jhsonline.org/Articles/article_225.pdf.

- *Jon 1 et Na 1*

Le premier épisode de Jon et le premier discours de Na varient les pronoms interrogatifs pour les personnes מִי « qui ? » et pour les choses מַה « qui ? »⁸⁷. Jonas utilise deux autres formes : מִי « qui ? » suffixé dans la construction בְּשַׁלְמִי « à cause de qui » et la particule présentée comme la forme courte אֵי « d'où » de la négation אֵין « aucun ».

Jonas			Nahum		
Qui parle ?	Références	Questions	Qui parle ?	Références	7 Questions
La question du capitaine à Jonas (Jon 1,6-7)	Jon 1, ⁶ Et s'approcha vers lui le maître de l'équipage et il dit à lui : « Quoi ? Pour toi endormi lève-toi, appelle vers ton dieu peut-être pensera le dieu à nous et nous ne périrons pas ».	Un mot interrogatif מַה « Quoi ? »	Le poète parle à l'audience à la 3 ^e p. (Na 1,1-8).	Na 1, ⁶ Devant son courroux qui se tiendra debout et qui se lèvera contre l'ardeur de sa colère ? Sa fureur se répand comme le feu et les rochers éclatent devant lui.	Un mot interrogatif מִי « qui ? » (2x)
	Jon 1, ⁷ Et ils dirent un homme à son compagnon : « Allez et nous <i>ferons tomber des sorts</i> et nous connaissons à cause de qui ce mal pour nous » et ils firent <i>tomber des sorts et tomba le sort</i> sur Jonas.	Une locution interrogative בְּשַׁלְמִי « à cause de qui »			
Les questions des marins (Jon 1,8.10.11) et réponses de Jonas (Jon 1,9.12)	Jon 1, ⁸ Et ils dirent à lui : « Raconte, s'il te plaît, à nous à cause de qui ce mal pour nous, quoi ton occupation et d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple toi (tu es) ».	Quatre mots interrogatifs מִי « qui » מַה « quoi ? » (2x) אֵי « d'où »			
			Le poète pose une question à la 2 ^e pl masc.	Na 1, ⁹ Que projetez-vous envers YHWH ? Une destruction, lui, faisant deux fois, ne se lèvera pas la détresse.	Un mot interrogatif מַה « Quoi ? »
	1, ¹⁰ Et craignirent les hommes une crainte grande et ils dirent à lui : « Quoi ? Cela tu as fait car les hommes connaissaient que <u>loin de la face de YHWH</u> lui fuyant, car il avait <u>raconté</u> à eux ».	Un mot interrogatif מַה « Quoi ? »	Le poète parle à l'assistance à la 3 ^e pl. (Na 1,10)		
	1, ¹¹ Et ils dirent à lui : « Quoi ferons-nous à toi et sera calme la mer de contre nous car la mer allant et étant en tempête ? »	Un mot interrogatif מַה « Quoi ? »	Le poète intervient à la 2 ^e fém. (Na 1,11)		
		Adonaï parle via le poète à la 2 ^e fém. (Na 1,12-13)	1, ¹² Ainsi a dit YHWH : Si [sont] complets et ainsi nombreux et ainsi ils sont fauchés et c'est passé et je t'ai humiliée, je ne t'humilierai plus. 1, ¹³ Et maintenant, je briserai son joug de sur toi et tes liens, je romprai.	Toi	
		Adonaï parle par le	1, ¹⁴ Et a ordonné sur (contre) toi YHWH, il ne sera plus	Toi	

⁸⁷ *Joiion* § 37 abc.

			poète 2 ^e masc. (Na 1,14)	ensemencé de ton nom de la maison de tes dieux, <i>je</i> <i>retrancherai</i> statue et image de métal fondu, je placerai ta tombe car tu es léger	
--	--	--	--	--	--

Les occurrences du verbe ידע « connaître » et du questionnement (plus de dix questions) dans ce récit préparent le lecteur à entrer en dialogue personnel avec le texte. C'est une voie pour scruter les autres éléments que la BH révèle sur Ninive. L'échange de personnes chez Jon est lié au dialogue entre un personnage (lui, toi) et le groupe de matelots (ils, nous). Na passe du masculin et au féminin, laissant entrevoir que l'un désigne le roi d'Assour (Na 1,14) et le féminin la ville (Na 1,11.12.13).

La question apparaît comme une expression de l'indignation : exemple la question en Jon 1,10 : מה־זאת עשית « Quoi, tu as fait cela ? » qui est aussi une parole d'indignation⁸⁸. La question sollicite aussi l'interlocuteur à poser son argument (Jon 1,11). La question est aussi au service de résistance (un refus de suivre l'interlocuteur dans sa position : Jon 4,4.9). Elle place la possibilité de réponse chez une partie des intervenants. On pourrait y lire également l'expression d'une accusation ou une demande d'explication devant un fait évident (Na 1,9).

- *Les questions en Jon 2 et Na 2*

L'interrogatif אייה « où ? » introduit une question qui concerne la localisation, qu'aucune idée de mouvement n'exprime⁸⁹. Le lecteur y verrait aussi une question sur l'état de ces lieux qui représentent le territoire de Ninive, ses entrepôts et forteresses (cachettes).

⁸⁸ C.-A. KELLER, « « Jonas », dans E. JACOB, C.-A. KELLER et S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT, XIa), Paris – Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 275. Commentant Jon 1,12 : l'auteur présente Jonas comme quelqu'un qui « ne discute pas. Il n'en a pas l'habitude » (voir aussi p. 289).

⁸⁹ *Jouon* § 102i et k

Qui parle ?	Référence	Questions	Qui parle ?	Référence	Questions
Le narrateur (Jon 2,1-2.11). Jonas à Dieu (Jon 2,3-10)			Adonaï par le poète, 2 ^e fém. (Na 2,1)	2, ¹ Voici sur les montagnes les pieds d'un qui annonce une bonne nouvelle, un qui fait écouter la paix célèbre Juda tes fêtes accomplis tes vœux car ils ne recommenceront plus à passer sur toi ; <i>Bérial</i> , tout lui <i>est retranché</i> .	
			Adonaï par le poète, 2 ^e fém. (Na 2,2)	2, ² Est monté un qui disperse contre ta face, garde la forteresse, guette le chemin, renforce les deux reins, sois vigoureux d'une puissance beaucoup	
			Le poète parle à l'audience à la 3 ^e p. (Na 2,3-13)	2, ¹² Où (est) un repaire de lions ? et une pâture d'elle pour les lionceaux, où va un lion, une lionne, là un jeune lion, un lion et personne troublant.	Un mot interrogatif ויהא « où ? »
			la concernée est à la 2 ^e fém. sing. Adonaï par le poète (1 ^{ère} p.) (Na 2,14)	2, ¹⁴ <i>Me voici contre toi, oracle de YHWH des Armées</i> , je mettrai le feu avec de la fumée à ses chars et tes lionceaux, l'épée dévorera et je retrancherai du pays ta proie et il ne sera plus écouté la voix de tes messagers.	

Le narrateur, le personnage de Jonas, Adonaï parlent dans le chant de Jonas. Aucune question n'apparaît à ce niveau. À part la troisième personne du singulier utilisé dans les commentaires du narrateur, toute la prière est dite à la première personne du singulier pour exprimer les sentiments personnels et mettre en valeur une expérience personnelle de Jonas. La forme exclamative en Jon 2,10 reprend une courte profession qui renferme la conviction de Jonas dans sa prière adressée à Adonaï, le sauveur. En commençant par le terme « salut », l'orant en amplifie l'impact et montre au lecteur une qualité divine qu'il convient de considérer à l'échelle de tout le récit. Une question se trouve dans le deuxième discours de Na, au début de la métaphore de la famille léonine (Na 2,12). Le poète pose le problème de la ville qui sera ébranlée dans ces forteresses et ressources. Le poète parle de la ville, éveille d'audience sur une situation réelle de la ville. Adonaï clôture ce deuxième discours par une sentence dite à la première personne du singulier : la résolution personnelle est ferme, elle donne d'entrer dans un vécu concret et précis, à travers une déclaration claire et tenue.

- *Les questions en Jon 3-4 et Na 3*

Dans cette grille, nous reprenons les questions en soulignant les particules interrogatives. La question au verset final de Jonas relève la grande ville tandis que celle qui clôt le troisième discours de Na montre que son sort attirera l'attention des passants (Jon 4,11 et Na 3,19). « La question mettant fin au livret de Jonas exprime une grande valeur pour Ninive, en

contraste frappant avec Nahum », reconnaît Nysse⁹⁰. Ces deux passages conclusifs sont dans la bouche de Dieu (Jon 4,11 et Na 3,19) : Dieu bousculant les représentations de Jonas et suscitant la réflexion face à ce que les Ninivites vivent ou la réfutation de l'attitude de Jonas. Quelle est la valeur de ses passages interrogatifs dans les deux livrets ?

⁹⁰ R. NYSSE, « Keeping Company with Nahum : Reading the Oracles against the Nations as Scripture », dans *WaW* 15 (1995), p. 416 (412-419). Voir également J.D. CHARLES, « Plundering the Lion's Den – a Portrait of Divine Fury (Nahum 2:3-11) », dans *GTJ* 10 (1989), p. 183-201. R. NIXON, *The Message of Jonah* (OTS), ou encore G.O. WEST, « Juxtaposing “Many Cattle” in Biblical Narrative (Jon 4:11), Imperial Narrative, Neo-indigenous Narrative », dans *OTE* 27 (2014), p. 722-751 et P. GUILLAUME, « The End of Jonah, the Beginning of Wisdom », dans *Bib* 87 (2006), p. 243-250 ; IDEM, « Rhetorical Reading Redundant : A Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHeS* 9 (2009), p. 1-9 (surtout p. 2).

Qui parle ?	Références	Questions	Qui parle ?	Références	Questions
Le narrateur (Jon 3,1-5.10), le peuple au roi via le narrateur (Jon 3,6-8). La question rhétorique par le roi de Ninive (Jon 3,9)			Le poète s'adresse à l'audience au sujet de la ville (Na 3,1-4)		
	-		Adonaï par le poète, 2 ^e du fém. (plus 3 ^e p.) (Na 3,5-7)	3, ⁷ Et il sera quiconque te voyant s'enfuira loin de toi et il dira : « Elle est dévastée, Ninive ! Qui aura de la sympathie pour elle ? D'où rechercherai-je des consolateurs pour elle ? »	Un mot interrogatif מִי « qui ? » et la locution מאין « d'où ? »
	3, ⁹ Qui connaissant, Dieu reviendra et aura du regret et reviendra de l'ardeur de sa colère et nous ne périrons pas.	Un mot interrogatif מִי « qui ? »		Adonaï par le poète, 2 ^e fém. (plus 3 ^e p.) (Na 3,8-10)	3, ⁸ Est-ce tu fais bien plutôt que Nô-Amôn, celle qui est assise parmi les canaux (bras du Nil) des eaux autour d'elle qui (a) une mer (comme) un avant-mur, plus qu'une mer son rempart ?
Question de Jonas à Dieu (Jon 4,2)	4, ² Il pria vers YHWH et il dit : « S'il te plaît YHWH, est-ce que ceci ne (était) pas ma parole pendant que j'étais sur mon sol ? C'est pourquoi j'en suis venu à fuir à Tharsis car je sais que, toi, un Dieu qui fait grâce et bienveillant, lent à la colère et abondant en fidélité et ayant du regret au sujet du mal ».	La locution interrogative הלווא « est-ce que ne pas ? »	Adonaï par le poète, 2 ^e fém. (plus 3 ^e p.) (Na 3,11-17)		v. 11 : toi v. 12 : tes v. 13 : ton, toi, tes v. 14 : Impératif sing. v. 15 : te + impératif sing. v. 16 : 2 ^e + tes v. 17 : tes
Jonas interrogé (Jon 4,4)	4, ⁴ Et YHWH dit : « Est-ce que c'est bon, il s'est <u>échauffé</u> pour toi ? »	La particule interrogative הַ + verbe טוב « être bien »		3, ¹⁷ Tes gardes, <i>comme le criquet</i> et tes officiers comme un essaim des sauterelles ceux qui dressent leur camp sur les clôtures dans le jour de froid. Le soleil se lève et s'enfuit et on ne connaît pas son lieu. Où sont-ils ?	Un mot interrogatif אַי « où ? »
Jonas est interrogé par Adonaï (Jon 4,9.11)	4, ⁵ Et Jonas sortit hors de la ville et s'assit à l'est de la ville et il fit pour lui là une hutte et il s'assit au-dessous d'elle à l'ombre jusqu'à ce qu'il voie quoi sera dans la ville.	Un mot interrogatif מה « Quoi ? »	Adonaï par le poète, 2 ^e fém. (plus 3 ^e p.) (Na 3,18-19)	3, ¹⁸ Tes bergers somnolent, roi d'Assour, tes nobles demeurent (sont bien installés) ils sont éparpillés, ton peuple sur les montagnes et personne ne rassemblant.	v. 18 : tes, ton
	4, ⁹ Et Dieu dit à Jonas : « Est-ce que c'est bon ? Il s'est échauffé pour toi au sujet du ricin » et il dit : « c'est bon, il s'est échauffé pour moi jusqu'à la mort ».	La particule interrogative הַ + verbe			
	4, ¹⁰ Et YHWH dit : « Toi, tu es contrarié au sujet du ricin que tu n'as pas peiné pour lui et tu ne l'as pas fait grandir lequel fils d'une nuit, il a été et fils d'une nuit, il a péri ».	-			
	4, ¹¹ « Et moi, ne serai-je pas contrarié au sujet de Ninive, la grande ville qu'il y a en elle le grand nombre, plus que douze myriades d'êtres humains, qui ne connaît pas entre sa droite par rapport à sa gauche et du bétail nombreux ».	Sans mot interrogatif		3, ¹⁹ Aucun soulagement pour ta fracture, incurable (est) ta plaie tous ceux qui écoutent la rumeur à ton sujet ont battu la paume contre toi car sur qui n'est pas passée ton mal, constamment ?	Un mot interrogatif מִי « qui ? »

Jon et Na se terminent par des questions. Selon Shepherd, ces questions résument le rôle de Ninive dans le corpus de XII : un élément qui permet de dire le programme du corpus présent

en Os 3,4-5⁹¹. Elles montrent que le texte n'est pas jeté dans le vide. Le questionnement entre dans un dialogue qui met en relief le discours direct⁹² dans lequel Adonaï, le capitaine, les marins sont les interlocuteurs de Jonas. Jon 4,2-3 et 4,10-11 manifestent la répartition équilibrée des discours directs, cependant le discours direct est chez Nahum mais contient seulement les paroles divines : Na 1,12-14. D'ailleurs, il nous paraît logique de qualifier tout Na de discours divin rapporté par son messager.

La prière de Jonas en 4,2-3 est une lamentation qui rappelle le cri d'Israël avant de traverser la Mer Rouge comme cela est signalé en Ex 14,12. Jon et Na se terminent par des questions : Jon 4,11 – ce coup de cœur des craignant-Dieu et une source de critique – fait un grand débat au sein des exégètes et les positions sont partagées entre une question rhétorique et une simple affirmation⁹³. La réponse à la question de Dieu, on l'attendrait de Jonas, n'arrive pas à bout de ce drame. Jon n'est pas clos. C'est une de ses spécificités de manquer la situation finale. Son schéma narratif se prolonge dans une ouverture qui invite à la confrontation de tous les codes inhérents au texte avec l'univers de sens que le récit rend possible. Mais, n'y aurait-il pas une autre solution que le texte lui-même permet d'envisager en dehors du schéma quinaire et la lecture exclusive de scènes ?

Na 3,19 appartient à un ensemble d'actions humaines que Dieu n'empêche pas mais suscitées par la confrontation avec l'atrocité du sort des nations. L'applaudissement des opprimés étonne⁹⁴. Ce verset tranche tout autant qu'il interroge : il n'y a pas d'échappatoire lorsqu'on est tombé dans la méchanceté. C'est une illusion de penser qu'en Jon il est permis de commettre la méchanceté avec l'idée de se laisser pardonner après la repentance. Comment échapper à cette fausse idée ? Le récit lui-même, questionnant la colère de Jonas, montre que le cas des Ninivites n'autorise pas de se complaire dans la malice en vue d'une repentance facile et un pardon assuré. Adonaï conduit le prophète à se rendre compte que ce peuple ne savait pas distinguer sa droite de sa gauche (Jon 4,11). La justice divine – tout comme la vie divine –

⁹¹ M.B. SHEPHERD, *A Commentary on the Book of the Twelve. The Minor Prophets* (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids, Kregel Academic, 2018, p. 308.

⁹² La particule interrogative peut introduire une question directe ou indirecte, voir aussi une exclamation ou un regret.

⁹³ W.B. CROUCH, « To Question an End, To End a Question : Opening the Closure of the Book of Jonah », dans *JSOT* 19.62 (1994), p. 101-112, résume que « le livret se termine sans une résolution du conflit majeur de l'intrigue du récit. Le lecteur éprouve le plus grand sentiment de clôture à la fin du troisième chapitre, le quatrième chapitre contenant la scène finale, rouvrant la fermeture pressentie par le lecteur. L'absence de clôture à la fin du récit est un dispositif littéraire utilisé pour impliquer le lecteur dans le conflit idéologique qui propulse l'intrigue. La scène finale brouille le cadre narratif en défocalisant le monde interne du texte pour se focaliser sur le monde externe du lecteur ». Voir également T.F. GLASSON, « The Final Question in Nahum and Jonah », dans *ExpT* 81 (1969), p. 54-55.

⁹⁴ En Jon 4,11 et Na 3,19, on lirait une tension entre les différentes fonctions des énoncés verbaux ou des écrits : la fonction esthétique (l'art littéraire de la question rhétorique), la fonction émotive (sentiments) et fonction informationnelle (la transmission d'une connaissance, d'un constat). La combinaison de l'effet de l'oralité avec celui du document, que la description du réel peut enrichir, permet de saisir la spécificité, la profondeur dans la construction d'un passage. Ces effets, souvent variant au gré des circonstances ou de positionnement, empêchent de figer l'acte de lecture et amènent à analyser régulièrement les faits racontés et l'art du discours.

existe avec ses surprises ; elle échappe à l'homme, elle étonne et continuera à surprendre ceux qui tombent dans ses mailles.

L'ouverture et la possibilité de continuer à interroger les textes sont les deux points d'arrivée la lecture de Jon et de Na. Le point fixe pour les deux textes se trouverait en Juda où le texte entend faire savoir qu'une connivence non révélée se joue entre le peuple et son Dieu. C'est à l'intérieur de ce rapport voilé que le lecteur puisera le sens du texte. Dans la communication prophétique, le lecteur apprend que, d'une part et dès le départ, le prophète veut flouer son Dieu (Jon) et d'autre part, que ce sont les opprimés qui disent leur sentiment face à l'opresseur (Na). La proclamation de malheurs transmet l'espoir des opprimés : dire le malheur des nations, c'est exprimer la foi à la liberté et la souveraineté de Dieu⁹⁵. L'acte de lecture doit aider à établir le rapport *entre la confiance* (Jon 3,5) *et le refuge* (Na 1,7 ; 3,11) : *la confiance* est fondée sur l'amour, la bonté. Les nations sont écoutées dans leur acte de confiance. L'objet, ou la personne, *devenu un refuge* peut ne pas être aimé et ce personnage n'est jamais le même, il est flottant. On le change au gré des attentes et des besoins ; Ninive l'a trouvé dans ses idoles et ses conquêtes. Distinctement, Na promet le rétablissement de la fierté de Jacob (Na 2,3) et la honte à la ville de sang (Na 3,5). Et, la confiance de Nahum envers Adonaï demeure inébranlable.

C'est de l'absence de fin non affichée que le lecteur tire la position immédiate (mes vérités) qu'il n'y a pas lieu de poursuivre, de se laisser enfermer. Par Jon, on observe l'étroitesse et l'ouverture d'esprit au sujet de la pensée et de la foi à travers le messenger de Dieu lui-même. C'est là le résultat d'une théologie pour quelques personnes, comprise selon une herméneutique du choix très exclusif par Dieu. Le travail littéraire de Jon continue dans l'entendement du lecteur ou de son auditeur. L'arrêt brusque à la fin du poème donne au lecteur, en quittant le récit lu, de se libérer de ce qu'il vient de lire. Les questions servent à remettre en cause son énervement (Jon 4,4.9b), à éveiller l'attention sur les signes (Jon 4,9a) et sur le sens de l'action divine envers Ninive (Jon 4,11). Son but est de regarder de loin ce qui va arriver. Dans la réalité du texte, tout prolongement de l'expérience n'alimente plus la surprise mais invite à continuer la réflexion. Terminer ainsi le récit, c'est conduire le lecteur vers l'intégration totale des peuples dans le projet de réconciliation avec Dieu. Aucun lecteur ne saurait déterminer de façon radicale le fonctionnement de la justice et de la miséricorde divine.

3. Humilier Ninive, relever Juda : distances humaines en Jon et Na

Dès le premier envoi, Jonas ne veut pas aller à Ninive, peut-être par peur. Mais, pour justifier sa fuite, il déclare a posteriori que Dieu est « lent à la colère » (4,2). Et pourtant, lorsque

⁹⁵ J.-D. MACCHI, « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (Mobi, 49), Genève-Fribourg, Labor et Fides, 2009, p. 519, explique : « Il est vrai que l'espoir du triomphe violent est moins choquant lorsqu'il sort de la bouche ou de la plume des opprimés ».

Jonas annonce le renversement de la ville, il attend que cela se réalise. Dans le cas contraire, il sera pris pour un menteur, la mission aura été humiliante pour lui. Le lecteur peut remarquer que le courage de Jonas pour parler à Ninive est encore nourri par le souvenir de la délivrance qu'il a obtenue d'Adonaï quand il a été ramené de la profondeur des eaux. Cependant, on peut également retenir qu'il considérait ce sauvetage comme un privilège exclusif qu'il ne souhaitait pas pour tous. En renonçant au châtement prononcé contre la grande ville, Adonaï bouleverse les prévisions (attentes) de son envoyé. La colère de ce dernier exprime une distance entre le personnage et Adonaï. En prenant volontairement la décision d'abandonner des mauvaises voies, les Ninivites s'éloignent aussi de l'attitude du messager fuyard.

Avec Adonaï, une fierté sera rétablie mais ce processus implique un renversement de situation quitte à parler de destruction des ennemis. Le thème de l'humiliation participe à l'art de raconter et à la pédagogie du discours de Na qui l'intègre subtilement à la présentation du dépouillement de la ville et du découragement de ses habitants (Na 2,10-11). Il apparaît aussi dans les formules exhortatives adressées à une ville alors qu'on sait qu'elle ne peut plus rien faire pour se tirer d'affaires (Na 2,2 et 3,14).

Ainsi, pour renseigner le lecteur, le texte donne des informations sur une situation qui doit servir d'exemples pour atteindre tous les personnages en présence dans une scène ou dans une phrase. En titre d'exemple, l'évocation de la prospérité de Ninive par un prophète d'Israël n'est pas de nature à vanter cette ville mais à signaler l'ampleur de la désolation qui s'abattra sur sa gloire en réponse aux injustices commises. Jon et Na sont construits de manière à induire un renversement de situation, des changements positifs ou négatifs chez les personnages et dans les milieux cités.

3.1. Textes comme modèle pour renverser et questionner les considérations

Dans un texte, les termes, les noms de lieux et des personnages ne sont pas choisis au hasard. C'est le cas de Jonas, fils d'Amittaï ou « fils de mes vérités » et dont le nom signifie « colombe »⁹⁶. Les marins ont le rôle de conduire les voyages à destination et non de les jeter par-dessus bord. Ce que Jonas leur demande est vraiment étrange à leur métier. L'expérience suscite une résistance momentanée des matelots. En lisant Jon, on se demande en quoi ce récit porte sur les vérités divines.

Le nom Nahum rappelle la consolation liée à la mission prophétique. Ninive, citée en trois reprises dans le poème (Na 1,1 ; 2,9 et 3,7), n'est pas à prendre à la légère. Ce n'est pas seulement le nom d'une ville : il convient de lui adjoindre les termes « Béliel », « ennemis », « adversaires ». Bien plus, le poète précise que la ville est prise comme *exemple-modèle*,

⁹⁶ S.T. KEITER, « Noah and the Dove : The Integral Connection between Noah and Jonah », dans *JBQ* 40 (2012), p. 261-265, le nom « Jonas » rappelle la colombe dans le récit de Noé (Gn 8,8-12).

« placer en spectacle » (Na 3,6)⁹⁷. Ils peuvent rappeler un fait ou inscrire la pensée dans un modèle précis. D'ailleurs, dans le même discours, Nô-Amon sert d'exemple pour Ninive (Na 3,8), et on peut en déduire que Ninive le sera également pour d'autres villes⁹⁸. D'autres peuvent prendre instruction de ce cas bien déterminé où ni les fortifications ni la protection par les eaux n'ont pas aidé à éviter le pire. Ici, la ville de sang personnifie tout le mal que les hommes peuvent faire à d'autres hommes. À travers elle, c'est toute la violence qui est condamnée à travers ses diverses manifestations : l'oppression des plus faibles, les meurtres, le pillage, la déportation, etc.

Na, comme une parole de consolation, donne à un peuple opprimé d'imaginer comment le pouvoir et la fierté du dirigeant oppresseur peuvent disparaître devant une intervention divine⁹⁹. Et le texte en Na 2,12-14 est un excellent exemple de la façon dont le renversement du sens implicite d'une métaphore est utilisé avec moquerie pour se moquer d'un oppresseur affaibli. La destruction de Ninive est le sujet principal de la brève annonce en Jon et le thème de Na. Cependant, Na ajoute le sort douloureux et malheureux des habitants de Ninive : l'exil, les nourrissons écrasés (Na 3,11), la dispersion du peuple par manque de bergers (Na 3,18). Jon et Na, par le choc et le bouleversement qu'ils provoquent, ont la vocation de plonger le lecteur dans une expérience renversante de l'action divine dans le monde¹⁰⁰. Jon contient « la parole

⁹⁷ D.S. VANDERHOOF, « Biblical Perspectives on Nineveh and Babylon : Views from the Endangered Periphery », dans *CSMS Journal* 3 (2008), p. 83-92, signale la complexité de Ninive comme image et examine diverses allusions géographiques, littéraires, et techniques sur ces villes qui apparaissent dans le corpus biblique. Israël et Judas ont vécu dans l'ombre des grandes capitales mésopotamiennes, particulièrement Ninive et Babylone. Comme les souverains assyriens et babyloniens projetaient leur puissance impériale à partir de ces capitales, il n'est guère surprenant que les textes bibliques nous en renvoient une image variée et complexe. Les références textuelles relativement abondantes à Ninive et Babylone, et même en Assyrie, ajoutent à la connaissance que nous avons de ces villes à partir des sources mésopotamiennes. Par leur nombre et leur qualité, les références à Babylone éclipsent celles concernant Ninive. De façon générale, les textes bibliques reflètent comment les sociétés de la périphérie occidentale des empires assyrien et babylonien réagirent au discours impérial émanant des grandes capitales mésopotamiennes. *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 21 précise que « Ninewé devient le symbole de la cité d'iniquité, sanglante, succombant sous le poids de ses crimes ». Ninive est présentée comme l'inverse d'Israël : l'annonce divine y reçoit une réponse immédiate et tous les Ninivites ont confiance en Dieu, voir G. HAMEL, « Taking the Argo to Nineveh : Jonah and Jason in a Mediterranean Context », dans *Judaism* 44 (1995), p. 16. En ligne, URL : <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/9/20/files/2015/06/Jonah.pdf> [consulté le 25 octobre 2019].

⁹⁸ La question occupe J.R. HUDDLESTON, « Nahum, Nineveh, and the Nile : The Description of Thebes in Nahum 3:8-9 », dans *JNES* 62 (2003), p. 97-110.

⁹⁹ L. STULMAN et H.C.P. KIM, *You are My People : An Introduction to Prophetic Literature*, Nashville, Abingdon Press, 2010, surtout le chapitre dix signale les liens entre Na et Jon (le texte montre que la première section des XII, Ab et Jon trouvent leur contrepartie dans la seconde section en Na et Ha, comme Mi la trouve aussi en So). Ce document signale que « les images poétiques de la destruction de la ville de Ninive, apparemment imprenable, dans Nahum 2,1-13 sont des expressions graphiques du triomphe, chanté par les opprimés. Le simple plaisir de chanter ou de réciter avec moquerie un poème sur la disparition du pouvoir d'un oppresseur affecte également la subversion du pouvoir et de la fierté de ce dirigeant ».

¹⁰⁰ T.M. BOLIN, *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236 – Copenhagen International Seminar, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 60, parle de Jon comme commentaire de la prophétie en Israël. La même considération vaut également pour Na.

d'Adonāï », c'est-à-dire une parole en acte, une propriété divine (Jon 1,1 ; 3,1). Na en livre une ordonnance (Na 1,14).

3.2. Renverser, retrancher et humilier une ville, Ninive ou Jérusalem ? Dire par un détour

Le personnage de Jonas se présente comme un hébreu (Jon 1,9) et on ne trouve chez lui aucune allusion directe à Jacob ni à Juda. Par contre, Nahum parle à Juda (Na 2,1) et du rétablissement de la fierté de la maison de Jacob (Na 2,3). Qu'est-ce que l'exemple de Ninive révélerait au sujet de Juda, de la maison de Jacob ou de Jérusalem¹⁰¹ ? Dans le personnage de Jonas et dans les allusions à Juda et à Jacob, il y a lieu de se représenter le lien que ces deux textes ont avec Jérusalem.

Le personnage de Jonas, fuyant sa mission pour ne pas se rendre à Ninive et qui, après son annonce, se met en colère car Adonāï a décidé de ne plus « renverser » la grande ville, laisse supposer qu'il le faisait au nom de la fierté identitaire. Ce personnage représente une vision du monde qui apparaît dans la double évocation la du « Temple saint » (2x dans la prière de Jonas : 2,5.8) après sa descente à Jaffa (Jon 1,3). La place de Jérusalem peut être reliée à ce souvenir du lieu saint. Jonas affirme que son regard est orienté vers le temple saint d'Adonāï. Et on sait que le lieu du temple, c'est Jérusalem¹⁰². En Na, par contre, Juda semble figuré du côté des autres nations qui ont connu la persécution assyrienne¹⁰³.

Le récit montre un Jonas attaché à ses origines, à un territoire : « être sur mon sol... et fuir à Tharsis » : ces deux états marquent une reconnaissance d'une installation de l'être et une délocalisation (sortie). Ces paroles relient deux épisodes (Jon 1,2 ; 4,2). Na parle non seulement de la terre et du monde (Na 1,6 ; 3,13) mais aussi de Juda et d'Israël (Na 2,1.3). Que retient-on

¹⁰¹ On sait qu'il n'est nulle part question de Jérusalem dans les deux livrets (seulement présent en Jl, Am, Ab, Mi, So, Za et Ml ; absent en Os, Jon, Na, Ha et Ag) mais F. DE HAES, *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012, renseigne que « Ninive, il faut y insister, n'est pas seulement l'ennemi de Jérusalem, mais aussi son image en miroir ou son envers », p. 180, le même auteur parle de la « charge symbolique conférée à Ninive », p. 232-233. Voir à ce sujet J. VERMEYLEN, « Le livre de Jonas : un écrit politico-religieux », dans *Science et Esprit* 54 (2002), p. 289. Sur le prophétisme et le lien au temple, voir M. NISSINEN, « Prophètes et temples dans le Proche-Orient ancien et les textes bibliques », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 74-111.

¹⁰² Le traité *Pirkei Rabbi Eliezer*, couvrant de la création au temps d'Esther, signale que les matelots de Jaffa sont montés jusqu'à Jérusalem pour présenter leurs sacrifices et vœux à Adonāï, le Dieu de Jonas (autres éléments dans *Mekhilta*). Pour le lecteur, Jonas peut représenter n'importe quelle personne qui développe la mentalité contre laquelle s'oppose le narrateur. Pour L.-S. TIEMEYER, « Peace for Our Time : Reading Jonah in Dialogue with Abrahanel in the Book of the Twelve », dans *JHS* 17 (2017), p. 19. En ligne, URL : http://aura.abdn.ac.uk/bitstream/handle/2164/9030/article_230.pdf?sequence=1 [consulté le 2 avril 2020], la lecture de Jon avec Na 3,19 fait penser à Israël.

¹⁰³ D.C. TIMMER, « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 182-183 (173-189).

de ces affirmations ? Jon et Na révèlent-ils un univers social déterminé¹⁰⁴. Quelle appartenance se profile dans leur texte¹⁰⁵ ? En quoi Jon (et Na¹⁰⁶) contribue-t-il à la construction d'un monde ?

Les deux livrets partagent la notion de grande ville et l'idée de Dieu comme vraie citadelle. Le motif de l'habitat sûr appuie cette idée : l'ombre du ricin et le refuge au moment de la détresse. Pour Na, Dieu est un refuge sûr et, face à Assour et à Juda, les oracles cherchent à dissiper l'illusion de l'impuissance divine devant l'hégémonie humaine. D'autres puissances ont été réduites à rien. Et parmi elles se trouve Nô-Amôn, la ville alliée, entourée des eaux et protégée par le Nil, immense fleuve identifiable à une mer (Na 3,8). Cette ville pouvait se contenter de la protection de ses alliés les plus puissants comme l'Éthiopie, l'Égypte, Pouth et la Libye. Mais, ses habitants ont connu l'exil, les enfants écrasés¹⁰⁷ et les chefs enchaînés (Na 3,9-10). Qu'on ne se trompe pas, « le jugement divin implique le renversement de sort »¹⁰⁸. Cette insertion de plusieurs acteurs dans la description des faits éclaire le côté dramatique du texte¹⁰⁹. S'agissant de la ville de Ninive, Laurel Lanner la présente comme un modèle d'une nation abandonnée par Dieu¹¹⁰.

¹⁰⁴ D.C. TIMMER, « The Intertextual Israelite Jonah Face À l'empire : The Post-Colonial Significance of The Book's Cotexts and Purported Neo-Assyrian Context », dans *JHS* 9 (2009), 20 p. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6238> [consulté le 22 mai 2019].

¹⁰⁵ C. BATTAGLIA, *Exploring Paul as the Anti-Jonah in Acts*, Thèse d'honneur, Ouachita Baptist University, sous la direction de Dr. J.R. Dodson, 2017 (non publiée). En ligne, URL : https://scholarlycommons.obu.edu/honors_theses/245/ [consulté le 26 août 2018].

¹⁰⁶ J.P. BOSMAN, *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry*, Thèse de doctorat, University of Stellenbosch, Promoteur H.L. Bosman, 2005 (non publiée).

¹⁰⁷ Voir également ce motif de l'écrasement des nourrissons ailleurs dans la BH : Is 13,16 ; Os 14,1 ; Am 1,13 ; Ps 137,9. T. RÖMER, *Les Psaumes interdits. Du silence à la violence de Dieu*, Pauliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2007, p. 81-82, reconnaissant que cet acte empêcherait la population vaincue de redevenir menaçante et puissante, précise que « la pratique d'écraser les petits enfants d'une ville vaincue faisait partie des usages de la guerre de l'Antiquité ».

¹⁰⁸ W.J. WESSELS, « A Critical Reflection on the Presentation and Reception of Yahweh as a Violent Deity in the Book of Nahum », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 338-357 (la p. 345).

¹⁰⁹ H.W. WOLFF, « Jonah as a Drama in Five Acts », dans *CurTM* 3 (1976), p. 4-19.

¹¹⁰ L. LANNER, *Who Will Lament Her ? : The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (LHB.OTS, 434), New York – London, Bloomsbury Publishing USA, 2006, p. 11. Pour d'autres considérations sur la population de Ninive, ses animaux, sa dimension, etc. Voir aussi D.J. WISEMAN, « Jonah's Nineveh », dans *TynBul* 30 (1979), p. 29-51 qui relève que le narrateur joue sur les cordes de la surprise et de l'hyperbole pour présenter Ninive et toute la mission de Jonas : l'orage violent, l'énorme poisson dans lequel Jonas survit alors qu'il compose une chanson sur la conversion de masse de Ninive, la repentance collective des Ninivites, le ricin. Surprise après surprise et de manière provocatrice, cette présentation suggère que l'intention du narrateur n'est pas simplement de décrire des faits historiques ou des phénomènes géographiques. J. LEMANSKI, « Jonah's Nineveh », dans *Concordia Journal* (1992), p. 40-49. K.S. DOUGLAS, « The Great City of Nineveh », dans *BS* 171 (2014), p. 387-400. St. DALLEY, « Babylon as a Name for Other Cities Including Nineveh », dans R.D. BRIGGS, J. MYERS, M. ROTH (éds), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at The Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005* (SAOC, 62), Chicago, The Oriental Institute of University of Chicago, 2008, p. 25-33. E. KORMAN, « The Prophet Jonah and the Destruction of Nineveh », dans *Morijah* 13 (1972), p. 51-58. D.S. VANDERHOOF, « Biblical Perspectives on Nineveh and Babylon : Views from the Endangered Periphery », dans *CSMS Journal* 3 (2008), p. 83-92. A.Z. EPHROS, « Nineveh and Sodom Juxtaposed : Contrasts and Parallels », dans *JBQ* 30 (2002), p. 242-246. P. FERGUSON, « Who Was the "King of Nineveh" in Jonah 3:6 », dans *TynBul* 47 (1996), p. 301-314. Ch. HALTON, « How Big was Nineveh ? Literal versus Figurative

Chez Jon et Na, l'évocation de Ninive éclipse l'allusion directe souvent faite à Jérusalem ou Sion¹¹¹. Mais on perçoit à travers le personnage de Jonas et toute la poésie de Nahum les réactions d'Israël et Juda à l'égard des puissances et hégémonies environnantes. Ces réactions paraissent diverses : la destruction qui est un thème commun aux deux livres, la colère face à l'expansion militaire, l'inutilité des préparations des défenses¹¹² : tout ceci nourrit l'ironie et la satire dans les deux textes. Un revirement est dans le fait que Jonas tourne presque au ridicule cette attitude à l'égard des périphéries en mettant en valeur la démarche pénitentielle et la conversion de Ninive selon les modalités définies dans les textes de l'Alliance repris dans les oracles prophétiques (cf. Jl 2,12).

Renoncer à punir la malice signifie que le récit lui-même donne au lecteur de se demander que signifie la proclamation de Jonas. Quelle est la valeur sémantique de toutes ces paroles ? Ce revirement en Dieu dément-il l'annonce de Jonas ? Ce Dieu, vengeur et pourfendeur de ses ennemis, est-il toujours le Dieu de l'Alliance ? Comment protéger l'humain contre l'inhumain ? Réveiller ou susciter la paix dans la maison de Jacob est œuvre divine, sans compromis avec ceux qui l'humiliaient serait l'option prise par Na lorsqu'il met en valeur la puissance divine. Dans le premier discours, le langage relèverait d'une véritable profession de foi, d'un acte de confiance en la souveraineté divine.

3.3. Renverser ou bouleverser les personnages (et le lecteur)

À titre illustratif, les éloignements du personnage de Jonas, par la fuite et la colère, sont renversés par le respect de matelots et le repentir des Ninivites. En cela, la parole a rempli complètement sa fonction. Le personnage de Jonas est rehaussé par les matelots et les Ninivites. Malgré le repentir de Ninive, son éloignement de ses voies mauvaises, malgré le renoncement de Dieu au châtement qu'il comptait administrer, Ninive ne sera pas épargnée (si on compare Jon 3,10 avec Na 1,8-9). Il importe de souligner que le caractère merveilleux et éphémère des

Interpretation of City Size », dans *BBR* 18 (2008), p. 193-207. R. LINDSAY, « Overthrowing Nineveh : Revisiting the City with Postcolonial Imagination », dans *BCT* 12 (2016), p. 49-61. En relation avec le livre de Nahum, voir G.D. COOK, « Naqia and Nineveh in Nahum : Ambiguity and the Prostitute Queen », dans *JBL* 136 (2017), p. 895-904. J.R. HUDDLESTON, « Nahum, Nineveh, and the Nile : The Description of Thebes in Nahum 3:8-9 », dans *JNES* 62 (2003), p. 97-110. Fr. KLOPPER, « Nineveh is in Ruins-Who Will Grieve for Her ? The Case of a Ravished City in Nahum 3:4-7 », dans *OTE* 16 (2003), p. 615-623 sur la personnification de la ville, voir également K. VERMEULEN, « The Body of Nineveh : The Conceptual Image of the City in Nahum 2-3 », dans *JHS* (2017), p. 7-9 (1-18). J. WOODS, « The West as Nineveh : How Does Nahum's Message of Judgement Apply to Today ? », dans *Themelios* 31 (2005), p. 7-37. Sur les villes en général et leur sort en relation avec Jérusalem, voir M. DICK, « Tales of Two Cities (in the Second-Century BCE) : Jerusalem and Nineveh », dans *JSP* 26 (2016), p. 32-48. K. VERMEULEN, « The Construction of The Enemy City in The Hebrew Bible : A Case of Thirdspacing », dans *UBR* 6 (2016), p. 70-83. J.D. PRICE, "עיר", dans W.A. VANGEMEREN (éd.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1997.

¹¹¹ C'est le cas chez Ab, Mi qui les précèdent respectivement comme Jon et Na.

¹¹² Sur la notion de défense-justification en Jon 4,11 et Na 3,18-19, lire R.T. HYMAN, « Seeking Vindication Especially in Jonah », dans *JBQ* 30 (2002), p. 17-25. Aussi disponible en ligne sur http://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/301/301_VINDICA1.pdf [consulté le 18 mai 2019].

choses apparaît dans la spontanéité avec laquelle le ricin, le vent caniculaire arrivent. D'ailleurs, la proclamation de Jonas ne se fait qu'en une journée plutôt qu'en trois jours.

Jonas « descend » (1,3 ; 2,7) et « sort » (4,5). Le personnage passe d'une expérience à l'autre, il se meut, bouge et s'affirme. « Je suis hébreu et j'adore le Seigneur, le Dieu qui est au ciel et qui a créé les mers et les continents » (Jon 1,9 : sur l'identité ethnique et religieuse de Jonas, la présentation de son Dieu). Les actes de pénitence à Ninive font que Dieu annule le jugement qui allait tomber sur Ninive. Cela ne signifie pas Dieu cesse d'être lui-même, c'est-à-dire Dieu de justice et de miséricorde. Certes, Jon présente un exemple de relation entre Dieu avec Israël et ses relations avec les nations. Mais, en plus de son objectif direct de justice et de miséricorde envers tous et ici envers Ninive – ce que Jonas connaissait bien – le récit avait sans aucun doute un dessein de réprimander Israël et de le recadrer pour le conduire de la jalousie à l'auto-évaluation (au discernement). C'est ainsi qu'on peut comprendre l'envoi d'un messenger dans la capitale assyrienne au sujet de laquelle le texte amplifie la considération auprès d'Adonai.

Chez Na, la mise à nue des forfaits commis dans la ville concerne toutes les villes qui sont tombées jusqu'à ce niveau-là pour que la fin désastreuse soit prévisible. En cela, le message revêt un caractère comminatoire, un avertissement pour tous. Ainsi, on peut affirmer que le poète vise aussi tous ceux qui collaborent avec Assour, à commencer par ceux qui ne trouvent pas leur refuge en Adonai. L'ensemble cherche à démontrer que, face à Adonai, les personnages se situent soit du côté de la justice divine soit du côté de la miséricorde. Ils en sont des bénéficiaires ou des témoins devant les nations. Pour bien des chercheurs, loin de représenter seulement une manifestation inacceptable de l'exclusion territoriale et du nationalisme, Na fait connaître au lecteur le poids de la violence de Ninive et, par là même, suscite des émotions avec ses références à l'humiliation, aux horreurs de toute sorte aux femmes pour décrire la faiblesse et le rejet. Le poème pose également la question d'Adonai en tant qu'agresseur commettant des actes de violence. Ces questions occupent bien des chercheurs.

La lecture de Jon et Na révèle que Ninive est choisie pour exprimer le changement et le renoncement d'esprit de Dieu » (Jon 3,10) et sert d'exemple pour montrer comment la sanction divine tombera sur la ville de sang (Na 3,1-7). L'inimitié envers Ninive n'apparaît pas directement en Jon, même si sa méchanceté est à la base de l'envoi de Jonas. Le lecteur est averti de manière laconique sur les crimes de Ninive. Comment expliquer chez Jon ce manque apparent ou explicite d'inimitié envers Ninive alors que son énervement le laisse supposer¹¹³ ?

¹¹³ Jon ne décrit Ninive que comme « la grande ville pour Adonai » à la différence de Na qui parle d'une « ville de sangs » (3,1) ou de Sophonie signalant « la ville pleine de joie » (2,14). Ainsi, dans le langage prophétique de Na et So, les assauts contre Ninive arriveront dans l'avenir et la fin s'en suivra. En n'évoquant pas le châtiement de Ninive, Jon s'éloigne nettement de la perspective des paroles dures formulées contre Ninive par Na et So (2,13-14). Le fait de nommer Ninive ne suffit pas pour penser à une ville en contradiction avec Israël et Dieu. Osée montre plusieurs fois qu'Israël a cherché appui auprès d'Assyrie même pour fuir Adonai (Os 7,11). Pour Osée qui

Le déroulement du récit montre que le narrateur a préparé son lecteur à le découvrir personnellement par la présentation sobre de Jonas. Par cette sobriété, l'art de raconter, nous pensons, sert à offrir tout le poids de la description à Na, chez qui, le lecteur connaîtra dans le détail tout ce qui va se passer.

Le renoncement divin au jugement bouleverse Jonas, il se plaint à l'idée que Ninive ne sera pas punie. Il était enflammé, brûlait de rage car Dieu n'avait pas fait ce qu'il avait annoncé : « ונינוה נהפכת » et Ninive sera renversée ». Et pourtant l'ordre de mission est clair : « Va annoncer la parole que je te dirai » et sans plus. Dans cet épisode, Jonas justifie sa colère. On remarque le lien entre « היבשה » « la terre sèche » (Jon 1,9) et « ותבל » « et le monde » (Na 1,5). Ce motif s'ajoute au lien entre « Béliel » et « Shéol »¹¹⁴ dans les deux livres. Ninive comme une ville pleine de cadavres (Na 3,1) fait écho au Shéol ainsi que l'expression « אש בריהיך » « le feu mange tes verrous » (Na 3,13).

Au lieu de signaler le péché de la maison de Jacob et de lutter avec force pour la prévenir de tout égarement, Nahum était apparemment satisfait de la convier à une célébration joyeuse de la paix acquise après l'écrasement de Béliel, l'être infernal dont on ne connaît pas suffisamment les détails identitaires¹¹⁵. Certains indices montrent le désir de préciser l'identité et l'authenticité à travers le discours narratif de Jon (1,9 et 3,8)¹¹⁶ et Na (1,2-3) sur Dieu. Mais cela ne fige pas la compréhension des personnages. Il faut toujours aller dans la profondeur du texte qui ne manque pas d'aller plus loin. En effet, « l'identité fixe est problématique, de même que les dichotomies entre le centre et la périphérie, le bien et le mal »¹¹⁷.

n'utilise pas le nom « Ninive » mais « Assyrie », le royaume d'Assour joue d'autres rôles dans le récit de l'Alliance : la domination assyrienne sera une marque de la rébellion d'Éphraïm envers Adonaï (Os 11,5) ; la prospérité suppose le retour vers Adonaï de l'alliance et l'assurance que les Assyriens et les chevaux ne procurent pas le salut (Os 14,4). L'écart entre ces textes du même livre des XII au sujet de la réalité assyrienne montre le renversement, le retournement de la situation, le changement à considérer lorsqu'on lit les textes prophétiques.

¹¹⁴ Sur le Shéol chez Jon et Na, voir P.S. JOHNSTON, *Shades of Sheol : Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, IVP, 2002 et A. PINKER, « Sheol », dans *JBQ* 23 (1995), p. 171 (168-179) ; J.A. EMERTON, « Sheol and the Sons of Belial », dans *VT* (2013), p. 109-112. L.B. PATON, « The Hebrew Idea of the Future Life. III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol », dans *BW* 35 (1910), p. 159-171 (en relation avec Jon et Na, voir p. 165).

¹¹⁵ J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 164, explique que « les textes où se rencontre le nom de Béliel nous transmettent un jugement de valeur propre au narrateur. Le mot hébreu *b'liyya 'al* se traduit littéralement par "sans profit", mais la signification profonde du mot s'avère bien plus inquiétante : elle se réfère à la force destructrice qui émane de la non-connaissance de Dieu et de son commandement. De temps à autre, mais toujours à un moment soigneusement choisi, l'écrivain désigne un individu ou un groupe d'individus par les expressions "fils de" ou "hommes de Béliel". Cette qualification nous donne un critère sûr et nous révèle l'attitude du narrateur ». On peut étendre cette considération au propos de l'auteur de Na qui utilise le terme « Béliel » (Na 2,2) et l'expression « conseiller de Béliel » (Na 1,11). Selon D. FAIVRE, « Les représentations primitives du monde des morts chez les Hébreux », dans *DHA* 21 (1995), p. 59-80, Béliel désigne l'ennemi de l'est, Assour ou Ninive (p. 75).

¹¹⁶ Au sujet de l'aventure en haute mer associée à l'identité religieuse d'un peuple, voir R. KIPERWASSER et S. RUZER, « Sea Voyage Tales in Conversation with the Jonah Story : Intertextuality and the Art of Narrative Bricolage », dans *Journeys* 20 (2019), p. 39-57.

¹¹⁷ Sur l'identité fixe et celle de Ninive, R. LINDSAY, « Overthrowing Nineveh : Revisiting the City with Postcolonial Imagination », dans *BCT* 12 (2016), p. 49-61.

Les qualités divines ne couvrent pas l'essence divine mais la manière divine d'exercer le pouvoir sur la création entière (le gouvernement divin), d'éduquer l'être humain (la pédagogie divine) car ils apparaissent dans les clauses de l'alliance formalisées dans le livre de l'Exode. Ces attributs divins sont des réponses de Dieu aux cris de la création. Ces réponses disent les conditions du jugement, du face à face entre Dieu et ses amis (messagers). La littérature prophétique l'intègre et présente des situations qui montrent l'imminence de cette colère, la permanence de cette passion jalouse pour le peuple. La théorie de la mémoire collective est également utilisée pour considérer comment Jon est devenu une représentation d'un peuple ou d'un groupe social quelconque, cela n'exclut pas la présence d'une mémoire sémantique inhérente au texte¹¹⁸.

Dans le duo Jon-Na, Ninive représente les nations¹¹⁹, non seulement sur le point extrême de la violence, de l'idolâtrie mais aussi pour le pouvoir culturel, arbitraire et guerrier. C'est aussi l'ennemi par excellence d'Israël. Jon ne manque pas de signaler l'importance de la ville devant Adonaï. Le décret royal témoigne d'une culture religieuse et convictionnelle partagée. Chez Na, où elle est qualifiée de ville de sang, cela corrobore la présence des termes « adversaire », « ennemi », « conseiller de Bélial ». L'allégorie du lion fait penser à une ville totalitaire et une puissance hostile, la ville dont aucune nation n'oubliera la méchanceté. Le poids de Jon, c'est que cette ville ennemie est grande pour Dieu et obtient de lui le pardon.

Ces deux textes laissent transparaître le clivage entre la logique humaine sur le châtement réservé au coupable et la dynamique de la compassion divine envers toutes ses créatures. C'est un apport important de Jon que de présenter un personnage dérangé par cette compassion. Cependant, en construisant la démarche des Ninivites sur cette confiance en Dieu (Jon 3,5), Jon offre une leçon sans pareille de cette incompréhensible compassion, attentive à la pénitence de tout repentant. C'est dans la même foulée que, pensons-nous, Na insinue qu'Adonaï manifeste sa bonté dans la détresse et envers ceux dont il est le refuge. Littéralement, Adonaï « connaît ceux qui se réfugient en lui », c'est-à-dire ceux qui espèrent en lui, ceux qui ont confiance en lui (Na 1,7), ceux qui se soumettent à lui. La miséricorde, qui rallie la liberté des convictions et l'examen minutieux des faits, attend la confiance et la soumission envers elle. Quitter le mauvais chemin, un geste résultant de la remise en question de soi et de la prise de conscience du détour emprunté, cela signifie retrouver les racines et les bienfaits de l'agir sain et de la bonté envers soi-même et les autres.

¹¹⁸ S. STAFFELL, « The Mappé and the Bible : Nation, Empire and the Collective Memory of Jonah », dans *BibInt* 16 (2008), p. 476-500. Voir aussi M.-A. OUAKNIN, « Jonas. Introduction et notes », dans *La Bible Bayard. Nouvelle traduction. Édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, p. 2475-2476, pour qui être Jonas, c'est devenir « à la fois prophète et colombe, c'est-à-dire accepter les métamorphoses et les changements ».

¹¹⁹ Comme ce fut le cas pour Édom dans les livres de Joël, d'Amos et d'Abdias. Bien qu'Amos et Sophonie y ajoutent d'autres nations (surtout la Philistie, Moab et Amon, Sodome et Gomorrhe).

Alors que Jonas ne se réjouit que pour la faveur personnelle qu'il trouve dans les dons divins, Adonaï lui montre qu'il y a une attention divine accordée aux êtres pour eux-mêmes, ses créatures qui ne savent pas distinguer « leur droite de leur gauche ». Là où l'on pourrait seulement percevoir un conflit entre l'entendement divin et humain sur le sort des fautifs, il y a bien plus car, par ce détail sur le malaise du messager, le récit révèle la difficulté évidente d'accepter la réalité de la miséricorde divine. Se réfugier en Adonaï, mettre sa confiance en lui, c'est-à-dire se tourner vers Dieu, cela paraît comme un préalable nécessaire. C'est la confiance placée en Dieu qui ramène sur le rail de la bonté divine. Pour y arriver, il s'est conjugué une série de bouleversements, de renversements, de transformations : Dieu, à qui rien n'échappe, bouleverse le monde, l'homme et toute puissance dans le monde et chez l'homme (Na 1,6). C'est ainsi que Jon révèle le Dieu qui met toute la création au service de son plan sur le fils d'Amittaï et sur les Ninivites. Na, chargé de faire connaître la souveraineté divine sur toutes les nations, montre pour sa part l'application de la justice divine contre la cruauté. Le Dieu de Jon et Na renverse les arrogants qui se considèrent comme puissants et inébranlables ou comme ayant la maîtrise de l'action divine – dont les contours demeurent pourtant irréductibles à nos définitions. En soi, ce constat atténue, bouleverse, ébranle ou réoriente les attentes. D'où la nécessité de se demander que signifie « renverser ou détruire Ninive » ?

3.4. *Ébranler Ninive ou libérer Jacob : lien entre Parole divine et attente humaine*

De chaque côté se révèle un ébranlement : Jon détruit la conception selon laquelle les nations sont incapables de se convertir. Na brise la logique mettant en alternance la menace et l'exhortation dans le but d'épargner la ville de Ninive. Na parle de son sort de manière définitive. Le livret brandit le sérieux de la Parole et qui reste vraie jusqu'au bout. Dans la parole prophétique, les verbes קרא « appeler », עבר « passer », כרת « retrancher », « détruire » se rapportent à des expériences : l'avertissement, la transgression et la destruction. C'est ainsi que finira la ville, et pas elle seule mais tous les ennemis d'Adonaï. Et comme le dit J. Leclercq, « Ninive n'est qu'un jalon sur la route mystérieuse où Il conduit son peuple »¹²⁰. Ainsi, il fallait que Jon parle du salut, mieux de la sauvegarde car ici, le discours sur la délivrance n'a plus de sens¹²¹. L'opposition contre la puissance assyrienne est très présente chez Na. Cependant, la lecture permet également de déceler d'autres protestations contre l'idolâtrie, contre une confiance aveugle dans les ressources matérielles, etc.

Par deux fois, les matelots essaient de trouver un moyen pour ne pas céder à la force des eaux : ils jettent les bagages dans la mer pour s'alléger (Jon 1,5) et même après avoir entendu

¹²⁰ J. LECLERCQ, « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 108.

¹²¹ K. SPRONK, « Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum », dans J.C. DE MOOR (ed.), *Synchronic or Diachronic : A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OTS, 34), Leiden, Brill, 1995, p. 185.

ce qui pourrait être la solution au problème, ils n'abandonnent pas immédiatement leur idée : ils essaient d'orienter le navire vers la terre ferme (Jon 1,13)¹²². Par cette ultime tentative de sauvetage, ils montrent qu'ils ne sont pas à court d'initiatives, ils résistent ou s'opposent un instant à Jonas. Les marins de Jon 1, tout en respectant leur divinité, n'agissent pas sous leur contrainte comme le feraient des simples prosélytes. Ils sont capables de se débrouiller, de rester inventifs face au danger.

Le Jonas dont on n'entend aucune parole est perçu comme un traumatisé, un révolté – selon le mot de Chesung Justin Ryu¹²³ – qui représente respectivement une communauté en crise, révoltée, agitée, incapable de réfléchir et incapable d'habiter et de lutter avec ses propres sentiments¹²⁴. Tout cela aboutit à l'aliénation de soi-même, à l'incapacité de ressentir le souci des autres et l'éloignement de Dieu. Le récit tourne au ridicule l'attitude hostile nourrie contre les autres peuples considérés comme des ennemis et montre étonnamment que tous comptent pour Adonai. Jon honore indirectement les peuples déconsidérés mais capables de faire confiance en Adonai.

Na prévient que les faits tragiques s'abatront sur la ville sanguinaire. Les dysfonctionnements dans la vie sociale ne resteront pas impunis. Mais en tout cela, il est clair qu'Adonai ne mélange pas le coupable avec l'innocent. La douleur provoquée par la honte sera sans consolation (Na 3,5-7). La dispersion et l'exil, la ruine des ressources humaines et matérielles (les protections de la nation) s'en suivront. La place personnelle du lecteur dans ce qu'il lit le conduit vers la personne et l'existence touchées par les Écritures¹²⁵.

¹²² Sur le sens spirituel de Jon 1,13 voir C. OANCEA, « Imagery and Religious Conversion. The Symbolic Function of Jonah 1:13 », dans *Religions* 9 (2018), p. 73 en ligne sur [lu ce 21 janvier 2020], qui perçoit dans le changement de direction et la distance des éléments annonciateurs de la conversion des marins. Il analyse les termes « aller », « ramener », « revenir ». Jon 1,13 révèle non seulement le plan d'Adonai avec Jonas mais il se concentre également sur les marins et leur conversion. Au sujet du renversement chez Jon, voir D.L. CHRISTENSEN, « The Song of Jonah : A Metrical Analysis », dans *JBL* 104 (1985), p. 230-231. D. LEONG, « Prophet, Pagan, Prayer : Urban Theology of Reversal in the Story of Jonah », dans *ExAud* 29 (2013), p. 112-130. C. LICHTERT, « Entre rappels et renversements. Les particularités littéraires et théologiques du récit de Jonas », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 134-144.

¹²³ C.J. RYU, « Divine Rhetoric and Prophetic Silence in the Book of Jonah », dans D.N. FEWELL (éd.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 218.

¹²⁴ À l'aide des théories psychanalytiques britanniques appliquées aux relations humaines et des données spirituelles rabbiniques sur les midrashim et à la lumière de l'étude d'Avivah Gottlieb Zornberg, J. SALBERG, « Jonah's Crisis : Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 317-328, explore la fuite de Jonas, ce manque à la prière par excellence. Jill aborde la relation entre Jonas et son Dieu, et l'état d'esprit de Jonas, en se concentrant surtout sur le profond désespoir du fils d'Amittaï. Les côtés paradoxaux de Jon sont examinés et mettent en évidence les ambiguïtés, l'absence de curiosité à cause d'une ouverture à l'extérieur limitée et le dialogue tronqué par des illusions personnelles (surtout dans l'interprétation du silence). Guidée par les écrits spirituels du rabbin Abraham Joshua Heschel, qui croit que Dieu est à la recherche de l'homme, Jill suggère que c'est la nécessité d'une relation intersubjective avec Dieu qui est au cœur de cette histoire biblique.

¹²⁵ Pour diriger la lecture personnelle et existentielle, voir M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre, se comprendre, faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 427-443.

En plus d'un endroit, Jon et Na ramènent le lecteur à une vision du monde : la crise de de Jonas confrontée au pardon accordé à Ninive et celle que connaîtra Ninive après son hégémonie lorsque Jacob sera rétabli. La compréhension suppose une intégration d'un schéma dans lequel la Parole de Dieu et la réalité humaine se touchent et s'influencent mutuellement pour manifester le désir du peuple et pour orienter vers l'avenir. Il est question de dénoncer l'étroitesse d'esprit devant Adonaï, d'enfermer Adonaï dans un seul milieu de vie alors que l'univers entier connaît son influence (Jon 1,4-15 et Na 1,4-6).

Par exemple, Jonas, l'énorme poisson, le Dieu créateur du ciel et de la terre, et les Ninivites participent chacun au contenu du récit et l'influencent considérablement. On ne peut pas parler de l'angoisse, de la prière, de la libération, du salut et de la souveraineté divine sans les regarder chacun distinctement. Dans sa prière, Jonas désespéré connaît l'angoisse. Entouré d'algues, Jonas est libéré de la profondeur des eaux et professe le salut en Dieu qui l'écoute et le libère étrangement en envoyant un énorme poisson. Les Ninivites obtiennent la faveur divine et troublent l'attente de Jonas. Par eux, Dieu se montre soucieux d'une nation repentante. À la suite du repentir des Ninivites, les qualités divines récitées par Jonas recevront un surcroît de lumière pour le confesseur qui, apparemment, n'en mesurait pas toutes les implications.

Dans la formule de Jon 4,2, l'absence de précision fait une grande ouverture : ces qualités ne sont pas orientées vers un type précis et limité de destinataires. Dieu est « bon », « lent à la colère » mais sans dire explicitement ou exclusivement pour qui¹²⁶. En réalité, ces éléments du récit donnent une image transformée à la société autour de Dieu et corrige toute image idéalisée qu'on pourrait se faire de soi-même devant Dieu et les autres¹²⁷. En dépit de deux déclarations sur Dieu (1,9 et 4,2), Jon ne couvre pas toute l'information sur Dieu mais offre à celui qui lit d'apprendre à garder une marge pour les révélations que Dieu devra encore dévoiler à l'esprit humain. Généralement, ce dévoilement arrive à travers les paroles adressées au prophète ou au peuple, aux dirigeants ou aux nations étrangères. Et dans le cas de Jon, la question ouverte à la fin du récit est l'une de ses marges et de ses révélations qui donnent la mesure de l'attitude de Dieu et les raisons qui la motivent et la fondent. Jon a la valeur de montrer qu'on peut éviter le courroux divin grâce à Dieu qui lui-même y conduit.

Le troisième discours de Na révèle l'ébranlement de toute une société qui comprend le roi d'Assour, les nobles, l'armée, les gardes, des servantes, les nourrissons, les clans, le peuple dispersé. Outre ce bouleversement social à Ninive, Na présente un fort mouvement de libération

¹²⁶ J.P. BOSMAN, *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry* (Doctoral Degrees Old and New Testament, 74). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Théologie, sous la direction de H.L. Bosman, University of Stellenbosch, 2005. Publiée dans la collection Biblical Intersections, 1, Piscataway, éditions Gorgias Press, 2008. Disponible en ligne, URL : <http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/1406>, reconnaît qu'une lecture unidimensionnelle peut mener à une interprétation exclusive de Na qui favorise une éthique théologique d'intolérance et de haine, tandis qu'une lecture multidimensionnelle mène à une éthique théologique de libération, de responsabilité et de paix (pour une identité sociale dans le livret de Na).

¹²⁷ Y. SHERWOOD, « Rocking the Boat : Jonah and the New Historicism », dans *BibInt* 5 (1997), p. 364-402.

de l'oppression, le retour de la fierté de Jacob, comme c'est le cas dans le deuxième discours. Cette dynamique ambivalente, liée au souci d'affermir un peuple¹²⁸ et de prôner sa libération (le rétablissement de la gloire, Na 2,3), se fonde sur une idée de Dieu : un dieu dont la patience et le courroux révèlent la puissance d'une action juste et prudente¹²⁹. Dans un contexte de méchanceté et de conquêtes asservissantes et humiliantes envers d'autres peuples, le langage incisif de Nahum est celui d'un peuple qui crie pour que justice soit faite. Na montre qu'on peut recourir à la faculté divine de ne jamais laisser le mal impuni.

Comme Jon permet de relever la différence entre Dieu et son messager et entre les mariniers-les Ninivites et Jonas ; Na signale une forte opposition entre Adonaï et ses ennemis. En Na, Dieu agit en faveur d'Israël et de Juda (la maison de Jacob), humilié dans sa confrontation avec les Assyriens¹³⁰. C'est cette situation d'humiliation qui réclame justice. Contrairement à Adonaï qui n'agit pas sans but, le roi d'Assour, ses notables, ses fonctionnaires, ses gardes ne peuvent plus rien pour le peuple. À Ninive, le peuple, faute de bergers, est dispersé dans les montagnes. La fracture sociale à Ninive est le prix de la méchanceté, expression de la justice qui tient compte des faits. Il y a lieu de penser que la prudence et la justice divines ramènent indistinctement la protection et la fierté auprès de tous ceux qui cherchent leur secours en Dieu, « au jour de la détresse » (Na 1,7). Telle est la manifestation de la bonté.

Et dans l'exercice de la justice envers tous, l'usage des métaphores de la famille léonine et des sauterelles vise à stigmatiser tout exercice de pouvoir contre le peuple. Le langage métaphore permet de généraliser le propos car ici aucune nation n'est désignée nommément¹³¹. En particulier, la métaphore du lion interroge le pouvoir et la terrible âpreté à la conquête (Na 2,12-14). Dans ce passage, les questions posées montrent que le fauve est devenu impuissant, n'ayant plus de repaire ni des réserves de proie pour sa famille. Les deux derniers discours de

¹²⁸ W.J. WESSELS, « Subversion of Power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2:12-14 », dans *OTE* 27 (2014), p. 703-721, perçoit en Na une « poésie de résistance » similaire aux poèmes de lutte et aux chansons qui fonctionnent dans des contextes d'oppression. La rhétorique de Na a pour but d'inciter le peuple judéen à imaginer la victoire malgré son oppression et son asservissement par les forces assyriennes. Na transmet une excellente démonstration de luttes de pouvoir en mettant en scène le souverain Adonaï qui domine tous les symboles du pouvoir, représentés ici par l'hégémonie assyrienne dont la ville principale Ninive et le roi sont les éléments principaux.

¹²⁹ C. WOODALL, *Minor Prophets in a Major Key*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2018, p. 118, signale que Dieu n'agit pas de manière impulsive et hâtive. Des circonstances et des raisons précises président à son action.

¹³⁰ Osée (7,16 ; 14,4), Michée (5,3-7) et Sophonie (2,13), autres livrets du corpus des XII, annoncent déjà la fin de cette puissance assyrienne.

¹³¹ Sur la métaphore dans la poésie, M. BONCOURT, « La métaphore contre la pensée unique », dans *Le Nouvel Éducateur* 99 (1998), p. 14-15 (surtout p. 15) renseigne que « la poésie, par le biais de la métaphore, contribue à l'éclatement des processus d'enfermement et d'appauvrissement de la pensée, à quoi recourent trop souvent les méthodes d'enseignement qui visent une efficacité à court terme. En cela, elle est bien subversive. La poésie contribue à la construction d'une forme de pensée, mieux d'une attitude générale face aux choses, face aux êtres ». C'est cette forme de pensée qu'il faut rechercher en lisant la poésie de Jonas et de Nahum. La métaphore permet de dépasser le sens premier et provoque insidieusement et réellement la prise de conscience, cf. P. MARION, « Métaphore et narrativité », dans *Recherches en communication* 2 (1994), p. 9. Pour le côté ironique de la métaphore dans l'étude de Na 3,15-17, voir W.J. WESSELS, « The Metaphorical Depiction of Nineveh's Demise. The Use of the Locust "Marked Metaphor" in Nahum 3:15-17 », dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259.

Na présentent l'ébranlement dans les détails. En Na 2,1–3,19, les visions prophétiques montrent que, dans la préparation et la conduite des assauts, les Assyriens feront face à une plus grande désillusion. La comparaison avec Nô-Amôn est au service de présentation réaliste du sort de la ville.

Quant à nous, nous y percevons l'expression de l'éloignement, le signe d'un refus de l'oppression, une contestation face à la domination mais dite en s'imaginant la déchéance des agresseurs. Les traits communs de cet éloignement sont : la recherche d'une cachette ou un refuge (Jon 1,5) et (Na 1,7 ; 3,11), la fuite comme refus d'une mission (Jon 1,2.10) ou le refus de consoler l'opresseur humilié (Na 3,7), le désir de revenir et retrouver la fierté (Jon 3,8 et Na 2,3), la colère à cause d'une faveur accordée à l'ennemi (Jon 4,1.4.9) ou la réjouissance devant son malheur (Na 3,19), etc.

Au lecteur-interprète, Ninive se présente non seulement comme une ville particulière mais aussi comme un nom qui renferme tous les possibles de la réalité humaine, plus précisément, les marginalisés ou les puissants oppresseurs. Jacob n'est pas seulement un éponyme mais aussi le prototype des opprimés. Considérer le texte sous cet angle éclaire d'une nouvelle lumière les paroles de Jon et de Na. Ainsi, dénoncer Ninive et décrire son déclin, cela permet de se libérer de la douleur éprouvée à subir sa domination et cela donne de lutter contre la mélancolie et le ressentiment chez les peuples dominés. Mettre la parole sur les affres subies, exprimer le désespoir et signaler la fin du joug, c'est inviter à ne pas oublier les horreurs et à perpétuer la mémoire des atrocités rencontrées. Parler du rétablissement de Jacob, c'est envisager le changement et dire haut la fragilité de toute puissance, de toute force oppressive.

4. La distance théologique ou le rapprochement de Dieu

Jonas parle comme un « craignant-YHWH », c'est cette expérience vécue qu'il transmet aux marins. Bien qu'il soit quasi obligé d'accomplir sa mission, le personnage de Jonas n'est pas simplement mis en accusation ni condamné pour une méchanceté comme c'est le cas pour les Ninivites. Jonas, même dans sa fuite et son énervement, continue à irradier les rayons de la présence divine car Dieu ne lâche point et contrôle tout. Le récit pose la question de ce que sont ou pensent ceux qui s'éloignent de leur Créateur. La bouderie du messager fonctionne comme une astuce littéraire et permet de découvrir le Dieu créateur de tout. L'énervement de Jonas, comme code littéraire, donne d'approfondir le renoncement divin à châtier Ninive et concrétise la connaissance du même créateur perçu comme étant bon, gracieux, miséricordieux et patient. Ces qualités ressemblent à une prise de distance de la divinité ainsi que des textes par rapport aux faits relatés : Jon et Na racontent la détermination d'un peuple, son espérance, sa confiance à l'égard de l'action incontournable du Créateur.

Et pour intégrer les nations dans son propos, l'argument de Jon se dote d'une connotation religieuse (les prières des matelots et de Jonas) et politique (le décret royal à Ninive). Le premier épisode de Jon montre que les nations ne sont pas si loin, elles adhèrent à Adonaï, le Dieu de Jonas. Il leur suffit d'avoir part à l'explication de Jonas pour manifester leur peur qu'on peut dire s'être transformée en adoration envers Adonaï. Lorsque Jon met la différence entre ceux qui s'adonnent à la vanité et oublient leur fidélité, il parle en général et ne s'attaque contre aucun peuple (Jon 2,9). Ce passage de la prière de Jonas serait une des marques d'ouverture du message à plus que ses auditeurs de Juda et d'Assyrie. Cependant, par un décret royal reprenant les qualités divines, Jon montre que l'autorité locale connaît Adonaï et invite solennellement son peuple à revenir vers Dieu. Autour de ce décret, le peuple entier est engagé (Jon 3,7-9).

Na porte l'assurance du jour d'Adonaï et la transmet verbalement par des déclarations prophétiques fortes, interpellantes et engageantes. Chez Na, il est évident que le jour d'Adonaï a pour but de soutenir, d'encourager ceux qui recourent à Adonaï. Ce livret aide à comprendre le pouvoir équitable et souverain d'Adonaï. Lu d'une manière ouverte, Na invite subtilement son lecteur ou son auditeur à se réaligner sur le programme divin de restauration mais tout en considérant la correction des rapines dans la société. Ainsi, ceux qui se détournent de la divinité ou qui hésitent à se conformer aux appels du Dieu, Na nomme un Dieu bon au jour de détresse et reconnaissant envers ceux qui se réfugient en lui (Na 1,7).

Na utilise deux arguments pour relier Juda aux nations qui l'entourent. Le premier oppose l'Assyrie à Juda, voire aux autres nations au niveau des ressources économique, religieuse, politique et militaire. De là, Na en arrive au second argument, portant sur le statut même d'Assyrie comme la nation sanguinaire qui ne bénéficiera pas de l'appui diplomatique et économique de ses nombreux alliés, une nation qui fait de nombreuses victimes par ses rapines, ses prostitutions et sa vente d'esclaves. Le lecteur découvre que Na est un peu avare de mots au sujet de Juda, marquant ainsi une distinction entre Juda et la ville de Ninive. L'on pourrait y percevoir la distance entre Juda (Na 2,3), la contrée de la famille de Jacob et la ville dépourvue d'une renommée familiale (Na 1,14).

Les formules générales montrent que cette distance n'est pas inextricable (Jon 2,9 et Na 1,7). Jon et Na offrent sobrement des perceptions internes de leurs oracles sur le culte, l'organisation politique (institutionnelle-sociale) de Ninive et Israël¹³². Cependant, l'annonce de la prospérité exclusive de Juda, semble être une expression paradigmatique si pas paradoxale de la lecture culturelle des faits, perçus en relation avec l'intervention divine dans le monde, ou

¹³² Un récent article présente Jonas comme le prophète de secondes chances pour Ninive et Israël, cf. B.E. SCOLNIC, « The Prophet of Second Chances : Jonah, Israel and Assyria and their Missed Opportunities for Redemption », dans *BibInt* 1.aop (2020), p. 1-16. En ligne, URL : <https://brill.com/view/journals/bi/aop/issue.xml>

dans une idée d'un règlement des différends par une justice impartiale, une justice au-delà de la prévision humaine. Le Dieu de Jon et de Na est impartial car Il est aussi créateur de l'univers.

Sous le registre de l'oppression et de la rivalité, Juda représente la maison de Jacob dans sa fierté ou tout simplement sert d'exemple pour désigner tout autre peuple opprimé par Assyrie. La distance concerne aussi la compréhension des entités citées : le concret désigné se rapporte à la réalité humaine en général. Et cette considération, à notre sens, vaut aussi pour Assyrie et Ninive qui peuvent désigner les vraies entités connues sous ces noms ou tout simplement tout autre lieu où l'oppression, l'agression empêchent le développement tranquille des voisins.

En dehors de leurs énoncés distincts, Jon et Na se distancient également l'un de l'autre par la théologie et par leur attitude envers Ninive et sa destruction. L'intrigue de Jon est construite sur le thème de la délivrance (ne pas se perdre et la colère de perdre l'ombre) tandis que Na embellit la description d'un anéantissement correctionnel dont le Dieu créateur est l'acteur principal. À travers cette distance théologique, les deux livres racontent le même Dieu, offrent à travers deux perspectives différentes le message de celui qui libère. Dans le texte, le paradoxe se joue au niveau de la menace qui comporte un appel à la confiance. Est-ce vraiment un message de malheur, l'indication de l'horreur et de l'humiliation comme une réparation ultime de toute faute ? Jon et Na mettent en évidence l'impartialité divine au prix de certaines distances physiques ou langagières qu'ils se permettent dans les textes sans échapper à la proximité divine.

4.1. Entre la menace et l'appel à la confiance

Les effets de la courte proclamation adressée à Ninive se résument dans la confiance collective concrétisée par les actes de pénitence et un décret royal associant tous les habitants et leurs animaux dans le jeûne communautaire (Jon 3,5-7). Pour décrire l'assaut sur Ninive, les paroles ironiques traduisent la menace contre la caserne des lions, l'allitération marque le pillage systématique des ressources innombrables de la ville (Na 2,11-14). Ninive symbolise une ville qui se détruit elle-même, et s'expose aux horreurs, à la colère de Dieu et à la moquerie des autres peuples (respectivement en Na 3,1.5-6.7.19)¹³³.

¹³³ Le recours aux figures symboliques ne rend pas la compréhension directe ni accessible à la première lecture. Le mode de l'accusation reste complexe et l'est davantage dans le langage oblique porté par la poésie. À cette complexité, s'ajoute l'usage de la satire et de l'ironie pour marquer la raillerie, la provocation avec « un prodigieux débordement de l'occasion historique » (R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 200). Une approche de second degré reste nécessaire, Jon et Na ne sont pas monosémiques, n'appellent pas une vision unilatérale même si par endroits, la parole concerne directement Ninive, Adonaï ou son messager. Le ton incisif de l'accusation vise à rassurer les victimes et à suggérer indirectement au malfaiteur de considérer pertinemment la mesure des faits dévoilés.

Alors que Jon raconte comment le salut est arrivé dans la grande ville. Na esquisse un portrait d'une ville désertée dont les habitants sont dispersés dans les montagnes, les guides dispersés comme l'envol d'un essaim de sauterelles frappées par le soleil : cela rappelle le personnage de Jonas frappé par l'enseulement : Jon 4,8 et Na 3,17. Le malaise de Jonas, la disparition des gardes à Ninive servent à illustrer un tournant. Et ce bouleversement peut reconforter celui qui est contre le rôle joué par Jonas et les officiers, surtout lorsque la leçon ou la menace change de camp.

Jon et Na n'appellent pas à la conversion, même si la repentance devient la réaction des Ninivites à l'annonce du fils d'Amittaï (Jon 3,4). Le jugement est inévitable pour le méchant « qui pense le mal contre YHWH et par conséquent contre son peuple » (Na 1,11). Lu en relation avec Jon 3,8-10, Na 1,7 permet de nuancer l'affirmation sur le châtement catégorique des transgresseurs. La déclaration « nahumienne » du jugement suppose un retour vers Adonaï, « bon comme une forteresse durant le jour de détresse » (Na 1,7).

Ainsi, faire pénitence, recourir à Adonaï en temps de détresse et considérer qu'Adonaï ne mélange pas le coupable avec le méchant, ces trois éléments atténuent toute formule catégorique sur le jugement divin. L'irréversibilité, la gravité de la sentence divine ne confère à son contenu aucun caractère immuable. Selon J.-P. Sonnet, la racine נחם est « un indice de la réversibilité ou du retrait du jugement déjà arrêté »¹³⁴. Jon et Na présentent narrativement et poétiquement le droit divin à la compassion envers les nations qui se réfugient en lui et son droit à se lever contre ses ennemis, ses adversaires et les coupables. Ce n'est pas un retour facile. Il faut écouter Na, se laisser dévorer par le feu de la parole du messager, donner à l'épée de trancher et de retrancher (2,1.14 ; 3,15).

L'intervention divine ne laisse personne en marge. Les responsables du pouvoir sont concernés même si leur réaction diffère dans les deux textes. De fait, l'adhésion collective des Ninivites au message de Jonas (Jon 3,5-10) contraste fort avec la débandade des notables occupés à sauver leur peau ou sommés de vivre en déportation loin du peuple (Na 2,7 ; 3,10). Jon donne l'impression que Ninive peut encore s'organiser autour d'un roi tandis que Na dévoile le tableau d'une ville en débandade. Le pillage n'épargne pas les objets précieux, à savoir l'or et l'argent. La destruction et le pillage laissent un coup dur dans le cœur, le découragement est complet. Les gardes et les nobles de la ville délaissent leur poste. Ils sont d'ailleurs comparés à un essaim de sauterelles que les rayons solaires poussent à s'envoler dans des lieux inconnus laissant le peuple dispersé dans les montagnes (Na 3,18). Chez Na, à

¹³⁴ J.-P. SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 144-145.

l'inverse, la destruction met en grande débandade les cadres de Ninive : c'est l'éparpillement des gardes et la dispersion du peuple. Mais est-ce que cela signifie la déchéance totale ?

4.2. Distance due au double sens et à la singularité de la prophétie

À y regarder de près, Jon et Na dépassent aussi les dangers de la prophétie de malheur : il suffit de considérer l'usage de הפך « renverser » connue pour un terme contenant un double sens (Jon 3,4)¹³⁵ et les allusions à l'exil ainsi qu'à la dispersion chez Na (3,10.17-18). Ces deux aspects montrent qu'il faut aller plus loin que le danger apparent révélé par la première lecture de ces deux textes, même si Na évoque la destruction par le feu et l'épée (Na 3,15)¹³⁶. La singularité de l'oracle tient compte de la particularité du texte. Avec finesse, Jon et Na, chacun à sa manière, interrogent la foi et ouvrent le dialogue concernant le déroulement des événements dirigés par ce Dieu créateur de l'univers, donc libre et totalement gracieux, toujours au-dessus de toute éventualité. Dans les deux textes, cette divinité pourrait bien décider de changer le flux de la nature ou de l'histoire, brouillant les calculs humains, soulageant ainsi le fardeau de la fatalité.

Dans les deux cas, l'oracle est la voix de l'esprit humain, l'expression d'une intuition qui exprime son ras-le-bol contre les actes et la pensée de l'ennemi brutal de la race humaine. Ici, cette voix pourrait provenir du milieu de l'un des peuples opprimés mais déconsidérés par la puissance assyrienne¹³⁷. Au sujet de la voix entendue, deux positionnements distincts apparaissent dans ces textes car la voix humaine est doublement mise au service de Dieu. D'une part, elle est un signe de renversement dans le cœur humain (Jon) et d'autre part, elle est un

¹³⁵ Au sujet de הפך « renverser » (Jon 3,4), J.M. SASSON, « Another Wrinkle on Old Adapa », dans M. STOL, R.J. VAN DER SPEK, G. HAAYER, F.A.M. WIGGERMANN, M. PRINS et J. BILBIJA (éds), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65 th Birthday*, Bethesda, CDL Press, 2008, p. 4 (1-10), en ligne, URL : <https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/5765/STOL-Fs-Sasson1.pdf?sequence=1>, parle d'un *nifal amphibologique*, pensant que « Dieu a peut-être aussi dit : 'Quarante jours de plus, et Ninive se retourne', prédisant ainsi que ce sera 'bientôt redevenu (moralelement) entier' ». Son usage ambigu est mis en valeur. Ici, on a à l'esprit le *nifal* équivalent au sens du *moyen grec* (cf. Joüon, § 51 c). Et dans ce cas, la formule est en harmonie avec le repentir évoqué en Jon 3,8. L'idée du renversement est liée au fait que c'est le même verbe qui décrit le sort de Sodome et Gomorrhe en Gn 19,25. Voir aussi J. SASSON, *Jonah : A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990, p. 234-235. E. BEN ZVI, *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup., 367), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003, p. 22-23. M.B. SKINNER, « The Archpoet's Use of the Jonah-Figure », dans *Neophilologus* 57 (1973), 1-5. Ailleurs, ce verbe contient une idée de patience : J.R.B. CHISHOLM, *Interpreting Minor Prophets*, Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 43.

¹³⁶ « En Israël, les oracles de malheur avaient depuis longtemps cédé la place à des oracles conditionnels, mieux adaptés aux aléas des circonstances », cette observation se trouve dans les relevés des différences entre l'agir divin dans les prophéties bibliques et la mythologie grecque, cf. G. HAMEL, « Taking the Argo to Nineveh : Jonah and Jason in a Mediterranean Context », dans *Jud* 44 (1995), p. (341-359) ou 1-21 (ici p. 15) en ligne, URL : <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/9/20/files/2015/06/Jonah.pdf> [consulté le 21 janvier 2019]. Sur l'aspect conditionnel de certaines paroles prophétiques, voir aussi M. RICHELLE, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail* (Interprétation), Vaux-sur-Seine – Charlos, Edifac-Excelsis, 2012, p. 34-35.

¹³⁷ A.B. DAVIDSON, *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah : With Introduction and Notes* (Cambridge Bible for Schools and Colleges), vol. 28, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 13.

exemple concret de destruction des remparts de la domination de l'homme (Na). Le langage est incisif chez Na et la parole n'est pas accordée aux nations. Dans les deux cas, elle remplit une même fonction « en éclairant sur la nature et les exigences de Dieu »¹³⁸. L'attente humaine face à l'ennemi redoutable devient une parole divine contre la méchanceté dans le monde. Et Dieu joue plusieurs rôles : Il démythologise le monde en le créant (Jon 1,9), le rend plus positif en le commandant (Jon 1,4.13.15) et en l'ébranlant (Na 1,4-6), le dédivinise en y enlevant toutes les idoles (Na 1,14) et accorde ainsi beaucoup de liberté et d'indépendance à l'être humain.

Mais cette liberté doit s'accorder avec la patience divine qui suppose une expulsion du souci de soi, le renversement de l'égo en prenant conscience du manque pour ne pas négliger ou minimiser le danger à encourir : apprendre à « s'asseoir sur la cendre » (Jon 3,6), à « puiser pour toi-même... venir dans la boue et piétiner dans l'argile... » (Na 3,14)¹³⁹. Il s'agit dans ces passages, considérés symboliquement, de prendre contact avec ce qui n'est que faible pour construire du solide. Et non « sortir hors de la ville et aller s'asseoir » comme spectateur de ce qui ébranle l'autre (Jon 4,5). Par ailleurs, ce n'est pas anodin qu'au verset précédent, Na parle de l'ouverture des portes et des verrous dévorés : une sorte de cassure dans la protection domestique de soi, une exposition à l'autre, une invitation au vis-à-vis avec l'autre (Na 3,13).

Contrairement à Jon qui ne dit rien de la violence de Ninive, une tâche qui incomberait peut-être à un prophète local¹⁴⁰, Na présente quelques dysfonctionnements dans la ville (Na 3,1-4) et montre que la ville sera sérieusement punie (Na 3,5-7). Na se fait le rapporteur ni plus ni moins des oracles divins. On dirait que chez lui, la position humaine face à la parole divine est sous-entendue, si pas complètement ignorée. Il faut creuser les sentences prononcées contre Ninive pour trouver une issue vers la position du messager devant de telle parole. C'est surtout dans les exhortations adressées à Juda qu'on peut percevoir la distanciation et la position du messager¹⁴¹.

Jon permet-il d'atténuer le malaise que provoque la lecture de Na car chez lui la réaction de l'être humain devant les oracles ou l'attitude divine est entendue. Dans la dynamique du double sens, Jon et Na révèlent une double ouverture due aux possibilités qu'offrent le langage oblique : Ninive peut être perçue comme une entité littéraire qui va au-delà de la ville cartographiée et géographiée. Ainsi, nous avons deux textes relativement courts mais aux résultats extraordinaires et aux implications insoupçonnées. Par-delà les aspects purement littéraires, il se profile ici le secret même de leurs oracles ou du langage prophétique : elle

¹³⁸ L. PHILIPPS, « Le héros détrôné dans le *Jonas* de Jacques de Coras », dans *RHLF* 105 (2005), p. 75.

¹³⁹ À plus de parler d'un renforcement des protections murales, ce passage peut aussi résonner comme un appel à se fortifier soi-même pour résister aux écarts d'une hégémonie mal gérée. Pour Ninive, il s'agit de prendre conscience des limites en matière de construction architecture et institutionnelle, bref de tout ce qui tangué dans la société.

¹⁴⁰ M. WALZER, « Prophecy and Social Criticism », dans N. RIEMER (éd.), *Let Justice Roll : Prophetic Challenges in Religion, Politics, and Society*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, p. 27.

¹⁴¹ C'est tout le contraire de Jonas, et d'ailleurs d'Amos et Habacuc, qui discute avec Dieu.

montre que la proclamation quasi tranchée autour d'une destruction est nécessaire pour saisir la miséricorde et la bonté de Dieu qui donne à une telle prise de parole l'effet d'un avertissement préventif. Cette vérité oraculaire est la voie pour se représenter le côté lumineux de l'action divine qui permet de nommer le mal et de le corriger partout où il s'installe.

Le motif de salut (Jon) contraste avec celui de la destruction (Na). Ils ouvrent ainsi différentes perspectives de réponses sur les questions : pourquoi Ninive va-t-elle tomber et, plus important encore, quelle est la nature du Dieu qui va ou ne va pas détruire cette ville ? Et, ils laissent transparaître les conceptions contradictoires d'un peuple sur le sort des nations. Les textes ramènent le lecteur à la réalité. En effet, Jon et Na supposent une ère de paix de chaque mégapole qui, loin de se perdre dans l'orgueil et la domination, chercherait les voies de la compassion et de la bonté divine. Cette ère prospère peut être troublée par des facteurs divers, et la fin d'une hégémonie aux actions tragiques¹⁴². Rien n'est figé et Adonaï n'est pas comme un homme. C'est aussi cela une des vérités transmises par les oracles.

Cependant, l'enthousiasme des hommes de Ninive, signalé par Jon (3,5-8), contredit la léthargie des notables ninivites chez Na (Na 3,18). Le roi de Ninive est en action, il écrit même un décret ordonnant de répondre massivement à l'oracle. Chez Na, c'est Adonaï qui ordonne la destruction des marques de l'idolâtrie dans le pays (Na 1,14). Alors que tous se convertissent chez Jon, par contre chez Na, le pays entier est voué à la disparition. Le but est d'affaiblir tout le peuple (Na 3,10.13). Chez Jon, les Ninivites se déshabillent pour revêtir l'accoutrement de pénitence (Jon 3,5-7) tandis qu'en Na, on sera dépourvu de vêtements pour être couvert de honte (Na 3,5).

Jon et Na témoignent du fait que certains oracles sont suggérés non seulement pour assurer la seule condition morale du monde contre l'injustice et d'autres actes répréhensibles mais aussi et généralement pour marquer un grand changement parmi les nations, pour les rassembler autour d'une même réalité. Jon révèle le passage difficile du jugement à la promesse du salut : Adonaï ouvre la voie de la compassion à une nation. Na dépeint le drame de ce passage en puisant dans une des attentes de son public : la colère de Dieu contre Ninive et sa compassion pour Juda. D'une part, le prophète ne pouvait chasser le pressentiment d'un jugement imminent ; et d'autre part, seule la présence divine se montre en action, meut le prophète en lui

¹⁴² Le drame en Jon et Na se lit à travers leurs divers traits comiques et tragiques, et la gravité du rôle qu'assume le personnage de Jonas. A.D. COHEN, « The Tragedy of Jonah », dans *Jud* 21 (1972), p. 164-175. Aussi B.L. WOODARD, « Death in Life : The Book of Jonah and Biblical Tragedy », dans *CTJ* 4 (1969), p. 23-50 : la narration faite de l'expérience du prophète, figure tragique, montre, sous l'aspect caricatural, un usage impressionnant de l'ironie et de la métaphore. Le narrateur révèle le côté calamiteux de l'éloignement d'un hébreu par lequel s'intensifie son effacement et, plus grave, l'idée de sa mort même là où il paraît actif. Deux options s'offraient à lui : il devait choisir entre prêcher à Ninive ou rejeter l'ordre divin pour attendre calmement le châtement. Le fils d'Amittaï est bel et bien passé par ces deux situations et, à la fin du récit, le lecteur ne saura jamais si Jonas a retrouvé la communion avec Adonaï. Le parcours particulier du personnage, sa descente, son désir de mourir plutôt que de vivre, son idée de voir le renversement de Ninive traduisent sa longue tragédie.

confiant une mission précise (Jon 1,2 et Na 2,1). Mais, quelle est la mesure de cette action et jusqu'où agit-elle ? Comment comprendre la divinité dans cette façon de s'exprimer ? Aucune unité de mesure ne permet de l'évaluer.

4.3. *Impartialité ou ouverture du message oraculaire*

L'impartialité respective de Jon et Na confirme leur particularité, leur ouverture et l'intégration de toute la réalité humaine dans la recherche de la justice pour tous¹⁴³. Cette impartialité est l'expression de la responsabilité du messager envers la Révélation divine. Le messager et les éléments de la création entière sont envoyés vers tous les peuples et toutes les nations. Il ne s'agit pas de faire un peuple universel d'Adonaï au sens sociologique mais de donner à tous la chance d'entendre la Parole d'Adonaï dans une condition particulière, dans la douceur ou la violence des mots du langage. Subtilement, la complexité terminologique, le paradoxe textuel appelle à se purifier de tout réflexe de réduction sémantique et de l'idée d'exclure les autres là où les faveurs divines se proposent à tous, sans exception.

L'itinéraire de tout humain vers Adonaï est par conséquent pris au sérieux à travers la démarche des marins et celle des Ninivites. Jonas n'est pas seul devant Adonaï, les autres personnages le sont autant que lui. Sans complaisance, la parole secoue les idées ou le confort, l'espoir qui endorment son esprit. La descente vécue sur terrain vise à réorienter le discernement et le jugement personnel. C'est cela le sens de l'expérience de Jonas devant l'assèchement de son ricin, la disparition de l'ombre (Jon 4) et celle des Ninivites face à l'écroulement des remparts (Na 2). Les fêtes auxquelles Na convie les gens de Juda célèbrent l'arrivée d'un messager de la bonne nouvelle, celui qui annonce la paix, un accomplissement (Na 2,1).

En fait, Jon et Na commentent tous deux l'action divine et le sort des nations. Et ces deux livrets portent l'adhésion et la non-adhésion humaines au pardon et au salut proposés par le Dieu de l'Alliance. Jon livre au lecteur une page comique sur l'intégration des nations dans le dessein d'Adonaï. Na y ajoute un côté tragique par la description de leur sort. Faisant partie des oracles adressés aux nations¹⁴⁴, Jon et Na ont en commun d'être des messages divins portés par deux messagers : l'un parlant de Ninive en territoire assyrien et l'autre évoquant Ninive tout

¹⁴³ D.C. TIMMER, « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 173-189, met en valeur la similarité intrigante entre Juda et toutes les nations, hormis Assyrie. Cet aspect se trouve aussi dans la compréhension du personnage de Jonas, cf. A. BARON, *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019, p. 38. L'ouverture du message de Jon aux nations est signalée aussi par R.B. DILLARD et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 2006, p. 447. Y. SHEMESH, « And Many Beasts' (Jonah 4:11) : The Function and Status of Animals in the Book of Jonah », dans *JHS* 10 (2010), p. 1-26 (surtout p. 25).

¹⁴⁴ Quant au genre « oracle au sujet des nations », voir S. GILLMAYR-BUCHER, « Jonah and the Other : A Discourse on Interpretative Competence », dans E. BEN ZVI et D.V. EDELMAN (éds), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (OTS, 456), London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 201-202.

en restant en distance. Contrairement à Nahum, Jonas se rend jusqu'à Ninive et s'adresse directement aux habitants de la ville. La rencontre avec les matelots est une occasion pour lui de vivre réellement sous la puissance divine. Cependant, bien plus que la parole divine suggérée, Jon semble transmettre plutôt un point de vue personnel sur un sort immédiat de Ninive (3,4). La perspective n'est pas claire car les paroles en 3,4 ne reflètent pas le contenu de Jon 1,2. Ninive n'est pas restée indifférente. Il fallait faire confiance non au messager mais en Adonaï et abandonner collectivement le mauvais chemin et la violence.

Plus loin, la difficile leçon consiste à franchir la colère par la compassion. Ce mouvement est difficile à tenir par l'homme. Et pourtant c'est ce que Dieu révèle à Jonas par la théophanie (Jon 2) et par l'épisode du ricin (Jon 4). Le ventre du poisson et l'ombre du ricin sont les deux écoles de la compassion pour ébranler la colère toxique et destructrice du fils d'Amittaï par la colère tonique et pédagogique de Dieu. Jon peut se lire ainsi comme une réponse anticipée à la parole, aux questionnements qu'on trouve chez Na¹⁴⁵. Jon et Na proposent un message pour un instant et pour toujours : à l'instant, ce sont les contemporains qui sont concernés tandis que, pour l'avenir, ce sont le lecteur et l'auditeur de partout et de toujours sont interpellés¹⁴⁶. Dieu reste à découvrir et on apprend ici qu'il peut pardonner les forfaits de Ninive que Na prend soin de décrire. En précisant que nul ne saurait échapper à son courroux contre le mal, Na montre que rien n'est loin de l'action divine (Na 1,6). Cette assertion rappelle la profession de Jonas dans laquelle Adonaï est créateur de tout (Jon 1,9).

D'une part, Jon signale la colère humaine, celle de Jonas dont on se demande si elle est dû à la bonté divine – manifestée par le sursis accordé à la ville repentie – qui lui déjà faisait penser qu'il remplirait une mission ridicule et inutile, ou dû au fait qu'il a connu les horreurs de l'abîme. D'autre part, Na surprend par le renseignement sur la lenteur de la colère divine et sur la puissance de la grandeur de Dieu. Jon commence par mettre en mouvement la réaction humaine (Jon 1,3) avant de montrer la part du divin (Jon 1,4). À l'inverse, Na livre un portrait de son Dieu de l'univers (Na 1,2-6) et continue en révélant la maîtrise divine sur les éléments (Na 1,7 – 3,19), sans offusquer la bonté de Dieu ni sans achever de tout dire sur ce Dieu.

Au regard de l'impartialité et de l'ouverture des paroles oraculaires, les démarches de deux livrets se complètent inversement. Et, c'est à l'intérieur des contrastes et disparités qu'on peut percevoir leur apport théologique porteur d'équilibré entre l'Écriture et la présence en elle d'un élan libérateur et rénovateur pour l'esprit. Ainsi, en guise d'équilibre, perçoit-on en Jon le récit d'une position contraire à celle de ceux qui pensent devoir jouir seuls des faveurs divines et nourrissent en eux le désir de voir s'écrouler leurs ennemis. Et par ailleurs, serait-on, avec Na, en présence de l'expression de l'attente des opprimés qui n'espèrent que la déchéance à

¹⁴⁵ Jon est une nuance apportée à Abdias et Nahum, et vice versa dans les oracles contre les nations.

¹⁴⁶ Le lecteur de Jonas comprend que l'attitude divine pour les nations n'est pas toujours comme ce qui se passe dans le livret d'Abdias à l'égard d'Édom (Ésau), traître envers son frère Éphraïm (Jacob).

venir de l'opresseur pour pouvoir se réaliser. Ces deux attentes, liées à un contexte précis, dépassent les limites de Ninive et rejoignent l'être humain, de partout et de toujours, en quête ou en attente d'un secours et en quête d'affirmation personnelle contre les forces qui limitent sa liberté.

À vrai dire, l'ennemi d'Israël n'est pas nécessairement l'ennemi d'Adonaï qui, curieusement ne propose pas de se terrer dans la fuite. L'appel prophétique concerne un monde à avertir, un monde invité au retournement. Ce n'est pas la proposition d'un monde meilleur mais l'irruption d'un monde différent, à la fois livré à la puissance immanente et transcendante ainsi qu'au théâtre d'autorité et d'obéissance, avec des scènes de révolte et d'adhésion, de soumission et de résistance. L'oracle prophétique est une parole agissante et puissante, un signe de souveraineté et de recherche d'harmonie, renforcée par les promesses de manifestation divine dans l'univers. La divinité se révèle dans un envoi¹⁴⁷ ou dans l'ébranlement cosmique.

Tout y est mis au service d'un ordre divin dans lequel l'être humain est un des chaînons importants de la relation entre Dieu et sa création entière. La dynamique de cette relation peut donner de découvrir le messager (Jon) ou simplement le message (Na). Et l'ordre divin comprend les aspects cosmiques, juridiques, éthiques, militaires, rituels, sociaux, etc. L'oracle définit les clauses de l'ordre que Dieu veut imprimer au monde soit sous forme de décision importante de punir ou d'ammortier un coupable (Jon 3,10 et Na 1,14 ; 2,14 ; 3,5.15).

Ainsi, l'oracle énonce les qualités divines (Jon 1,9.14 ; 2,10 ; 3,9-10 ; 4,2 et Na 1,2-3), manifeste les espoirs humains, parfois tourne en dérision certaines convictions, critique la société et ses pratiques (Jon 2,9 et Na 3,3-4), exprime l'appréhension humaine devant l'agir divin (Jon 4,2) et le défi divin adressé à l'être humain (Na 2,2 ; 3,14), offre au moyen des métaphores et autres images littéraires une intéressante réflexion, une application toujours nouvelle sur la miséricorde, la bonté et la justice divine envers toute la création¹⁴⁸. Une évidence ressort des oracles en Jon et Na : bien au-delà de la bondieuserie, le projet divin est révélé mais garde en même temps des contours et des inconnus non exprimés. Et si le message est sévère, cela est lié à la délicatesse du dessein divin de ramener l'être humain à lui et non à un plaisir de châtier¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Le récit est plus une révélation de Dieu qu'une description du personnage de Jonas, voir S. YANKLOWITZ, *The Book of Jonah : A Social Justice Commentary*, New York, CCAR Press, 2020 (voir le point : God's universal Ethics). La même chose peut être dite de Na, une parole sur l'agir, la justice divine que sur l'éloquence de Nahum.

¹⁴⁸ S. YANKLOWITZ, *The Book of Jonah : A Social Justice Commentary*, New York, CCAR Press, 2020, montre, entre autres ouvertures de Jon, que le personnage de Jonas n'est pas différent de tout être humain et auprès de lui chaque personne apprend à saisir la seconde chance qu'offre la miséricorde : « Jonas, c'est nous. Nous sommes Jonas ».

¹⁴⁹ Le commentaire de G.D. COOK, *Severe Compassion : The Gospel According to Nahum* (The Gospel according to the OT), Phillipsburg, P&R, 2016.

Diverses formules montrent l'impossibilité humaine de saisir entièrement les secrets de la sagesse divine et l'incapacité de la manipuler (Jon 4,4.9 ; Na 1,6). Jon et Na rendent témoignage à plusieurs manières de nommer Dieu. La profusion et la densité des images, les astuces littéraires du langage humain mises au service du divin dans les oracles sont aussi des preuves qu'on n'est pas en face d'une simple parole ou d'un discours à sens unique ou ayant une interprétation définitive. Rapprocher un personnage d'un camp plutôt que d'un autre risque d'alimenter des considérations ou des intentions idéologiques et partisans. L'impartialité n'est possible que si le lecteur se laisse conduire par l'art, la poésie dans le langage scripturaire.

Ainsi, en Jon et Na, les oracles permettent la discussion soutenue et surveillée par les textes sur un sujet que personne ne saurait circonscrire objectivement, à savoir la volonté souveraine de la divinité. Le message prophétique contient en lui-même l'invitation de réagir contre une approche visant à corriger et à niveler les aspérités du texte, sa tension interne quasi permanente et créatrice des sens. Là où la lecture hésite, là se trouve, à notre sens, un appel textuel à considérer attentivement le texte. La parole prophétique en Jon et Na dévoile et illustre des jeux de dissemblance et la densité du message religieux. Les images en anticipent l'orientation mais n'en découvrent pas toute la profondeur et tous les secrets. L'oracle se révèle comme un message conditionnel et ouvert de par la cohérence narrative qui le porte, la signification métaphorique de ses énoncés et la densité thématique et théologique présente dans le texte.

4.4. L'oracle, distance et proximité avec l'expérience vécue

L'exemple dans l'oracle sert de ressort dramatique, un appel fait au lecteur pour qu'il se représente les actions attendues même dans le cas où rien ne va se passer ni changer. Il n'est pas question de juger ou de critiquer mais de se distancier de ses idées, de se détacher des schémas a priori et de découvrir par le texte, ce qui est livré à l'attention du lecteur de partout et de toujours. La distance et la proximité du texte s'invitent chez le lecteur pour le libérer des fausses espérances et lui permettre d'apprendre en lisant verset après verset, de découvrir ce qui est dans le détail textuel. La portée du texte, loin des suppositions, est tissée d'expériences lointaines et proches mais toujours à découvrir en lisant. Et pour Jon et Na, elle se joue dans la dynamique de la rencontre et de l'éloignement, dans l'harmonie entre le dénuement et la force, dans la cohérence entre l'idée du bouleversement à vivre et de la fierté à rétablir.

Chaque texte appelle à s'éloigner d'une certaine vision du monde et s'approcher de ce que révèle la lecture qui crée et alimente de nouvelle attente et représentation. Ici, nous voulons souligner que le texte scripturaire donne la parole au lecteur et même si ce dernier peut avoir ses propres a priori ou ses expériences allant à l'encontre de ce qu'il lit. Pour aller vers le sens des oracles de Jon et Na, le lecteur devra prendre du temps pour découvrir sans présupposé,

chercher à décrypter la distance et la proximité cachées dans les codes littéraires, lire et relire car le champ des possibles est inépuisable pour les oracles. Leurs formules habituelles, apparemment connues et proches mais pas toujours à portée de l'intelligence, échappent à l'immédiat et continuent à parler au fil des lectures. Ainsi, par exemple, la mise en mots de l'attente va parfois au-delà de l'imaginaire et incitera toujours à réagir, à se représenter l'enjeu de la scène, à ne pas masquer la vérité.

La destruction dévastatrice se comprendrait comme un passage nécessaire vers une nouvelle naissance, la confiance comme un renoncement à ses propres assurances pour trouver le chemin extraordinaire de la compassion divine¹⁵⁰, un chemin tracé loin de toute méchanceté. Cette confiance est un acte de renversement car elle se fonde sur un choix, une option pour un nouvel objet, l'écoute d'un nouveau sujet d'attachement au détriment de son propre confort. À Ninive, l'accueil collectif d'un ordre extérieur bouleverse tout dans l'ordre social établi. Ce n'est pas par peur mais par confiance éprouvée que tout se passe. La participation personnelle du roi renforce l'assurance, la pénitence devient un acte spirituel porté par un décret royal. Il y a là même un surcroît de texte, une révélation en plus par rapport à l'annonce prophétique. Le décret montre que ce n'est pas seulement la prédication qui compte mais une conviction s'y ajoute (Jon 3,9). Les Ninivites opèrent un déplacement intérieur et extérieur, en eux-mêmes et autour d'eux. L'intériorité est primordiale (c'est le domaine de la confiance) et les aspects extérieurs suivent (dans le corporel et physique car c'est là que se vit le jeûne, le dépouillement).

L'oracle bouscule, réveille les esprits et témoigne d'une présence autre que celle du narrateur ou du messager. Non seulement, l'oracle transmet le désir divin mais il concerne aussi l'état de la société en ses différents niveaux (Na 3,15-19). Là-dedans, se joue la rencontre humaine avec le projet divin ou la distance apparente loin de Dieu. Avant que la parole prophétique n'atteigne les Ninivites, tous sans exception, ce sont les bateliers de Jaffa qui en font l'expérience. À Jaffa comme à Ninive, le chef de groupe n'est pas loin de ce qui se passe (Jon 1,6 et 3,6-9). Plus loin, Na parle de la dispersion, celle des officiers, des gardes, des notables, du roi d'Assour et du peuple dans les montagnes. Ces éléments rapprochent le lecteur de la réalité car ils campent le décor social dans lequel les oracles bousculent les pratiques et attendent une réponse conséquente à un triple idéal de justice, de miséricorde et de foi.

La configuration de Ninive, comme ville, apparaît à travers les personnages cités. Chez Jon, nous avons l'envoyé divin, les marins ayant chacun son dieu, les grands et les petits à Ninive, le roi de Ninive. Jon coule cette réalité dans l'expression « les hommes de Ninive, de leur grand jusqu'à leur petit » (Jon 3,5). Les bêtes en elle montrent que la ville représente plus qu'une agglomération ayant institutions sociales, politiques, économiques, politiques. Pour

¹⁵⁰ Cela fonde ce qu'il convient d'appeler l'apparent paradoxe de Dieu comme le fait d'ailleurs entendre P. DESCOUVEMONT, *Les apparents paradoxes de Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003, p. 51-73, en parlant du Dieu « Tout-Autre » (idée de distance) et le Dieu « Tout-Proche » (notion de proximité).

appuyer ce constat, on perçoit que chez Na, tous ne sont pas de la famille du lion : à part l'Elqoshite, les vaillants soldats, les nobles, les officiers, il y a également le peuple.

Les divers épisodes, les discours présentent la distance entre les personnages et entre les faits présentés. Le rapprochement et l'écart à travers les actions et les expériences sont également à l'intérieur des textes. Dans la même foulée, les termes utilisées communiquent une manière de vivre et d'agir qui advient à l'intelligence du lecteur. L'expérience de la divinité n'est pas la même pour tous. Les marins passent de leurs divinités à celui du messenger. Les Ninivites font confiance en Dieu après avoir écouté la prédication de Jon. Les personnages en Jon s'orientent vers Dieu par l'entremise de son envoyé. L'adhésion à Adonaï suppose l'abandon de certaines positions : les marins semblent tourner le dos à leur divinité particulière, les ninivites se détournent de leur mauvais chemin. Les adversaires devraient s'éloigner des plans qu'ils trament contre Dieu (Na) et on comprend que si cela n'arrive pas, ils seront détruits.

Si tout se passe bien chez les personnages de Jon, il ne demeure pas moins surprenant que l'envoyé divin, ce facilitateur de contact, soit en tension avec celui qu'il montre aux autres, celui qu'il représente auprès des êtres humains. Et pour monter d'un cran la tension et marquer le côté insolite de la situation racontée, le narrateur montre que c'est par l'intermédiaire du poisson et du don du ricin que le Seigneur ramène son messenger au dialogue avec lui. La tension entre Adonaï et l'être humain refait surface en Na dans la présentation du projet des ennemis de Dieu : ils pensent le mal contre Dieu. Par les deux textes, le lecteur peut percevoir que des personnages représentent des formes de vie, un système, une vision du monde et cela compte lorsqu'il faut penser le positionnement face à la divinité et les réactions humaines devant les appels divins.

Une force du langage accompagne et dynamise Jon et Na, elle va au-delà des procédures habituelles en mêlant prose et poésie, poésie et narration. Elle rapproche des liens possibles entre la vie des personnages et la réalité du texte, sollicite l'entrée du lecteur dans le contexte. Et on sait que par leur langage oraculaire, Jon et Na visent à édifier pour la vie. Ainsi, ils permettent d'envisager un mélange de diverses situations, une ouverture à plusieurs possibilités proches de l'expérience humaine en présence ou à venir. Quant à la puissance de ce langage qui se libère des stratégies langagières habituelles, Bachelard ne déclare-t-il pas : « Ces élans linguistiques qui sortent de la ligne ordinaire du langage pragmatique sont des miniatures de l'élan vital »¹⁵¹. Dans ce sens, l'oracle, sans perdre son caractère de parole divine, devient une expression de la réalité enracinée dans le vécu humain. Par lui, l'on se rapproche du langage divin sans le saisir définitivement car son déploiement est continu au fil du temps. Malgré le

¹⁵¹ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961, p. 17.

qualificatif attribué à l'oracle, il reste une formule à la fois temporelle et intemporelle. En cela, il est à la fois distant et proche.

5. Conclusions sur le sens de Jon et Na

De tout ce qui précède, Jon et Na se présentent à la fois comme parole *et provocation*, comme *l'expression d'une urgence* car, de manière très subtile, le prophète provocateur joue le rôle d'un instrument particulier du leadership divin. Il est un passeur de parole, un éveilleur de conscience. Et en utilisant des anthropomorphismes pour présenter la divinité, le prophète stigmatise le peuple ou son auditoire enclin à la revanche et à la vengeance. Les mediums, les images utilisées, le langage oblique, le double sens, le dialogue, le discours, tout cela cherche à montrer que divin s'intéresse au comportement humain. Rien n'échappe au contrôle divin. Ces artifices littéraires visent les faits dans leur aspect réel. Le langage imagé n'enferme pas dans une unique représentation mais donne déjà une très grande ouverture, bouleverse même les mots durs en les mettant au service d'un projet de libération : « Adonaï est lent à la colère » (Jon 4,2 et Na 1,3). Le dialogue et le discours indiquent que l'univers des oracles est celui de la parole donnée comme une nouvelle chance à saisir, celui de la parole qui décrit et interroge, la parole qui réveille et oriente vers la lumière, vers l'harmonie en présence d'Adonaï.

C'est Adonaï qui suscite des prophètes pour parler, même aux nations. L'univers entier se trouve dans le regard divin. Proclamer la parole de miséricorde, de justice et se lever pour s'opposer à la méchanceté et aux déviances qu'elle suscite. Là, transparaît un aspect des vérités de la mission prophétique. Cette affirmation ne signifie pas pour autant que l'orateur est directement en face de son audience mais suppose qu'il n'est pas étranger aux faits. Et surtout en rappelant, comme l'a si bien déclaré Adrien Graffy, que : « les prophètes sont en contact avec leur peuple, conscients de ce qui se dit dans leur environnement et donc capables de contrecarrer ce qui est inacceptable »¹⁵². Les oracles supposent un cordon ombilical qui relie le message au messager. Même sur les réalités qui le dépassent, un souci permanent de vérité vitale et de précision dans les attitudes, accompagne la parole prophétique. Et pour le retour à l'ordre, les oracles de Jon et Na transmettent le propos ou l'appel divin là où l'harmonie a été dérangée.

Jon et Na font sens *en renversant* ou en retournant les situations de domination en humiliation, de prospérité en déchéance. L'envoi à Ninive comprend le retournement intérieur de Jonas et de toutes les personnes qu'il rencontre sur son chemin. La destruction de la ville, la dispersion de ses habitants renferment la promesse de rétablissement de descendants de Jacob comparés à une vigne que les pillards avaient détruite et saccagée. Loin de percevoir seulement

¹⁵² A. GRAFFY, *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib, 104), Rome, Gregorian & Biblical Institute Press, 1984, p. 119.

la méchanceté orchestrée à l'extérieur de son territoire, les textes de Jon et Na touchent à la réalité dont les répercussions sont ressenties même à l'intérieur de Ninive. Les méchants ne sont pas seulement invectivés pour les forfaits commis à l'extérieur du territoire, ils sont également interrogés pour ce qui se passe à l'intérieur de leur lieu. S'il y a une rétribution, elle s'exerce sur tout l'univers. Et dans ce sens, Ninive, tout en désignant la grande ville et un peu plus loin la ville de sang, ne demeure pas moins le symbole de toute hégémonie humaine dans ce qu'elle a de méchanceté et de violence. Son ébranlement préfigure également celui de toutes les puissances éprises de méchanceté, travaillées par la violence. Par conséquent, cette ouverture signale subtilement que les oracles en Jon et Na chargent et interrogent à la fois certaines visions du monde, les pensées sur Dieu et leurs implications. Sans doute, ils annoncent le changement et visent à restaurer l'ordre chambardé au nom d'une certaine familiarité ou d'une posture de domination.

Certes, Jon et Na dévoilent des vérités sur Dieu dans la marche de l'univers et il sied au lecteur de formuler son jugement, de se situer dans un angle de compréhension qui ne sera jamais l'unique possibilité qu'offrent ces énoncés prophétiques. Cependant, s'il y a la vérité derrière le miroir du langage oraculaire, cette vérité n'utilise pas les voies de l'exactitude, de la logique mathématique. Elle n'emprunte pas une voie unique et se méfie des affirmations catégoriques. Les diseurs des oracles ne sont ni procureurs ni avocats. Ils ne sont pas non plus de simples prédicteurs des faits futurs mais des éclaireurs porteurs de paroles et de visions capables d'illuminer le vécu, d'en montrer les forces et les limites dans les régimes qui accompagnent le quotidien des peuples.

La difficulté d'enfermer Jon et Na dans un seul genre littéraire témoigne de cette exclusion de la voie unique et du rejet de toute rétribution facile. La vérité du texte reste à la fois distante et rapprochée, complexe et difficile à cadrer totalement, laissant ainsi la place à l'impartialité, à l'ouverture et à une prise de distance par rapport à toutes idées singulièrement formulées d'avance. Cette vérité, transmise en peu de mots et de manière imagée, confère aux oracles de Jon et Na une vocation et une expressivité éternelles sans cesse à découvrir dans la famille des Petits Prophètes.

Jon et Na, porteur d'un message prophétique à perpétuer ou à rafraîchir, rappellent que l'oracle a la mission de bouleverser, d'ébranler les assurances et de conduire à une évaluation des formes de vie. Il ose ouvrir des brèches pour montrer les limites et dépassements à envisager dans le discours sur la divinité. Il y a des chemins à abandonner et à frayer. Jon et Na s'y risquent et abordent la question de la divinité dans les sillages de la vie humaine. Dans les deux textes, il ne s'agit pas d'enfermer dans une conviction ni de définir un catéchisme sur la miséricorde, la bonté, le jugement et la justice.

Le but, nous semble-t-il, est de susciter le questionnement, de conduire au discernement en direction de l'être humain situé dans la création. Qui est Dieu dans la réalité humaine ? Pour quoi charge-t-il ses messagers de menacer les ennemis ou de les avertir, de promettre la prospérité à son peuple ? Qu'attend-il de l'être humain ? Qu'est-ce qui le relie à l'être humain ? Qu'est-ce qu'on peut attendre de lui lorsqu'on semble connaître son *modus operandi* ? Devant l'impossibilité de saisir la pensée divine, le lecteur pourra comprendre que les oracles valent par les questions qu'ils provoquent, sans oublier les débats qu'ils suscitent plutôt que par les réponses qu'ils suggèrent au sujet de la manière de cerner la relation entre Dieu et l'être humain, de discerner la voie et la voix divine dans les événements, les expériences diverses.

Bien qu'à l'intérieur du texte, les mots soient parfois en deçà et au-delà de la réalité attendue, ils demeurent les vraies autoroutes vers une éventuelle réponse à ces questions. En Jon et Na, la parole révèle les exigences de la bonté et de la justice divine, leur subtile coexistence reste insondable mais maintient le monde dans l'équilibre, en harmonie avec l'alliance. Ces exigences apparaissent dans les déclarations claires ou nuancées, dans les questionnements présents dans les phrases. Là sont tous les codes qui orientent le lecteur vers la portée du message. L'oracle n'est jamais plus vital et vrai que lorsque son contenu est insupportable et inacceptable dans l'ordre humain des choses. Épousant parfois la voix la moins entendue de la poésie, le sens d'un oracle est à chercher du côté de sa source, c'est-à-dire le Dieu créateur de l'univers. Cette quête de sens voudrait dépasser les seules considérations de l'être humain qui n'en pénètre pas toute la densité.

Les enjeux véritables d'un texte ne s'aperçoivent qu'à travers la déviation, les transpositions au niveau des personnages et des genres, les détails dans la présentation, le silence, l'omission verbale, l'effacement implicite ou explicite des protagonistes, l'écoute des sons transmis par les termes bien choisis¹⁵³. La distance qu'on observe chez les personnages, le texte rythmé par des répétitions et autres stratégies ont la finalité de manifester clairement l'attention divine sur le monde. Dans cet angle, l'acte de lecture est un effort de l'esprit qui devra découvrir les effets cachés dans la rigueur des phrases, le choix des termes, dépasser les astuces de l'écriture en vue d'atteindre la réalité, les aspects vitaux visés par les deux prophéties, Jon et Na.

¹⁵³ Lire à cet effet la présentation sur la lecture exégétique de J. CHOPINEAU, *L'aube qui vient. Essai sur la renaissance religieuse de l'Occident* (Proximités – Philosophie), Fernemont, InterCommunications, 2006, p. 181 qui fait ce constat riche d'à-propos sur les indices de sens inhérents aux textes scripturaires : « Les anciens n'étaient pas naïfs et ils connaissaient les pouvoirs de leur langue et de leur écriture. Un simple jeu de sonorité, un rapprochement verbal, un jeu d'écriture ou même un mot absent, etc. peuvent être le lieu d'une compréhension profonde qui se grave dans la mémoire. La Bible est pleine de tels 'jeux' porteurs de signification ».

Conclusion générale

« Ces écrits obéissent à une construction presque théâtrale, progressive, aboutissant soit à un drame, quand la colère du Seigneur éclate sur son peuple, soit au contraire à la sérénité finale, par l'annonce des joies des temps messianiques »¹.

Le parcours effectué met en évidence les questions qui se posent à la lecture de Jon et Na dans la BH. Qui parle dans ces textes ? Comment comprendre l'arrivée de Na avec le thème de la destruction de Ninive si la peine peut être annulée ou a été complètement remise ? Dieu change-t-il ? Qu'est-ce qui change dans les deux textes ou d'un texte à l'autre ? De Jon et Na, on a eu des interprétations très distinctes au gré des lectures. Le fait qu'il y ait tant d'opinions sur ce que Jon et Na essaient de dire, l'état de l'art le montre largement, cela est dû aux différentes compréhensions textuelles. Le lecteur de Jon et Na est un artisan (responsable) du sens qu'il leur attribue. En tout, Jon-Na sont des textes littéraires « polygénériques », polysémiques et polyphoniques, des textes à la fois théologiques et anthropologiques.

Attribuer un genre littéraire exclusif à l'un ou l'autre, cela risque de réduire la densité des textes et ne permet de rencontrer toutes les particularités textuelles. Chacun des deux mixe une pluralité de genres. Chacun précise à sa façon des convictions développées sur Dieu et sur les autres peuples. Chaque genre révèle un aspect particulier du message. Ensemble, il mène au sens complexe et inépuisable des contenus, à l'apport particulier de leur message dans la famille prophétique. Pour nous, chacun des deux révèle une construction cohérente. Comme nous l'avons montré, les expressions et les thèmes identiques constituent des codes littéraires par lesquels les deux livrets peuvent être associés ou mis en dialogue. L'analyse de tous ces éléments mixés dans le texte – rendant possible la mise en dialogue Jon et Na comme deux livrets parallèles dans l'organisation du corpus des XII – aide à apprécier leurs tons particuliers dans la littérature prophétique hébraïque.

Après l'étude de la cohérence de Jon et Na, nous avons mis en évidence les correspondances formelles, situé les différents motifs et essayé d'éclairer les divers thèmes. Repérer leurs correspondances, c'est déjà reconnaître aux deux livrets une cohérence interne. Cet exercice a été rendu possible grâce à l'observation des artifices littéraires du langage oblique et des faits présentés mis au service de la révélation divine dans la réalité humaine et cosmique. Ainsi, du point de vue littéraire, par les répétitions, les jeux de mots, la construction des deux textes autour des motifs communs, le mélange entre la prose et la poésie, le lecteur-interprète est capable de découvrir des codes qui ouvrent les différentes pistes vers la signification de Jon et Na, la compréhension de leur place dans le TM des XII. Les deux livrets

¹ F. WEILL, *Dictionnaire alphabétique des versets des douze derniers prophètes* (Religions et spiritualité), 2 vol., Paris, L'Harmattan, 2014, p. 11.

contiennent de la poésie dans la prière de Jonas au chap. deuxième (11 versets) et dans le cantique nahumien sur la colère et la bonté divine au chap. premier (14 versets).

Quant aux faits relatés, signalons que les lecteurs entrent dans le processus qui permet de goûter au vrai sens et aux effets de l'annonce de jugement et de la promesse de prospérité. Ces deux textes présentent Dieu capable d'annuler une sentence (Jon 3,10 et Na 1,12). C'est à ce niveau qu'advient la possibilité d'envisager un dialogue entre Jon et Na. Cette démarche va bien au-delà de la seule allusion à Ninive². Après avoir célébré le retournement de Ninive, Jon laisse la place à Na, cette ode oraculaire qui apporte d'autres aspects de la miséricorde et de la justice divines qui ne laissent pas impunis les coupables³. Par l'évocation des qualités divines, Jon et Na parlent de ce qui est généralement connu d'Adonai. Cela est un rappel important et ce discours participe à des manifestations divines où tout l'univers est mis en jeu.

Au fil de l'approfondissement du texte, les différentes scènes nous ont petit à petit orienté vers les questions que suscite la notion de bonté, de patience de Dieu et ses attentes (exigences) envers la création tout entière. Les séquences révèlent la logique dans les paroles, les correspondances et thèmes communs donnent de relier les messages. Les stratégies utilisées dans la communication prophétique prouvent que les textes ne sont pas figés : ils appellent le lecteur à aller plus loin dans l'analyse, sans s'éloigner des codes textuels – indices porteurs de sens et signes d'une composition bien pensée. Que retenir en définitive de la cohérence, du dialogue et des méthodes de lecture de Jon-Na ? En voici quelques dernières précisions, reflet des caractères littéraires, théologiques et anthropologiques de ces deux textes.

1. Jon-Na, leur cohérence et leur ouverture

Jon et Na sont abordés pour leurs qualités littéraires et leurs apports à la théologie biblique. Leur cohérence est à la fois testée au niveau littéraire et au niveau des compléments nécessaires que l'un apporte à l'autre et vice versa. L'ouverture relève du déblayage inhérent au message dont la portée dépasse de loin la simple annonce d'un châtement. Jon et Na reflètent la réalité des textes bibliques comme oscillant entre le récit, l'histoire, la théologie et l'anthropologie. Ces aspects textuels impliquent une manière de lire, mettant en valeur les quatre dimensions : littéraire, historique, théologique et anthropologique des textes. Il s'agit de faire attention aux énoncés pour savoir comment Dieu se manifeste, se révèle, complète sa parole, en présente les différentes nuances à travers les paroles humaines prononcées par le

² S. GILLMAYR-BUCHER, « Jonah and the Other : A Discourse on Interpretative Competence », dans E. BEN ZVI et D.V. EDELMAN (éds), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (OTS, 456), London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 201-218.

³ S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 124-153, voir p. 135-136 (pour Jonas) et 139-140 (pour Nahum), montre que Na et Jon puisent dans les données prophétiques de Joël et d'Abdias au sujet de l'implication des nations dans le projet divin.

narrateur/le poète ou les personnages ; ou bien à travers leurs diverses expériences. Ne peut-on pas trouver, dans ces dimensions, des indices ouverts sur le monde décrit (le monde du texte) et celui de l'auteur ; et des voies pour conduire le lecteur au sens caché dans les énoncés ?

1.1. *Jon-Na, reflet des spatialités et d'une mise en scène narrative et poétique des faits*

Au regard de la réalité vécue ou servant directement de référence, des particularités sont à relever surtout qu'il ne s'agit pas de prouver leur historicité – même si cette question peut se poser et s'avérer intéressante. Loin de baigner dans la périodisation, l'histoire, dans ce cas, désigne « ce qui narrativement revendique la vérité et s'en réclame exclusivement »⁴. Il s'agit de ce que P. Gibert appelle « l'esprit historien », « la conscience historique » qui dénote une façon de raconter, de rapporter les événements et de considérer leur accueil par le lecteur ou l'auditeur qui y trouve avant tout une « Parole de Dieu susceptible d'éclairer tout moment de l'histoire »⁵, un discours capable d'éclairer les énoncés théologiques formulés en lien avec la vie d'un peuple. En Jon et Na, il est question de lire ou d'entendre (rétrospectivement et puis prospectivement), d'anticiper des événements en vue d'y discerner les traces vraies de Dieu et de la personne humaine en un moment précis marqué par la manifestation d'Adonaï dans l'histoire de Ninive : lorsque la méchanceté a gagné les âmes dans la grande ville jusqu'à « monter vers Adonaï » (Jon), lorsque la catastrophe menace un empire puissant et construit – presque contre tout – au moyen de la conquête militaire, dans le carnage et la tyrannie (Na). L'histoire en Jon et en Na se déploie sur une quadruple spatialité : l'espace biblique ou celui du corpus, l'espace culturel, l'espace narratif⁶ et l'espace du (re)lectorat. Voyons rapidement ce que revêt chacun de ces quatre espaces.

Au sein du corpus, il s'agit de relever, par l'analyse intertextuelle, les éléments qui rapprochent Jon et Na des autres textes ayant pour sujet la situation de Ninive, d'Assyrie en relation avec une certaine mémoire du passé, témoin des dimensions et de la géographie de Ninive-Assyrie et de ses relations avec les autres peuples. Pour l'espace culturel, il faut considérer Jon et Na comme deux livrets d'une collection ou « deux textes »⁷ inscrits dans un corpus, comme on peut le lire dans les écrits de James Nogalski. Le « classement » des livres sans le corpus biblique n'est pas nécessairement chronologique mais fondé sur des thèmes se faisant écho, des constructions similaires, etc. (une certaine logique basée sur la prévision d'un fait et l'assurance de son accomplissement).

⁴ P. GIBERT, « Histoire biblique et conscience historique. De la Genèse au 2e Livre des Rois », dans *RSR* 93 (2005), p. 355-380 (surtout p. 358).

⁵ Introduction à Na, *TOB*, 2015, p. 764.

⁶ Ces trois espaces, nous les empruntons à l'étude de P. GIBERT, « Histoire biblique et conscience historique. De la Genèse au 2e Livre des Rois », dans *RSR* 93 (2005), p. 355-380 (surtout p. 359-362).

⁷ Sens du terme hébreu *sefer* « livre » ou « texte conservé sur un rouleau », voir B.T. ARNOLD, *Introduction to the Old Testament*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 19.

Les aspects culturels engloberaient l'inter, l'intra et l'extra textuel⁸. À ce niveau, on peut situer la mise en évidence de l'arrière-plan de Jon et Na, sans manquer de relever la valeur de ce qui est caché et de ce qui est manifesté. C'est là que se joue toute la relation avec le langage oblique ou la communication indirecte dans les oracles prophétiques qui déterminent la portée des épisodes et des discours, en précisent et en prolongent les effets. Dans cet angle, on comprend par exemple, en se laissant guider par les énoncés, que Jon et Na parlent aussi à Israël et à Juda, les interpellent sur la divinité toujours insaisissable dans ses projets, même quand l'être humain y coopère. Les noms des lieux, les motifs communs et des pratiques humaines, la question rhétorique, la variation pronominale sont à percevoir comme un clin d'œil adressé au lecteur pour qu'il exerce davantage son sens d'analyse. Ainsi, le culturel conduit le lecteur d'aujourd'hui non seulement vers le « lecteur ancien » – suivant la définition d'Ehud Ben Zvi – mais également vers une collection, une anthologie qui donne à saisir les ramifications sémantiques très diversifiées vers lesquelles orientent les textes scripturaires et qui aident à les rapprocher. Le réel exprimé est envisageable et peut être porteur d'autres possibles inimaginables. Jon et Na, tout en faisant écho à divers autres livres de la BH, véhiculent, par les mêmes genres et motifs littéraires, la mémoire d'un réel langagier pour convoquer le lecteur autour de Dieu attentif aux éloignements de l'humanité.

L'espace narratif de Jon et Na rassemble poésie et prose, insérant la poésie dans la prose et mettant ainsi en œuvre leurs potentialités communes à orchestrer la « mise en scène d'un événement » qui reflète les péripéties d'un moment plus ou moins perturbé. La sagesse prophétique y trouve un élément important pour mettre en lumière la gravité d'une situation, d'un comportement. Une explication ou une illustration insérée dans le texte apporte une lumière à l'événement en termes de réaction au message ou de comparaison des faits (considérer respectivement, la fuite à Tharsis chez Jon 1,3 et le cas de Nô-Amon en Na 3,8-10). En plus, la lecture tenant compte de cette insertion de la poésie dans la prose, des descriptions narratives dans les énoncés renseigne sur l'histoire textuelle, mais aussi sur la manière de situer les faits et de les interpréter, de considérer l'apport des mediums différents à l'herméneutique complexe de Jon et de Na.

Tout texte suppose un lieu et un problème. La singularité de chaque livret invite à considérer la notion de « corpus biblique » comme un espace particulier de lecture. Le sens

⁸ Sur la place des XII dans l'exégèse et la culture contemporaines, voir M. MCENTIRE, « The Minor Prophets in Modern Culture », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 383-395. Et pour les aspects folkloriques, sous le motif littéraire « d'un être avalé vivant » selon les indices de Thompson, voir S. NIDITCH, « Fish Swallows Man : The Tale of Jonah and Its Reception History in Folkloristic Perspective », dans P. MACHINIST, R.A. HARRIS, J.A. BERMAN, N. SAMET et N. AYALI-DARSHAN (éds), *Ve-'Ed Ya 'aleh (Gen 2:6), Essays in Biblical and Ancient Near Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein 6*, Volume 2, Atlanta, SBL Press, 2021, p. 1079-1095 (surtout p. 1083). Pour Na, W.J. WESSELS, « Cultural Sensitive Readings of Nahum 3:1-7 », dans *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74.1 (2018), p. 1-7. Disponible en ligne, URL : <https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/177982>. F.R. MWOMBELI, « Reading the Bible in Contemporary Africa », dans *WaW* 21 (2001), p. 121-128.

n'est jamais envisagé sous la bannière de la simplicité du contenu. Le prophète interprète des événements et les traite avec une grande liberté créatrice. Les marques de cette liberté paraissent dans le traitement imagé des faits (la métaphorisation), les inversions ou les remodelages, les différents recadrages qui participent aux points de vue des prophètes dans leur (re)lecture des événements et leur transmission des faits rappelant la réalité inouïe de l'Alliance entre Dieu et l'être humain. Le (re)lectorat de Jon et Na, dans l'exercice réel de la lecture, comprend également les lectures exégétiques et non-exégétiques de différentes époques. À ce sujet, la moisson est abondante et diversifiée surtout pour Jon, en particulier. C'est là également que l'on rencontre les courtes allusions à Na, comme attestation prophétique du renversement de Ninive déjà annoncé en Jon 3,4 ou comme développement d'une vision contraire par l'accent mis sur la vengeance divine.

Les lecteurs du passé et ceux d'aujourd'hui ont nourri notre étude dialoguée de Jon-Na. Ils nous dévoilent des textes pleins de dynamisme narrative et poétique. Ces textes n'ont pas encore dit tout le sens qu'ils recèlent. Dès lors, lire Jon et Na c'est aussi dialoguer ouvertement avec leurs différents lecteurs, éloignés, proches et récents, c'est s'imprégner des idées que les diverses interprétations de ces textes transmettent sur les faits parfois saisis par une *lecture inversée* comme dans la métaphore du lion pour parler de la force de Ninive mais une force diminuée car le lion est déforcé. L'invention littéraire passe également par l'inversion, repose sur l'usage subtilement détourné (déformé) d'un motif (Dieu lent à la colère). Étudier Jon et Na, c'est dans une certaine mesure s'imprégner de la conversation que divers exégètes ont eu avec ces textes. C'est voir comment ces lecteurs ont pu rapprocher les deux livrets autour du thème de renversement et de destruction de Ninive et essayer de déterminer les marqueurs, même ténus qui renforcent leur lien. C'est découvrir, par exemple, qu'à travers les reprises, les jeux de mots, les textes se dotent d'une force évocatrice pour signifier le renversement ou l'ébranlement pour les habitants de la ville. Pour aller plus loin sur ce point, la recherche menée sur les correspondances formelles et thématiques et les motifs communs a permis de visualiser de nombreux indices formels par lesquels se justifie l'unité de chacun des deux livrets et la présence de Jon et Na à égale distance dans le corpus, de part et d'autre du texte central qu'est le livret de Michée.

1.2. Jon-Na comme des unités narratives et poétiques lues en diptyque

Le côté narratif de Jon et la forme poétique de Na sont abondamment signalés dans les études exégétiques. C'est moins le cas pour la cohérence et les correspondances particulières en chacun de ces deux livrets, et pour leurs rapports réciproques. Le cadre interprétatif de cette dissertation met en dialogue les quatre épisodes de Jon et les trois discours de Na. De cela, nous retenons que ces livrets sont bien construits, différentes phrases se font écho et rassemblent avec soins divers termes, tournures, motifs et thèmes identiques en vue de conduire le lecteur

vers le sens. Le dialogue entre Jon et Na ramène le regard sur l'aspect narratif même dans la description poétique de Na. À considérer la narration dans la poésie, cela pourrait préserver l'herméneutique et la théologie prophétique de Jon et Na de tout nivellement qui risque de diminuer la révélation de tout son poids évocateur sur Dieu, l'être humain et toute la création, et dont le lecteur ne possède pas toute la mesure⁹. Préserver par la saisie des jeux narratif et poétique signifie déterminer le sens, l'actualiser en considérant tout ce qui traverse les événements racontés et qui permet d'en sortir pour écouter la profondeur des Écritures.

En effet, en Jon et Na, le lecteur découvre particulièrement des diptyques, c'est-à-dire, chacun de deux est une œuvre pliée en deux, une construction interne symétrique (deux tablettes ayant chacune deux parties : Jon 1,1 – 2,11 et Jon 3,1 – 4,11 // Na 1,1-14 et Na 2,1 – 3,19). Le diptyque est un ensemble constitué par deux unités qui entretiennent des correspondances et dont les contenus se complètent et parfois s'opposent pour faire sens. Jon 1,1-2 raconte le premier envoi en mission, en Jon 2,1-2 on trouve la prière de Jonas. Jon 3,1-3 est le deuxième envoi en mission, Jon 4,1-3 la deuxième prière. C'est le cas de Na 1,1-3 qui porte sur la manifestation divine et 2,1-3 qui annonce l'arrivée du messager, le retour de la fierté de la maison de Jacob tandis que 3,1-4 est une lamentation sur la ville pleine de cadavres et rapines.

Concrètement, cette étude s'est penchée sur les liens entre Jon (Jon 1,1–4,11 : 48 versets) et Na (Na 1,1–3,19 : 47 versets), deux textes au sujet du sort de Ninive, la grande ville assyrienne¹⁰ face au « Dieu, Adonaï, créateur du ciel, de la mer et des continents ». Définir les séquences parallèles, cela ne consiste pas à niveler les deux livrets distincts, ni à ignorer la singularité de chaque séquence, de chaque épisode, de chaque discours et, au plus haut niveau, celle de chaque livret. Par cette démarche, il est question de rencontrer la logique textuelle, singulière, et partir de là pour atteindre la cohérence des deux textes entre eux. À ce niveau de relation, divers motifs et thèmes communs guident la lecture parallèle de Jon et Na, font avancer harmonieusement leur message en commençant par une suscription et en terminant par une question rhétorique.

D'une manière particulière, l'essentiel de Jon transparaît dans l'épisode de sa fuite et de la tempête, le sauvetage dont bénéficie le messager, sa mission, le retournement de Ninive et la réponse divine, le dépit de Jonas devant la compassion divine¹¹ tandis que Na laisse découvrir

⁹ La notion de « description narrative » dans le champ théologique de la révélation apparaît dans l'étude d'A. GIGNAC, « Jeter l'historicisme, relativiser l'historicité, penser autrement la révélation et l'incarnation "Histoire et théologie" dans une perspective narratologique », dans *Théologiques* 21 (2013), p. 247-275. Lire Na comme une description narrative et « une démonstration impressionnante », cela rapproche le lecteur des scènes vivantes et de l'art enfui dans les tableaux dramatiques du poème entier. Sur les dimensions narratives, historiques et théologiques des récits bibliques, voir l'éclairant avant-propos de C. DIONNE et Y. MATHIEU (éds), *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie* (LR, 44), Namur, Lessius, 2014, p. 9.

¹⁰ Ninive apparaît treize fois dans le corpus et douze fois ici (9 fois chez Jon et 3 fois chez Na). Ninive est également signalée dans le livret de Sophonie qui appartient à la troisième sous-section du corpus des XII. Les évocations d'Assyrie ou Assour chez Osée (7) et Michée (5) prolongeraient les allusions à la même ville.

¹¹ A. WALKER, « Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude – and God's Rebuke », dans *Kairos* 9 (2015), p. 7-29.

les sentences et les assauts contre Ninive pour qu'émerge l'action du Dieu dont le poème parle dès le début. Pris ensemble, Jon et Na mettent en évidence la parole portée par des personnages qui ne sont pas directement nommés « prophète », et confrontés avec une nation étrangère ou adversaire, symbole de l'horreur venue de l'extérieur. Cette omission du qualificatif « prophète » est un clin d'œil au lecteur qui doit faire attention d'abord à la désignation du message transmis pour voir si cela n'influe pas sur le sens. Le messenger n'a pas seulement d'importance par le message qu'il porte mais il signifie également que le divin communique avec l'humanité, qu'il a besoin de la bouche humaine pour faire connaître son projet.

Au terme de ce travail, nous reconnaissons que les deux livrets entretiennent entre eux un rapport harmonieux déjà envisageable dès leurs premiers chapitres. Mis à part leurs titres respectifs, les deux parties du diptyque contiennent de courtes annonces de type narratif : par exemple Jon 1,7-9.12.14 ; 2,4-10 et 3,4.7-9 ; 4,2-4.8-11 ; Na 1,9-11 et 2,1(-8) ; 3,18-19¹². Ces épisodes, placés comme en miroir, appellent une comparaison, c'est-à-dire un relevé des contrastes et ressemblances entre ces deux textes¹³. Et cela révèle des scènes bien délimitées, reliées sémantiquement, mettant le texte en dialogue et en constante tension dramatique à l'intérieur d'un schéma binaire, et non manichéen, inhérent aux textes, pouvant servir comme indice clair pour aller à la rencontre de divers aspects du message : le mal et le châtement, l'ennemi et l'innocent, la vie et la destruction, les horreurs et la consolation, etc.¹⁴. À partir de ces éléments variés et nuancés à l'intérieur de ces deux livrets, se construisent la polysémie et la polyphonie révélatrice des orientations et des ouvertures des messages prophétiques très profondément insoumis à la réduction sémantique instillée par des a priori que l'analyse permet d'éviter¹⁵.

¹² R. PATTERSON et M.E. TRAVERS, « Nahum : Poet Laureate to the Minor Prophets », dans *JETS* 33 (1990), p. 437-444 (p. 441).

¹³ À ce niveau, on situera par exemple les précisions de B.M. ZAPFF, « The Book of Micah – the Theological Center of the Book of the Twelve ? », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin - Boston, de Gruyter, 2012, p. 141, au sujet du regroupement de Jon-Mi et Na. Il affirme que ces trois textes servent de paradigme dans la précision du sort futur des nations incluant leur salut ou leur châtement. Il y a lieu de distinguer le sort des groupes qui reconnaissent Adonaï (les matelots et les Ninivites chez Jon) avec celui de ceux qui n'écoutent pas l'enseignement, la parole d'Adonaï comme on lit en Mi 5,14 ; 7,13.16-17 et qui se reçoit un accent particulier dans la communication de Nahum au sujet de Ninive. Pour Na, Dieu ne laisse pas le coupable impuni (Na 1,3).

¹⁴ Contre la vision manichéenne dans l'herméneutique de Jon, voir J.-P. MANIGNE, *Génération Jonas, un prophète pour notre temps* (Chrétiens en liberté), Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 163-166.

¹⁵ Pour ne relever qu'un cas parmi tant d'autres, la racine נחם « avoir regret » qui exprime à la fois la vengeance et le soulagement de la vengeance (la consolation). Considérer cet aspect permet de pousser l'herméneutique plus loin que le partiel et le partiel : en Jon et Na, s'élaborent, sur le plan de la relation divino-humaine, des indices d'une révélation plus intéressante et plus stimulante qu'elle n'y paraît. Les attitudes « à dents de scie » dans les textes mettraient en évidence l'épreuve de l'incompréhensibilité, l'imprévisibilité, face à la fidélité, à la patience, au pardon, à la proximité, dans la dynamique du vécu de l'alliance qui ne fige pas la connaissance humaine mais qui doit pousser à toujours s'interroger sur ce qu'on paraît comprendre, à sortir de ce qu'on connaît pour découvrir davantage ce que signifie une mission et son accomplissement. La révélation, tout en étant à l'échelle humaine, reste toujours un appel à aller plus loin que le défini et l'apparence, car comme le dit Jon 1,14b, « Car, toi, Adonaï, tu agis comme tu as désiré ». Une expérience prophétique est toujours un nouveau tremplin pour d'autres

Par notre analyse, nous avons constaté que les lectures antérieures de Jon et Na révèlent les différents tons, les caractéristiques littéraires de chaque texte en particulier. Appartenant au vaste panorama de l'exégèse biblique sur les XII, elles éclairent nos observations sur la cohérence dans les épisodes et les discours, sur l'ordre porté et soutenu par la logique thématique, sur la gravité des faits présentés. Tous ces aspects participent à la construction narrative et descriptive. C'est aussi le cas avec le contour et le détour dans l'emploi des termes, même distinctement avec humeurs (et humour) en Jon ou avec émotion et enthousiasme poétiques en Na. Les personnages, leurs paroles, et bien d'autres codes, comme les motifs littéraires communs, éclairent la (re)lecture et orientent vers le sens.

1.3. Motifs et thèmes au service de l'anthropologie et la théologie de Jon-Na

Certes, le langage et les perspectives des deux livrets ne sont pas identiques mais, ensemble, Jon et Na assimilent les qualités divines, portent haut un puissant message sur le déploiement des plans divins, entendu par-là, la possibilité à la fois de revenir en arrière, sans rien annuler et de donner la chance d'utiliser tous les moyens capables d'aider à développer d'autres options pour quitter « le mauvais chemin » inhérent à tout voyage. Les conséquences d'une adhésion ou d'une opposition à ces plans ne sont pas ignorées : le renoncement divin ou l'annonce des catastrophes en guise de châtement. Riche en dévoilement, l'action divine manifeste la distance entre Adonaï et son envoyé, montre la flexibilité, le caractère conditionnel de l'oracle face parfois à la résistance humaine, « le salut inconditionnel »¹⁶, éternel et efficient mais dont l'accueil dans le monde requiert la reconnaissance de l'être humain.

Par rapport à Adonaï et à l'efficacité du salut, Jon et Na impliquent un double renoncement : renoncer à certaines idées sur Dieu, renoncer à exclure une opposition humaine contre lui. Pour constater ce double renoncement, le lecteur devra laisser le texte s'exprimer et « se laisser lire » par les Écritures. Il découvre que Dieu se révèle même par la bouche d'un messager qui a refusé de remplir sa mission et qui s'emporte contre la bonté divine envers Ninive (Jon 1,9 : foi et fonction prophétique de Jonas ; 4,2 : prière et connaissance de Jonas). Cela est un indicateur nécessaire et suffisant pour comprendre la liberté de Dieu patient qui pardonne, propose librement le salut et celle de l'être humain qui fait confiance ou pas. Ces deux libertés s'élèvent du message et interrogent le lecteur avant toute prise de position pour, contre l'un ou l'autre protagoniste dans le récit. Vient avec Na, un autre aspect de l'opposition

découvertes et recherches. Les termes (langage) scripturaires guident sur ce chemin aux horizons illimités et a priori insoupçonnés, tout en éclairant la réalité visible. Sur la complexité des Écritures, voir E. DURAND, *Jusqu'ou aller avec le livre ? Brève théologie des Écritures* (LiBi, 198), Paris, Cerf, 2021. Ou encore sur la Révélation biblique comme un secret manifesté à travers des phénomènes à la fois simples et hors du commun, chez J.-L. MARION, *D'ailleurs la Révélation : contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation* (Essai), Paris, Grasset & Fasquelle, 2020.

¹⁶ L'expression est de J.-P. MANIGNE, *Génération Jonas, un prophète pour notre temps* (Chrétiens en liberté), Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 164.

à Dieu, celle de ses ennemis et là Dieu ne laisse pas le temps ni l'espace à « ceux qui trament le mal » contre lui (Na 1,11-14). Le salut inconditionnel de Dieu pour l'homme inscrit la miséricorde divine toujours présente dans l'appréciation du sort des fauteurs. Cette attitude gracieuse peut alors paraître imprévisible dans la logique humaine du mal à sanctionner sans complaisance mais le jugement divin se construit sur cette possibilité de sauver ceux qui « regardent vers le temple saint » (Jon 2,5), c'est-à-dire la présence de Dieu et « ceux qui trouvent en lui leur refuge » (Na 1,7).

La fuite du messager, sa colère face à la bonté divine envers Ninive, ou encore la spontanéité des marins et des Ninivites à reconnaître Adonaï, tout cela ébranle la conception du messager comme personnage obéissant à tout ordre divin. C'est une provocation capable de créer une distance chez ceux qui pensent la destination exclusive ou limitée des prévenances divines, ou croient avoir une maîtrise sur le mode d'action divine. On peut s'étonner que même un tirage au sort fonctionne pour désigner le coupable (Jon 1,7) alors qu'une pratique quasi similaire, le sortilège est condamné dans le cas de Ninive (Na 3,4). Autrement qu'on peut l'imaginer, le Dieu de Jon et de Na est attentif à la marche chancelante de toute la création. S'il la rabroue, c'est pour se l'approprier à nouveau et la mettre à son service (la tempête, l'énorme poisson, le soleil, le vent, la plante, le ver, etc.).

La découverte des oracles prophétiques en Jon et Na, nous le pensons, dirige la provocation vers la personne qui lit. Et loin d'engager le lecteur comme un juré, un observateur du passé qui regarde les faits de l'extérieur, Jon et Na l'interpellent plutôt par une parole puissante et le rapprochent comme un être apprenant à se situer au diapason des réalités évoquées : par exemple la confrontation à l'humiliation, l'exposition au jugement divin ou à la réalisation d'une promesse, l'annonce et la réalisation d'un châtement contre les ennemis d'Adonaï, la ruine d'un oppresseur affaibli, etc. Jon (1,9.14) et Na (1,7), par des thèmes divers, délogent le lecteur d'un cadre dépourvu de confiance en la divinité (Dieu, dieux) où la conscience peut être déstabilisée à la seule pensée de se retrouver dans un univers sans certitude transcendante et où tout n'est qu'apparence ou simplement un cheminement à subir sans moindre objection. Ainsi, en prolongeant la provocation prophétique, Jon et Na dissipent le brouillard déprimant du manque d'ancrage personnel face à tout ce qui advient dans la vie de l'être humain.

En effet, Jon et Na semblent conduire les lecteurs dans cette dynamique fondamentale de la prophétie comme message de consolation et de formation dans la présence divine. Cependant, il y a d'autres précisions de taille. Jon brise la logique du prophète prêt à tout faire, tandis que, pour les ennemis d'Adonaï, Na ébranle la logique de l'oracle de malheur suivi de la consolation, surtout dans le cas des méchants à qui l'Elqoshite promet la désolation. Après l'expérience de reconnaissance envers Adonaï dans le deuxième épisode, Jon donne

d'apprendre la leçon difficile de la compassion et de la miséricorde envers Ninive. Na éclaire son message dès le premier discours prophétique. Là, échapper à Dieu est impossible. Sa justice ne confond pas le recours à Dieu avec toute inclination au mal exprimé par le terme « méchanceté » (Jon 1,2 et Na 3,19). En cela, la prophétie est un message de dépassement, une promesse de changement.

En Jon et Na, Adonai est à la hauteur de sa réputation en tant qu'arbitre de la grâce, de la miséricorde et de la justice. En cette conception de la divinité, nos deux livrets rejoignent le fonds du message prophétique biblique. La miséricorde divine est une organisation, elle n'est pas sujette à des limites, à des conditions que l'être humain peut se faire. Le lecteur l'apprend en entrant profondément dans les paroles de Jon et Na. Tout en mettant en relief l'interaction entre Dieu et l'humanité représentée par les personnages, ces deux livrets sont une école sur la pénitence et l'accueil des nations dans le dessein divin. Les nations sont représentées par les marins et tous les Ninivites.

La distance, déjà évoquée plus haut au niveau herméneutique de la provocation, peut être aussi envisagée au niveau littéraire dans l'enchevêtrement des médiums, l'apparition des personnages et leurs interventions. Tout ce changement invite à affûter la perception et à approfondir l'analyse pour découvrir les divers degrés de sens. Devant la complexité et le paradoxe en Jon et Na, la (re)lecture est toujours à réorienter et elle devient source d'un surcroît de sens. En réalité, l'enchaînement des événements rapportés relie les oracles prophétiques aux préceptes divins dont ils rappellent l'application concrète et différente dans les relations interpersonnelles ; ainsi que leur impact sur la vie des peuples. Ainsi, les motifs et les thèmes, au service de la cohérence dans les faits, élèvent la lecture au-delà des genres littéraires et donnent de rencontrer l'humain et le divin exprimés dans les écrits. Le récit de ce lien éclaire la trame, l'anthropologie et la théologie du Livre des XII dont Jon et Na font entièrement partie du noyau central.

L'anthropologie et la théologie de Jon et Na sont fortement imbriquées et expliquent l'ordre des faits relatés ou rapportés. Jon et Na commencent par la manifestation divine. Cette préséance accordée à Dieu montre que c'est la divinité n'est pas loin de ce qui se passe. Les artifices littéraires mettent en valeur la théologie et l'anthropologie contenues dans les écrits. C'est dans le langage humain que le lecteur découvre ce qui est dit de la divinité et comment ce discours sur Dieu puise dans l'expérience humaine. Tous les deux ont pour thème la fin de Ninive, rappellent différemment la formule d'Ex 34,6-7 comme déclaration théologique principale, c'est une parole sur la nature de Dieu. Tous deux traitent du jugement d'Adonai sur Assyrie. Cela fonctionne comme un exemple de jugement divin dans un contexte de repentir et dans un cas où le mal ne donne pas l'occasion d'un retournement. Dans ces deux situations, la

patience divine est rappelée. Au sujet de leur présence dans le corpus des XII, Jones déclare très bien :

« la juxtaposition de ces deux livres prophétiques reflète deux attitudes différentes à propos de la justice de Dieu envers les nations telles qu'elles sont représentées par la ville de Ninive. Jonas enseigne que la souveraineté de la miséricorde divine peut permettre à un sursis d'être étendu même à un peuple aussi méchant que la légendaire ville de Ninive. Nahum, d'autre part, reflète la conviction que la justice universelle de Dieu ne sera pas suspendue, mais sera pleinement exécutée contre les ennemis de Dieu et ses élus »¹⁷.

Le lien de Jon-Na avec beaucoup d'autres livres bibliques exclue la contradiction dans les paroles prophétiques au sujet du visage gracieux de la divinité. En dehors de la parole sur Ninive, Jon dévoile sa réaction devant la bonté d'Adonaï envers Ninive et révèle que la vanité conduit à la perte ceux qui s'y adonnent (Jon 2,9)¹⁸. Le lecteur peut percevoir chez Na une insistance sur la justice et l'ordre éthique (moral) universel¹⁹. Cependant, la chute de la ville de sang, racontée avec euphorie, ajoute à l'impératif de justice (Na 1,3) la nécessité de la bonté envers ceux qui espèrent dans la bonté d'Adonaï (Na 1,7). C'est tout le contraire de la vision unilatérale du déclin d'une nation puissante ou son évasion par une autre soit vue comme une action vengeresse de la divinité²⁰.

L'imbrication entre la théologie et l'anthropologie de Jon et Na se perçoit également au niveau de l'intervention libre de Dieu dans le monde, sans pour autant enfreindre la liberté humaine toujours en action. De là, on pourrait fonder, à notre sens, le fait que les deux livres devaient être lus réciproquement. Cela est pareil pour l'expression divine de la justice qui n'empêche pas à l'être humain d'exprimer sa propre compréhension. La liberté divine (Jon) s'oppose-t-elle à la justice divine (Na) ? Qu'en est-il de la liberté humaine face à la bonté divine ? Comment comprendre que Dieu peut reprendre et détruire ? Serait-ce parce que la liberté et la justice appartiennent à la grâce divine qui est à la fois bonté, salut et nette distinction entre la culpabilité et l'innocence ?

Le langage de Jon et Na exprime distinctement des vérités sur l'homme et sa relation à la divinité. Ce langage parle à tous. Seul compte ce que le texte signifie. Et le lecteur, conduit par les divers dispositifs littéraires utilisés, découvre progressivement la portée des textes qu'il

¹⁷ B.A. JONES, *The Formation of the Book of the Twelve : A Study in Text and Canon* (SBLDS, 149), Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 213-214.

¹⁸ Plus loin, contre cet esprit de vanité (d'orgueil), Ha 1,2-4 ayant interrogé Dieu, le personnage prophétique, est invité à se comporter comme un guetteur qui attend dans la confiance (Ha 2,3) et vit de sa constance (Ha 2,4 : lien avec Jon 2,9 sur le thème de la fidélité).

¹⁹ Sur l'éthique de la réconciliation chez Jonas en misant sur la part des opprimés et des sous-représentés dans la démarche la réconciliation, voir également M.A. DE LA TORRE, *Liberating Jonah : Forming an Ethics of Reconciliation*, New York, Orbis Books, 2007.

²⁰ Une telle conception de la divinité n'était pas inconnue : Na rappelle le « dieu guerrier » (Ex 15,3) et le « dieu jaloux » (Ex 20,5).

lit, si difficiles soient-ils. Les prophètes n'annoncent pas seulement le jugement – bien qu'ils soient souvent compris de cette façon – mais ils apportent également une révélation sur Dieu, une formation à l'esprit humain, une parole de réconfort à travers mes promesses de la prospérité et, chez Jon, par une parole de remise en question avec la possibilité de se repentir du mal commis. Les deux derniers épisodes, et particulièrement les derniers versets de Jon, sont riches du paradoxe à propos de l'attitude compatissante d'Adonaï mais une attitude nécessaire si Jonas (et les lecteurs du récit) doit accepter la divinité à la fois miséricordieuse (bonté) et juste envers l'être humain.

La théologie de Jon repose en effet aussi sur cette acceptation, tout comme elle intègre Dieu agissant dans le monde extra-humain. L'annonce d'un jugement implacable et irrévocable serait une horreur envers les êtres humains, ces êtres incapables de discerner le bien du mal, même au lendemain d'actes répréhensibles. À notre sens, la théologie de Na manifeste harmonieusement la bonté, la miséricorde et la justice dans toutes les œuvres divines. Unis autour du sort de Ninive, Jon et Na donnent de visualiser, chacun à sa manière, les différents aspects de la réalité humaine et les possibles attitudes divines à l'égard de l'être humain. Ce complément d'informations ajoute les péripéties de la vie humaine et la réponse divine y affairant. Cette logique du message profite à la signification et aux enjeux que Jon et Na portent ou véhiculent la prophétie au sein du corpus scripturaire. À vrai dire, la mission prophétique serait diminuée si l'on y percevait uniquement un châtement et une adresse faite à un destinataire éloigné²¹. Par le portrait divin et humain qu'ils dévoilent, le côté littéraire des oracles de Jon et Na met en relief des paroles divines et des révélations faites au messager. La construction de ces formules appelle les auditeurs à affiner leur attention, à modifier parfois leurs voies d'approche et à éviter ainsi de s'arrêter sur une impression qui cache les possibilités enfouies dans la parole.

Et face au lecteur de Jon et de Na, se dessine également l'expérience de vie entre les nations et la maison de Jacob, entre ceux qui sont apparemment éloignés et ceux qui sont proches de Dieu. Deux scénarios apparaissent en fonction des résultats de Jon ou de Na, où Ninive est épargnée ou comme ville à anéantir. Jon et Na se complètent et ne sont pas mutuellement contradictoires, car les situations contrastées de Ninive correspondent à leurs caractérisations contrastées faisant la distance entre les deux livrets : la repentance en Jon et la persévérance dans le mal en Na. L'un proclame le bouleversement ou le renversement de Ninive endéans quarante jours tandis que l'autre en annonce la destruction, surtout celle des puissants en action en Assyrie (Na 2,12-14) et en « célèbre l'écrasement »²², et cela a lieu « maintenant »

²¹ Sur l'importance de l'auditoire et l'aspect apocalyptique de Jon, voir D.F. PAYNE, « Jonah from the Perspective of its Audience », dans *JSOT* 13 (1979), p. 3-12.

²² J. ASURMENDI, « Les prophètes du VII^e siècle Nahum – Sophonie – Habacuc », dans S. AMSLER, J. ASURMENDI, J. ANEAU et R. MARTIN-ACHARD, *les prophètes et les livres prophétiques* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, p. 117-126 (p. 117).

(Na 1,13) : rappelant non seulement un temps oraculaire qui est ouvert si on tient compte des formules « je briserai son joug... et je romprai tes liens » mais aussi indiquant avec exactitude au lecteur qu'il est question du moment de la délivrance escomptée par ceux qui lisent²³. Dans ce verset, l'inaccompli montre qu'il n'est jamais trop tard pour espérer l'intervention divine. Et, il y a là deux positions travaillées : la première par la bonté divine et la pénitence humaine ; la seconde par l'incapacité d'échapper au châtement. Comment les lecteurs entendent-ils le jugement divin contre Ninive ? Sont-ils donc agacés lorsque Jonas s'enfuit – peut-être parce qu'il ne veut pas faire l'expérience de la méchanceté humaine ou plus encore celle de la bonté divine ? La description nahumienne veut-elle conduire à la révolte lorsque l'oracle présente les horreurs auxquelles la ville est confrontée. Est-ce la protection des malfaiteurs ou son anéantissement ? Là se joue la logique de deux théologies équidistantes et complémentaires.

La présence de Jon et de Na manifeste en elle-même le secret de la bonté divine et de la liberté humaine. À notre avis, ce secret constitue un des fils ténus de la parole prophétique sur Ninive et ses habitants. Les idées de Jonas et Nahum sur les habitants de Ninive, considérés comme coupables et damnés, donc passibles des sanctions, portent déjà en elles-mêmes un jugement. La simple mention de Ninive pourrait produire des sentiments d'aversion et de rejet les plus profonds, une discussion entre une théologie de fer par l'exclusion et la théologie de la bonté par l'inclusion, avec menace et stigmatisation. Néanmoins, mettre le nom de cette capitale étrangère dans la bouche d'un messager de Dieu, c'est dire indirectement le rassemblement de toutes les nations, sans distinction, devant le souverain de l'univers. Bien plus, et comme le fait observer C. Chaliier, les figures hostiles au peuple de la bible « ne sont pas un pur “autre” mais aussi un “autre” en soi-même »²⁴. La théologie de Jon et Na porte les marques de justice et de miséricorde comme des principes fédérateurs autour d'un même Dieu. C'est la justice et le droit qui unissent les peuples autour d'un même Dieu. La bonté divine unit car elle est l'application de la justice et du droit. Parler de l'unique Dieu à des peuples différents, c'est les inviter à l'unité dans l'observance des préceptes divins.

Jon et Na mettent en valeur l'interaction entre la liberté, la bonté et la justice au niveau de Dieu et de l'être humain, les deux interlocuteurs importants dans les textes. Cette idée se déploie tout au long des paroles prophétiques. Chez Jon, les marins reconnaissent Adonai dans ses actions que personne ne peut influencer (Jon 1,14). Adonai, défiant le messager révolté, n'arrête pas de conduire le fils d'Amittaï jusqu'à lui faire comprendre le sens de la pitié envers Ninive (tout l'épisode 4). Pour sa part, Na détruit la notion de la puissance humaine illimitée devant Adonai dont le pouvoir touche toute la création. À notre sens, des questions sur la nature

²³ Ainsi on évite de prendre l'oracle pour une « parole baladeuse » dont le lecteur ne saurait se représenter le contexte précis d'application. Le souci de systématiser conduit à la distinction de contexte littéraire et historique, chacun doublé des aspects internes et externes aux textes. Mais, nous pensons qu'il convient de considérer la pluralité d'angles d'approche et de compréhension que dévoile l'acte de lecture.

²⁴ C. CHALIER, *Lire la Torah* (Sagesses), Paris, Seuil, 2014, p. 166.

de Dieu – sa justice et sa bonté – sont importantes pour l’Elqoshite qui annonce la fin du joug et de l’humiliation qui pesaient sur Juda. Na permet de nuancer les vues sur cette colère que rien ne peut déjouer (Na 1,6) et d’appuyer davantage sur les conditions de la bonté d’Adonai (Na 1,7). Jon reconnaît la pitié divine envers Ninive. Théologiquement, Jon et Na sont deux échos respectifs de la bonté divine devant l’être humain contrit et libre qui trouve abri auprès d’Adonai.

2. Jon permet-il d’envisager Na ?

Nous l’avons déjà signalé, Jon et Na parlent du sort de Ninive. Cependant, par rapport à ce destinataire intradiégétique commun, la disparité entre les deux est nette : pour l’un, c’est « une grande ville pour Dieu » et pour l’autre, c’est « la ville de sang ». À cela, il convient d’ajouter l’interrogation sur la destinée de chaque texte et les problèmes théologiques que chacun soulève sur les thèmes du mal, du jugement et de la justice. Comment ces définitions et problèmes conduisent-ils le dialogue harmonieux entre ces textes ? Bien plus, la question laissée en suspens à la fin de Jon, le manque de précision sur la grandeur de Ninive permettent-ils de penser l’arrivée d’une précision scripturaire sur ce que le récit ne dit pas explicitement, d’une source de réponse à la question posée en Jon 4,11 et cela à l’intérieur du corpus des XII auquel les deux appartiennent ? En lisant Na après Jon, le constat est que le poème décrit Ninive plus que ne fait le récit de Jon. On peut penser que Na explique non seulement la grandeur de la ville mais également sa méchanceté. Le lecteur ne découvre-t-il pas indirectement, grâce aux vers, des explications ajoutées aux traits divins énoncés dans les deux textes (Jon 1,9 ; 2,10 ; 4,2 et Na 1,2-3.7) ? En effet, pour bien des chercheurs, Na doit être lu comme une continuation de Jon ou un supplément à Jon. Et pour comprendre Na, il faut lire Jon. Mais comment Jon permet-il d’envisager Na ? En quoi la logique de Jon prépare-t-elle la poésie de Na sur Ninive ? Na serait-il une contradiction sur le sort réservé à Ninive ? Le lien est dans la dynamique de l’annonce, portée par le potentiel narratif des deux livrets, qui suppose la puissance de la manifestation divine, la détermination du sort dans les bouleversements qu’on peut attendre de Dieu.

2.1. Jon-Na comme textes complémentaires

À un niveau plus large, celui du corpus des XII, S. Wakeling fonde sa lecture de Jon sur la thèse que les XII sont destinés à être lus ensemble car ce corpus vise à affirmer et à démontrer la bonté de Dieu face à l’injustice et la méchanceté²⁵. D.L. Christensen martèle que Jon et Na

²⁵ S. WAKELING, « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 124-153. Les XII ont été différemment étudiés au fil du temps. Sûrement, un long cheminement méthodologique accompagne chaque l’approche. Et tous les essais valent leur pesant d’or et apportent une lumière à la compréhension de ces livrets. Et, à ce sujet, la bibliographie est riche. Les dernières décennies du XXe siècle connaissent les discussions sur la rédaction et l’édition de la collection. C’est la réflexion et la discussion sur l’origine (le contexte), l’écriture, la compilation des textes. L’approche synchronique est encore à pourvoir et c’est cet aspect qui a retenu notre

développent « deux aspects complémentaires sur la nature de Dieu, la miséricorde constante (Jon) et la justice (Na, à travers le terme “colère”) »²⁶, deux présentations essentielles à la compréhension de la divinité dont ces deux livrets portent la parole. Nous pensons que Na également permet de comprendre Jon, surtout lorsqu’il faut saisir la mission de parler au nom d’Adonaï comme une charge que le messenger doit porter, même quand il se trouve emporté par le vent et les vagues. Le prophète se révèle porteur d’une parole extrêmement dure sur les attitudes et les attentes des peuples pour façonner le temps présent, le « Maintenant » de Dieu. Cette révélation nécessaire, nourrie par une expérience humaine, donne le relief et les diverses facettes de tout ce qu’on peut comprendre de la parole divine pour les humains dite par un envoyé humain. La position du personnage de Jonas qui attendait à l’écart le sort réservé de la grande ville ne cache pas l’idée de la destruction bien présentée en Na. Le personnage a une saisie particulière du message délivré et en attend la réalisation, sans prendre toute la dimension de l’entreprise divine, avec ses paradoxes et ses surprises. Dans cette logique, la préservation de la ville n’omet pas d’envisager son renversement. Lui annoncer l’arrivée du malheur à subir à cause de la méchanceté c’est un appel à considérer divers horizons de l’agir divin : le Dieu des prophètes n’est pas seulement celui qui promet mais il est aussi celui qui avertit. Au sein des XII, Jon et Na ont l’avantage de constituer une aire logique commune et particulière de lecture, reflétant la précision sur l’agir divin, une expression équilibrée sur la bonté et la justice miséricordieuse dans les décisions divines. Cet argument de type théologique apparaît immédiatement chez Jon-Na mais d’une part, pour un groupe restreint des voyageurs (Jon) et d’autre part pour l’univers entier (Na).

Au niveau formel, le schéma narratif de Jon n’est aucunement prévisible chez Na, en dépit du potentiel narratif de sa description poétique. Le chant en Jon apparaît au deuxième épisode tandis que le chant théophanique en Na ouvre le premier discours. C’est au niveau du contenu que nous cherchons des points de rapprochement. Dans le contenu, le lecteur retient que la proclamation de Jonas reste au seuil de l’annonce d’un renversement sans en donner des

attention. Notre lecture de Jon et Na a essayé de montrer la cohérence de chaque livret, de les mettre en dialogue en relevant leurs traits communs, leur disparité et leur apport particulier à l’ensemble de la collection et dans la révélation biblique. À lire le rabbin P. HADDAD, *Israël, j’ai fait un rêve : un rabbin français au cœur du conflit Israélo-palestinien* (Témoignage Chrétien), Paris, Éditions de l’Atelier / Éditions Ouvrières, 2003, p. 88, qui écrit au sujet de Jonas : « Le prophète doit se rendre à Ninive pour sauver cette métropole corrompue, ennemie jurée de Jérusalem. Aucune conversion au judaïsme n’est exigée mais l’abandon de la rapine et de l’exploitation des plus pauvres. Dieu s’occupe de sa création », on a l’impression qu’il utilise quelques termes de Na pour présenter Jon, par exemple au niveau de traits reconnus à Ninive : la corruption, la rapine (Na 3,1-4). Le Dieu, en action dans la création, est le Dieu de Jon-Na.

²⁶ D.L. CHRISTENSEN, *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009, p. 3. La présence du tétragramme et du nom El pour désigner la divinité, W.C.M. GAFNEY, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Wisdom Commentary, 38), Collegeville, Liturgical Press, 2017, p. 19 et 22, reconnaît l’hybridité dans la présentation cosmique de Dieu chez Na (1,2-7), ce phénomène aussi présent chez Jon, même si ce dernier ne parle pas de Baal comme Na 1,2. Mais vu du point de vue du lecteur, cela peut être perçu aussi comme un reflet des paradoxes de la manifestation divine : la déflagration toujours étonnante d’un double jaillissement : celui de la grandeur divine comme juge-avocat et celui de sa vulnérabilité comme bonté attentive au cri de détresse.

détails. Cependant, le récit montre que l'oracle, si court soit-il (Jon 3,4), a opéré une série de changements dans la ville : les habitants de Ninive prennent un vêtement de deuil (Jon 3,5), le roi édicte un décret (Jon 3,6-7), Dieu renonce au châtement (Jon 3,10). Mais pour combien de temps ? On peut se le demander. Ces événements campent le décor d'un véritable changement. Sur la même lancée, la colère du messager (Jon 4,1) prolonge l'ambiance renversante de la fin du troisième épisode (Jon 3,10) mais dans le sens où on s'attendrait une fin de Ninive. Cette attente du messager est également renversée. La divinité, dans le récit, montre que ce n'est pas encore le moment ou, indirectement, elle indique que ce n'est pas au messager d'en décider. Le retrait de la décision est encore à expliquer au fils d'Amittaï et Adonaï s'en change dans le dernier épisode du récit. Cela est compréhensible lorsque le lecteur découvre que Na prend le soin de préciser dans quelle condition la bonté est possible. Cette courte évocation de la bonté (Na 1,7) pourrait aider à comprendre la faveur accordée à Ninive, la ville qui a fait confiance en Adonaï et vécu un temps de pénitence (Jon 3,5-8).

Le délai de Jonas, ces « quarante jours... » pour la chute de Ninive, laisse un vide entre l'oracle et son accomplissement. Nahum envisage la disparition de la ville, la dépeint comme un fait qui arrivera si la ville trame le mal contre Adonaï, si elle continue ses conquêtes inhumaines et ses rapines. Jon permet de pousser l'analyse plus loin que « le repentir » de Ninive et pose la question de la fiabilité ultime de la parole divine, de la vérité ou de la cohérence en Dieu. Ainsi, comme pour préciser davantage et éclairer ce qui paraîtrait dit à moitié chez Jon, la note supplémentaire apportée par Na rappelle, avec force détails, la méchanceté de Ninive, son inimitié envers Adonaï et ses conséquences. Na dévoile le tableau de la réponse divine à la méchanceté humaine : il y a un itinéraire, des étapes dans la démarche dans la démarche divine. Tout part de la présentation de ce Dieu dont parle l'Elqoshite, de la manifestation d'une puissance inébranlable au niveau cosmique, puis sur les places et rues, les palais, les forteresses ; et enfin sur la notabilité assyrienne. À la fin, le peuple abandonné à son triste sort est dispersé dans les montagnes.

À notre avis et suivant d'une certaine manière en cela A. Pinker²⁷, les deux livres racontent différemment une même aventure du jugement divin, cependant l'un en signale la pitié divine envers les humains tout en exerçant un clin d'œil sur l'attitude de ce messager qui fait l'impasse sur la pédagogie de la patience divine tandis que l'autre décrit avec force parole l'exécution du jugement en précisant le modèle de châtement et en éclairant sur l'attitude des anciens opprimés. Tout en parlant d'un fait connu, Jon et Na engagent le lecteur sur le terrain de l'attente, de l'apprentissage de la réalité humaine dans toutes ces facettes. Il revient au lecteur de mettre en évidence les ressemblances et dissemblances dans les faits présentés pour en

²⁷ A. PINKER, « Nahum : The Prophet and his Message », dans *JBQ* 33 (2005), p. 81-90, signale que Isaïe, Sophonie et Jonas servent de toile de fond à Na.

découvrir les différentes résonnances²⁸. Le langage imagé appelle la relecture, le dépassement de certaines attitudes partisans, dans le but de laisser apparaître les riches possibilités des textes scripturaires, sans les niveler, ni en faire une source des prescriptions pour juger, classer et condamner.

2.2. *Quelques dépassements entre Jon-Na*

Alors se pose le problème de savoir comment expliquer la relation entre Jonas et Nahum qui parlent tous deux, mais différemment, de Ninive. En fait, Jon ne décrit pas Ninive comme une véritable puissance politique, mais comme une grande ville, particulièrement méchante, qui se repent et échappe au châtement. Cette même méchanceté est indiquée par Na. En revanche, les personnages de Jonas et Nahum sont proches quant à eux de l'expérience des opprimés, de ceux qui attendent le renversement des ennemis dont la Ninive est le prototype²⁹. Contrairement à Israël et Juda, Assour est la nation immergée dans sa puissance mortifère, les sortilèges, la prostitution et le commerce des esclaves (Na 3,4). Jon et Na, avec une vigueur et une ingéniosité étonnante et sans cesse surprenante, portent un message difficile et interpellant non seulement pour Ninive mais aussi pour tous les peuples connaissant les jours de déchéance sans faire confiance à Dieu (tout le contraire de ce que manifestent les habitants de Ninive en Jon 3,5). « Sans repentance, leur destin est aussi sûr que celui de Ninive »³⁰. À la fin de Jon, le lecteur est convaincu que Dieu a réussi à ramener les Ninivites avec l'aide de Jonas. Momentanément, le personnage de Jonas quitte la scène dans un grand silence mais pour Dieu et les Ninivites, les événements s'enchaînent : Ninive abandonne son mauvais chemin et Adonaï renonce au châtement (Jon 3,5-10). Et plus loin, Na permet d'évaluer l'ampleur et la permanence du retournement dans la ville ou de dire exactement la conséquence d'une persistance dans la méchanceté³¹ que nous comprenons comme l'inimitié envers Dieu. Et c'est par rapport à elle qu'en deux passages, l'oracle précise : « Me voici contre toi » (Na 2,14 et 3,5).

Au premier regard, on peut entrevoir que Na bouscule le schéma unidirectionnel des oracles de malheur souvent suivis d'une parole d'espoir. Dès le début, le texte signale le sort des adversaires et des ennemis d'Adonaï (Na 1,2) et l'étau du jugement se referme sur la ville de sang (Na 3,15-19). Pour Ninive, rien n'est à espérer. En elle, il n'est pas question d'une

²⁸ Par exemple sur les différences entre Assyrie et Israël en Na, voir D.C. TIMMER, « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 173-189.

²⁹ Pour cette perception dans le cas de Na, voir D. SCAIOLA, « Il libro dei Dodici Propheti Minori nell'esegesi contemporanea. Status quaestionis », dans *RivBib* 48 (2000), p. 319-334, surtout p. 330.

³⁰ B.G. VAN-DYKE and D.K. OGDEN, « Amos through Malachi: Major Teachings of the Twelve Prophets », dans *Religious Educator: Perspectives on the Restored Gospel* 4 (2003), p. 61-88 (p. 67-68 pour Jonas et p. 74 pour Nahum).

³¹ W. DIETRICH, « Three Minor Prophets and the Major Empires: Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156 (surtout p. 149), comprend que Jon est important pour saisir les contours de l'insertion d'Assour dans le Livre des XII.

restauration³². En réalité, Na invite plutôt Juda à se réjouir car arrivera pour elle un messager de paix. L'Elqoshite appelle à célébrer par les fêtes et des vœux et la fierté de Jacob sera rétablie (Na 2,1.3). À ce niveau, Nahum n'a pas encore présenté Ninive comme la ville dont la méchanceté est montée jusqu'à Adonaï (Jon 1,2). Par un second regard, cette invitation culturelle adressée à Juda accentue le sentiment de défaite à Assour surtout que ses statues seront brisées (Na 1,14) et sera ébranlée sa puissance (Na 2,2.4-14). Derrière ce message, se profile également un avertissement pas seulement pour Israël et Juda – premiers auditeurs de la parole prophétique – qui doivent faire attention à leur définition de la nature divine et à la qualité de leur relation avec Adonaï, mais aussi pour tous ceux qui liront Na. Les anciens opprimés seront témoins de la déchéance assyrienne mais le lecteur doit comprendre que la méchanceté et le repentir ne restent pas inaperçus devant Adonaï.

2.3. Nécessité d'aller d'un texte à l'autre

Pour lire Jon en dialogue avec Na, nous avons regardé de près leurs séquences, dans chaque texte singulièrement, dans leurs correspondances formelles, les thèmes et les outils littéraires rapprochables pour les deux. Il nous a paru important de nous placer dans l'imaginaire construit autour des textes, de scruter plus profondément les points de vue, le personnage de Jonas en relation avec sa résistance à la mission pour Ninive, son silence avant de répondre à la question des membres de l'équipage (Jon 1,2-8), sa réponse positive au second envoi, sa courte prédication, sa colère et son attente de la fin de la grande ville (Jon 3,1-4,11). L'annonce énergique et réaliste de Nahum face à la méchanceté d'Assour apporte un son particulier à la note finale de Jon. Pour le lecteur, le désespoir et le malaise que peuvent causer la compassion divine, la colère de Jonas face à l'absence de justice divine semblent atténués par les sentences de Na.

En Jon et Na, la justice divine est invincible et inséparable de la grâce, donc de l'amour et de la miséricorde dans toute leur intensité. Cet amour précède et dépasse la colère et la contrôle. L'amour, doublé de justice, vise l'harmonie ou la paix entre les peuples, entre les peuples et Dieu. Cette colère n'a rien d'anthropomorphique et n'inclut aucune sorte d'imperfections en Dieu. C'est presque dans ce même angle que Robert Alter précise que

« la mentalité biblique dans son ensemble présuppose un clivage sans faille entre l'homme et Dieu. L'homme est incapable de devenir Dieu, et Dieu (en contraste avec les développements ultérieurs du christianisme) ne devient pas homme. Et pourtant, les figures effacées qui racontent les histoires de la Bible se trouvent, en vertu d'une convention tacite qui veut qu'on n'accorde aucune attention à leurs limites humaines, en mesure d'adopter le point de vue omniscient, infaillible, de Dieu lui-même »³³.

³² A. KNOWLES, *The Bible Guide : An all-in-one Introduction to the Book of Books*, Oxford, Lion Publishing, 2001, p. 378.

³³ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 214.

Peut-on regarder l'orgueil, l'oppression et la cruauté sans être ému, sans être dérangé ? Si Dieu ne peut pas brûler de haine envers le péché, alors il est un Dieu incapable d'aimer. Et cela vaut également pour son envoyé. La théologie de la colère et de la passion jalouse de Dieu est un enseignement sur l'implication divine dans la création, elle est un rappel à l'ordre et à la vérité.

Pour Jon et Na, l'attention divine est portée sur toutes les nations. Si quelques promesses sont annoncées à la maison de Jacob, cela mérite d'être nuancé car Adonaï « fait tout selon son bon désir » (1,14) et sa bonté concerne « celui qui trouve en Lui son refuge » (Na 1,7). Tous les deux textes laissent entrevoir que le Dieu de Jonas « Adonaï Dieu » et de Nahum « Adonaï des Armées », c'est-à-dire l'unique Dieu des prophètes, dirige et précède tout dans le cosmos et dans la marche des peuples, Il contrôle les événements sans rien imposer car Jonas peut fuir, et ses ennemis peuvent tramer le mal contre Lui. La puissance et la souveraineté divine ne signifient pas la surveillance totale ni la dépendance humaine mais réfèrent à l'animation de tout, à l'orientation de tout vers la bonté. L'être humain n'est pas contraint de s'y plier sans rien dire. Dieu peut accomplir son projet même en envoyant des messagers qui peuvent Lui résister ou qu'on peut ne pas écouter.

C'est ainsi que la prophétie biblique montre qu'Adonaï conserve sa place dans le monde même lorsque sa volonté est exprimée par l'être humain. En tant que personnages, Jonas et Nahum n'expriment pas explicitement un quelconque sentiment personnel de revendication à l'égard d'un préjudice subi par l'opresseur, ni même un chauvinisme nationaliste selon lequel les nations païennes doivent être punies. Le rôle de Jon et Na est de rappeler certains des passages les plus percutants de l'alliance au sujet de Dieu, mais toujours insaisissables pour l'intelligence humaine et inconciliables avec une représentation de la divinité en dehors de l'alliance. De ce point de vue, ignorer la colère, la justice en Dieu, c'est fermer l'œil devant la providence, l'engagement de Dieu dans l'univers toujours à transformer. Cet engagement est signe de puissance, de bonté juste et vraie pour un projet à conduire jusque dans l'éternité de Dieu. Dans la capacité humaine d'intervenir au milieu de ce monde, il convient de lire une mission confiée à l'homme par Dieu, la volonté de le laisser agir souverainement et librement pour l'harmonie et le respect de l'alliance, voilà ce qui prouve la bonté divine.

Jon et Na ne s'opposent pas mais ils valorisent chacun pour sa part un aspect important des qualités divines, des traits de la divinité. Les deux présentent, chacun sans complaisance – succinctement ou dans les détails –, la méchanceté de l'être humain confronté au projet divin, le sort réservé à ceux qui écoutent la voix de l'oracle ou s'en détournent. C'est la réalité vécue qui laisse se dévoiler le secret de l'action divine où la patience prévaut sur tout effarement, tout empressement à juger. Jon et Na ne situent pas Dieu quelque part trônant au-dessus de la mêlée

mais ils donnent de le reconnaître dans la réciprocité d'une relation avec les nations et la création tout entière.

De diverses façons, Na se rapproche de Jon et vice versa. Tous deux devraient être appréciés davantage pour leurs qualités littéraires (concision, capacité de captiver le lecteur), théologiques, c'est-à-dire, entre autres, leur manière de présenter un projet porté par le Dieu bon et juste, qui ne confond pas son adversaire avec son ennemi, ni ces derniers avec les innocents. Leur destinataire commun, leur position dans les XII et leur appartenance au corpus prophétique suggèrent quelques idées par rapport aux superscriptions où les textes précisent les noms des messagers, personnages dont la voix oraculaire transmet la volonté divine. Jonas est la figure d'un personnage qui se tait ou s'exprime devant Adonaï. Son attitude est l'un des indices importants pour suivre la trame du récit. Par contre, l'attitude de Nahum l'Elqoshite face à la révélation de Dieu jaloux et bon reste inconnue. Nahum se limite à la rhétorique prophétique d'accusation suivie de châtement dans des sentences entrecoupées de lamentation et malédiction qui en disent long de la situation de la ville accusée. Par-delà les contrastes, riche est le relevé des éléments rapprochables entre les deux livrets : rappelons seulement leurs correspondances formelles communes, les motifs communs, les échos, etc.

Sur la même ligne de rapprochement, signalons que l'idée de l'errance et de la dispersion du peuple d'Assour dépourvu de ses bergers (Na 3,17-18) fait écho à la fuite de Jonas (Jon 1,3) et à l'exil des habitants de la puissante Nô-Amôn (Na 3,10). En somme, dans la fuite comme dans l'exil, on a l'impression que la trace divine n'est pas absente mais la vraie errance consiste à vouloir marcher loin ou contre Dieu. Mais les deux textes montrent que tout cela n'est pas définitif : même là où Jonas pense que les verrous de la mort sont tirés derrière lui « pour toujours », l'intervention divine bouscule la situation, confirmant une révélation capable de changer une position ancienne, de déclencher un déplacement ou un changement et donner de se préparer à d'autres éventualités, à d'autres perspectives pleines de libération pour l'esprit (Jon 2,7). Si Na parle de l'humiliation de l'ennemi, la fin du joug, c'est pour rassurer les opprimés, ramener la fierté là où elle manque : son éloquence incisive est porteuse de rétablissement (Na 2,3), de prospérité à accueillir par des célébrations (Na 2,1) et de soulagement à travers les huées de ceux qui entendent l'annonce de la chute de Ninive (Na 3,19). Jon et Na conduisent à considérer les limites liées respectivement à la fuite et la colère humaines (Jon 1,3 ; 4,1), ainsi qu'à la puissance cosmique (Na 1,4-6) et à la conquête des puissants (Na 2,12-14). De cette manière, Jon et Na questionnent et mettent à jour les connaissances humaines sur le divin et permettent de les tester comme des principes inscrits dans le temps et l'espace (et au-delà de ces dimensions), et pouvant aider à harmoniser le propos théologique, à éclairer l'idée que l'on se fait du sort de l'autre³⁴ et à organiser la vie humaine.

³⁴ Voir la conclusion de D.C. TIMMER, « The Construction and Deconstruction of Ethnic / National Othering in the Book of Twelve », dans D. STEED VERNYL et D.C. TIMMER (éds), *Prophetic Otherness : Constructions of*

Pour atteindre ce questionnement et cette actualisation, l'acte de lecture tiendra compte de tous les paramètres qui sollicitent le rôle des détails et de l'enchaînement logique des épisodes et des discours.

3. Jon-Na, textes relativement succincts, divers outils pour lire

La (re)lecture de Jon et de Na révèle que les paroles prophétiques appartiennent à un univers littéraire, humain et théologique. Ils sont également une preuve que les textes bibliques dialoguent les uns avec les autres. Jon et Na relient à la transcendance, à l'être humain, au monde dans ses diverses dimensions. Chacun dévoile une face de l'invisible et du visible enfié en chaque ligne. Le texte, expression de l'espoir et des craintes, joue le rôle de suppôt de la vie, de la mentalité d'un peuple orienté vers Dieu. Ici, par divers outils du langage, sans porter haut une recette sur la justice divine, la communication prophétique ne dénonce pas seulement les égarements liés à l'injustice humaine mais il y est surtout question d'apprendre à aspirer à un avenir pacifié éclairé par la connaissance équilibrée de Dieu, illuminé par l'intelligence de la bonté de Dieu envers toutes ses créatures. On y célèbre l'espérance d'un monde où l'humain est protégé, le divin est préservé et où la méchanceté ne pourrait avoir le dernier mot.

3.1. Lecture ouverte et ininterrompue

En ce sens, Jon et Na, deux œuvres de qualité, peuvent encore parler aux hommes de partout et de toujours. En revenant plusieurs fois sur le texte, on ne sait pas toujours ce qu'on pourra y découvrir car chaque lecture est un acte incomparable et particulier, le résultat est toujours nouveau. Jon et Na n'arrêtent pas de s'adresser au lecteur. Pour ce dernier, l'essentiel est de formuler des nouvelles questions, d'être heurté par le silence ou par la force des mots et leurs reprises au fil des scènes, de tomber dans la perplexité devant les faits présentés plutôt que de trouver des définitions de ce qu'on doit faire avec les énoncés. Parfois, la réalité s'éclaire par l'accueil du silence d'un personnage face à un ordre reçu. Plutôt que de s'offusquer devant le Dieu à la « passion jalouse », c'est-à-dire ce Dieu dont l'engagement discret mais intense envers son peuple est très exigeant, on doit percevoir au contraire une présence qui ordonne attentivement et méticuleusement les choses en accordant à chacune sa vraie place et toute sa dignité. Cette richesse évocatrice n'est pas souvent facile à découvrir dans des textes relativement succincts. Il faut de la patience dans la lecture. C'est pourquoi Jon et Na valent un long détour, exigent une grande attention. Ils ne fournissent pas de recettes faciles mais seulement quelques clés pour ouvrir (ou rouvrir) l'accès à la manière prophétique de dire les réalités divines et humaines. Ainsi, lire ensemble Jon et Na signifie non seulement observer le texte sous le prisme étroit de certains indicateurs descriptifs, formels, poétiques et narratifs –

Otherness in Prophetic Literature, London – New York, Bloomsbury Publishing, 2021, p. 173-191 (surtout les p. 190-191).

ce qui n'est pas moins nécessaire dans l'acte de lecture – mais c'est également considérer que, par des codes littéraires différents, ces textes cherchent à mettre en évidence une vérité. Et sur cette voie, pour ne pas noyer cette révélation, il convient de tenir compte de l'univers du (re)lecteur avec les perceptions, les déceptions, les questionnements, les satisfactions et les soifs, provoqués au contact avec les Écritures.

Si, d'une part, le silence et le dialogue enrichissent la compréhension du fils d'Amittaï, il y a, d'autre part, comme une recherche de la parole, de la présence, d'un face à face ou d'une attitude réceptive de la révélation. Cela se fait à des moments bien choisis : la violence de la tempête permet de s'interroger sur le caractère quasi coercitif de la mission prophétique et les tournants que cela apporte chez le messager et son entourage. Le sauvetage en pleine mer montre que le messager reste dans la proximité divine. Plus loin, pour marquer la distance dans les attitudes, la confiance spontanée des Ninivites suite à une courte annonce du renversement signale subtilement la différence entre le messager fuyard et ce peuple attentif. La présence éphémère de l'ombre d'un ricin éveille l'attention du messager et du lecteur sur le regard toujours compatissant de Dieu porté sur le cosmos entier plutôt que sur une seule personne.

Le retournement immédiat des Ninivites n'est pas le sujet pour Na qui mentionne une quadruple extermination : celle des idoles (Na 1,14), celle du pouvoir de Bélial (Na 2,1), du butin (Na 2,14) et de la ville (Na 3,15). Cependant, en chargeant la ville sanguinaire juste après avoir montré la fragilité de l'élite par la métaphore du lion (Na 2), Na mène la description de l'humiliation dans les détails jusqu'à donner même des comparaisons capables de soutenir l'attention de son lecteur. La chute de Nô-Amon peut être perçue non comme une simple illustration mais aussi comme une preuve que rien ne résistera au bouleversement lorsqu'Adonaï agira. Aucun allié de Ninive, si puissant soit-il, n'éloignera le désastre. Pas même ses nombreux commerçants. Les officiers se disperseront, les gardes ne viendront pas à bout des horreurs. La métaphore des sauterelles (Na 3,15-17) renforce la sentence contre la ville d'abord couverte « de sangs » (Na 3,1), puis la ville déstabilisée et vidée de sa population (Na 3,15-18). À y regarder de près, par différents points de focalisation et au moyen des illustrations, le Dieu de Jon et de Na se révèle au lecteur : loin d'être un juge violent des méchants, ce Dieu apparaît nettement comme l'harmonisateur de l'univers et l'avocat de l'être humain, surtout lorsqu'on lit les formules théophaniques de Jon 3,9 et 4,2 en dialogue avec Na 1,2-3.

Il ressort de tout cela, en scrutant de près les faits présentés, que les divers indices littéraires servent à envisager une orientation dont la fin est à (re)découvrir sans cesse à chaque contact avec un passage oraculaire. Rien n'est complètement fixé d'avance, chaque lecture enracinée dans le texte compte. Face à cela, le lecteur particulier, cherchera par exemple à percevoir comment la dynamique « malice-jugement », « châtiment-pardon », « retour-repentir » est éclairée dans des circonstances variées et inhérentes aux deux textes. D'une part,

la circonstance est celle de l'adhésion et de la confiance spontanées au message entendu, d'autre part, c'est celle d'une hégémonie aveugle mettant en péril le petit peuple dans un système qui auréole les nobles et les grands. Ainsi, le lecteur percevra qu'avec Jon, les paroles ne manquent pas de bousculer l'imaginaire, les connaissances (les privilèges, les certitudes). Par ailleurs, Na ne manque pas d'interroger les événements passés pour exciter la mémoire à se représenter la méchanceté du passé pour ne pas reproduire dans le temps présent. Le rappel du passé n'est pas l'unique finalité de la prophétie car sa communication est intemporelle car elle dépasse les faits situables qui lui permettent de s'exprimer, qui servent d'illustration au propos du message prophétique.

3.2. *Lecture enracinée dans les textes*

En suivant le récit, le lecteur ne rencontre aucune vision directe pour Jonas. Il n'y a aucune vision anticipatrice, prémonitoire, préparatoire ou prédisposante³⁵ qui a pu le former et discipliner son âme pour accomplir un devoir pénible qui lui incombe depuis son envoi, un devoir sans doute différent de celui qu'il pouvait accomplir s'il devait choisir. Alors que le récit commence avec une scène d'éloignement du messager, seule sa prière dont le contenu reste inconnu et dont fait écho le deuxième épisode (Jon 2,3) semble le rapprocher concrètement ou directement de la présence divine. Le fils d'Amittaï est un envoyé convié à écouter Adonaï et à apprendre par l'écoute et la lecture des événements le sens de sa mission et de la présence divine auprès de lui et dans les réalités rencontrées. Dans la vision de Nahum, le lecteur peut penser que de nombreux Israélites et des Ninivites devaient avoir douté de la puissance et la bonté de leur Dieu. Israël a été humilié par Assour. Ce dernier avait tous les atouts d'une nation puissante mais Dieu ne préservera pas son hégémonie ni n'agira pour l'épargner de la méchanceté et de la violence entretenues en son sein. Remarquable est la verve littéraire de l'Elqoshite qui ne se contente pas de recevoir la vision mais doit transmettre le contenu pour dissiper le doute. Sa parole vise à convaincre du danger qui est à la porte des ennemis d'Adonaï. La nature du message divin en Jon est donc aussi largement complexe qu'en Na. Dès le jaillissement de la parole ou de la mission prophétique, le messager en ressent le poids et le côté paradoxale quitte à s'enfuir (Jon 1,3) ou à l'accueillir comme une charge (Na 1,1). Ainsi, pour comprendre l'ambiance initiale de chaque texte, il convient d'en lire l'ensemble. La cohérence veut que chaque étape permette d'établir un lien à différents niveaux.

Parfois, l'usage de l'impératif, du participe présent et de l'inaccompli en Jon-Na connecte subtilement les faits évoqués au présent et à l'avenir, au questionnement et aux attentes du lecteur, et, comme n'importe quel autre indice textuel pouvant conduire au sens,

³⁵ L'absence du terme « prophète » en Jon et Na ne permet pas d'envisager les trois acceptions de la préposition grecque « pro » peuvent en influencer le sens. Pour Jon, la parole ou le cri entendu ne peut pas être situé dans le temps (« avant ») mais plutôt dans l'espace (« devant ») et dans le sens substitutif, c'est-à-dire « au nom de ». Et Na donne de penser à ce dernier sens par l'usage de la formule du messager (Na 2,14 et 3,5).

sollicite « la coopération pleine et entière du lecteur »³⁶. Cette ouverture est présente dans le temps continu, progressif et stable quitte à rencontrer variablement le temps de chaque lecteur. Les suscriptions fonctionnent comme des aiguillages vers le contenu général du message qui se précise davantage à l'intérieur des épisodes et discours. Les répétitions, le dialogue et la description réduits à l'essentiel par le phénomène du silence, la présence des cantiques (Jon 2 et Na 1), les métaphores et leur puissance évocatrice au service de la dignité du langage poétique, la distance quasi poreuse ou savamment opérée entre le représenté et le métaphorique, la diversité spatiale, les contrastes, les motifs communs, l'usage des illustrations pour transmettre un élément à bien considérer dans la lecture (en Jon 4,5-9 par la scène du ricin, et en Na 3,8-10 par l'évocation du cas de Nô-Amon) : tous ces éléments entrouvrent les horizons vastes et variés où s'entrevoit et se déploie les liens entre Jon et Na. La comparaison entre Jon et Na devient possible par leurs ressemblances et leurs disparités. Les incohérences apparentes définissent la spécificité de chacun. Nous disons « apparente » car les concordances et les écarts se définissent au contraire comme des orientations – communes et distinctes – par lesquelles l'ouverture herméneutique est toujours possible et est éclairée par le texte même. Lorsqu'on sait par exemple que le récit poétique, le langage oblique favorisent la présence d'un espace diversifié, voire dédoublé par l'apport de l'expérience vécue et celui de l'idée suggérée dans l'évocation pour valoriser la nature créée et son rapport à l'être humain (les montagnes, les eaux, les collines, les villes), les difficultés de localisation peuvent être résorbées. Jon et Na sont plus vivants dans leur plurivocité, dans leur complexité et invitent à prolonger la lecture.

3.3. *Herméneutique ouverte et attentive à la polyphonie textuelle*

Notre exégèse de Jon et Na scrute davantage la poétique du texte pour que le lecteur se rapproche de leur tonalité singulière dans le canon des Écritures. Les questions ouvertes à la fin de ces deux textes et tant d'autres indices sont des clés données à l'herméneute pour vitaliser les textes lus et les appliquer à des nouvelles questions. Le regroupement Jon-Na revêt en lui-même les potentiels de leurs diverses interprétations et applications. Jon et Na sont un exemple de confirmation, de contestation, de nuance, de dépassement d'un texte par un autre au sein du canon biblique. L'exégète n'enjolive pas les ambivalences et incohérences mais cherche à découvrir comment tous ces aspects du texte font parler les oracles distincts (excluant ou incluant la formule du messenger) mais non disharmonieux ni dissonants. Et dans ce domaine, la concision et la réserve biblique sont tout aussi éloquents et polysémiques que les reprises dans les textes scripturaires.

À notre avis, Jon et Na se révèlent toujours plus élevés que le niveau herméneutique du (re)lecteur. Assumer le texte, sa distance, son sens et son esprit, c'est en adopter la densité, la complexité et les vérités qu'il contient. N'y a-t-il pas lieu d'aller bien au-delà de l'unique aspect

³⁶ G. BOURQUE, « Le sens réglé paramètre à paramètre », dans *Protée* 26 (1998), p. 51-61 (surtout p. 51).

commun, de se laisser guider par chaque ligne de ces écrits pour en découvrir d'autres liens communs envisageables au sein du corpus de XII ? C'est pourquoi, dans une lecture synchronique, nous avons voulu d'abord mettre en valeur la particularité de chaque livret et leur symétrie interne et par après les mettre en dialogue, les associer en vue de montrer leurs correspondances, leurs liens internes au sein des XII. Tout en reflétant la complexité et la logique du message, l'exégèse de Jon et Na n'est pas une explication passive de ces textes prophétiques mais une découverte continue et inachevée des tensions entre le jugement et la délivrance présentes aux différents niveaux du texte. Elle conduit, par exemple, à percevoir comment adviennent le repentir – avec l'envoi d'un messager, indice d'une délivrance possible (Jon 3,1-2) – et le jugement, puis la destruction, marqués par l'absence de la voix des messagers (Na 2,14) : le repentir résulte de la confiance en Dieu dans « la ville grande pour Dieu » (Jon 3,3) tandis que le jugement est lié à la persistance de la méchanceté dans « la ville des sangs » (Na 3,1-5). En alignant les différents parallélismes dans leurs traits identiques et particuliers, l'on atteint un dévoilement non seulement des différentes réactions menées à travers les articulations singulières, les atténuations et les exagérations propres à chacun des deux écrits mais également les divers enchevêtrements à l'intérieur par les connexions terminologiques, thématiques capables de révéler des motifs littéraires communs. Tous ces liens manifestent la beauté narrative et descriptive ainsi que l'importance anthropologique et théologique de Jon-Na.

Et pour saisir l'ampleur de leurs tensions, il faut s'approcher de la capacité de Jon et Na de toucher au réel vécu, de considérer le jaillissement de l'expérience de la présence puissante de Dieu et l'épreuve que cela implique. Ici, Jon montre un personnage pris à pied levé presque contre toute attente personnelle pour aller porter un message. Sa réaction est directe, il n'y va pas immédiatement. Tout commence avec cet ordre de partir et la résistance de l'envoyé pour montrer que les personnages, sans se convenir au préalable, auront à cheminer ensemble, à se révéler progressivement sans éclairer l'énigme du choix d'un tel messager mais avec le bénéfice d'avoir éclairé la parcelle du projet divin sur Ninive. Là, dans les interpellations oraculaires de Na, la nation puissante et ingénieuse se voit assiégée et réduite à rechercher refuge loin de ses fortifications. Jon et Na ébranlent les idées reçues sur le sort malheureux réservé aux êtres déclarés méchants et attirent l'attention sur l'absence de châtement divin dans le monde. Ainsi, apparaît la possibilité de se laisser guider soi-même et bousculer par les multiples codes présents dans Jon-Na. Une certaine ouverture herméneutique est envisageable chez le (re)lecteur mais à la lumière des indices de sens que les textes recèlent et apportent. Dans cette perspective, nous pensons que Na, lu à sa place dans le TM, renforce une transition que Jon commence à opérer en mettant Ninive sur la liste de ceux qui reçoivent l'avertissement divin. Et Na va plus loin dans la dénonciation montrant concrètement la gravité de la situation. Les rapines, les mensonges, les massacres, l'idolâtrie, les sortilèges souillent la puissante Ninive, tout l'état assyrien et cela est grave.

Jon et Na appartiennent à une sorte de polyphonie où les différentes voix se complètent, s'équilibrent, se recadrent, se renouvellent les unes les autres mutuellement (réciproquement). Une polyphonie non due à un monologue intérieur mais à une exacte reproduction du réel. Dans la plurivocité, il y a un lien permanent entre l'expression de la singularité de l'auteur et l'écho de la réalité extérieure, à la fois temporelle et intemporelle. Les faits racontés et décrits invoquent plus que ce qui est réellement dit. Pour percevoir cela, trois efforts s'imposent au lecteur, à savoir : 1. faire attention aux termes et formules, 2. déterminer les points d'imbrication et de disparité dans les énoncés, 3. se demander, en parcourant chaque séquence et tout en considérant la cohérence particulière et l'unité de chaque texte, en quoi Jon invite à trouver son complément harmonieux en Na et vice versa. Dans le récit, Adonai est le Dieu qui réagit au repentir humain et accorde le pardon. Pour Jonas, fils d'Amittaï, le mal doit être puni. C'est un point de vue développé par Nahum, l'Elqoshite³⁷. Pour apprivoiser le texte, pour en comprendre la profondeur et pour en saisir les diverses nuances, le lecteur doit laisser la réalité se dessiner à travers les termes, être attentif au déroulement des événements dans les épisodes et le détour énonciatif dont l'enjeu est de « rescénariser notre monde »³⁸ en lui conférant une dimension hautement esthétique quitte à élever l'esprit dans une sphère détachée de toute réduction de la réalité humaine à son seul côté factuel.

L'état de l'art centré sur les liens entre ces deux livrets et bien des lectures sur l'intertextualité nous ont permis de constater que Jon et Na convoquent – et pour diverses fins – le contenu d'autres livrets à l'intérieur des XII ainsi qu'en dehors de ce corpus. Bien des études le montrent. En cela, ils sont « miroir » des oracles prophétiques dont ils prolongent le message et en reflètent l'incidence et l'ouverture sur la réalité divine et humaine. Cependant, une approche croisée des XII, révélant les passerelles tenues entre les apports des lectures diachroniques des textes et les données des lectures synchroniques, mérite (sollicite) encore l'attention du chercheur pour l'orienter vers le contour et le détour de différents échos identiques entendus dans ces textes distincts lus ensemble. Ces (re)lectures offrent des sources plurielles capables d'aider à répondre à un triple questionnement : comment Jon permet-il d'envisager son lien avec Na, sans contredire la Parole d'Adonai ? Comment Na laisse supposer sa présence après Jon, narrativement et poétiquement, formellement et thématiquement ? Peut-on, en lisant la suite des écrits prophétiques parmi les XII, entendre l'écho répercuté de ces deux textes ? Sans forcer les parallélismes et leur herméneutique, il nous paraît évident que, guidé et éclairé par les outils de l'analyse littéraire de Jon et Na, le lecteur rencontre, dans la BH, d'autres champs littéraires sur lesquels peut se développer, s'affiner et se poursuivre la démarche entreprise dans cette thèse. Cela est encore plus évident lorsque l'imbrication est perceptible ou possible entre divers textes lus sans en exclure des détails séquentiels. Notre étude, située à une

³⁷ Et on peut trouver un lien entre Na 1,1 ; 2,9 ; 3,7 et So 2,13 ; 3,8.

³⁸ R. NYSSE, « Keeping Company with Nahum : Reading the Oracles against the Nations as Scripture », dans *WaW* 15 (1995), p. 412-419 (p. 419).

échelle plus petite de deux livrets, soutient tout autant les lectures croisées à plus grande échelle du Livre des XII et d'autres regroupements scripturaires de la BH.

En plus de renseigner sur l'imbrication entre poésie et prose dans la BH, ces textes, par leur beauté littéraire et leur capacité de présenter la relation entre l'être humain et Dieu, conservent leur actualité en dépit de différents faits évoqués et, par conséquent, leur avenir déjà prévisible dans les oracles de restauration et dans l'impossibilité d'échapper à Adonaï dont rien n'arrête la parole ni le projet. Ainsi, ils ont la force d'accompagner une recherche des traits littéraires, anthropologiques, théologiques communs dans les écrits bibliques. Et par là même, ils induisent la découverte du courage prophétique, irréductible à l'euphorie idéologique et à toute tendance partisane mais nécessaire pour traduire un message complexe et paradoxal, inscrit dans le temps mais qui, par leur répercussion plurielle portée par le langage oblique (source de sens aiguisé et profond des textes), transcende les limites chronologiques, contextuelles et spatiales. Le zèle prophétique se manifeste dans la force d'exprimer, sans complaisance, la présence divine auprès de l'être humain en ce monde, d'en annoncer les bienfaits, de dénoncer les obscurités avec lesquelles elle ne s'accorde pas et d'inviter directement ou indirectement au retournement. L'enjeu est non seulement d'harmoniser les relations entre Dieu et le peuple des prophètes mais aussi d'interpeller le lecteur des textes prophétiques sur la qualité de ce qu'il lit, sur l'herméneutique prophétique et ses incidences sur la vie ambiante et son lien possible à l'immatériel, à l'indépassable, au réel et à la transcendance, etc.

Les possibilités interprétatives inhérentes aux textes mettent à mal les idées reçues – parfois hors textes ou par étude partielle – sur l'agir d'Adonaï et la communauté de son peuple. En cela, Jon et Na créent des distances et des rapprochements que l'acte de lecture continue à révéler. La notion de langage oblique, les caractéristiques propres d'un récit poétique et d'une narration poétique (surtout la mise en parallèle en tenant compte de motifs communs), le relevé de correspondances formelles et thématiques – tout cela constituant nos moyens d'observation et d'analyse – rendent possibles le dialogue entre les deux textes et appellent à une interprétation vivante, continuelle, sans cesse renouvelée tout en reflétant la temporalité et de la spiritualité propre aux textes et celles de ceux qui les lisent. Il y a là des clés pour approfondir leur approche synchronique – ainsi que celle des autres livrets du corpus des XII –, pour découvrir davantage leur rôle au centre du Livre des Douze Petits Prophètes dans la BH.

Bibliographie sélective

La bibliographie est sélective et concerne les outils de travail, les livrets de Jonas et Nahum et leurs liens internes. Elle reporte aussi les études qui abordent les XII comme un ensemble des livrets particuliers et cohérents. Le choix bibliographique poursuit le but suivant : considérer la cohérence singulière de chacun de deux livrets, lire ces deux livrets bibliques comme deux alertes adressées à Israël. Elles sont consécutives et se complètent. La sélection tient évidemment compte des éléments liés à l'interprétation, la rhétorique, la structure et la théologie de ces deux livrets.

D.B. Sandy et D.M. O'Hare ont publié en 2007 une bibliographie annotée sur les XII (*Prophecy and Apocalyptic. An Annotated Bibliography* [Bibliographies, 4], Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 137-167) qui s'avère être un outil précieux, ainsi que la bibliographie de 131 pages compilée par David Bouillon et disponible sur Academia.edu¹. La présente bibliographie se réfère à ces deux ressources, en les complétant par des données supplémentaires, en privilégiant des publications qui examinent les XII comme unité ou élaborées en suivant une perspective méthodologique qui essaie de dépasser l'étude d'un unique livret du corpus.

1. Les outils de travail

1.1. Textes, critique et traductions

La Bible Bayard. Nouvelle traduction. Édition intégrale, Montrouge, Bayard, 2018.

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, nouvelle édition revue et corrigée, 2000.

La Bible traduite et présentée par André Chouraqui. Douze Inspirés 1 & 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

La Bible, Notes intégrales. Traduction œcuménique, Paris – Villiers-le-Bel, Cerf-Bibli'O, 12^e édition, 2011.

¹ D. BOUILLON, « Bibliographie sur le livre de Jonas de 1800 à 2014 », disponible en ligne à l'adresse : https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/51579503/Bibliography_Book_of_Jonah_2014_draft_version.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1535055474&Signature=7XqhMzEslnXGdDyd15LKVbovCJE%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DBibliography_on_the_Book_of_Jonah_1800-2.pdf. Voir aussi C. LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de Jonas », dans *RB* 112 (2005), p. 192-214 et p. 330-354. W. ADRI VAN DER, *Nahum, Habakkuk : A Classified Bibliography : With a Special Paragraph Concerning Literature on the Qumran Commentaries on Nahum and Habakkuk* (Applicatio, 6), Amsterdam, Amsterdam Free University Press, 1988.

- BARTHELEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO, 50,3), Fribourg, Éditions Universitaires (Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen), 1992, p. 923-934.
- BARTON J., *Old Testament : Canon, Literature and Theology* (SOTS), Aldershot – Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2007.
- DE HAES F., *Le rouleau des Douze Prophètes d'Israël et de Juda* (LR, 39), Bruxelles, Lessius, 2012.
- DE WAARD J. et NIDA E.A., *D'une langue à une autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2003.
- DORIVAL G., BOUDIGNON C., BOUET F. et CAVALIER C. (éds), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire ? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques* (Collection de la Revue des Etudes juives, 35), Paris – Leuven, Peeters, 2005.
- OSTY É. et TRINQUET J., *La Bible. Les Petits Prophètes Osée – Joël – Amos – Abdias – Jonas – Michée – Nahum – Habacuc – Sophonie – Aggée – Zacharie – Malachie*, Paris, Éditions Rencontre, 1972.
- TOV E., « The Textual Value of the Septuagint Version of the Minor Prophets », dans C. DOGNIEZ et P. LE MOIGNE (éds), *Les Douze Prophètes dans la LXX. Protocoles et procédures dans la traduction grecque : stylistique, poétique et histoire* (VTS, 180), Leiden, Brill, 2019, p. 129-147.
- VAN DER SPUY R., « Hebrew Alphabetic Acrostics – Significance and Translation », dans *OTE* 21 (2008), p. 513-532.

1.2. Dictionnaires

- ALETTI J.-N., GILBERT M., SKA J.-L. et DE VULPILLIERES S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs* (Outils bibliques), Paris, Cerf, 2005.
- BODA M.J. et MCCONVILLE J.G. (éds), *Dictionary of the Old Testament Prophets. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IVP, 2012.
- BORING M.E., « Numbers, Numbering », dans L. BALZER, M. MAIDEN et K.D. SAKENFELD (éds), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, Nashville, Abingdon Press, 2006, p. 294-295.
- BROWN F., DRIVER S. et BRIGGS C., *The BDB Hebrew and English Lexicon, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson Publishers, Fourteenth Printing, 2012.
- BOUREUX C., *Les plantes de la Bible et leur symbolique*, Paris, Cerf, 2014.
- DU PLANCY C., *Le dictionnaire infernal*, 1863. En ligne, URL : <https://mythologica.fr/demon/belial.htm>
- LANDES G.M., *Building your Biblical Hebrew Vocabulary. Learning Words by Frequency and Cognate* (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study, 41), Atlanta, Library of Congress, 2001.
- MATHEY T., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible – Alexandre Westphal*, en ligne, URL : <https://www.levangile.com/Dictionnaire-Biblique/Definition-Westphal-719-Belial.htm>.

- MITCHEL L.A., *A Student's Vocabulary for Biblical Hebrew and Aramaic. Frequency Lists with Definitions, Pronunciation Guide, and Index* (Academic Books), Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- O DELAIN O. et SEGUINEAU R., *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf – Desclée de Brouwer, 1978.
- OUAKIN M.-A. et ROTNEMER D., *Le Livre des prénoms bibliques et hébraïques* (Espaces libres), Paris, Albin Michel, 1997.
- PETRAKIAN Y., « Ricin », dans *Dictionnaire biblique de Topbible*. En ligne, URL : <https://topbible.topchretien.com/dictionnaire/ricin/>.
- PRICE J.D., « עִיר », dans W.A. VANGEMEREN (éd.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1997.
- REYMOND Ph., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf – Société Biblique Française, 1991.
- RÖMER T., *Les 100 mots de la Bible* (Que sais-je, 4057), Paris, PUF, 2016.
- RYKEN L., WILHOIT J.C. et LONGMAN III T. (éds), *Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopædic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, Downers Grove, IVP, 1998.
- SANDER N.P. et TRENEL I., *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2012.
- UNGER M.F., VOS H.F., BARBER C.J., HARRISON R.K., *The New Unger's Bible Dictionary, Revision of Unger's Bible Dictionary*, 3rd edition 1966 (Revised and updated edition), Chicago, Moody Press, 1988.
- VAN DER TOORN K., BECKING B. et VAN DER HORST P.W. (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Grand Rapids – Cambridge – Leiden – Boston – Köln, Eerdmans – Brill, Second Extensively Revised Edition, 1999.
- VINCENT A., *Lexique biblique* (Bible et vie chrétienne, hors-série), Tournai, Casterman – Éditions de Maredsous, 1961.
- WEILL F., *Dictionnaire alphabétique des versets des douze derniers prophètes* (Religions et spiritualité), 2 vol., Paris, L'Harmattan, 2014.

1.3. Introductions et généralités sur la Bible

- ARCHER G.L., *Introduction à l'Ancien Testament*, Saint Léger, Éditions Emmaüs, 1978.
- BILLON G., *Introduction à l'Ancien Testament* (Mon ABC de la Bible), Paris, Cerf, 2018.
- BIRCH B.C., BRUEGGEMANN W., FRETHEIM T.E. et PETERSEN D.L., *A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon Press, 2nd édition, 2011.
- BRUCE F.F., *Answers to Questions*, Grand Rapids, Zondervan, 1972.
- , KAISER W.C. Jr., DAVIDS P.H. et BRAUCH M., *Hard Sayings of the Bible*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2010.
- DILLARD R.B. et T. LONGMAN III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, second edition, 2006.
- GIBERT P., *Comment la Bible fut écrite. Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Montrouge, Bayard, Nouvelle édition entièrement refondue, 2021.
- GRELOT P., *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 2001.

- HAMILTON M.W., *A Theological Introduction to the Old Testament*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2018.
- HAYES H. – HOLLADAY C.R., *Biblical Exegesis : A Beginner's Handbook*, Louisville, Westminster John Knox, second edition, 2007.
- HUBBARD R.L. – DEARMAN J.A., *Introducing the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018.
- KRATZ R.G., *The Prophets of Israel* (Critical Studies in the Hebrew Bible, 2), Winona Lake, Eisenbrauns, 2015.
- KUGLER R., *Introduction to the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009.
- LÉCU A., CANDIARD A. et PONSOT H., *Signe dans la Bible. Le guide de lecture de Retraite dans la Ville*, Paris, Cerf, 2015.
- LEMICHE N.P., *The Old Testament Between Theology and History : A Critical Survey*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.
- LOHFINK N., *Sciences bibliques en marche. Un exégète fait le point* (Christianisme en mouvement, 10), Tournai, Casterman, 1969.
- LUTHER M., *Préfaces à la Bible* (Œuvres de Martin Luther, XX), Genève, Labor et Fides, 2018.
- MALDAME J.-M., *Un livre inspiré, la Bible. Le livre où Dieu se dit* (Initiations), Paris, Cerf, 1999.
- ROGERSON J.W. et LIEU J.M. (éds), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2006.
- RENDTORFF R., *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989.
- SKA J.-L., *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Traduit de l'italien par Jean-Pierre Prévost, Montrouge, Bayard, 2021.
- ZUCKER D.J., *The Bible's Prophets : An Introduction for Christians and Jews*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013.

1.4. Introductions et généralités sur les livres prophétiques

- ANTHONIOZ S., *Le prophétisme biblique. De l'idéal à la réalité* (LD, 261), Paris, Cerf, 2013.
- BARRIGAN D., *Minor Prophets, Major Themes*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1995.
- BARTON J., « "The Law and the Prophets". Who are the Prophets », dans IDEM (éd.), *Prophets, Worship, and Theodicy : Studies in Prophetism, Biblical Theology, and Structural and Rhetorical Analysis, and on the Place of Music in Worship : Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten, 1982* (Oudtestamentische Studiën, 23), Leiden, Brill, 1984, p. 1-18.
- BLENKINSOPP J.A., *A History of Prophecy in Israel*, Revised and Enlarged, Louisville – London, Westminster Press, 1996.
- CARROLL R.P., « Prophecy and Dissonance. A Theoretical Approach to the Prophetic Tradition », dans *ZAW* 92 (1980), p. 108-119.
- CAZEAUX J., *Critique du langage chez les prophètes d'Israël* (Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2. Série littéraire et philosophique, 1), Lyon, Éditions du CNRS et Mom, 1976.
- CHARPIN D., « Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.) », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J.

- RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 31-73.
- COGGINS R.J., « An Alternative Prophetic Tradition ? », dans R.J. COGGINS, A. PHILLIPS, M KNIBB et P.R. ACKROYD (éds), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 77-94.
- COOK S.L., STRONG J.T. et TUELL S.S., *The Prophets : Introducing Israel's Prophetic Writings* (Introducing Israel's Scriptures), Minneapolis, Fortress Press, 2022.
- DARSEY J.F., *The Prophetic Tradition and Radical Rhetoric in America*, New York – London, New York University Press (NYUPress), 1997.
- DE MARTIN DE VIVIES P., *Les livres prophétiques* (Mon ABC de la Bible), Paris, Cerf, 2018.
- DEMPSEY C.J., *Amos, Hosea, Micah, Nahum, Zephaniah, Habakkuk* (The New Colledgeville Biblical Commentary. Old Testament, 15), Colledgeville, Liturgical Press, 2016.
- DI PEDE E., « Discours représentés et récit dans le livre de Jérémie », dans A. GIGNAC (éd.), *Narrativité, oralité et performance. 7^e colloque International du RRENAB, 5 au 7 juin 2014, Université de Montréal* (Terra Nova, 4), Leuven, Peeters, 2018, p. 179-190.
- DOAN W. et GILES T., *Prophets, Performance and Power. Performance Criticism of the Hebrew Bible*, New York, T&T Clark, 2005.
- DRAÏ R., *La communication prophétique. La conscience des prophètes*, Paris, Fayard, 1993.
- EDELMAN D.V., « From Prophets to Prophetic Books : The Fixing of the Divine Word », dans D.V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, London, Equinox Publishing, 2009, p. 29-54.
- FLOYD M.H., « The maššā' as a Type of Prophetic Book », dans *JBL* 121 (2002), p. 401-422.
- FRETHEIM T.E., « Repentance in the Former Prophets », dans M.J. BODA et G.T. SMITH (éds), *Repentance in Christian Theology*, Colledgeville, Liturgical Press, 2006, p. 25-45.
- GELLER A.S., « Were the Prophets Poets ? », dans D.E. GOWAN (éd.), *Theology of the Prophetic Books : The Death and Resurrection of Israel*, Louisville, John Knox Westminster, 1998, p. 154-165.
- GIBERT P., « Le prophétisme biblique », dans A. VAUCHEZ (éd.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012, p. 23-60.
- GORDON R.P., *The Place Is Too Small for Us : The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (SBTS, 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 1995.
- GRABBE L.L., « Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel », dans H.A. MCKAY et D.J.A. CLINES (éds), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (JSOTSup., 162), Sheffield Academic Press, 1993, p. 43-62.
- GRAFFY A., *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib, 104), Rome, Gregorian & Biblical Institute Press, 1984.
- KNOWLES A., *The Bible Guide : An all-in-one Introduction to the Book of Books*, Oxford, Lion Publishing, 2001.
- LECLERC T.L., *Introduction to the Prophets : Their Stories, Sayings, and Scrolls*, New York, Paulist Press, 2017.

- LIER G. et MULLER L.C., « Another Look at the Function of נִבְּיָה in Prophetic Literature », dans *JSem* 24 (2015), p. 575-593.
- MATHEWS J., *Prophets as Performers : Biblical Performance Criticism and Israel's Prophets*, Eugene, Cascade, 2020.
- MCCONVILLE J.G., *Exploring the Old Testament. A Guide to the Prophets* (Old Testament, 4), Downers Grove, IVP, 2002.
- MENEZES R., *Voices from Beyond. Theology of the Prophetic Books*, Mumbai, St Pauls, 2005.
- MILLER J.W., *Meet the Prophets : A Beginner's Guide to the Books of the Biblical Prophets, Their Meaning Then and Now*, Mahwah, Paulist Press, 1987.
- NEHER A., *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme* (Petite bibliothèque Payot), Paris, Payot & Rivages, 2004.
- NISSINEN M., « Prophètes et temples dans le Proche-Orient ancien et les textes bibliques », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 74-111.
- NOGALSKI J.D., *Introduction to the Hebrew Prophets*, Nashville, Abingdon Press, 2018.
- O'BRIEN J., *Challenging Prophetic Metaphor : Theology and Ideology in the Prophets*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2008.
- PEELS H.G.L. et SNYMAN S.D., *Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament* (AcT, 2), Eugene, Pickwick Publications, 2012.
- PETERSEN D.L., « Israel and the Nations in the Later Latter Prophets », dans L.L. GRAPPE et M. NISSINEN (éds), *Constructs of the Prophecy in the Former & Latter Prophets & Other texts* (Society of Biblical Literature Ancient Near East monographs, 4), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 157-164.
- , « Rethinking the Nature of Prophetic Literature », dans Y. GITAY (éd.), *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship* (Society of Biblical Literature Semeia Studies), Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 23-40.
- PETERSEN D.L., *The Prophetic Literature : An Introduction* (Old Testament/Prophets), Louisville, Westminster John Knox, 2002.
- RAY V., *Sing Out for Justice : The Poetry and Passion of the Hebrew Prophets*, Alresford, John Hunt Publishing, 2017.
- REDDITT P.L., *Introduction to the Prophets*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- RENAUD B., *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des Prophètes* (LD, 189), Paris, Cerf, 2002.
- ROFÉ A., *Introduction to the Prophetic Literature* (The Biblical Seminar, 21), Sheffield, Academic Press, 1997.
- RÖMER T., « Comment distinguer le vrai du faux prophète », dans J.-M. DURAND – T. RÖMER et M. BÜRKI (éds), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (OBO 265), Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 109-120.
- SAWYER J.F.A., *Prophecy and the Prophets of the Old Testament* (OBS), Oxford, Oxford University Press, 1987.
- SCHMID K., « L'auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices*

- par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB*, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 123-136.
- SEITZ C.R., *Prophecy and Hermeneutics. Toward a New Introduction to the Prophets* (Studies in Theological Interpretation), Grand Rapids, Baker Academic, 2007.
- SMITH G.V., *The Prophets as Preachers : an Introduction to the Hebrew Prophets*, Nashville, Broadman and Holman Publishing Group, 1998.
- STACEY D., *Prophetic Drama in the Old Testament*, London, Epworth Press, 1990.
- STECK O.H., *The Prophetic Books and their Theological Witness*, Saint Louis, Chalice Press, 2000.
- STEINMANN J., *Le livre de la consolation d'Israël et les Prophètes du retour de l'exil* (LD, 28), Paris, Cerf, 1960.
- , *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (LD, 23), Paris, Cerf, 1959.
- STULMAN L. et KIM H.C.P., *You are my People : An Introduction to Prophetic Literature*, Nashville, Abingdon Press, 2011.
- TAMEZ E., « Corruption in the Prophetic and Wisdom Tradition », dans *Concilium-International Journal of Theology* 5 (2014), p. 100-107.
- TRESMONTANT Cl., *Le prophétisme hébreu*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2^e éd., 1997.
- VERMEYLEN J., « Les genres littéraires prophétiques », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 394-399.
- VINCENT G., « Temps de l'indignation, temps de la prophétie », dans *RHPPhR* 96 (2016), p. 19-55.
- VOGELS W., « Il n'y aura plus de prophète », dans *NRT* 100 (1979), p. 844-859.
- , « Les récits de vocation des prophètes », dans *NRT* (1973), p. 3-24.
- , *Le petit reste dans la Bible et de l'Église aujourd'hui* (LiBi, 193), Paris, Cerf, 2018.
- , *Les prophètes* (L'horizon du croyant), Ottawa, Novalis, 1990.
- VON SPEYR A., *La mission des prophètes* (Série « Adrienne von Speyr », 19), Bruxelles, Lessius, 1998.
- WALZER M., « Prophecy and Social Criticism », dans N. RIEMER (éd.), *Let Justice Roll : Prophetic Challenges in Religion, Politics, and Society* (Political Science – Religion – Philosophy), Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, p. 23-37.
- WEEKS S., « Predictive and Prophetic Literature : Can Neferti Help us Read the Bible ? », dans J. DAY (éd.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York – London, T&T Clark International, 2010, p. 25-46.
- WILLIAMS J.G., « The Social Location of Israelite Prophecy », dans *JAAR* 37 (1969), p. 153-165.
- WILSON R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1980.

1.5. Question de méthode de lecture biblique

- ADAM J.-M., « Types de textes ou genres de discours ? Comment classer les textes qui disent de et comment faire ? », dans *Langages* 141 (2001), p. 10-27.
- , « Une alternative au “tout narratif” : les gradients de narrativité », dans *Recherches en Communication* 7 (1997), p. 11-36.
- , *Les textes : types et prototypes* (FAC), Paris, Université Nathan, 1992.
- ALEXANDRE J., « Rencontrer l’écriture hébraïque comme poème », dans *ETR* 85 (2010), p. 61-79.
- ALONSO SCHÖKEL L., « Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible », dans *VT* 28 (1975), p. 1-15.
- ASURMENDI J., « Lire et comprendre les prophètes », dans *Études* 417 (2012), p. 643-652.
- BADIR S., « Qu’est-ce qu’un thème ? Une approche sémiologique », dans *Signata* 5 (2014), p. 19-39.
- BEAL T.K., « The System and the Speaking Subject in the Hebrew Bible : Reading for Divine Abjection », dans *BibInt* 2 (1994), p. 171-189.
- BEENTJES P.C., « Discovering a New Path of Intertextuality : Inverted Quotations and their Dynamics », dans L.J. DE REGT, J. DE WAARD et J.P. FOKKELMAN (éds), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen, Van Gorcum, 1996, p. 31-50.
- BERLIN A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994.
- BERLINERBLAU J., « “Poor Bird, not Knowing Which Way to Fly” : Biblical Scholarship’s Marginality, Secular Humanism, and the Laudible Occident », dans *BibInt* 10 (2002), p. 267-304.
- , « The Bible as Literature ? », dans *HS* 45 (2004), p. 9-26.
- BICKELL G., « Die hebräische Metrik », dans *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 34 (1880), p. 557-563.
- BOURGINE B., *Bible oblige. Essai de théologie biblique* (Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 2019.
- BOURQUE G., « Le sens réglé paramètre à paramètre », dans *Protée* 26 (1998), p. 51-61.
- BOUYER S., « L’art de l’ambiguïté », dans *Littérature* 111 (1998), p. 71-86.
- BRENNER A., « On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic », dans A. BRENNER et Y. RADDAI (éds), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press, 1990, p. 39-58.
- BRINKER M., « Theme and Interpretation », dans C. BREMOND, J. LANDY et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 33-44.
- CASSUTO U., « The Sequence and Arrangement of the Biblical Sections », dans *Biblical and Oriental Studies* 1 (1947), p. 5-6.
- , *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem, Magnes Press, 1973.
- CHALIER C., *Lire la Torah* (Sagesses), Paris, Seuil, 2014.
- CHATMAN S., *Coming to Terms : The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1990.
- CHISHOLM J.R.B., « When Prophecy Appears to Fail, Check your Hermeneutic », dans *JETS* 53 (2010), p. 561-577.

- CLABE M.-A. et MENEGALDO G., « La métaphore selon Ricoeur. Essai d'application à Billy Budd », dans *Revue La Licorne* 5 (1981), p. 45-61. En ligne, URL : <https://licorne.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=5964>. Mis à jour le 17 juillet 2014.
- COATS G.W., « Genres : Why Should They Be Important for Exegesis ? », dans G.W. COATS (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature* (JSOTSup., 35), Sheffield, JSOT Press, 1985, p. 7-15.
- COCAGNAC M., *La parole et son miroir. Les symboles bibliques* (LiBi, 102), Paris, Cerf, 1994.
- CONDAMIN A., *Poèmes de la Bible : avec une introduction sur la strophique hébraïque*, Paris, Editions Beauchesne, 1933.
- CRAIG Jr.K.M., « Interrogatives in Haggai-Zechariah : A Literary Thread ? », dans J.W. WATTS et P.R. HOUSE (éds), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 224-244.
- , *Asking for Rhetoric. The Hebrew Bible's Protean Interrogative* (Biblical Interpretation series, 73), Boston – Leiden, Brill, 2005.
- CROY C.K., *Tracing The Old Testament Canon Through Time. The Necessity of a Diachronic Approach to Compilational Criticism*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Philosophie, sous la direction de J.M. Hamilton, Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary, 2019 (non publié). En ligne, URL : https://repository.sbts.edu/bitstream/handle/10392/5969/Croy_sbts_0207D_10550.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- CUVILLIER É., « L'interprétation du texte biblique. Leurre du lecteur ? », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Leuven – Paris, Peeters, 2015, p. 93-110.
- DAHAN G., « L'exégèse des livres prophétiques chez Pierre de Jean Olieu », dans A. BOUREAU et S. PIRON (éds), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne mars 1998* (Études de philosophie médiévale, LXXIX), Paris, Vrin, 1999, p. 91-114.
- , *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009.
- DAVIS E.F. et HAYS R.B. (éds), *Art of Reading Scripture*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003.
- DE REGT L.J., « Discourse Implications of Rhetorical Questions in Job, Deuteronomy and the Minor Prophets », dans L.J. DE REGT, J. DE WAARD et J.P. FOKKELMAN (éds), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen, Van Gorcum, 1996, p. 15-78.
- DEL BARCO F.J., « Syntactic Structures of Parallelism : A Case Study in Biblical Prophecy », dans *JNSL* 29 (2003), p. 37-53.
- DEVOIVRE Chr., « Errance dans le récit poétique, errance du récit poétique », dans *Figura* 13 (2005) p. 31-40.
- DORSEY D.A., *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker Books, 1999.
- DUFAYS J.-L., « La lecture littéraire, des "pratiques du terrain" aux modèles théoriques », dans *Lidil* 33 (2006), p. 79-101.

- DUPLESSIS R.B., *Blue Studios : Poetry and Its Cultural Work*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2006.
- DURAND E., *Jusqu'ou aller avec le livre ? Brève théologie des Écritures* (LiBi, 198), Paris, Cerf, 2021.
- DUTCHER-WALLS P., *Narrative Art, Political Rhetoric : The Case of Athaliah and Joash* (JSOTSup., 209), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- DUVAL-POUJOL V., *10 clés pour comprendre la Bible*, Tharaux, Empreinte temps présent, 2011.
- FEE G.D. et DOUGLAS K.S., *How to Read the Bible Book by Book. A Guided Tour*, Grand Rapids, Zondervan, 2002.
- FEINBERG P.D., « Hermeneutics of Discontinuity », dans J.S. FEINBERG (éd.), *Continuity and Discontinuity : Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments. Essays in Honor of S Lewis Johnson Jr.*, Westchester, Crossway Books, 1988, p. 109-128.
- FOKKELMAN J., *Comment lire le récit biblique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2001.
- FORTIN A., « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », dans *LTP* 49 (1993), p. 223-231.
- GERAUD V., « L'ironie au siècle des Lumières », dans *L'Information Grammaticale* 83 (1999). p. 3-8.
- GIGNAC A., « Jeter l'historicisme, relativiser l'historicité, penser autrement la révélation et l'incarnation "Histoire et théologie" dans une perspective narratologique », dans *Théologiques* 21 (2013), p. 247-275.
- GOLANI S.J., « Swords that are Ploughshares : Another Case of (Bilingual) Wordplay in Biblical Prophecy ? », dans *Bib* 93 (2017), p. 425-434.
- GOOD E.M., *Irony in the Old Testament* (Bible and Literature Series, 3), Sheffield, Almond Press, second edition, 1981.
- GOSWELL G., « Making Theological Sense of the Prophetic Books of the Old Testament Canon », dans *JETS* 64 (2021), p. 77-94.
- GREISCH J., *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006.
- GUIBERT G., *YHWH descend : Je suis celui qui tombera. Enquête linguistique dans les textes bibliques*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- GUNN D.M. et FAWELL D.N., *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible Series), Oxford University Press, 1993.
- HABEL N.C., « Introducing Ecological Hermeneutics », dans N.C. HABEL et P. TRUDINGER (éds), *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 1-8.
- HAMILTON J.M., *God's Glory in Salvation Through Judgment : A Biblical Theology*, Wheaton, Crossway, 2010.
- HEIDMANN U., ADAM J.-M. et MARTENS D., « Que veut et que fait une comparaison différentielle ? », dans *Interférences littéraires / Littéraire interferentia* 21 (2017), p. 149-175.
- HENK L., *Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study* (OTS, 64), Leiden, Brill, 2014.
- HJELMSLEV L., *Le langage : une introduction*, Paris, Éditions de minuit, 1984 (pour la traduction en français).

- , *Prolégomènes à une théorie du langage : la structure fondamentale du langage* (Arguments), Paris, Éditions de minuit, 2000 (pour la traduction en français).
- HOLMSTEDT R.D., *The Relative Clause in Biblical Hebrew* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic, 10), Winona Lake, Eisenbrauns, 2016.
- HÜHN P. et SOMMER R., « Narration in Poetry and Drama », dans P. HÜHN, J.C. MEISTER, J. PIER et W. SCHMID (éds), *Handbook of Narratology* (de Gruyter Handbook, 1-2), Berlin – Boston, de Gruyter, 2^e éd., 2014, p. 419-434.
- HUMMEL P.C., *Paralanguages. Études sur la parole oblique* (Philologicum), Paris, Philologicum, 2010.
- HURLEY R., *La Bible du lecteur : Théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses Université Laval, 2011.
- HUTCHEON L., *A Theory of Parody : The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, Urbana – Chicago, University of Illinois Press, 2000.
- JEMIELITY T., « Ancient Biblical Satire », dans R. QUINTERO (éd.), *A Companion to Satire*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 13-30.
- , « Prophetic Voices and Satiric Echoes », dans *Cithara : Essays in the Judaeo-Christian Tradition* 29 (1989), p. 30-47.
- , *Satire and the Hebrew Prophets*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1992.
- JOHANSEN J.D., « Hermeneutic Applications from the Patristic Exegetes », dans *SHERM* 8 (2020), p. 112-141.
- JOOSTEN J., « Discours prophétique et rhétorique populaire dans la Bible hébraïque », dans *Revue Biblique* 118 (2011), p. 482-495.
- KABERGS V. et AUSLOOS H., « Paronomasia or Wordplay ? A Babel-Like Confusion Towards a Definition of Hebrew Wordplay », dans *Bib* 93 (2012), p. 1-20.
- KJERKEGAARD S., « In the Waiting Room : Narrative in the Autobiographical Lyric Poem, or Beginning to Think about Lyric Poetry with Narratology », dans *Narrative* 22 (2014), p. 185-202.
- KLEIN W.W., CRAIG L.B. et R.L. Hubbard Jr., *Introduction to biblical Interpretation*, Grand Rapids, Zondervan, 2017.
- KOEHL H., « L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique : l'exemple de Malachie 3,20 », dans *BN* 121 (2004), p. 61-76.
- KRUGER P.A., « A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible », dans *JNSL* 27 (2001), p. 77-89.
- KUNTZMANN R., « Herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration », dans *RSR* 80 (2006), p. 371-385.
- KYNES W., « Beat your Parodies into Swords, and your Parodied Books into Spears : A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible », dans *BibInt* 19 (2011), p. 276-310.
- LAKOFF G. et JOHNSON M., *Metaphors We Live By*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1980.
- LAKOFF G. et TURNER M., *More than Cool Reason : A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- LARSSON K., « Intertextual Density. Quantifying Imitation », dans *JBL* 133 (2014), p. 309-331.
- LAVOIE J.-J., « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », dans *Tangence* 35 (1992), p. 46-58.

- LÉGER S., « Présupposition et discours oblique », dans *DRLAV* 21 (1979), p. 146-155.
- LEONARD J.M., « Identifying Inner-Biblical Allusions : Psalm 78 as Test Case », dans *JBL* 127 (2008), p. 241-265.
- LOWTH R., *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux*, tome premier, Leçon XX, traduites pour la première fois en français du latin, Avignon, Séguin Aîné, seconde édition, 1839.
- MALONEY L.D., *A Word Fitly Spoken : Poetic Artistry in the First Four Acrostics of the Hebrew Psalter* (SBL, 119), New York – Washington, Peter Lang, 2009.
- MARION J.-L., *D'ailleurs la Révélation : contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation* (Essai), Paris, Grasset & Fasquelle, 2020.
- MARION P., « Métaphore et narrativité », dans *Recherches en communication* 2 (1994), p. 9-35.
- MARSH W.M., *Martin Luther on Reading the Bible as Christian Scripture. The Messiah in Luther's Biblical Hermeneutic and Theology* (PTMS), Eugene, Pickwick Publications, 2017.
- MCEVENUE S.E., « The Truth Trap in Interpretation », dans M.A. O'BRIEN et H.N. WALLACE (éds), *Seeing Signals, Reading Signs : The Art of Exegesis. Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday* (JSOTSup., 415), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 173-184.
- MCHALE B., « Beginning to Think about Narrative in Poetry », dans *Narrative* 17 (2009), p. 11-30.
- MCKAY N., « Status Update : The Many Faces of Intertextuality in New Testament Study », dans *Religion and Theology* 20 (2013), p. 84-106.
- MEEK R.L., « Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner Biblical Allusion : The Ethics of a Methodology », dans *Bib* 95 (2014), p. 280-291.
- MEIER S.A., *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTS, 46), Leiden, Brill, 1992.
- , *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*, Downers Grove, IVP, 2009.
- MILLER C.L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative. A Linguistic Analysis* (Harvard Semitic Monographs, 55), Winona Lake, Eisenbrauns, 2003.
- MILLER G., « Intertextuality in Old Testament Research », dans *CBR* 9 (2010), p. 283-309.
- MONTEFIORE C.G., « A Tentative Catalogue of Biblical Metaphors », dans *JQR* 3 (1891), p. 623-681.
- MOSHAHI A., « Between Dialectic and Rhetoric : Rhetorical Questions Expressing Premises in Biblical Prose Argumentation », dans *VT* 65 (2015), p. 136-151.
- , « Can a Positive Rhetorical Question have a Positive Answer in the Bible ? », dans *JSS* 56 (2011), p. 253-273.
- , « Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue », dans *Bib* 90 (2009), p. 32-46.
- MWOMBEKI F.R., « Reading the Bible in Contemporary Africa », dans *WaW* 21 (2001), p. 121-128.
- NEHER A., *Critique biblique & tradition juive, suivi de trois textes sur la Bible, édités, annotés et présentés par Enrico Lucca* (Philosophie imaginaire), Paris, Éditions de l'éclat, 2022.

- NOEGEL S.B., « A Slip of the Reader and Not the Reed : Part I », dans *JBQ* 26 (1998), p. 12-19.
- , « A Slip of the Reader and Not the Reed : Part II », dans *JBQ* 26 (1998), p. 93-100.
- NOGALSKI J.D., *Interpreting Prophetic Literature. Historical and Exegetical Tools for Reading the Prophets*, Louisville, Westminster John Knox, 2015.
- O'CONNOR M.P., « The Pseudosorites : A Type of Paradox in the Hebrew Verse », dans E.R. FOLLIS (éd.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOTSup., 40), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 161-172.
- ORIOLE-BOYER C., « Rythme et fonction poétique », dans *Champs du signe* 2 (1992), p. 57-76. En ligne, l'URL : <http://www.sgdI-auteurs.org/claurette-oriole-boyer/index.php/post/Rythme-et-fonction-poétique%2C-Article-paru-dans-la-revue-Champs-du-signe%2C-Cahiers-de-stylistique-n°2%2C-Presses-Universitaires-du-Mirail%2C-PUM%2C-1992>
- PATRON S., « Le narrateur et l'interprétation des termes déictiques dans le récit de fiction », dans D. MONTICELLI, R. PAJUSALU et A. TREIKELDER (éds), *De l'énoncé à l'énonciation et vice-versa. Regards multidisciplinaires sur la deixis/From Utterance to uttering and vice-versa. Multidisciplinary Views on Deixis*, vol. VI, Tartu, Presses Universitaires de Tartu, 2005, p. 187-202.
- PATTERSON R.D., « Prophetic Satire as a Vehicle for Ethical Instruction », dans *JETS* 50 (2007), p. 47-69.
- PELLETIER A.-M., *Lectures bibliques* (Instruments bibliques), Paris, Cerf, 2001.
- , *D'âge en âge les Ecritures - La Bible et l'herméneutique contemporaine* (LR, 18), Bruxelles, Lessius, 2004.
- PERRY M., « Literary Dynamics : How the Order of the Text Creates Its Meanings », dans *Poetics Today* 1-2 (1979), p. 35-64 et 311-361.
- PIRET P., *L'Écriture et l'Esprit. Une étude théologique sur l'exégèse et les philosophies* (Institut d'Études Théologiques, 7), Bruxelles, Éditions de l'Institut, d'Études Théologiques, 1987.
- PORTER S.E., « Pericope Markers and the Paragraph : Textual and Linguistic Implications », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 175-195.
- POUCOUTA P., *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique : lecture plurielle de la Bible*, Paris, Karthala, 2011.
- RABATEL A., « Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17,4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath », dans RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du RRENAB Paris, 8-10 juin 2006* (LD, hors-série), Paris, Cerf, 2007, p. 15-55.
- RADDAY Y.T., « Humour in Names », dans ID. et A. BRENNER (éds), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTSup., 92 – Bible and Literature Series, 23), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 59-97.
- RICOEUR P., *La religion pour penser. Écrits et conférences 5* (La Couleur des idées), Paris, Seuil, 2021.
- RIMMON-KENAN S., « What is Theme and How Do we Get at It ? », dans C. BREMOND, J. LANDY et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 9-19.

- , *Narrative Fiction : Contemporary Poetics*, London, Routledge, 1983.
- ROBAR E., *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew. A Cognitive-Linguistic Approach* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 78), Leiden – Boston, Brill, 2015.
- ROSE M., *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (MoBi, 46), Genève, Labor et Fides, 2003.
- RYAN M.-L., « Will New Media Produce New Narratives », dans ID., J. RUPPERT et J.W. BERNET (éds), *Narrative across Media : The Languages of Storytelling*, Lincoln – London, University of Nebraska Press, 2004, p. 337-359.
- RYKEN L., *How to Read the Bible as Literature... and Get More out of it*, Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- SANDRAS M., « La voix, l'écrit. Approche du texte poétique », dans *Littérature* 59 (1985), p. 48-56.
- SAVRAN G.W., *Telling and retelling : Quotation in Biblical narrative* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- SCHOFIELD A., « The Wilderness Motif in the Dead Sea Scrolls », dans K.E. POMYKALA (éd.), *Israel in the Wilderness : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 37-53.
- SCHULTZ R.L., « The Ties that Bind : Intertextuality, the Identification of Verbal Parallels, and Reading Strategies in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 27-45.
- , *The Search for Quotation : Verbal Parallels in the Prophets* (JSOTSup., 180), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- SCORALICK R., « The Case of Edom in the Book of the Twelve : Methodological Reflections on Synchronic and Diachronic Analysis », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 35-52.
- SEEMAN D., « The Watcher at the Window : Cultural Poetics of a Biblical Motif », dans *Proof* 24 (2004), p. 1-50.
- SEGRE C., « From Motif to Function and Back Again », dans C. BREMOND, J. LANDY et T. PAVEL (éds), *Thematics. New Approaches*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 21-32.
- SONNET J.-P., « À la croisée des mondes. Aspects narratifs et théologiques du point de vue dans la Bible hébraïque », dans RRENAB, *Regards croisés sur la Bible : études sur le point de vue. Actes du III^e colloque international du RRENAB, Paris, 8-10 juin 2006* (LD, hors-série), Paris, Cerf, 2007, p. 75-100.
- , « Y a-t-il un narrateur dans la Bible ? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque », dans J.-N. ALETTI, M. GILBERT, Fr. MIES, J.-P. SONNET, A. WÉNIN (éds), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (LR, 6), Bruxelles, Presses Universitaires de Namur – Lessius, 1999, p. 9-27.
- SPENCER-MILLER A., « Rethinking Orality for Biblical Studies », dans R. BOER (éd.), *Postcolonialism in the Hebrew Bible : The Next Step*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 35-68.

- STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative : Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- STOCKWELL P., « Coherence », dans IDEM, *The Language of Surrealism (LSL)*, London, Palgrave Macmillan, 2017, p. 115-132.
- STÖKL J., « Prophetic Hermeneutics in the Hebrew Bible and Mesopotamia », dans *HeBAI* 4 (2015), p. 267-292.
- SWEENEY M.A., *Form, Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2010.
- , *Reading Prophetic Books : Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature (FAT, 89)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- TADIÉ J.-Y., *Le récit poétique* (Tel Gallimard), Paris, Gallimard, 1994.
- ṬALMON Š., « Literary Motifs and Speculative Thought in the Hebrew Bible », dans *HUSLA* 16 (1988), p. 150-168.
- , « The Comparative Method in Biblical Interpretation – Principles and Problems », dans F.E. GREENSPAHN (éd.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York – London, New York University Press, 1991, p. 381-420.
- , « The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature », dans A. ALTMANN (éd.), *Biblical Motifs, Origins and Transformations (Studies and Texts, III)*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 31-63. Partiellement en ligne, URL : <http://cojs.org/the-desert-motif-in-the-bible-and-in-qumran-literature-shemaryahu-talmon-biblical-motifs-harvard-university-press-cambridge-1996/>.
- TIDIMAN B., *L'analyse rhétorique et l'exégèse des écrits prophétiques de l'Ancien Testament*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en sciences religieuses, sous la direction de J.-G. HEINTZ, Université Bloch de Strasbourg 2, 1991 (non publiée). En ligne, URL : <https://www.theses.fr/1991STR20046>
- TOOLAN M., « Narrative Coherence », dans P. HÜHN, J.C. MEISTER, J. PIER et W. SCHMID (éds), *Handbook of Narratology* (de Gruyter Handbook, 1-2), Berlin – Boston, de Gruyter, 2^e éd., 2014, p. 65-83.
- , « Top Keyword Abridgements of Short Stories : A Corpus Linguistic Resource ? », dans *Journal of Literary Semantics* 35 (2006), p. 181-194.
- VAN HECKE P., « La connaissance du lecteur. La narratologie et la linguistique cognitive », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012 (BETL, 273)*, Leuven – Paris, Peeters, 2015, p. 117-136.
- WALKER S.C., *Illuminating Humor of the Bible*, Eugene, Cascade Books, 2013.
- WALLACE R., « Calvin interprète des Écritures », dans *Fac-réflexion* 3 (1987), p. 25 (22-25).
- WATSON W.G.E., « Internal Parallelism in Classical Hebrew Verse », dans *Bib* 66 (1985), p. 365-384.
- , *Classical Hebrew Poetry : A Guide to its Techniques*, New York – London, A&C Black, 2005.
- WATTS J.W., « “This Song” Conspicuous Poetry in Hebrew Prose », dans J.C. DE MOOR et W.G.E. WATSON (éds), *Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT, 42)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, p. 345-358.

- , « Biblical Psalms Outside the Psalter », dans P.W. FLINT, P.D. MILLER, A. BRUNELL et R. ROBERTS (éds), *The Book of Psalms : Composition and Reception* (VTS), Leiden, Brill, 2005, p. 288-309.
- , *Psalm and Story : Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTSup., 139), Sheffield, A&C Black, 1992.
- WEISMAN Z., *Political Satire in Bible* (SBL Semeia Studies, 32), Atlanta, Scholars Press et Society of Biblical Literature Press, 1998.
- WENDLAND E.R., *Prophetic Rhetoric : Case Studies in Text Analysis and Translation*, Longwood, Xulon Press, 2009.
- WHEDBEE W.J., *The Bible and the Comic Vision*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- WILSON V.M., *Divine Symmetries : The Art of Biblical Rhetoric*, Lanham, University Press of America, 1997.
- WÖHRLE J., « So Many Cross-References ! Methodological Reflections on the Problem of Intertextual Relationships and their Significance for Redaction Critical Analysis », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 3-20.
- ZAKOVITCH Y. « Toward a Grammar of Biblical Poetics : Tales of the Prophets », dans *Hebrew Studies* 34 (1993), p. 109-113.
- ZEVI T., « Rhetorical Questions and Negative Clauses in Biblical Hebrew », dans G. KOTZÉ, C.S. LOCATELL et J.A. MESSARRA (éds), *Ancient Texts and Modern Readers Studies in Ancient Hebrew Linguistics and Bible Translation* (Studia Semitica Neerlandica Series, 71), Boston – Leiden, Brill, 2019, p. 196-210.

1.6. *Manuels et traités*

- ALONSO SCHÖKEL L., *Manuel de poétique hébraïque* (LR, 41), Bruxelles, Lessius, 2013.
- ALTER R., *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.
- , *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003.
- BAUKS M. et NIHAN C. (éds), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (MoBi, 61), Genève, Labor et Fides, 2008.
- FOSSION A., *Lire les Écritures. Théorie et pratique de la lecture structurale* (Écritures), Bruxelles, Lumen Vitae, 1980.
- JOÛON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 3^e éd., 2007.
- KESSLER-MESGUICH S., *L'hébreu biblique en 15 leçons* (Études Anciennes), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- MEYNET R., *Traité de rhétorique biblique* (Rhétorique sémitique, IV), Paris, Lethielleux, 2007.
- RESSEGUIE J.L., *L'exégèse narrative du Nouveau Testament. Une introduction* (LR, 36), Bruxelles, Lessius, 2009.
- RICHELLE M., *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail* (Interprétation), Vaux-sur-Seine – Charlos, Edifac-Excelsis, 2012.
- TADIE J.-Y., *Le récit poétique* (Tel Gallimard), Paris, Gallimard, 1994.

2. Sur Jon

2.1. Introductions

- AVRIL A.-C., BOYER F., DAHAN G. et VILLEY L., *Jonas, un conte théologique* (SCE, 110), Paris, Cerf, 2000.
- FERRY J., « Le livre de Jonas », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 485-505.
- KNAUF E.A., « Jonas », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 502-508.
- LOVELACE V., « Jonah », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 448-460.
- OOUAKNIN M.-A., « Jonas. Introduction et notes », dans *La Bible Bayard. Nouvelle traduction. Édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, p. 2475-2476.
- PEROWNE J.J.S. (éd.), *Jonah with Notes and Introduction* (The Cambridge Bible for Schools), London, Cambridge University Press, 1878.
- SALTERS R.B., *Jonah & Lamentations* (OTG), Sheffield, Academic Press, 1994.
- SIMON U. et SCHRAMM L.J., *Jonah. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1999.

2.2. Commentaires

- AALDERS G.C., *The Problem of the Book of Jonah* (OTC), London, Tyndale Press, 1948.
- ACKERMAN J.S., « Jonas », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 288-298.
- ALEXANDER D., « Jonah », dans D. ALEXANDER, D.W. BAKER et B. WALTKE (éds), *Obadiah, Jonah, Micah* (TOTC, 26), Downers Grove, IVP, 1988.
- BROAD J., *Lectures on Jonah*, London-Simpkin, Marshall & Co., réédition : Whitefish, Kessinger Legacy Reprints, 2010.
- CALVIN J., « Leçons de Jean Calvin sur le prophète Ionas », dans IDEM, *Leçons et expositions familières de Jean Calvin sur les douze petits prophètes : Ascavoir Hosee, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michee, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggee, Zacharie, Malachie. Traduites de Latin en François. Avec deux tables : l'une des matières principales qui y sont contenues, l'autre des passages de l'Écriture explorés par l'auteur*, Lyon, Sébastien Honoré, 1563, p. 245-276.
- CARY P., *Jonah* (BTCB), Grand Rapids, Brazos Press – Baker Publishing Group, 2008.
- CERESKO A.R., « Jonah », dans R.E. BROWN, J.A. FITZMEYER et R.E. MURPHY (éds), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, St. Pauls, 2007, p. 580-584.
- DASCALU R., « Tanḥum's Commentary to the Book of Jonah », dans R. DASCALU (éd.), *A Philosopher of Scripture. The Exegesis and Thought of Tanḥum ha-Yerushalmi* (Études sur le judaïsme médiéval, 80), Leiden, Brill, 2019, p. 75-145.
- DE MONLÉON J., *Commentaire sur le prophète Jonas*, nouvelles éditions latines, Paris, Saint Rémi, 1969.
- D'HAMONVILLE D.-M., *Jonas* (Mon ABC de la Bible), Paris, Cerf, 2021.

- FRETHEIM T.E., *The Message of Jonah* (A Theological Commentary), West Broadway, Wipf and Stock Publishers, 2000.
- GRIFFITHS M.C., « Jonah », dans G.C.D. HOWLEY, F.F. BRUCE et H.L. ELLISON (éds), *The New International Bible Commentary Based on the NIV* (NIBC), Grand Rapids, Zondervan, 1979, p. 916-927.
- HANNAH J.D., « Jonah », dans J.F. WALVOORD et R.B. ZUCK (éds), *The Bible Knowledge Commentary : An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty. Old Testament* (Bible Knowledge Series, 1), Wheaton, Scripture Press Publications – Victor Books, 1983 et 1985.
- HASEL G.F., *Jonah, Messenger of the Eleventh Hour* (Dimension, 119), Mountain View, Pacific Press Publishing Association, 1976.
- HAVEA J., *Jonah : An Earth Bible Commentary*, London – New York, Bloomsbury T&T Clark, 2020.
- KASSEL M., « Jonah : The Jonah Experience – for Women Too ? », dans L. SCHOTTRUFF, M.-T. WACKER et M. RUMSCHEIDT (éds), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 411-420.
- KELLER C.-A., « Jonas », dans E. JACOB, C.-A. KELLER et S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT, XIa), Paris – Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 263-291.
- LANOIR C. et SMYTH-FLORENTIN F., *Le livre de Jonas* (CAT, 11), Genève, Labor et Fides, 2021.
- LESSING R.R., *Jonah* (CC), St. Louis, Concordia Publishing House, 2007.
- LICHTERT C., *Le prophète s'avance masqué. Commentaire et traversée biblique du livre de Jonas* (Cahiers de la Revue Biblique, 100), Leuven, Peeters, 2021.
- LIFSHITZ Z.H., *The Paradox of Existence : A Commentary on the Book of Jonah*, Northvale, Aronson, 1994.
- LIMBURG J., *Jonah : A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster John Knox Press, 1993.
- MACKRELL P., *Opening up Jonah* (Opening Up Commentary), Leominster, Day One Publications, 2007.
- MAILLOT A., *Jonas ou le sourire de Dieu* (Bible – Catéchèse), Paris, Lethielleux, 1997.
- MARCH S.J. et LAURENT M., *Jonas-l'Épître de la Grâce Déchaînée. Un commentaire méditatif de 40 jours pour les individus et les groupes*, 2015, en ligne, URL, [Jonas - l'Épître de la Grâce Déchaînée - Stephen John March - Google Livres](#).
- MARTIN L.R., « Jonah », dans J.C. THOMAS et L.R. MARTIN (éds), *The Book of the Twelve* (Pentecostal Commentary Series), Leiden, Brill, 2020, p. 259-298.
- NIXON R., *The Message of Jonah : Presence in the Storm* (Bible Speaks Today), Downers Grove, IVP, 2003.
- SASSON J.M., *Jonah : A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990.
- TIEMEYER L.-S., *Jonah Through the Centuries* (Wiley Blackwell Bible Commentaries), Hoboken – West Sussex, John Wiley & Sons, 2021.
- YOUNGBLOOD K.J., *Jonah* (ZECOT, 28), Grand Rapids, Zondervan, 2013.
- WEEKS-RICHARDSON M.J., *Jonah : Old Testament Exegetical Commentary*, Bloomington, Xlibris Corporation, 2020.

2.3. Études

- ABASILI A.I., « The Role of Non-Human Creatures in the Book of Jonah : The Implications for Eco-Justice », dans *SJOT* 31 (2017), p. 236-253.
- ABRAHAM N., *Jonas et le cas Jonas. Essai de psychanalyse littéraire*, Paris, Flammarion, 2^e éd., 1999.
- ABRAMSON G., « The Book of Jonah as a Literary and Dramatic Work », dans *Semitics* 5 (1977), 36-47.
- ABUSCH T., « Jonah and God : Plants, Beasts, and Humans in the Book of Jonah (an Essay in Interpretation) », dans *JANER* 13 (2013), p. 146-152.
- ACKERMAN J.S., « Satire and Symbolism in the Song of Jonah », dans B. HALPERN et J.D. LEVENSON (éds), *Traditions in Transformation : Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, p. 213-246.
- ALEXANDER T.D., « Jonah and Genre », dans *TynB* 36 (1985), p. 35-59.
- ALMBLADH K., *Studies in the Book of Jonah* (SSU, 7), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986.
- ANDERSON J.E., « YHWH's Surprising Covenant *hesed* in Jonah », dans *BTB* 42 (2012), p. 3-11.
- ANDERSSON B., « Le poète en Jonas : sur la digression autobiographique de l'exorde de *Vengeances* », dans *Albineana, Cahiers d'Aubigné* 15 (2003), p. 131-146.
- ANDREW M.E., « Gattung and Intention of the Book of Jonah », dans *Orita* 1 (1967), p. 78-85.
- ANDREWS M.W., « The Sign of Jonah : Jesus in the Heart of the Earth », dans *JETS* 61 (2018), p. 105-119.
- ANDRUSS J.H., *The Judaeo-Arabic Commentary on Jonah by the Karaite Japheth ben Eli : Introduction and Translation*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Lettres et Sciences Humaines, sous la direction de Daniel Frank, Université d'Ohio, 2007, (non publié). Disponible en ligne URL : https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=osu1232800114&disposition=attachment
- ANGEL H.J., « "I am a Hebrew" ! Jonah's Conflict with God's Mercy Toward even the Most Worthy of Pagans », dans *JBQ* 34 (2006), p. 3-11.
- ANTWI E.K.E., *The Book of Jonah in the Context of Post-Exilic Theology of Israel : An Exegetical Study* (ATSAT, 95), St. Ottilien, Eos Verlag, 2013.
- ARON L., « Jonah and Applied Psychoanalytic Dialogue : Introduction », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 300-306.
- AUFFRET P., « Pivot Pattern : nouveaux exemples (Jon 2,10 ; Ps 31,13 ; Is 23,7) », dans *VT* 28 (1978), p. 103-110.
- BABUT J.-M., « Dans une nef qui vole avec Éole... Dieu, Jonas et les marins païens », dans *Foi et Vie* 108 (2009), p. 48-53.
- BACHMANN M.G., « Conflicting Visions of Jonah – or Rather Diversity ? », dans *Mission Studies* 23 (2006), p. 45-59.
- BAND A.J., « Swallowing Jonah : The Eclipse of Parody », dans *Proof* (1990), p. 177-195.
- BARON A., *Ouvrir le Livre de Jonas. La mystérieuse alchimie d'un ventre de poisson* (Dans la cible), La Plaine Saint-Denis, Le Centurion, 2019.
- BARRÉ M.L., « Jonah 2:9 and the Structure of Jonah's Prayer », dans *Bib* 72 (1991), p. 237-248.

- BARRETT R., « Meaning More than they Say : The Conflict between YHWH and Jonah », dans *JSOT* 37 (2012), p. 237-257.
- BATTAGLIA C., *Exploring Paul as the Anti-Jonah in Acts*. Thèse d'honneur présentée sous la direction de Dr. J.R. Dodson, Ouachita Baptist University, 2017 (non publiée). En ligne, URL : https://scholarlycommons.obu.edu/honors_theses/245/
- BEATTY T.A., *The Integrity, Compositional Strategy and Theology of Jonah's Psalm (Jonah 2:3-10)*. Mémoire présenté pour pour l'obtention du Master en théologie, sous la direction de J.H. Sailhamer. Southeastern Baptist Theological Seminary, 2006 (non publié). Disponible en ligne, URL : [The integrity, compositional strategy and theology of Jonah's Psalm \(Jonah 2:3–10\) - ProQuest.](https://www.proquest.com/docview/1011111111)
- BEAUDE P.-M., *Le livre de Jonas*, Paris, Centurion, 1989.
- BEEM B., « See Jonah Run : Comic Narrative in the Book of Jonah », dans *Spectrum* 17 (1987), p. 38-44.
- BEN ZVI E., « Jonah 4:11 and the Meta-prophetic Character of the Book of Jonah », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-13. En ligne, URL : [https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6234/5262.](https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6234/5262)
- , *The Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup., 367), London – New York, Sheffield Academic Press – A&C Black, 2003.
- BEN-YOSEPH I.A., « Jonah and the Fish as a Folk Motif », dans *Semitics* 7 (1980), p. 102-117.
- BENCKHUYSEN A.W., « Revisiting the Psalm of Jonah », dans *CTJ* 47 (2012), p. 5-31.
- BERGER L.B., « Picturing the Prophet : Focalization in the Book of Jonah », dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29 (2000), p. 55-68.
- BERGER Y., *Jonah in the Shadows of Eden*, Bloomington, Indiana University Press, 2016.
- BERRONE A., « Le sommeil de Jonas », dans *REEH* 4 (2000), p. 17-34.
- BICKERMAN É.J., « Les deux erreurs du Prophète Jonas », dans *RHPhR* 45 (1965), p. 232-264.
- BIDDLE M.E., « Obadiah – Jonah – Micah in Canonical Context : The Nature of Prophetic Literature and Hermeneutics », dans *Int* 61 (2007), p. 154-166.
- BLANPAIN J.-L., « Prier en ville : la surprise de Jonas », dans *Lumen vitae/Edition française* 56 (2001), p. 305-310.
- BLOWER D.B., *Sympathy for Jonah : Reflections on Humiliation, Terror and the Politics of Enemy-Love*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2016.
- BOASE E. et AGNEWS S., « “Whispered in the Sound of Silence” : Traumatizing the Book of Jonah », dans *BCT* 12 (2016), p. 4-22.
- BOCHET M., « La fortune littéraire de Jonas », dans *Études* 393 (2000), p. 237-250.
- BOLIN T.M., « Eternal Delight and Deliciousness : The Book of Jonah After Ten Years », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-11. En ligne, URL : [https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6233.](https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6233)
- , « Jonah 4:11 and the Problem of Exegetical Anachronism », dans *SJOT* 24 (2010), p. 99-109.
- , « Should I Not also Pity Nineveh ? Divine Freedom in the Book of Jonah », dans *JSOT* 67 (1995), p. 109-120.
- , *Freedom Beyond Forgiveness : The Book of Jonah Re-examined* (JSOTSup., 236 – Copenhagen International Seminar, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

- BOSMA C.J., « Jonah 1:9 – An Example of Elenctic Testimony », dans *CTJ* 48 (2013), p. 65-90.
- BOWERS R.H., *The Legend of Jonah*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- BRACHT K., « The Appropriation of the Book of Jonah in 4th Century Christianity by Theodore of Mopsuestia and Jerome of Stridon », dans V. GASPARINI, M. PATZELT, R. RAJA, A.-K. RIEGER, J. RÜPKE, E.R. URUIOLI et E. BEGEMANN (éds), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin – Boston, de Gruyter, 2020, p. 531-552.
- BREDIN M., « The Significance of Jonah in Vaticanus (B) Tobit 14.4 and 8 », dans M. BREDIN (éd.), *Studies in the Book of Tobit, A Multidisciplinary Approach (Library of Second Temple Studies, 55)*, London, T&T Clark, 2006, p. 43-58.
- BRENNER A., « Jonah's Poem out of and within its Context », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in Prophetic Writings* (JSOTSup., 144), Sheffield, JSOT Press et Sheffield Academic Press, 1993, p. 183-192.
- BUTTERWORTH G.M., « You Pity the Plant : A Misunderstanding », dans *Indian Journal of Theology* (1978), p. 32-34.
- CALDWELL W., « The Theology of the Book of Jonah », dans *BW* 19 (1902), p. 378-383.
- CARROLL R.P., « Jonah as a Book of Ritual Responses », dans K.-D. SCHUNCK et A. MATTHIAS (éds), « *Lasset uns Brucken bauen* » : *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEATAJ, 42), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, Peter Lang Publishing, 1998, p. 261-68.
- CARTER A.J., *Running from Mercy. Jonah and the Surprising Story of God's Unstoppable Grace*, Nashville, B&H Publishing Group, 2018.
- CERONE J.N., *Into the Deep, a Comparative Discourse Analysis of the Masoretic and Septuagint Versions of Jonah*, Wilmore, GlossaHouse, 2016.
- CHESNUTT Ch., « God Changed His Mind : Re-Imagining the Jonah Narrative », dans *Leaven* 20 (2012), p. 206-211.
- CHILDS B.S., « Jonah : A Study in Old Testament Hermeneutics », dans *SJTh* 11 (1958), p. 53-61.
- CHOW S., *The Sign of Jonah Reconsidered : A Study of its Meaning in the Gospel Traditions* (CBNTS, 27), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995.
- CHRISTENSEN D.L., « Andrzej Panufnik and the Structure of the Book of Jonah : Icons, Music and Literary Art », dans *JETS* 28 (1985), p. 133-140.
- , « The Song of Jonah : A Metrical Analysis », dans *JBL* 104 (1985), p. 217-231.
- CLAASSENS L.J.M., « Rethinking Humour in the Book of Jonah : Tragic Laughter as Resistance in the Context of Trauma », dans *OTE* 28 (2015), p. 655-673.
- COETZEE J.H., « Jonah from the Perspective of Jonah : Embodied Theology Illustrated. Proceedings of the Eighth International Conference on Rhetoric and Scripture », dans *Scriptura* 90 (2005), p. 850-858.
- COHEN A.D., « The Tragedy of Jonah », dans *Jud* 21 (1972), p. 164-175.
- COLLINS C.J., « From Literary Analysis to Theological Exposition : The Book of Jonah », dans *JTT* 7 (1995), p. 28-44.
- COMBET C., ROLIN P., MORIN P. et CHARVET C., « Jonas ou il y a toujours plus à l'Est que soi », dans *Sémiotique et Bible* 49 (1988), p. 1-14.

- CONRADIE E.M., « An Ecological Hermeneutics », dans L. JONKER et D. LAWRIE (éds), *Fishing for Jonah (Anew) : Various Approaches to Biblical Interpretation* (Study Guides in Religion and Theology, 7), Stellenbosch University of the Western Cape, African SUN Media Press, 2005, p. 219-227.
- COOK S.D., « *Who knows ?* » *Reading the Book of Jonah as a Satirical Challenge to Theodicy of the Exile*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction d'Ian Young, Faculty of Arts and Social Sciences, The University of Sydney, 2019, (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/20685/cook_sd_thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- COOPER A., « In Praise of Divine Caprice : The Significance of the Book of Jonah », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in Prophetic Writings* (JSOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 144-164.
- COUFFIGNAL R., « Le psaume de Jonas (Jonas 2,2-10) : une catabase biblique, sa structure et sa fonction », dans *Bib* 71 (1990), p. 542-552.
- CRAIG J.K.M., « Jonah and the Reading Process », dans *JSOT* 15 (1990), p. 103-114.
- , *A Poetics of Jonah : Art in the Service of Ideology*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.
- CROSS F.M., « Studies in the Structure of Hebrew Verse : The Prosody of the Psalm of Jonah », dans H.B. HUFFMON, F.A. SPINA et A.R.W. GREEN (éds), *The Quest for the Kingdom of God : Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 159-167.
- CROUCH W.B., « To Question an End, to End a Question : Opening the Closure of the Book of Jonah », dans *JSOT* 62 (1994), p. 101-112.
- CROWDER B., *Jonas, l'échec de la réussite : l'histoire de Jonas*, Grand Rapids, Ministère Notre Pain Quotidien, 2018. En ligne, URL : https://dm2qsuv04qb3l.cloudfront.net/files/2010/03/DM496_int_Jonas_FR_Final.pdf.
- CRUZ G., « Jonah Chapter 2 : a Brief Pastoral Exegetical View », dans *Apuntes* 21 (2001), p. 93-97.
- DAVIDSON J.A., « Lessons for the Last Day : The Prophet Jonah », dans R. DU PREEZ et J. MOSKALA (éds), *The Cosmic Battle for Planet Earth : Essays in Honor of Norman R. Gulley*, Berrien Springs, Andrews University, 2003, p. 275-292.
- DAVIES G.I., « The Uses of רַעַע Qal and the Meaning of Jonah IV 1 », dans *VT* (1977), p. 105-111.
- DAY J., « Problems in the Interpretation of the Book of Jonah », dans A.S. WOUDE (éd.), *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS, 26), Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1990, p. 32-47.
- DE HOOP R., « The Book of Jonah as Poetry : an Analysis of Jonah 1:1-16 », dans W. VAN DER MEER et J.C. DE MOOR (éds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOTSup., 74), Sheffield, JSOT Press, 1988, p. 156-171.
- DE LA TORRE M.A., *Liberating Jonah : Forming an Ethics of Reconciliation*, New York, Orbis Books, 2007.
- DEELEY M.K., « The Shaping of Jonah », dans *TT* 34 (1977), p. 305-310.
- DEL CASTILLO A., « Tarshish in the Book of Jonah », dans *RB* 114 (2007), p. 481-498.
- DELL K.J., « Reinventing the Wheel : The Shaping of the Book of Jonah », dans J. BARTON et D.J. REIMER (éds), *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, p. 85-101.

- DENTRY A.E., « Jonah's Lesson in God's Exaggerated Economy », dans *SRR* 6 (2004), p. 24-41.
- DOWNS D.J., « The Specter of Exile in the Story of Jonah », dans *HBT* 31 (2009), p. 27-44.
- DUVAL D., « Jonas et le jugement », dans E. BONS et C. COULOT (éds), *Le jugement dans l'un et l'autre testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann. Postface de Mgr Joseph Doré* (LD, 197), Paris, Cerf, 2004, p. 207-223.
- DYCK E., « Jonah among the Prophets : A Study in Canonical Context », dans *JETS* 33 (1990), p. 63-73.
- EAGLETON T., « J.L. Austin and the Book of Jonah », dans D. JOBLING, T. PIPPIN et R. SCHLEIFER (éds), *The Postmodern Bible Reader*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 177-178.
- , « J.L. Austin and the Book of Jonah », dans R.M. SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text : The Bible and Literary Theory*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 231-236.
- EDELMAN D.V., « Jonah among the Twelve in the MT. The Triumph of Torah over Prophecy », dans D.V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy : Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, New York, Routledge, 2014, p. 150-167.
- EDWARDS R.A., *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT, 18), Naperville, Alec R. Allenson, 1971.
- ELATA-ALSTER G. et SALMON R., « The Deconstruction of Genre in the Book of Jonah : Towards a Theological Discourse », dans *JLT* 3 (1989), p. 40-60.
- ELLIOTT C., « Jonah », dans *The Old and New Testament Student* 10 (1890), p. 134-140.
- ELLUL J., « Le livre de Jonas », dans *Foi et Vie* 50 (1952), p. 81-198.
- EMMERSON G.I., « Another Look at the Book of Jonah », dans *ExpT* 88 (1976), p. 86-88.
- EPHROS A.Z., « Nineveh and Sodom Juxtaposed : Contrasts and Parallels », dans *JBQ* 30 (2002), p. 242-246.
- EYNIKEL E., « Les païens peuvent-ils participer au culte de Yahvé ? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas », dans E. BONS et T. LEGRAND (éds), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives* (LD, 244), Paris, Cerf, 2011, p. 109-128.
- FARISANI E.B., « Nimrod : Reading the Bible with South African Eyes », dans A.B. PINN et A.D. CALLAHAN (éds), *African American Religious Life and the Story of Nimrod* (BRWT), New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 97-109.
- FELDMAN L.H., « Josephus' Interpretation of Jonah », dans *AJSR* 17 (1992), p. 1-29.
- FERENC K., « Le livre de Jonas dans le développement de l'idée missionnaire », dans *Studia Teologiczne Zgromadzeni na świętej wieczerzy* 38 (2020), p. 9-32.
- FERGUSON P., « Who Was the "King of Nineveh" in Jonah 3:6 », dans *TynB* 47 (1996), p. 301-314.
- FERREIRA J., « A Note on Jonah 2,8 : Idolatry and Inhumanity in Israel », dans *BT* 63 (2012), p. 28-38.
- FEUILLET A., « Le sens du livre de Jonas », dans *RB* (1947), p. 340-361.
- FINGERT H.H., « Psychoanalytic Study of the Minor Prophet, Jonah », dans *The Psychoanalytic Review* 41 (1954), p. 55-65.
- FLAUMENHAFT M.J., « The Story of Jonah », dans *The Review of Politics* 76 (2014), p. 1-19.

- FORTI T., « Of Ships and Seas, and Fish and Beasts : Viewing the Concept of Universal Providence in the Book of Jonah through the Prism of Psalms », dans *JSOT* 35 (2011), p. 359-374.
- FRAHM E., « Of Doves, Fish, and Goddesses : Reflections on the Literary, Religious, and Historical Background of the Book of Jonah », dans J. BADEN, H. NAJMAN et E.J.C. TIGCHELAAR (éds), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 175), Leiden, Brill, 2017, p. 432-450.
- FREEDMAN D.N., « Did God Play a Dirty Trick on Jonah at the End ? », dans *BiRe* 6 (1990), p. 3-16.
- FRETHEIM T.E., « Jonah and Theodicy », dans *ZAW* 90 (1978), p. 236-237.
- , « The Exaggerated God of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 125-134.
- FROHLICH M., « Under the Sign of Jonah : Studying Spirituality in a Time of Ecosystemic Crisis », dans *Spiritus : A Journal of Christian Spirituality* 9 (2009), p. 27-45.
- FROLOV S., « Returning the Ticket : God and his Prophet in the Book of Jonah », dans *JSOT* 24 (1999), p. 85-105.
- FROSSARD A., *La baleine et le ricin*, Paris, Fayard, 1982.
- GAINES J.H., *Forgiveness in a Wounded World : Jonah's Dilemma* (SBL, 5), Atlanta – Leiden, Society of Biblical Literature – Brill, 2003.
- GILLMAYR-BUCHER S., « Jonah and the Other : A Discourse on Interpretative Competence », dans E. BEN ZVI et D.V. EDELMAN (éds), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (LHB.OTS, 456), London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 201-218.
- GIROUD J.-C., « Le livre de Jonas », dans *Sémiotique et Bible* 57 (1990), p. 14-39.
- GITAY Y., « Jonah : The Prophecy of Antirhetoric », dans A. BECK, A.H. BARTELT, P.R. RAABE et C.A. FRANKE (éds), *Fortunate the Eyes that See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 197-206.
- GLARDON T., *Ces crises qui nous font naître. Jonas, Mefibosheth, Élie et les filles de Tselofhad* (Petite Bibliothèque de Spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009.
- GOLDSTEIN E.A., « On the Use of the Name of God in the Book of Jonah », dans S. MALENA et D. MIANO (éds), *Milk and Honey : Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciation of the Judaic Studies Program at the University of California*, San Diego, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, p. 77-83.
- GOODHART S., « Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah », dans *Semeia* 33 (1985), p. 43-63.
- GOSWELL G., « Jonah among the Twelve Prophets », dans *JBL* 135 (2016), p. 283-299.
- GREEHY J.J., « Theology Forum : Jonah and the Great Fish », dans *The Furrow* (1978), p. 345-350.
- GREEN B., « Beyond Messages : How Meaning Emerges from Our Reading of Jonah », dans *WaW* 27 (2007), p. 149-156.
- , *Jonah's Journeys* (Interfaces), Collegeville, Liturgical Press, 2005.
- GUILLAUME P., « Rhetorical Reading Redundant : Response to Ehud Ben Zvi », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6235>.
- , « The End of Jonah is the Beginning of Wisdom », dans *Bib* 87 (2006), p. 243-250.
- HABIB S., « Who Converts Whom ? A Narrative-Critical Exegesis of the Book of Jonah », dans *BTB* 44 (2014), p. 67-75.

- HALPERN B. et FRIEDMAN R.E., « Composition and Paronomasia in the Book of Jonah », dans *HAR* 4 (1980), p. 79-92. En ligne, URL : https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/58621/1/HAR_v4_079.pdf
- HALTON C., « How Big was Nineveh ? Literal Versus Figurative Interpretation of City Size », dans *BBR* 18 (2008), p. 193-207.
- HAMEL G., « Taking the Argo to Nineveh : Jonah and Jason in a Mediterranean Context », dans *Jud* 44 (1995), p. 341-359 ou 1-21 en ligne, URL : <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/9/20/files/2015/06/Jonah.pdf>.
- HANDY L.K., « Joining Leviathan, Behemoth and the Dragons : Jonah's Fish as Monster », dans *Proceedings Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 25 (2005), p. 77-85.
- , *Jonah's World : Social Science and the Reading of Prophetic Story*, London – New York, Routledge, 2014.
- HANNAN S., « Nineveh Overturned : Augustine and Chrysostom on the Threat of Jonah », dans *Journal of Early Christian Studies* 28 (2020), p. 61-87.
- HARVIAINEN T., « Why Were the Sailors Not Afraid of the Lord Before Verse Jonah 1,10 », dans *Studia Orientalia Electronica* 64 (1988), p. 77-81.
- HAUSER A.J., « Jonah : in Pursuit of the Dove », dans *JBL* 104 (1985), p. 21-37.
- HAVAZELET M., « Jonah and the Prophetic Experience », dans *Trad* 10 (1969), p. 29-32.
- HAVEA J., « AdJusting (sic) Jonah », dans *IRM* 102 (2013), p. 44-55.
- , « Casting Jonah Across Seas and Tongues : A Transnationalizing Reading », dans A.G. KWABENA, A. FRÖCHTLING et A. KUNZ-LÜBCKE (éds), *Babel is Everywhere ! Migrant Readings from Africa, Europe and Asia* (SIHC, 157), Frankfurt – New York, Peter Lang, 2013, p. 25-36.
- , « Sitting Jonah with Job : Resailing Intertextuality », dans *BCT* 12 (2016), p. 94-108.
- HAZARD M., « Patience and the Book of Jonah “As Holy Wryt Telles” », dans *Mediaevalia* 21 (1997), p. 295-325.
- HELBERG J.L., « Is Jonah in his Failure a Representative of the Prophets ? », dans *OTWSA* 10 (1967), p. 41-51.
- HETZEL A., « Une grande histoire en miniature-Jonas dans la Bible et dans le Coran », dans P. VOISIN (éd.), *Réinventer la Brachylogie en rhétorique, éloquence et poétique* (Rencontres, 429), Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 55-67.
- HILL C., « Jonah in Antioch », dans *Pacifica* 14 (2001), p. 245-261.
- HO L.K. et POON M.S., *Redeeming God's People : A Jonah Handbook for Leaders*, Singapor, MS Poon, 2^e éd, 2010.
- HOLBERT J.C., « Deliverance Belongs To Yahweh ! Satire in the Book of Jonah », dans *JSOT* 21 (1981), p. 59-81.
- HOLMSTEDT R.D. et ALEXANDER T.K., « Subversive Boundary Drawing in Jonah : The Variation of אִשֶׁר and שׁ as Literary Code-Switching », dans *VT* 66 (2016), p. 542-555.
- HORWITZ W.J., « Another Interpretation of Jonah 1:12 », dans *VT* 23 (1973), p. 370-372.
- HOUK C.B., « Linguistic Patterns in Jonah », dans *JSOT* 77 (1998), p. 81-100.
- HUNTER A.G., « Creating Waves : Why the Fictionaity of Jonah Matters », dans IDEM et P.R. DAVIES (éds). *Sense and Sensitivity* (JSOTSup., 348), London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 101-116.

- , « Inside outside Psalm 55 : How Jonah Grew out of a Psalmist's Conceit, dans E. PEELS et B. BECKING (éds), *Psalms and Prayers* (OTS, 55), Leiden, Brill, 2007, p. 129-139.
- , « Jonah from the Whale : Exodus Motifs in Jonah 2 », dans J.C. DE MOOR (éd.), *The Elusive Prophet : the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 142-158.
- HUOT J.-L., « Ninive, une ville divinement grande », dans *MoBi* 49 (1987), p. 11-13.
- HUYN CHUL KP, « Jonah Read Intertextuality », dans *JBL* 128 (2007), p. 497-528.
- HYMAN R.T., « Seeking Vindication, Especially in Jonah », dans *JBQ* 30 (2002), p. 17-25.
- INGRAM V., « Satire and Cognitive Dissonance in the Book of Jonah, in the Light of Ellens' Laws of Psychological Hermeneutics », dans J.H. ELLENS (éd.), *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts. A Festschrift in Honour of Wayne G. Rollins*, London, T&T Clark Biblical Studies, 2012, p. 140-155.
- JACKSON S.C., « Confession of a Reluctant Preacher : Jonah 1:1-3 », dans *RevExp* 90 (1993), p. 399-404.
- JARDINE G.W., *Authority and Interpretation in the Book of Jonah*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Théologie, sous la direction de H.L. Bosman, Stellenbosch University, 2000, (non publié). Disponible en ligne, URL : <https://core.ac.uk/download/pdf/37373189.pdf>.
- JAUSS H.R., « The Book of Jonah : A Paradigm of the Hermeneutics of Strangeness », dans R. ERIKSEN (éd.), *Contexts of Pre-novel Narrative. The European Tradition* (Approaches to semiotics, 114), Berlin – New York, Mouton – de Gruyter, 1994, p. 1-25.
- JEANNERET E., *La patience de Dieu. Quatre prédications sur le livre du prophète Jonas*, Lausanne, Imprimerie Held, 1941.
- JONKER L.C. et DOUGLAS G.L. (éds), *Fishing for Jonah (anew) : Various Approaches to Biblical Interpretation* (Study Guides in Religion and Theology, 7), Stellenbosch, Publications of Western Cape and African Sun Media, 2005.
- JORDAN W.G., « The Story of Jonah : A Prophetic Satire », dans ID. (éd.), *Ancient Hebrew Stories and their Modern Interpretation*, London, Hodder and Stoughton, 1922, p. 298-302.
- KAHN P., « An Analysis of the Book of Jonah », dans *Jud* 43 (1994), p. 87-100.
- , « The Epilogue to Jonah », dans *JBQ* 28 (2000), p. 146-155.
- KAISER B.B., « Five Scholars in the Underbelly of the Dag Gadol : An Aqua-Fantasy », dans *WaW* 27 (2007), p. 135-148.
- KALTNER J., GRAYBILL R. et MCKENZIE S.L., « Jonah in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 164-175.
- KAMP A., *Inner Worlds : A Cognitive Linguistic Approach to the Book of Jonah* (Biblical Interpretation Series, 68), Leiden, Brill, 2004.
- KASPI M. et GREENE J.T., *How Jonah is interpreted in Judaism, Christianity, and Islam : Essays on the Authenticity and Influence of the Biblical Prophet*, Lewiston, E. Mellen Press, 2011.
- KEITER S.T., « Noah and the Dove : The Integral Connection between Noah and Jonah », dans *JBQ* 40 (2012), p. 261-265.
- KELLER C.-A., « Jonas le portrait d'un prophète », dans *ThZ* 21 (1965), p. 329-340.

- KELLER T., *Rediscovering Jonah : The Secret of God's Mercy*, New York, Penguin Books, 2020.
- KELSEY M., « The Book of Jonah and the Theme of Exile », dans *JSOT* 45 (2020), p. 128-140.
- KIM H.C.P., « Jonah Read Intertextually », dans *JBL* 126 (2007), p. 497-528.
- KIM Y.-K., « The Function of הִיטָב in Jonah 4 and its Translation », dans *Bib* 90 (2009), p. 389-393.
- KIPERWASSER R. et RUZER S., « Sea Voyage Tales in Conversation with the Jonah Story : Intertextuality and the Art of Narrative Bricolage », dans *Journeys* 20 (2019), p. 39-57.
- KLOOSTER, M.K. *The Literary Genre of the Book of Jonah. An Evaluation of the Genre Classifications of the Book of Jonah and Their Hermeneutical Implications*. Mémoire présenté pour l'obtention de la licence en Théologie, sous la direction de H.G.L. PEELS, Theological University Apeldoorn, 11 juin 2019 (non publié). Disponible en ligne, URL, [The Literary Genre of the Book of Jonah \(researchgate.net\)](https://www.researchgate.net/publication/333111111).
- KORMAN E., « The Prophet Jonah and the Destruction of Nineveh », dans *Morijah* 13 (1972), p. 51-58.
- KOZLOVA E., « Jonah 2 : A Death Liturgy for the Doomed Prophet », dans *JHS* 20 (2020), p. 1-21. URL : [View of Jonah 2: A Death Liturgy for the Doomed Prophet \(jhsonline.org\)](https://www.jhsonline.org/view-of-jonah-2-a-death-liturgy-for-the-doomed-prophet).
- LABUSCHAGNE C.J., « Numerical Features of the Book of Jonah. A New Approach to its Compositional Structure », à consulter sur academia.edu (2015), p. 1-6. URL : https://www.academia.edu/17422756/Jonah_a_Compositional_Unity.
- , « The Prayer of Jonah in Jonah 2 – Logotechnical Analysis », à consulter sur le site internet de l'auteur (2007), p. 1-5. URL : <https://www.labuschagne.nl/7.jon2.pdf>.
- LACOCQUE A. et LACOCQUE P.-E., *Le complexe de Jonas*, Paris, Cerf, 1989.
- LAMBERT W.W.G., « Ishtar of Nineveh », dans *Iraq* 66 (2004), p. 35-39.
- LANDES G.M., « Jonah : A Masal », dans J.G. GAMMIE, S. TERRIEN et S.L. TERRIEN (éds), *Israelite Wisdom : Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Scholars Press, 1978, p. 137-158.
- , « Textual “Information Gaps” and “Dissonances” in the Book of Jonah », dans B.A. LEVINE, R. CHAZAN, W.W. HALLO et L.H. SCHIFFMAN (éds), *Ki Baruch Hu : Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999, p. 273-293.
- , « The Kerygma of the Book of Jonah : The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm », dans *Union Seminary Magazine* 21 (1967), p. 3-31.
- , « Three Days and Three Nights Motif in Jonah 2:1 », dans *JBL* 86 (1967), p. 446-450.
- LASINE S., « Jonah's Complexes and our Own : Psychology and the Interpretation of the Book of Jonah », dans *JSOT* 41 (2016), p. 237-260.
- LAWRENCE P.J.N., « Assyrian Nobles and the Book of Jonah », dans *TynB* 37 (1986), p. 121-132.
- LAWRIE D.G., « Approaches Focusing on the Reception of Texts. Jonah in the Light of the Role of the Reader », dans L.C. JONKER et D.G. LAWRIE (éds), *Fishing for Jonah (Anew) : Various Approaches to Biblical Interpretation (Study Guides in Religion and Theology, 7)*, Stellenbosch University of the Western Cape, African SUN Media Press, 2005, p. 109-165.

- , « The Hermeneutics of Suspicion : The Hidden Worlds of Ideology and the Unconscious. Psychoanalytical Approaches », dans L.C. JONKER et D.G. LAWRIE (éds), *Fishing for Jonah (Anew) : Various Approaches to Biblical Interpretation* (Study Guides in Religion and Theology, 7), Stellenbosch University of the Western Cape, African SUN Media Press, 2005, p. 171-188.
- LAWSON S.J., « The Power of Biblical Preaching : An Expository Study of Jonah 3:1-10 », dans *BSac* 158 (2001), p. 331-346.
- LECUREUX J.T., « Reading Jonah as “History” ? The Implications of Canonical Location for Jonah and the Book of the Twelve », dans *Pacifica* 28 (2015), p. 68-78.
- LEE B.S., « Jonah in Patience and Prudentius », dans *Florilegium* 4 (1982), p. 194-209.
- LEMANSKI J., « Jonah’s Nineveh », dans *Concordia Journal* (1992), p. 40-49.
- LENCHAK T.A., « God in the Book of Jonah », dans *TBT* 38 (2000), p. 206-210.
- LEONG D., « Prophet, Pagan, Prayer : Urban Theology of Reversal in the Story of Jonah », dans *ExAud* 29 (2013), p. 112-130.
- LESSING R.R., « Just Where Was Jonah Going ? The Location of Tarshish in the Old Testament », dans *Concordia Journal* 28 (2002), p. 291-293.
- LEVINE É., « Jonah as a Philosophical Book », dans *ZAW* 96 (1984), p. 235-245.
- , « Justice in Judaism : the Case of Jonah », dans *Review of Rabbinic Judaism* 5 (2002), p. 170-197.
- , « Reopening the Case of Jonah vs. God », dans ID. (éd.), *Heaven and Earth, Law and Love. Studies in Biblical Thought* (BZAW, 303), Berlin, de Gruyter, 2000, p. 67-96.
- , « The Case of “Jonah” vs. “God” », dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 62 (1996), p. 165-198.
- LEVY S., « Jonah : As a Quest Play », dans ID., *The Bible as Theater*, Brighton – Portland, Academic Press, 2000, p. 161-172.
- LICHTERT C. et DI PEDE E., « Rhétorique des ruptures de style. Quand le récit investit l’image chez les prophètes », dans R. BURNET, D. LUCIANI et G. VAN OYEN (éds), *Le Lecteur. Sixième colloque International du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2015, p. 225-236 (en particulier les p. 230-232).
- LICHTERT C., « Entre rappels et renversements. Les particularités littéraires et théologiques du récit de Jonas », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 134-144.
- , « Intertextualité du récit de Jonas », dans *RTL* 48 (2017), p. 347-367.
- , « La prière de Jonas (Jon 2,3-10) comme élément narratif », dans C. FOCANT et A. WÉNIN (éds), *Analyse narrative et Bible. Deuxième Colloque International du RRENAB, Louvain-La-Neuve, 15-17 avril 2004* (BETL, 191), Leuven, Peeters, 2005, p. 407-414.
- , « Par terre et par mer ! Analyse rhétorique de Jonas 1 », dans *ETL* 78 (2002), p. 5-24.
- , « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas », dans *Bib* (2003), p. 247-251.
- , « Un siècle de recherche à propos de Jonas », dans *RB* 112 (2005), p. 192-214 et 330-354.
- , *Traversée du récit de Jonas* (Connaître la Bible, 33), Bruxelles, Lumen Vitae, 2003.
- LIMBURG J., *A Poetics of Jonah : Art in the Service of Ideology*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.

- LINDON J., *Jonas* (Essais), Paris, Les éditions de minuit, 2019 (édition électronique).
- LINDSAY R., « Overthrowing Nineveh : Revisiting the City with Postcolonial Imagination », dans *BCT* 12 (2016), p. 49-61.
- LLOYD J.B., « Jonas dans l'art chrétien primitif », dans *SIDIC* 18 (1985), p. 19-21.
- LOADER J.A., « Jonah's Commission », dans *OTE* 22 (2009), p. 589-604.
- LOCKWOOD P.F., « Jonah's Psalm : Fathoming its Depths », dans *LTJ* 34 (2000), p. 104-115.
- LÓPEZ S.A., « Jonah, Negative ! and very Exclusive », dans V.S. STRECK (éd.), *Theology and HIV & AIDS in Latin Amerika. A Collection of Essays by Master's Students from four Latin American Academic Institutions*, Uppsala, Editora Oikos, 2013, p. 57-69.
- LOVE N.P., « Translating Jonah 2:9, Looking for a Breath of Fresh Air », dans *BT* 64 (2013), p. 266-283.
- LUBECK R., « Prophetic Sabotage : A Look at Jonah 3:2-4 », dans *TJ* 9 (1988), p. 37-46.
- , *Swallowing Jonah : Strategies for Reading Biblical Narratives. A Test Case in Narrative Method*, Saarbrücken, LAP, 2011.
- MAILLOT A., *Jonas ou le sourire de Dieu*, Paris, P. Lethielleux, 1997.
- , *Jonas ou les farces de Dieu. Sophonie ou l'erreur de Dieu*, Paris – Neufchâtel – Montréal, Delachaux et Niestlé, 1977.
- MAILLOUX R., *Missionnaire malgré lui : une lecture du livre de Jonas*, Montréal – Paris, Mediaspaul, 2012.
- MANDOLFO C., « In Defense of Divine Justice : An Intertextual Approach to the Book of Jonah », dans *Hebrew Studies* 52 (2011), p. 439-441.
- MANIGNE J.-P., *Génération Jonas, un prophète pour notre temps* (Chrétiens en liberté), Paris, Éditions Karthala, 2004.
- MANN S.T., « Performative Prayers of a Prophet : Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts », dans *CBQ* 79 (2017), p. 20-40.
- MARCUS D., « Nineveh's "Three Days' Walk" (Jonah 3:3) : Another Interpretation », dans S.L. COOK et S.C. WINTER (éds), *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes* (ASOR Books, 4), Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 42-53.
- , *From Balaam to Jonah : Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible* (BJS, 301), Atlanta, Scholars Press, 1995.
- MARTIN A.D., *The Prophet Jonah : The Book and the Sign*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2021.
- MARTIN E.E., « Raiding Jonah : Reading Through Object Relations Theory », dans *Essays in Literature* 20 (1993), p. 70-84.
- MATHEBULA D., *Jonah's Attitude Towards Socio-religious Change*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en études bibliques et religieuses, sous la direction de J.H. Coetzee, University of Johannesburg, 1999, (non publié). Disponible en ligne, URL : <https://ujcontent.uj.ac.za/vital/access/services/Download/uj:9983/CONTENT1>.
- MATHER J., « The Comic Art of the Book of Jonah », dans *Soundings : An Interdisciplinary Journal* 65 (1982), p. 280-291.
- MATHEWS J., « Jonah as a Performance : Performance Critical Guidelines for Reading a Prophetic Text », dans *BCT* 12 (2016), p. 23-39.

- MCKENZIE S.L., GRAYBILL R. et KALTNER J., « Underwater Archaeology : The Compositional Layers of the Book of Jonah », dans *VT* 70 (2020), p. 83-103.
- MEREDITH C., « The Conundrum of *htr* in Jonah 1:13 », dans *VT* 64 (2014), p. 147-152.
- MERRILL E.H., « The Sign of Jonah », dans *JETS* 23 (1980), p. 23-30.
- MESCHONNIC H., *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.
- MEURÉE C., « Le complexe de Jonas. Prophétie et intériorité », dans J. LAMBERT et A. LEROUSSEAU (éds), *À l'école de la vie intérieure. Approches interdisciplinaires* (Esthétique et spiritualité, 3), Fernelmont, E.M.E., 2014, p. 235-250.
- MICHEL T., « Le prophète Jonas dans le Coran », dans *SIDIC* 18 (1985), p. 9-10.
- MILES J., « Laughing at the Bible : Jonah as Parody », dans *JQR* 65 (1975), p. 168-181 (= ID., dans Y. RADDAY et A. BRENNER (éds), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* [JSOTSup., 92 – Bible and Literature Series, 23], Sheffield, Almond Press, 1990, p. 202-215).
- MILLER C.L., CRAIG K.M.Jr. et PERSON R.F.Jr., « Conversation Analysis and the Book of Jonah : A Conversation », dans *JHS* 1 (1997), p. 1-44. En ligne, URL : <http://www.jhsonline.org/Articles/article2.pdf>.
- MILLET O., « Les réécritures poétiques de l'histoire de Jonas au XVI^e siècle et la poétique réformée », dans *RHR* 1 (2009), p. 76-101.
- MILLS M., « Urban Morality and the Great City in the Book of Jonah », dans *Political Theology* 11 (2010), p. 453-465.
- MOBERLY R.W.L., « Jonah, God's Objectionable Mercy and the Way of Wisdom », dans D.F. FORD et G. STANTON (éds), *Reading Texts, Seeking Wisdom : Scripture and Theology*, London – Grand Rapids, SCM Press – Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 154-168.
- , « Preaching for a Response ? Jonah's Message to the Ninevites Reconsidered », dans *VT* 53 (2003), p. 156-168.
- MOORE R.D., « “And also Much Cattle” : Prophetic Passions and the End of Jonah », dans *JPT* 11 (1997), p. 35-48.
- MORRIS H.M., *The Remarkable Journey of Jonah : A Scholarly, Conservative Study of His Amazing Record. A Verse-by-Verse Exposition of His Amazing Record*, Green Forest, New Leaf Publishing Group-Master Books, 2003.
- MORRISSETTE A., *Avènement symbolique du sujet croyant par la parole : une lecture du livre de Jonas*. Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Maître es arts (programme de maîtrise en théologie et Sciences Religieuses), sous la direction de François Nault, Faculté des études supérieures de l'Université Laval, 2006, (non publié). Disponible en ligne, URL : [23943 \(7\).pdf](#).
- MULDOON C.L., *In Defense of Divine Justice : An Intertextual Approach to the Book of Jonah* (CBQMS, 47), Washington, Catholic Biblical Association of America, 2010.
- MURAOKA T., « A Case of Diglossia in the Book of Jonah ? », dans *VT* 62 (2012), p. 129-131.
- MUSUVAHO P., « L'emploi des temps dans le Psaume de Jonas 2,3-10 », dans *BTA* 6 (1984), p. 133-141.
- NARKISS B., « The Sign of Jonah », dans *Gesta* 18 (1979), p. 63-76.
- NEAL D.A., *What Are They Saying About the Jonah Psalm ? An Analysis of the Current Trends in its Interpretation*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en théologie, sous la direction de T. McCreesh, Providence College, 2013, (non publié). Disponible en ligne, URL :

https://www.preteristarchive.com/~preteris/Books/pdf/2013_neal_the-jonah-psalm.pdf

- NEL P.J., « The Symbolism and Function of Epic Space in Jonah », dans *JNSL* 25 (1999), p. 215-224.
- NICCACCI A., « Syntactic Analysis of Jonah », dans *LASBF* 46 (1996), p. 9-32.
- NICOLAIDES A., « YHWH, Redemption and the Narrative History of Jonah and the “Whale” », dans *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), p. 1-16. En ligne, URL : http://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_3_vol_98_2017.pdf.
- NOEGEL S.B., « Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons », dans *Henoah* 37 (2015), p. 236-260.
- OANCEA C., « Imagery and Religious Conversion. The Symbolic Function of Jonah 1:13 », dans *Religions* 9 (2018), p. 1-9. En ligne, URL : <http://www.mdpi.com/2077-1444/9/3/73/htm>.
- OGUNLANA B.A., *Salvation in Jonah and Its Relevance for Christian Mission*. Mémoire présenté pour l’obtention du Master en théologie (missiologie), sous la direction de Rev. Dr. Timothy Palmer, College of Northern Nigeria, Bukuru et Université de Jos, 2008 (non publié). Disponible en ligne, URL, [Salvation in Jonah and Its Relevance for Christian Mission-with-cover-page-v2.pdf \(d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net\)](http://www.d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net).
- ORTH M., « Genre in Jonah : The Effects of Parody in the Book of Jonah », dans W.W. HALLO, B.W. JONES et G.L. MATTINGLY (éds), *The Bible in Light of Cuneiform Literature : Scripture in Context III* (ANETS, 8), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1990, p. 257-281.
- PAPOLA G., « A Biblical Story of Conversion : The Book of Jonah. The Person and the Challenges », dans *Person and the Challenges* 6 (2016), p. 153-174.
- PARK J., « The Spiritual Journey of Jonah : From the Perspective of CG Jung’s Analytical Psychology », dans H.B. HUFFMON, J. KALTNER et L. STULMAN (éds), *Inspired Speech : Prophecy in the Ancient Near East, Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (LHB.OTS, 370), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 276-285.
- PAŞCA-TUŞA S., « God’s Mercy or Jonah’s Anger ? An Orthodox Approach to the Case of Nineveh », dans *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 65 (2020), p. 23-37.
- PAYES J., « Word Study : Jonah and God’s Benevolent Love (Jonah 4:2) », dans *Biblical Faith at the Corner of Exegesis and Disciplineship* (7 novembre 2018), en ligne. URL : [2 Chronicles 6:42 \(wordpress.com\)](http://www.2chronicles642.wordpress.com)
- PAYNE D.F., « Jonah from the Perspective of its Audience », dans *JSOT* 13 (1979), p. 3-12.
- PAYNE R., « The Prophet Jonah : Reluctant Messenger and Intercessor », dans *ExpT* 100 (1989), p. 131-134.
- PELEG Y., « “Yet Forty Days, and Nineveh Shall be Overthrown” (Jonah 3:4) : Two Readings (Shtei Krie’ot) of the Book of Jonah », dans J.H. ELLENS, D.L. ELLENS, R.P. KNIERIM et I. KALIMI (éds), *God’s Word for Our World : Volume 1, Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries* (JSOTSup., 388), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 262-274.
- PELLI M., « The Literary Art of Jonah », dans *HS* 20-21 (1979-1980), p. 18-28.
- PÉNICAUD A., « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*.

Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 169-183.

- PERRIN L., « Lecture du livre de Jonas », dans *Sémiotique et Bible* 122 (2006), p. 27-38.
- PERRY T.A., « Changing God's Mind : Abraham versus Jonah », dans D. LIPTON (éd.), *Universalism and Particularism at Sodoma and Gomorrhe. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature, 11), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 43-52.
- , *The Honeymoon is Over : Jonah's Argument with God*, Peabody, Hendrickson, 2006.
- PERSON R.F., « The Role of Nonhuman Characters in Jonah », dans N.C. HABEL et P. TRUDINGER (éds), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBLSS, 46), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 85-90.
- , *In Conversation with Jonah : Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah* (JSOTSup., 220), Sheffield, A&C Black, 1996.
- PETTENGILL M.D., *The Book of Jonah : Revealing the Attributes of God*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en théologie, sous la direction M. McKelvey, Reformed Theological Seminary, 2017 (non publié). Disponible en ligne URL : https://rts.edu/wp-content/uploads/2019/05/Pettengill_Michael_Thesis_20170515.pdf.
- POTGIETER J.H., « “David” in Consultation with the Prophets : The Intertextual Relationship of Psalm 31 with the Books of Jonah and Jeremiah », dans *OTE* 25 (2012), p. 115-126.
- , « The Nature and Function of the Poetic Sections in the Book of Jonah », dans *OTE* 17 (2004), p. 610-620.
- POUCOUTA P., *La mission à tous vents. Le livre de Jonas* (Bible et mission, 5), Kinshasa, Editions L'Épiphanie, 1997.
- POURCHER – BOUCHARD J., *Prophétisme et autorité : une lecture politique du livre de Jonas*. Thèse présentée à la faculté des Études Supérieures et post-doctorales dans le cadre du programme de maîtrise en science politique en vue de l'obtention du grade Maître es arts (M.A.), sous la direction de G.P. Labelle, Université d'Ottawa, 2010 (Non publiée). Disponible en ligne, URL, <MR79715.PDF> (uottawa.ca).
- PURCELL E.W., *True Story about the Sign of Jonah. Was the Resurrection of Jesus Christ on a Sunday ?*, Maitland, Xulon Press, 2007.
- PYPER H.S., « Swallowed by a Song : Jonah and the Jonah-Psalm Through the Looking-glass », dans R. REZETKO, T.H. LIM et W.B. AUCKER (éds), *Reflection and Refraction : Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VTS, 113), Leiden, Brill, 2007, p. 337-358.
- RAMON E., « The Prophet Jonah : Leadership & Responsibility », dans *The Jerusalem post*, Retrieved 25 Avril 2016. Disponible en ligne, URL : <https://schechter.edu/the-prophet-jonah-leadership-and-taking-responsibility/>.
- RATCLIFFE C.R., *The Book of Jonah in the Tradition of Ancient Israelite Wisdom*. Thèse de doctorat présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de W.H. Jr. Bellinger, Baylor University, 1995. Disponible en ligne, URL, <The Book of Jonah in the tradition of ancient Israelite wisdom - ProQuest>.
- RATNER R.J., « Jonah, the Runaway Servant », dans *Maarav* 56 (1990), p. 281-305.
- RAUBER D.F., « Jonah – the Prophet as Schlemiel », dans *TBT* 49 (1970), p. 29-38.
- REES A., « Getting Up and Going Down : Towards a Spatial Poetics of Jonah », dans *BCT* 12 (2016), p. 40-48.
- REICHELBERG R., *L'aventure prophétique : Jonas, menteur de Vérité*, Paris, Albin Michel, 1995.

- REIFMAN D., « Land and Sea, Natural and Supernatural in the Book of Jonah », sur academia.edu, janvier 2022, p. 1-6, voir URL : [\(DOC\) Land and Sea, Natural and Supernatural in the Book of Jonah | Daniel Reifman - Academia.edu](#).
- REIMNITZ P.J., « Fish out of Water : the Book of Jonah among the Minor Prophets », dans *Journal of Theta Alpha Kappa* 38 (2014), p. 20-36.
- REMAUD M., « Paul et Jonas. Conversion des païens et salut d'Israël », dans *RTL* 44 (2013), p. 82-95.
- ROBINSON B.P., « Jonah's Qiqayon Plant », dans *ZAW* 97 (1985), p. 390-403.
- ROBSON J., « Undercurrents in Jonah », dans *TynB* 64 (2013), p. 189-215.
- ROFFEY J.W., « God's Truth, Jonah's Fish : Structure and Existence in the Book of Jonah », dans *ABR* 36 (1988), p. 1-18.
- RUDMAN D., « The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol », dans *ZAW* 113 (2001), p. 240-244.
- RUETHER R.R. et RUETHER H.J., *The Wrath of Jonah : the Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- RYU C.J., « Divine Rhetoric and Prophetic Silence in the Book of Jonah », dans D.N. FEWELL (éd.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 226-235.
- , « Silence as Resistance : A Postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11 », dans *JSOT* 34 (2009), p. 195-218.
- SALBERG J., « Jonah's Crisis : Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 317-328.
- SASSON J.M., « Another Wrinkle on Old Adapa », dans M. STOL, R.J. VAN DER SPEK, G. HAAYER, F.A.M. WIGGERMANN, M. PRINS et J. BILBIJA (éds), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society presented to Marten Stol on the Occasion of his 65 th Birthday*, Bethesda, CDL Press, 2008, p. 1-10. En ligne, URL : <https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/5765/STOL-Fs-Sasson1.pdf?sequence=1>
- , « On Jonah's Two Missions », dans *Henoch* 4 (1984), p. 23-30.
- SAUTER G., « Jonah 2 : A Prayer out of the Deep », dans B.A. STRAWN et N.R. BOWEN (éds), *A God so Near : Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, p. 145-152.
- SCHÄDER J.-M., « The Symbolic Meaning of the Number of Days Mentioned in the Book of Jonah », dans *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76 (2020), p. 1-5. En ligne, URL : <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6019/16313>
- , *A Literary-Exegetical-and Social-Scientific Analysis of the Book of Jonah : An Exposition of its Ancient Social Values*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en langues sémitiques, sous la direction de J.H. Potgieter, University of Pretoria, 2017. (Non publiée). Disponible en ligne, URL : https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/60417/Schader_Literary_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- SCHART A., « Jonah-Narrative within the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 109-128.
- SCELLENBERG A., « An Anti-Prophet among the Prophets ? On the Relationship of Jonah to Prophecy », dans *JSOT* 39 (2015), p. 353-371.
- SCHOLEM G. et E.J. SCHWAB, « On Jonah and the Concept of Justice », dans *Critical Inquiry* 25 (1999), p. 353-361.

- SCHOLEM G., *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, Paris, Bayard, 2007.
- SCIALABBA D., *Creation and Salvation : Models of Relationship between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel "Joseph and Aseneth"* (FAT, 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- SCOLNIC B.E., « Jonah and other Lip-synchers », dans *CJ* 52 (1999), p. 55-60.
- , « The Prophet of Second Chances : Jonah, Israel and Assyria and their Missed Opportunities for Redemption », dans *BibInt* 29 (2020), p. 263-278. En ligne, URL : <https://brill.com/view/journals/bi/aop/issue.xml>
- SCOTT R.B.Y., « The Sign of Jonah : An Interpretation », dans *Union Seminary Magazine* 19 (1965), p. 16-25.
- SELTZER A.J., « Jonah in the Belly of the Great Fish : The Birth of Messiah ben Joseph », dans *JNSL* 25 (1999), p. 187-203.
- SEYS P., *Le signe de Jonas en Mt 12,39 et 16,4 : L'éveil de l'herméneutique du disciple*, Paris, Lethielleux, 2019.
- SHEMESH Y., « And Many Beasts' (Jonah 4:11) : The Function and Status of Animals in the Book of Jonah », dans *JHS* 10 (2010), p. 1-26.
- SHERWOOD Y., « Cross-Currents in the Book of Jonah : Some Jewish and Cultural Midrashim on a Traditional Text », dans *BibInt* 6 (1998), p. 49-79.
- , « Jonah the Jew : The Evolution of a Biblical Character », dans T. KUSHNER et N. VALMAN (éds), *Philosemitism, Antisemitism and « the Jews » : Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Century* (Studies in European Cultural Transition), Aldershot, Routledge, 2017, p. 107-125.
- , « Rocking the Boat : Jonah and the New Historicism », dans *BibInt* 5 (1997), p. 364-402.
- , *A Biblical Text and its Afterlives : The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SHINAN A., « Where is Jonah from ? », dans N. STAHL (éd.), *Jesus among the Jews. Representation and Thought* (Routledge Jewish Studies Series), London, Routledge, 2012, p. 48-57.
- SHUCHAT R., « Jonah the Rebellious Prophet : A Look at the Man Behind the Prophecy Based on Biblical and Rabbinic Sources », dans *JBQ* 37 (2009), p. 45-53.
- SHULMAN D.G., « Jonah, His Story, Our Story ; His Struggle, Our Struggle : Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 329-364.
- SIMMS N., « Belly Laughs : A Look at the Wit and Wisdom of Jonah », dans *Mentalities* 8 (1993), p. 13-21.
- SKA J.-L., « Jonah or Conversion in the Offing... », dans *Cuestiones Teológicas* 36 (2010), p. 247-263.
- , « Le livre de Jonas », dans A. WÉNIN, J.-L. SKA et J.-P. SONNET (éds), *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Evangile 107), Paris, Cerf, 1999, p. 44-48.
- SKINNER M.B., « The Archpoet's Use of the Jonah-Figure », dans *Neophilologus* 57 (1973), 1-5.
- SONNET J.-P., « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB*,

- Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 137-156.
- SPANGENBERG I.J.J., « Jonah and Qohelet : Satire Versus Irony », dans *OTE* 9 (1996), p. 495-511.
- , « Reading the Old Testament in the 21st Century Using the Book of Jonah as Reference », dans *Verbum et Ecclesia* 34 (2013), p. 1-7.
- STAFFELL S., « The Mapped and the Bible : Nation, Empire and the Collective Memory of Jonah », dans *BibInt* 16 (2008), p. 476-500.
- STAVY Y.-C., « Jonas, ou : Traverser le récit », dans *LCDD* 96 (2017), p. 183-191.
- STEENBRINK K., « Jonah : From a Prophetic Mission in Reverse to Inter-Religious Dialogue », dans *International Review of Mission* 91 (2002), p. 41-51.
- STEENKAMP Y. et PRINSLOO G.T.M., « Another Look at Jonah 2 », dans *OTE* 16 (2003), p. 435-452.
- STEVENS S., « Historical Problems in Jonah », dans D.E. COOPER, E.B. DAUGHERTY, C.C. PUGH III, W.T. VARNER et D.G. WEST (éds), *My Servants the Prophets. Jonah, Micah, Nahum and Habakkuk* (Victory Lectures. West Virginia School of Preaching), Moundsville, West Virginia School of Preaching, 2006, p. 119-129.
- STONE T.J., « Following the Church Fathers : An Intertextual Path from Psalm 107 to Isaiah, Jonah, and Matthew 8:23-27 », dans *JTI* 7 (2013), p. 37-55.
- STOUTJESDIJK M., *Why the Big Fish did not Swallow Jonah : Intended Fictionality in the Hebrew Bible*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Études Classiques des Civilisations du Proche Orient Ancien, Piste : Études de la Bible hébraïque, sous la direction de H. Gzella, Université de Leiden, 2012 (non publié). En ligne, URL : https://www.academia.edu/download/30897499/Intended_fictionality_in_the_Hebrew_Bible.pdf
- STRAWN B.A., « Jonah's Sailors and their Lot Casting : A Rhetorical-Critical Observation », dans *Bib* 91 (2010), p. 66-76.
- , « On Vomiting : Leviticus, Jonah, Ea(a)rth », dans *CBQ* 74 (2012), p. 445-464.
- SWETNAM J., « Some Signs of Jonah », dans *Bib* 68 (1987), p. 74-79.
- SYRÉN R., « The Book of Jonah – a Reversed Diasporanovella ? », dans *SEÅ* 58 (1993), p. 7-14.
- TAUBMANN F., « Enquête sur Jonas », à consulter sur le site internet de l'Oratoire du Louvre (2006), URL : <https://oratoiredulouvre.fr/libres-reflexions/predications/enquete-sur-jonas>.
- TAYLOR N., « Irony in the Book of Jonah : Audience Identification with the Hero », dans *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984), p. 233-242.
- TEMPLE K.L., *Reconceptualizing Critical Approaches to the Jonah Enigma : The Matryoshka Principle for Biblical Interpretation and Analysis*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Lettres et Sciences Humaines, sous la direction de N. Ballard, California State University Dominguez Hills, 2008, (non publié). En ligne, URL : <http://search.proquest.com/openview/18d3d82f6b9d39062a77e8278eec6919/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- THOMPSON M.E.W., « The Mission of Jonah », dans *ExpT* 105 (1994), p. 233-236.
- TIEMEYER L.-S., « A New Look at the Biological Sex/Grammatical Gender of Jonah's Fish », dans *VT* 67 (2017), p. 307-323.

- , « Attitudes to the Cult in Jonah : In the Book of Jonah, the Book of the Twelve, and Beyond », dans L.-S. TIEMEYER (éd.), *Priests and Cult in the Book of the Twelve* (Ancient Near Eastern Monographs, 14), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, p. 115-130.
- , « Jonah and His Fish. The Monstrification of God's Servant in Early Jewish and Christian Reception History », dans Z. HADROMI-ALLOUCHE (éd.), *Fallen Animals. Art, Religion, Literature*, Lanham – Boulder – New York – London, Lexington Books, 2017, p. 47-70.
- , « Peace for Our Time : Reading Jonah in Dialogue with Abravanel in the Book of the Twelve », dans *JHS* 17 (2017), p. 1-24. En ligne, URL : http://aura.abdn.ac.uk/bitstream/handle/2164/9030/article_230.pdf?sequence=1.
- , « When God Changes His Mind : A Theological Exploration of Jonah 3:9-10 and 4:2 », dans B. OLSSON et J. STARR (éds), *Gamla testamentets teologi och tolkningar*, Skellefteå, Artos, 2018, p. 125-146.
- , « Jonah, the Eternal Fugitive : Exploring the Intertextuality of Jonah's Flight in the Bible and Its Later Reception », dans J. HØGENHAVEN, F. POULSEN et C. POWER (éds), *Images of Exile in the Prophetic Literature. Copenhagen Conference Proceedings 7-10 May 2017* (FAT, 103), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 255-268.
- TIGAY J., « The Book of Jonah and the Days of Awe », dans *Conservative Judaism* 38 (1985), p. 67-76.
- TIMMER D.C., « Jonah's Theology of the Nations : The Interface of Religious and Ethnic Identity », dans *RB* 120 (2013), p. 13-23.
- , « The Intertextual Israelite Jonah *Face À l'empire* : The Post-Colonial Significance of The Book's Cotexts and Purported Neo-Assyrian Context », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-20. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6238>.
- , *A Gracious and Compassionate God : Mission, Salvation and Spirituality in the Book of Jonah* (NSBT, 26), Downers Grove, IVP, 2011.
- , *The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve Thematic Coherence and the Diachronic-Synchronic Relationship in the Minor Prophets* (Biblical Interpretation Series, 135), Leiden, Brill, 2015.
- TRAINEAU-DUROZOY A.-S., « Saint Jérôme et Jonas à l'époque romane : de l'influence d'un Père de l'Église sur les textes et les images des XIe et XIIe siècles », dans *Cahiers de civilisation médiévale* 244 (2018), p. 379-406.
- , *Le petit prophète Jonas au Moyen Âge : étude iconographique*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Pastoureau, Études médiévales, École pratique des Hautes Études, 2011 (inédiée). Disponible en ligne, URL, [theses.fr – Anne-Sophie Durozoy](https://theses.fr/110401044), [Le petit prophète Jonas au Moyen Âge : étude iconographique](https://theses.fr/110401044).
- TRIBLE P., « A Tempest in a Text : Ecological Soundings in the Book of Jonah », dans *TD* 43 (1996), p. 303-312 (= *Id.*, dans S.L. COOK et S.C. WINTER [éds], *On the Way to Nineveh : Studies in Honor of George M. Landes* [ASOR Books, 4], Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 187-200).
- , « Divine Incongruities in the Book of Jonah », dans T.T. BEAL et T. LINAFFELT (éds), *God in the Fray : A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 198-208.
- , *Rhetorical Criticism : Context, Methods, and the Book of Jonah* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- TRIMM C., « Jonah », dans *JETS* 52 (2009), p. 366-367.
- TRUMBULL H.Cl., « Jonah in Nineveh », dans *JBL* 2 (1892), p. 53-60.

- TSE M.W., « The Interpretation of the Book of Jonah, Chapter One », dans *Jian Dao* 25 (2006), p. 3-28.
- TUELL S., « You Can't Say that ! Preaching Jonah as a Comedy », dans A.M. MCKENZIE et C.L.Jr. AARON (éds), *Parental Guidance Advised. Adult Preaching from the Old Testament*, Danvers, Chalice Press, 2013, p. 5-16.
- TURNER M.D., « Jonah 3:10-4:11 », dans *Int* 52 (1998), p. 411-414.
- UGWUEYE L.E. et UGOCHUKWU NGANA, « Jonah (1-3) in Dialogue with Judaic Nationalistic View of Yahweh : The Universal Issue », dans *European Journal of Social Sciences Studies* 4 (2019), p. 77-89.
- VAILLANCOURT I.J., « The Pious Prayer of an Imperfect Prophet : The Psalm of Jonah in its Narrative Context », dans *JESOT* 4 (2015), p. 171-189.
- VAN HEERDEN S.W., « Ecological Interpretations of the Jonah Narrative – Have they Succeeded in Overcoming Anthropocentrism ? », dans *JSem* 23 (2014), p. 114-134.
- , « Humour and the Interpretation of the Book of Jonah », dans *OTE* 5 (1992), p. 389-401.
- VAN HEERDEN S.W., « Shades of Green – or Grey ? Towards an Ecological Interpretation of Jonah 4:6-11 », dans *OTE* 30 (2017), p. 459-477.
- VAN SELMS A., « Some Geographical Remarks on Jonah », dans *OTWSA* 10 (1967), p. 83-92.
- VAN WIJK-BOS J.W.H., « No Small Thing : the “Overturning” of Nineveh in the Third Chapter of Jonah », dans S.L. COOK et S.C. WINTER (éds), *On the Way to Nineveh : Studies in Honor of George M. Landes* (ASOR Books, 4), Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 218-237.
- VERMEULEN K., « Save or Sack the City : The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective », dans *JSOT* 42 (2017), p. 233-246.
- , « The Construction of The Enemy City in The Hebrew Bible : A Case of Thirdspacing », dans *UBR* 6 (2016), p. 70-83.
- VERMEYLEN J., « La prière de Jonas (Jon 2) et le cantique de Moïse (Ex 15) », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures : la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 2012, p. 185-195.
- , « Le livre de Jonas : un écrit politico-religieux », dans *Science et Esprit* 54 (2002), p. 287-297.
- VIRGITI B., « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas : la conversion des Ninivites (Jon 3) », dans E. DI PEDE – O. FLICHY – D. LUCIANI (éds), *Le récit : thèmes bibliques et variations. Lectures et réécritures littéraires et artistiques, VIII colloque international du RRENAB, Metz, 26-29 mai 2016* (BETL, 293), Leuven– Paris – Bristol, Peeters 2018, p. 359-371.
- VISCHNER V., « L'évangile selon saint Jonas », dans *ETR* 50 (1975), p. 161-173.
- WAGNER A.M., *Perspectives on the Book of Jonah*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en théologie, sous la direction D.S. Williams, University of Georgia, 2004, (non publié). Disponible en ligne, URL : https://getd.libs.uga.edu/pdfs/wagner_alan_m_200408_ma.pdf.
- WALKER A., « Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude – and God's Rebuke », dans *Kairos* 9 (2015), p. 7-29.
- WALSH C., « Between Text and Sermon : Jonah 3 », dans *Int* 69 (2015), p. 338-340.

- , « The Metaphoric God of Jonah », dans D. GERSONI-EDELMAN et I.D. WILSON (éds), *History, Memory, Hebrew Scriptures : A Festschrift for Ehud Ben Zvi*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 259-272.
- WALSH J.T., « Jonah 2,3-10 : A Rhetorical Critical Study », dans *Bib* (1982), p. 219-229.
- WALTON J.H., « The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah », dans *BBR* 2 (1992), p. 47-57.
- WARNING W., « Terminological Patterns and the Book of Jonah », dans *Henoch* 25 (2003), p. 131-147.
- WARSHAW T.S., « The Book of Jonah », dans K.R.R. GROS LOUIS, T.S. WARSHAW et J.S. ACKERMAN (éds), *Literary Interpretations of Biblical Narratives I*, Nashville, Abingdon, 1978, p. 191-207.
- WAYNE S., « Jonah's Rescue : What are the Implications for Today ? (Jonah 1,17 – 2,10) », dans *JMAT* 21 (2017), p. 90-126.
- WENDLAND E.R., « Five Key Aspects of Style in Jonah and (Possibly) How to Translate Them », dans *The Bible Translator* 48 (1997), p. 308-328.
- , « Recursion and Variation in the "Prophecy" of Jonah : On the Rhetorical Impact of Stylistic Technique in Hebrew Narrative Discourse, with Special Reference to Irony and Enigma. Part III », dans *AUSS* 36 (1998), p. 81-110.
- , « Recursion and Variation in the Prophecy of Jonah : On the Rhetorical Impact of Stylistic Technique in Hebrew Narrative Discourse, with Special Reference to Irony and Enigma. Part I », dans *AUSS* 35 (1997), p. 67-98.
- , « Song from the Seabed-How Sweet does it Sound ? Aspects of the Style, Structure and Transmission of Jonah's Psalm », dans *JSem* 11 (2002), p. 211-244.
- , « Text Analysis and the Genre of Jonah (Part 1&2) », dans *JETS* 39 (1996), p. 192-206 et 373-395.
- WÉNIN A., « Le "psaume" du livre de Jonas », dans *CESPR* 14 (1993), p. 153-170.
- , « Le livre de Jonas : approche littéraire », dans *Graphè* 19 (2010), p. 15-39.
- WESLING D. et SLAWEK T., *Literary Voice : The Calling of Jonah*, Albany, SUNY Press, 1995.
- WESSELS W., « A Prophetic Word to a Prophet : Jonah 4:10-11 as Reprimand », dans *JSem* 16 (2007), p. 551-569.
- WEST G.O., « Juxtaposing "Many Cattle" in Biblical Narrative (Jonah 4:11), Imperial Narrative, Neo-indigenous Narrative », dans *OTE* 27 (2014), p. 722-751.
- WILLIS J.T., « The "Repentance" of God in the Books of Samuel, Jeremiah, and Jonah », dans *HBT* 16 (1994), p. 156-175.
- WILT T.L., « Jonah : A Battle of Shifting Alliances », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in Prophetic Writings* (JSOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 164-182.
- , « Lexical Repetition in Jonah », dans *JOTT* 5 (1992), p. 252-264.
- WINEMAN A., « The Zohar on Jonah : Radical Retelling of Tradition ? », dans *HS* 31 (1990), p. 57-69.
- WISEMAN D.J., « Jonah's Nineveh », dans *TynB* 30 (1979), p. 29-51.
- WÖHRLE J., « A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness : The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-17.
- WOLFF H.W., « Jonah as a Drama in Five Acts », dans *CurTM* 3 (1976), p. 4-19.

- WOODARD B.L., « Death in Life : The Book of Jonah and Biblical Tragedy », dans *CTJ* 4 (1969), p. 23-50.
- YANKLOWITZ S., *The Book of Jonah : A Social Justice Commentary*, New York, CCAR Press, 2020.
- YATES G., « The “Weeping Prophet” and “Pouting Prophet” in Dialogue : Intertextual Connections between Jeremiah and Jonah », dans *JETS* 59 (2016), p. 223-239.
- ZILIO-GRANDI I., « Jonas, un prophète biblique dans l’islam », dans *RHR* 3 (2006), p. 283-318.
- ZIMMERMANN F., « Problems and Solutions in the Book of Jonah », dans *Jud* 40 (1991), p. 580-589.
- ZORNBERG A.G., « Jonah : A Fantasy of Flight », dans *Psychoanalytic Dialogues* 18 (2008), p. 271-299.
- ZUCKER D.J., « Jonah’s Journey », dans *Jud* 44 (1995), p. 362-368.

3. Sur Na

3.1. Introductions

- BARROS Bruno Alves, « A Brief Introduction to the Book of Nahum », dans *Revista Kerygma* 15 (2020), p. 53-63.
- FERRY J., « Le livre de Nahoum », dans J. ASURMENDI, J. FERRY, A. FOURNIER-BIDOZ et J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture des prophètes*, Paris, Bayard, 2010, p. 529-536.
- DA SILVA A., « Nahoum. Introduction et notes », dans *La Bible Bayard. Nouvelle traduction. Édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, p. 2477-2478.
- LIM B.H., « Nahum », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 471-486.
- MACCHI J.-D., « Nahoum », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l’Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 516-520.
- SPRONK K. et RIDDERBOS N.H., *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van de profetie van Nahum*, Kampen, Kok, 1995.
- MASON R., *Micah, Nahum, Obadiah* (OTG), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- VAN HECKE D., « Nahum, prophète de la victoire du Seigneur », dans *Les Petits Prophètes de l’Ancien Testament*, 2016-2017, p. 51-58. En ligne, URL : <http://www.fratgsa.org/pdf/2016-2017/gb/nahum.pdf>.

3.2. Commentaires

- ANDERSON C., *Opening up Nahum* (Opening Up Commentary), Leominster, Day One Publications, 2005.
- BAUMANN G., « Nahum : The Just God as Sexual Predator », dans L. SCHOTTROFF et M.-T. WACKER (éds), *Feminist Biblical Interpretation : A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, p. 433-442.

- , *Nahum/Nahumbuch*, dans *WiBiLex* (2006), p. 6-7. En ligne, URL : https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Nahum_Nahumbuch_2018-09-20_06_20.pdf.
- CHRISTENSEN D.L., *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24F), New Haven – London, Yale University Press, 2009.
- COOK G.D., *Severe Compassion : The Gospel According to Nahum* (The Gospel according to the OT), Phillipsburg, P&R, 2016.
- GARCÍA-TRETO F.O., « The Book of Nahum. Introduction, Commentary and Reflections », dans L.E. KECK (ed.), *New Interpreter's Bible*. Vol. VII. Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 591-619.
- KELLER C.-A., « Nahoum », dans E. VUILLEUMIER - C.-A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT, XIb), Paris – Neuchâtel, Delachaux & Niestle, 1971, p. 93-216.
- O'BRIEN J.M., *Nahum* (Readings : A New Biblical Commentary), London, Sheffield Academic, 2002.
- ROGERSON J.W., « Nahum », dans J.D.G. DUNN et J.W. ROGERSON (éds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 708-709.
- SHANI L.B., *The Peshar Nahum Scroll from Qumran : An Exegetical Study of 4Q169* (Studies on the texts of the desert of Judah, 53), Leiden – Boston, Brill, 2004.
- SCHIFFMAN L.H., « Pharisees and Sadducees in Peshar Nahum » dans M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éds), *The Dead Sea Scrolls. Sectarian Literature : Minhah le-Nahum. Biblical and other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (LHB.OTS, 337), Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 272-290.
- SMITH J.M.P., « Commentary on the Book of Nahum », dans J.M.P. SMITH, W.H. WARD, J.A. BEWER, *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC, 228), Edinburgh, T&T Clark, 1985, p. 267-360.
- SPRONK K., *Nahum* (HCOT), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 1997.
- TIMMER D.C., *Nahum* (ZECOT), Grand Rapids, Zondervan Academic, 2020.
- WESSELS W., « Nahum », dans J.C. THOMAS et L.R. MARTIN (éds), *The Book of the Twelve* (Pentecostal Commentary Series), Leiden, Brill, 2020, p. 375-408.

3.3. Études

- ARNOLD W.R., « The Composition of Nahum 1-2:3 », dans *ZAW* 21 (1901), p. 225-265.
- BARKER K.S., « The Christian Year : Eighteen Sunday After Pentecost Meet the Prophets 4. Judgment without Vengeance : Nahum », dans *ExpT* 101 (1990), p. 367-369.
- BECKING B., « Bee's Dating Formula and the Book of Nahum », dans *JSOT* 5 (1980), p. 100-104.
- , « Divine Wrath and the Conceptual Coherence of the Book of Nahum », dans *SJOT* 9 (1995), p. 277-296.
- , « Is God Good for his People ? Critical Remarks on a Recently Proposed Emendation of Nahum 1,7 », dans *ZAW* 117 (2005), p. 621-623.
- , « Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds), *On Reading Prophetic Texts. Gender – Specific & Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, p. 1-20.

- BOARD J.F., « Woe to the Bloody City », dans D.E. COOPER, E.B. DAUGHERTY, C.C. PUGH III, W.T. VARNER et D.G. WEST (éds), *My Servants the Prophets : Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (Victory Lectures. West Virginia School of Preaching), Moundsville, West Virginia School of Preaching, 2006, p. 169-176.
- BOSMAN J.P., « The Good, the Bad and the Belial : Traces of Wisdom in the Prophetic Rhetoric of Nahum », dans *OTE* 15 (2002), p. 589-599.
- , *Social Identity in Nahum : A Theological-Ethical Enquiry* (Doctoral Degrees Old and New Testament, 74). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Théologie, sous la direction de H.L. Bosman, University of Stellenbosch, 2005. Publiée dans la collection Biblical Intersections, 1, Piscataway, éditions Gorgias Press, 2008. Disponible en ligne, URL : <http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/1406>.
- BRIGGS W., « Fluid Dynamics : The Interplay of Water and Gender in Nahum », dans *JBL* 137 (2018), p. 853-870.
- CATHCART K.J., « More Philological Studies in Nahum », dans *JNSL* 7 (1979), p. 1-12.
- , « The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum », dans M. WARD (éd.), *Biblical Studies in Contemporary Thought*, Somerville Greeno, Hadden and Company, 1975, p. 68-76.
- , « Treaty-Curses and the Book of Nahum », dans *CBQ* 34 (1973), p. 179-187.
- , *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (Biblica et Orientalia, 26), Roma, Pontifical Biblical Institute, 1973.
- CHA D., *An Analysis of the Metaphors in the Book of Nahum using Conceptual Blending Theory*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Philosophie, sous la direction de P. Scalise, Center for Advanced Theological Study – Fuller Theological Seminary, 2017 (non publié). Extrait en ligne, URL : <http://search.proquest.com/openview/f81df1136c75f81a0df93f00df662d6a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- CHARLES J.D., « Plundering the Lion's Den – A Portrait of Divine Fury (Nahum 2:3-11) », dans *GTJ* 10 (1989), p. 183-201.
- CHEYNE T.K., « Notes on Psalm XXII.25 and Nahum II.8 », dans *JBL* 15 (1896), p. 198.
- CHILDS B.S., « The Canonical Shape of the Book of Jonah », dans G.A. TUTTLE (éd.), *Biblical and Near Eastern Studies : Essays in honor of William Sanford LaSor*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 122-128.
- CHRISTENSEN D.L., « The Acrostic of Nahum Once Again. A Prosodic Analysis of Nahum 1,1-10 », dans *ZAW* 99 (1987), p. 409-415.
- , « The Acrostic of Nahum Reconsidered », dans *ZAW* (1975), p. 17-30.
- , « The Book of Nahum : The Question of Authorship within the Canonical Process », dans *JETS* 31 (1988), p. 51-58.
- , « The Book of Nahum as a Liturgical Composition : A Prosodic Analysis », dans *JETS* 32 (1989), p. 159-169.
- CLEMENTS R.E., « The Purpose of the Book of Jonah », dans *Congress Volume. VTSup* 28, Leiden, Brill, 1975, p. 16-28.
- COETZEE J.H., « Jonah from the Perspective of Jonah : Embodied Theology Illustrated », dans *Scrip* 90 (2005), p. 850-58.
- COGAN M., « The Lions of Ninevah (Nahum 2:12-14) : A Check on Nahum's Familiarity with Assyria », dans C. COHEN, V.A. HUROWITZ, A.M. HURVITZ, Y. MUFFS, B.J. SCHWARTZ et J. TIGAY (éds), *Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature*,

- and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Birkat Shalom, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, p. 433-439.
- COLESON J.E., « The Peasant Woman and the Fugitive Prophet », dans J.E. COLESON et V.H. MATTHEWS (éds), *Go to the Land I will Show You*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, p. 27-44.
- COOK G.D., « Ashurbanipal's Peace and the Date of Nahum », dans *WTJ* 79 (2017), p. 137-145.
- , « Blessed Be Assyria : Implications of Nahum's Allusion to Babel », dans *Answers Research Journal* 9 (2016), p. 363-368.
- , « Covenant Sin in Nahum », dans *JESOT* 6 (2020), p. 1-10.
- , « Human Trafficking in Nahum », dans *HBT* 37 (2015), p. 142-157.
- , « Nahum in the Pulpit », dans *Presbyterion : Covenant Seminary Review* 42 (2016), p. 21-35.
- , « Nahum's Prophetic Name », dans *TynB* 67 (2016), p. 37-40.
- , « Naqia and Nineveh in Nahum : Ambiguity and the Prostitute Queen », dans *JBL* 136 (2017), p. 895-904.
- , « Of Gods and Kings : Ashur Imagery in Nahum », dans *BBR* 29 (2019), p. 19-31.
- , « Power, Mercy, and Vengeance : The Thirteen Attributes in Nahum », dans *JESOT* 5 (2016), p. 27-37.
- , *Nahum's Use of Ambiguity and Allusion to Prophecy the Destruction of Spiritual Powers*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de M.B. Kelly, Faculty of Westminster Theological Seminary, 2014 (non publiée). Disponible en ligne, URL : https://www.academia.edu/15147092/Nahum_s_Use_of_Ambiguity_and_Allusion_to_Prophecy_the_Destruction_of_Spiritual_Powers_Ph.D._diss._Westminster_Theological_Seminary_2014.
- COOPER A., « In Praise of Divine Caprice : The Significance of the Book of Jonah », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 144-163.
- DAHOOD M.J., « Causal Beth and the Root nkr in Nahum 3:4 », dans *Bib* 52 (1971), p. 395-396.
- DE VRIES S.J., « The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy », dans *VT* 16 (1966), p. 476-481
- DELCOR M., « Allusions à la déesse Ištar en Nahum 2,8 ? », dans *Bib* 58 (1977), p. 73-83.
- DIETRICH W., « Three Minor Prophets and the Major Empires : Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156.
- DUPONT-SOMMER A., « Observations sur le Commentaire de Nahum découvert près de la mer Morte », dans *Journal des savants* 4 (1963), p. 201-227.
- DUVAL Y.-M., « Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans "l'In Nahum" », dans *Augustinianum* 24 (1984), p. 471-494.

- FABRY H.-J., « The Lord over Mighty Waters », dans H. AUSLOOS, J. COOK, F.G. MARTINEZ, M. VERVENNE et B. LEMMELIJN (éds), *Translating a Translation : The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (BETL, 213), Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2008, p. 151-165.
- FLOYD M.H., « The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10 », dans *JBL* 113 (1994), p. 421-437.
- FLUSSER D., « Pharisees, Sadducees and Essenes in Peshar Nahum », dans D. FLUSSER et A. YADIN (éds), *Judaism of the Second Temple Period* (Qumran and Apocalypticism, 1), Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 214-257.
- GARBER D.G., « Facing Traumatizing Texts : Reading Nahum's Nationalistic Rage », dans *RevExp* 105 (2008), p. 285-294.
- GASTER T.H., « Two Notes on Nahum », dans *JBL* 63 (1944), p. 51-52.
- GIFFONE B.D., « A "Perfect" Poem : The Use of the Qatal Verbal Form in the Biblical Acrostics », dans *HS* 51 (2010), p. 49-72.
- GINSBERG W., « Dante 'davanti a la ruina' (Inferno v, 34) : Minos, the Ruins of Hell, and the Book of Nahum », dans *Italian Studies* 76 (2021), p. 230-236.
- GORDON F., « Nahum, Nineveh and Those Nasty Assyrians », dans *Life and Land. Archeology and Bible*, en ligne sur l'URL : [Life and Land | Page 15](#)
- GRAHAM W.C., « The Interpretation of Nahum 1:9–2:3 », dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 44 (1927), p. 37-48.
- GUILLAUME P., « Nahum 1 : Prophet, Senet, and Divination », dans E. BEN ZVI, D.V. EDELMAN et F. POLAK (éds), *A Palimpsest : Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel*, Piscataway, Gorgias Press, 2009, p. 129-159.
- GUNKEL H., « Nahum 1 », dans *ZAW* 13 (1893), p. 223-244.
- HAGEDORN A.C., « Nahum – Ethnicity and Stereotypes : Anthropological Insights into Nahum's Literary History », dans P.F. ESLER (éd.), *Ancient Israel : The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 223-239.
- HALDAR A.O., *Studies in the Book of Nahum* (Uppsala Universitets årsskrift, 7), Uppsala, Uppsala Lundequistska Bokhandeln, 1947.
- HALPERIN D.J., « Crucifixion, the Nahum Peshar, and the Rabbinic Penalty of Strangulation », dans *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), p. 32-46.
- HARTOG P.B., « Naham 2:14 : Text-Critical Notes », dans *VT* 63 (2013), p. 546-554.
- HAUPT P., « The Book of Nahum », dans *JBL* 26 (1907), p. 1-53.
- HIEKE T., « Der Anfang des Buches Nahum : (1) : die Frage des Textverlaufs in der jetzigen Gestalt ; ein antithetisches Prinzip », dans *BN* 68 (1993), p. 13-17.
- HOENIG S.B., « Peshar Nahum Talmud », dans *JBL* 86 (1967), p. 441-445.
- HUDDLESTUN J.R., « Nahum, Nineveh, and the Nile : The Description of Thebes in Nahum 3:8-9 », dans *JNES* 62 (2003), p. 97-110.
- HUMBERT P., « Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3 », dans *ZAW* 44 (1926), p. 266-280.
- , « La vision de Nahoum 2,4-11 », dans *AfO* 5 (1928), p. 14-19.
- , « Le problème du livre de Nahoum », dans *RHPPhR* 12 (1932), p. 1-15.
- JOHNSTON G.H., « Nahum's Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Conquest Metaphors », dans *BSac* 159 (2002), p. 21-45.
- , *A Rhetorical Analysis of the Book of Nahum*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Théologie, sous la direction de J.R.B. Chisholm, Dallas Theological Seminary, Département of Old Testament Studies, 1992. Disponible en ligne sur

- Academia.edu, URL, [\(3\) A Rhetorical Analysis of the Book of Nahum | Gordon Johnston - Academia.edu](#).
- KLOPPER Fr., « “Nineveh is in Ruins-Who Will Grieve for her ?” The Case of a Ravished City in Nahum 3:4-7 », dans *OTE* 16 (2003), p. 615-623.
- LABUSCHAGNE C.J., « Numerical Features of the Book of Nahum. A New Approach to its Compositional Structure, dans *Faculty of Theology and Religious Studies* (2015), p. 1 (sur 7). En ligne, URL : <https://www.rug.nl/research/portal/files/27045237/Nahum.pdf>.
- LANNER L., *Who Will Lament her ? The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (LHB.OTS, 434), Road York – London, Bloomsbury Publishing – T&TClark Publisher, 2006.
- LECLERCQ J., « Nahum », dans Ph. BEGUERIE, J. LECLERCQ et J. STEINMANN, *Études sur les prophètes d’Israël* (LD, 14), Paris, Cerf, 1954, p. 85-110.
- LEE H.W., *The Function of Figurative Speech in the Book of Nahum*. Thèse présentée pour l’obtention du doctorat en Théologie. The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Photocopy Ann Arbor, 1988 (non publiée).
- LEVENSON J.D., « Textual and Semantic Notes on Nah.I,7-8 », dans *VT* 25 (1975), p. 792-795.
- LONGMAN T., « The Form and Message of Nahum : Preaching from a Prophet of Doom », dans *Reformed Theological Journal* 1 (1985), p. 13-24.
- MACHINIST P., « Nahum as Prophet and as Prophetic Book. Some Reconsiderations », H.-J. FABRY (éd.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 103-129.
- MARE L. et SERFONTEIN J., « The Violent, Rhetorical-Ideological God of Nahum », dans *OTE* 22 (2009), p. 175-185.
- MIHELIC J.L., « The Concept of God in the Book of Nahum », dans *Int* 2 (1948), p. 199-207.
- MIKELL L., « Overview of the Book of Nahum », dans D.E. COOPER, E.B. DAUGHERTY, C.C. PUGH III, W.T. VARNER et D.G. WEST (éds), *My Servants the Prophets : Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (Victory Lectures. West Virginia School of Preaching), Moundsville, West Virginia School of Preaching), 2006, p. 157-167.
- NIDITCH S., « Fish Swallows Man : The Tale of Jonah and Its Reception History in Folkloristic Perspective », dans P. MACHINIST, R.A. HARRIS, J.A. BERMAN, N. SAMET et N. AYALI-DARSHAN (éds), *Ve-’Ed Ya’aleh (Gen 2:6), Essays in Biblical and Ancient Near Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein 6*, Volume 2, Atlanta, SBL Press, 2021, p. 1079-1095.
- NOGALSKI J.D., « The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve », dans P.R. DAVIES et D.J.A. CLINES (éds), *Among the Prophets : Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (SJOTSup., 144), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 193-202.
- NYSSE R., « Keeping Company with Nahum : Reading the Oracles Against the Nations as Scripture », dans *WaW* 15 (1995), p. 412-419.
- O’BRIEN J.-M., « The Problem of the Other (ed) Woman in Nahum », dans J.-M. O’BRIEN, D.R. EDWARDS, C.T. MCCOLLOUGH et E.M. MEYERS (éds), *The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and the “Other” in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers*, Boston, ASOR, 2007, p. 109-117.

- PATTERSON R.D. et TRAVERS M.E., « Literary Analysis and the Unity of Nahum », dans *GTJ* 9 (1988), p. 45-58.
- PATTERSON R.D., « Nahum : Poet Laureate of the Minor Prophets », dans *JETS* 33 (1990), p. 437-444.
- PINKER A., « A Tragic Bacchanalia in Nahum 1:10 », dans *RB* 113 (2006), p. 366-371.
- , « Descent of the Goddess Ishtar to the Netherworld and Nahum II 8 », dans *VT* 55 (2005), p. 89-100.
- , « Nahum : The Prophet and his Message », dans *JBQ* 33 (2005), p. 81-90.
- , « Nahum 1 : Acrostic and Authorship », dans *JBQ* 34 (2006), p. 97-103.
- , « Nahum 2:4 Revisited », dans *ZAW* 117 (2005), p. 411-419.
- , « Nahum's Theological Perspectives », dans *JBQ* 32 (2004), p. 148-157.
- , « On the Genesis of Nah 1:3a », dans *HIPHIL Novum* 4 (2009), p. 1-8.
- , « On the Meaning of htkbd in Nahum III 15 », dans *VT* 53 (2003), p. 558-561.
- , « Shelter or Strength in Nahum 1,7 ? », dans *ZAW* 116 (2004), p. 610-613.
- , « Smoking out the Fire in Nahum II 14 », dans *BN* 123 (2004), p. 45-48.
- , « The Hard "Sell" in Nah 3:4b », dans *JHS* 5 (2004-2005), p. 1-18. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5756>.
- , « Upon an Attack in Nahum 2:2 », dans *JHS* 4 (2002-2003), p. 1-8. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5854/0>.
- PREMSTALLER V.M., « Prophecy Goes Hollywood : A Fresh Approach to Nah 2 », dans *BN* 118 (2003), p. 46-50.
- QUINE C., « Nineveh's Pretensions to Divine Power in Nahum 3:16 », dans *VT* 69 (2019), p. 498-504.
- REIF S.C., « On Some Connotations of The Word Ma'aseh », dans G. KHAN et D. LIPTON (éds), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VTS, 149), Leiden, Brill, 2011, p. 337-351.
- RENAUD B., « La composition du livre de Nahum. Une proposition », dans *ZAW* 99 (1987), p. 198-219.
- RENZ T., « A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1 », dans *JHS* 9 (2009), p. 2-26.
- RIDGE D.B., « Nahum's Loving Deity : Analysis of Nahum 2:1 and How the Scenes of Destruction in Nahum Contribute to its Call to Repentance », dans *Studia Antiqua* 11 (2012), p. 13-21.
- ROSS W.A., « Text-Critical Question Begging in Nahum 1,2-8 : Re-evaluating the Evidence and Arguments », dans *ZAW* 127 (2015), p. 459-474.
- SAGGS H.W.F., « Nahum and the Fall of Nineveh », dans *JTSNS* 20 (1969), p. 220-225.
- SHERWIN S., « "I Am Against You" », dans *TynB* 54 (2003), p. 149-160.
- SPRONK K., « Acrostics in the Book of Nahum », dans *ZAW* 110 (1998), p. 209-222.
- , « Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum », dans IDEM et J.C. DE MOOR (éds), *Synchronic or Diachronic : A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OTS, 34), Leiden, Brill, 1995, p. 159-186.
- , « The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized », dans *AcT* 26 (2018), p. 237-250.
- , « The Line-Acrostic in Nahum 1 : New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text », dans R. DE HOOP, M.C.A. KORPEL et S.E. PORTER (éds), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 228-240.

- , « The Violent God of the Bible : A Study on the Historical Background and its Impact on the Discussion on Human Dignity », dans *Scriptura* 102 (2009), p. 463-470.
- SWEENEY M.A., « Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum », dans *ZAW* 104 (1992), p. 364-377.
- TIMMER D.C., « Boundaries without Judah, Boundaries within Judah : Hybridity and Identity in Nahum », dans *HBT* 34 (2012), p. 173-189.
- , « Nahum in the Book of Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 186-200.
- , « Nahum, Prophet of the God who Avenges Injustice », dans H.G.L. PEELS et S.D. SNYMAN (éds), *The Lion has roared : Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene, Wipf and Stock, 2012, p. 79-86.
- , « Nahum's Representation of and Response to Neo-Assyria : Imperialism as a Multifaceted Point of Contact in Nahum », dans *BBR* 24 (2014), p. 349-362.
- TOURNAY R., « Le psaume de Nahum », dans *RB* 65 (1958), p. 328-335.
- VALK J., « Neo-Assyrian Deportation and the Levant », dans *The Ancient Near East Today : Current News about the Ancient Past* 9 (2021), p. 1-9. En ligne sur l'URL : [ANE TODAY - 202102 - Neo-Assyrian Deportation and the Levant - American Society of Overseas Research \(ASOR\)](https://www.asor.org/ANE-TODAY-202102-Neo-Assyrian-Deportation-and-the-Levant-American-Society-of-Overseas-Research-ASOR).
- VAN DER WOUDE A.S., « The Book of Nahum : A Letter Written in Exile », dans H.A. BRONGERS, F.F. BRUCE, J.A. EMERTON, C.H.J. DE GEUS, J.W. ROGERSON, A. SCHOORS et A.S. VAN DER WOUDE, *Instruction and Interpretation : Studies in Hebrew Language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis : Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Louvain, 1976, from 30 August to 2 September* (OTS, 20), Leiden, Brill, 1977, p. 108-126.
- VAN DOORSLAER J., « No Amon », dans *CBQ* 11 (1949), p. 280-295.
- VAN SELMS A., « The Alphabetic Hymn in Nahum 1 », dans *OTWSA* 12 (1969), p. 33-45.
- VAN WYK W.C., « Allusions to “Prehistory” and History in the Book of Nahum », dans I.H. EYBERS et A. VAN SELMS (éds), *“De fructu oris sui” : Essays in Honour of Adrianus van Selms* (POS, 9), Leiden, Brill, 1971, p. 222-232.
- VERMEULEN K., « The Body of Nineveh : The Conceptual Image of the City in Nahum 2–3 », dans *JHS* (2017), p. 1-17.
- WEIGL M., « Current Research on the Book of Nahum : Exegetical Methodologies in Turmoil ? » dans *CR : BS* 9 (2001), p. 81-130.
- WEISS R., « Comparison Between the Massoretic and the Qumran Texts of Nahum 3:1-11 », dans *RevQ* 4 (1963), p. 433-439.
- WENDLAND E.R., « What's the “Good News”- Check out “the feet” ! Prophetic Rhetoric and the Salvific Centre of Nahum's “vision” », dans *OTE* 11 (1998), p. 154-181.
- WENYI J.O., *Piles of Slain, Heaps of Corpses : Reading Prophetic Poetry and Violence in African Context*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2021.
- WESSELS W.J. et ESTERHUIZEN E., « The Trauma of Nineveh's Demise and Downfall : Nahum 2:2-11 », dans *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 76 (2020), p. 1-6. En ligne, URL : <http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v76n4/01.pdf>

- WESSELS W.J., « A Critical Reflection on the Presentation and Reception of Yahweh as a Violent Deity in the Book of Nahum », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 338-357.
- , « Cultural Sensitive Readings of Nahum 3:1-7 », dans *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74.1 (2018), p. 1-7. Disponible en ligne, URL : <https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/177982>
- , « Leadership in Times of Crisis : Nahum as Master of Language and Imagery », dans *JSem* 23 (2014), p. 315-338.
- , « Nahum 2 : a Call to Witness A Display of Yahweh's Power », dans *JSem* 15 (2006), p. 544-563.
- , « Nahum, an Uneasy Expression of Yahweh's Power », dans *OTE* 11 (1998), p. 615-628.
- , « Reading Nahum with the Oppressed : Power as a Social Justice Issue », dans H. GOSSAI (éd.), *Postcolonial Commentary and the Old Testament*, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, T&T Clark, 2019, p. 313-326.
- , « Subversion of Power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2:12-14 », dans *OTE* 27 (2014), p. 703-721.
- , « Subversion of Power : Exploring the Lion Metaphor in Nahum 2:12-14 », dans *OTE* 27/2 (2014), p. 703-721.
- , « The Metaphorical Depiction of Nineveh's Demise. The Use of the Locust "Marked Metaphor" in Nahum 3:15-17 », dans *Scriptura* 116 (2017), p. 246-259.
- , « Yahweh, the Awesome God : Perspectives from Nahum 1 », dans *JSem* 14.1 (2005), p. 55-73.
- WOODS J., « The West as Nineveh : How does Nahum's Message of Judgement Apply to Today ? », dans *Themelios* 31 (2005), p. 7-37.
- ZALCMAN L., « Intertextuality at Nahum 1,7 », dans *ZAW* 116 (2004), p. 614-615.

4. Liens entre Jon et Na

4.1. Commentaires

- BARBER C. et STRAUSS G.H., *My Son, Jonah : A Practical Commentary on the Books of Jonah and Nahum*, Eugene, Wipf & Stock, 2010.
- KOHLLENBERGER III J.R., *Jonah and Nahum* (Everyman's Bible Commentary), Chicago, Moody Press, 1984, p. 15-75.
- VAN DER WOUDE A.S., *Jona – Nahum* (POT), Nijkern, Callenbach, 1978.

4.2. Études

- CONROY C., « Jonah and Nahum in the Book of the Twelve : Who Has the Last Word ? », dans *Proceedings of the Irish Biblical Association* 32 (2009), p. 1-23.
- DAVIES P.R. (éd.), *Yours Faithfully Virtual Letters from the Bible* (Bible World), London – Oakville, Equinox, 2004 (lettre 16, p. 89-90 et lettre 17, p. 91-95).

- DAVIS E.F., « Hating Our Enemies—2 Kings, Nahum, and Jonah », dans IDEM, *Opening Israel's Scriptures*, New-York – Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 246-255.
- EGO B., « The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's Destruction – A Coherent Reading of the Twelve as Reflected in the Aggada », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 155-164.
- FABRY H.-J., « The reception of Nahum and Habakkuk in the Septuagint and Qumran », dans S.M. PAUL., R.A. KRAFT, L.H. SCHIFFMAN et W.W. FIELDS (éds), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS, 94), Leiden, Brill, 2003, p. 241-256.
- GLASSON T.F., « The Final Question in Nahum and Jonah », dans *ExpT* 81 (1969), p. 54-55.
- HANEY S., « Theodicy and the Nature of God in Nahum and Jonah », dans *Concept* 27 (2003), p. 1-24.
- HELBERG J.L., « Nahum – Jonah – Lamentations – Isaiah 51–53. A Possibility for Establishing a Connection », dans *OTWSA* 12 (1969), p. 46-55.
- STRZALKOWSKA B., « The Book of Nahum and the Book of Jonah : Debate Within the Twelve Prophets », dans *Collectanea Theologica* 90 (2020), p. 353-373.

5. Sur les XII

5.1. Introductions

- BLANCHARD J., *Les grands points des Petits Prophètes. Regard sur les pages "propres" de votre Bible*, Trois-Rivières, Éditions Europresse – Publications chrétiennes, 2018.
- COLLINS J.J., « Reading Guides to Daniel and the Twelve Minor Prophets : Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi », dans J.J. COLLINS et D. SENIOR (éds), *The Catholic Study Bible, Includes Revised Old Testament* (NAB), Oxford – New York, Oxford University Press, revised edition, 2011.
- CHISHOLM J.R.B., *Interpreting the Minor Prophets*, Grand Rapids, Zondervan, 1990.
- CRAIGIE P.C., *Twelve Prophets* (DSB.OT, 1 & 2), Louisville – London, Westminster John Knox Press, 1985.
- CRENSHAW J.L., « Latter Prophets : The Minor Prophets », dans L.G. PERDUE (éd.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible* (Blackwell Companion to Religion), Malden, Blackwell Publishers Inc., 2001, p. 369-381.
- DAVIDSON A.B., *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah : With Introduction and Notes* (Cambridge Bible for Schools and Colleges, 28), Cambridge, Cambridge University Press, 1920.
- FLOYD M.H., *Minor Prophets. Part 2* (FOTL, 22), Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- GILMORE A., « Minor Prophets with a Major Message : A Contemporary Introduction to Some of the Minor Prophets », dans *ExpT* 119 (2008), p. 429-436.

- MATHEWS J., « Preaching from the minor prophets », dans *St Mark's Review* 223 (2013), p. 2-12.
- SIEGES A., « One Book or Twelve Books ? », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 28-38.
- SMITH J.E., *The Minor Prophets*, Joplin, College Press Publishing Company, 2006.
- SWEENEY M.A., « The Twelve Prophets : Micah, Nahum, Habakkuk, Haggai, Zechariah, Malachi », dans D.W. COTTER, J.T. WALSH et C. FRANKE (éds), *Berit Olam : Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Berit Olam), vol. 2, Colledgeville, Liturgical Press, 2000, p. 419-449 (pour Na).

5.2. Commentaires

- ACHTEMEIER E., *Nahum-Malachi* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, John Knox Press, 1986, p. 93-105.
- ALLEN L.C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- ASURMENDI J., « Les prophètes du VIIème siècle. Nahum – Sophonie – Habacuc », dans S. AMSLER, J. ASURMENDI, J. ANEAU et R. MARTIN-ACHARD, *Les prophètes et les livres prophétiques* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, p. 117-126.
- BAKER D.W., *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah : An Introduction and Commentary* (TOTC), Downers Grove, IVP, 1988.
- BARKER K.L. et BAILEY D.W., *Micah-Nahum-Habakkuk-Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC, 20), Nashville, Broadman & Holman, 1998.
- BERRIGAN D., *Minor Prophets. Major Themes*, Eugene, Wipf & Stock, 1995.
- BURKE S.L.R., « Critical Editions of the Commentaries of Dionysius bar Šalībī on Obadiah, Jonah, and Nahum with Introduction and English Translation », dans *CCO* 14 (2017), p. 1-63.
- BOICE J.M., *The Minor Prophets : An Expositional Commentary*, Grand Rapids, Baker Books, 2002.
- BEYER B. et WALTON J., *Obadiah, Jonah*, Grand Rapids, Zondervan, 1988.
- BROWN W.P., *Obadiah Through Malachi* (WBCS), Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- BRUCKNER J., *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2010.
- CLARK D.J. et HATTON H. A., *A Translator's Handbook on the Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (HfT), New York, United Bible Societies, 1989.
- COGGINS R.J. et RE'EMI S.P., *Israel Among the Nations : A Commentary on Nahum, Obadiah, Esther* (ITC), Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- et HAN J.H., *Six Minor Prophets Through the Centuries : Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries, 34), Chichester, John Wiley & Sons, 2011.
- DIETRICH W., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (International Exegetical Commentary on the Old Testament), Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 2016.

- GAFNEY W.C.M., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Wisdom Commentary, 38), Collegeville, Liturgical Press, 2017.
- GEORGE A., *Michée, Sophonie, Nahum*, Paris, Cerf, 2^e éd., 1958.
- GOLDINGAY J. et SCALISE P.J., *Minor Prophets II* (UBCS), Grand Rapids, Baker Books, 2012.
- GORDON B., *The Message of Obadiah, Nahum, and Zephaniah* (The Bible Speaks Today), Downer's Grove, IVP, 2010.
- HAHLEN M.A. et HAM C.A., *Minor Prophets : Nahum-Malachi*, vol. 2, Joplin, College Press Publishing Company, 2006.
- HARRIS R.A. (éd.), *Rabbi Eliezer of Beaugency, Commentaries on Amos and Jonah (With Selections from Isaiah and Ezekiel)*, Kalamazoo, Teams Medieval Institute Publications, 2018.
- HENNESSY T.H. (éd.), *Joel, Obadiah, Jonah and Malachi*, Cambridge University Press, 2014.
- JENSON P.P., *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary* (LHB.OTS, 496), New York – London, T & T Clark, 2008.
- KAISER Jr.W.C., *Micah/Nahum/Habakkuk/Zephaniah/Haggai/Zechariah/Malachi* (The Preacher's Commentary, 23), Nashville, Thomas Nelson, 2004.
- MCGEE J.V., *The Prophets Jonah and Micah* (Thru the Bible Commentary Series, 29), Nashville, Thomas Nelson, 1996.
- MILLER S. et ANDERS M., *Nahum-Habakkuk-Zephaniah-Haggai-Zechariah-Malachi* (Holman Old Testament Commenatry, 20), B&H Publishing Group, 2004.
- NOGALSKI J.D., *The Book of the Twelve : Hosea-Jonah* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 18a), vol. 1, Macon, Smyth & Helwys Publishing Incorporated, 2011.
- , *The Book of the Twelve : Micah-Malachi* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 18b), vol. 2, Macon, Smyth & Helwys Publishing Incorporated, 2011.
- NOWELL I., *Jonah, Tobit, Judith* (The New Collegeville Bible Commentary Old Testament, 25), Collegeville, Liturgical Press, 2015.
- O'BRIEN J.M., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2005.
- PATTERSON R.D., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah : An Exegetical Commentary*, Portland, Biblical Studies Press, 2003.
- PHILLIPS R.D., *Jonah & Micah* (Reformed Expository Commentary), Phillipsburg, P&R Publishing, 2010.
- PUSEY E.B., *The Minor Prophets. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Books, 1950, p. 371-427.
- REDMOND E., CURTIS W. et FENTRESS K., *Exalting Jesus in Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk* (OT / Commentary. Christ Centered Exposition), Nashville, B&H Publishing Group, 2016.
- ROBERTS J.J.M., *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991.
- ROBERTSON O.P., *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- SHEPHERD M.B., *A Commentary on the Book of the Twelve. The Minor Prophets* (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids, Kregel Academic, 2018.

- SIMUNDSON D.J., *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2005.
- SMITH B.K. et PAGE F.S., *Amos, Obadiah, Jonah* (NAC, 19B), Nashville, B&H Publishing Group, 1995.
- SMITH J.E., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah. A Christian Interpretation*, Morrisville, Lulu.com, 2011.
- SMITH R.L., *Micah – Malachi* (WBC, 32), Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- STUART D., *Hosea-Jonah* (WBC, 31), Waco, Word Books, 1987.
- SNYMAN S.D., *Nahum, Habakkuk and Zephaniah : An Introduction and Commentary* (TOTC, 27), London - Downer's Grove, IVP & IVP Academic, 2020.
- TIDIMAN B., *Nahoum, Habaquq, Sophonie* (CEB AT, 34), Vaux-sur-Seine, Édifac, 2009.
- TUELL S.S., *Reading Nahum-Malachi : A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2016.
- UTLEY R.J., *Eighth Century Minor Prophets : Amos, Hosea, Jonah and Micah* (Study Guide Commentary Series Old Testament, 10), Marshall, Bible Lessons International, 2006.
- WALTON J.H., C.E. ARMERDING, L.L. WALKER, T. LONGMAN III et D.E. GARLAND (éds), *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition), Grand Rapids, Zondervan, 2017.
- WATTS J.D.W., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (CBC on the New English Bible), London – New York – Melbourne, Cambridge University Press, 1975.
- WOODALL C., *Minor Prophets in a Major Key*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2018.

5.3. Études

- ANDERSON B.W. et W. HARRELSON (éds), *Israel's Prophetic Heritage : Essays in Honor of James Muilenburg*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2010.
- ASURMENDI J., « De l'impossibilité pour un prophète d'être apocalypticien », dans J. VERMEYLEN (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)* (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, p. 353-358.
- BALDWIN J.G., « Şemaḥ as a Technical Term in the Prophets », dans *VT* (1964), p. 93-97.
- BALLA I., « The Book of Malachi and Wisdom in the Context of the Relationship of Prophetic and Wisdom Literature », dans H.-J. FABRY (éd.), *The Book of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 157-182.
- BANISTER J.A., *Theophanies in the Minor Prophets : A Cross-Analysis of Theophanic Texts in Micah, Habakkuk, and Zechariah*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction d'A.A. Di Lella, Catholic University of America, Faculty of the School of Theology and Religious Studies Of The Catholic University of America, 2013 (non publiée). En ligne, URL : <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A241/datastream/PDF/view>
- BARKER J., « From Where Does My Hope Come ? Theodicy and the Character of YHWH in Allusions to Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve », dans *JETS* 61 (2018), p. 697-715.

- BARRY J., « The One and the Many : A Strategy for Teaching the Twelve Prophets », dans *PRS* 36 (2009), p. 303-319.
- BEN ZVI E., « L'hypothèse d'un Livre des Douze est-elle possible du point de vue des lecteurs anciens ? », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 387-423.
- , « Remembering Twelve Prophetic Characters from the Past », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 6-36.
- BEN ZVI E. et NOGALSKI J.D. et RÖMER T., « Two Sides of a Coin : Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve », dans *RBL* 13 (2011), p. 206-210.
- BERGER P.I., « Charisma and Religious Innovation : The Social Location of Israelite Prophecy », dans *American Sociological Review* 28 (1963), p. 940-950.
- BIDDLE M.E., « Obadiah – Jonah – Micah in Canonical Context : The Nature of Prophetic Literature and Hermeneutics », dans *Int* 61 (2007), p. 154-166.
- BODA M.J., « A Deafening Call to Silence : the Rhetorical “End” of Human Address to the Deity in the Book of the Twelve », dans J.M. BODA, M.H. FLOYD et C.M. TOFFELMIRE (éds), *The Book of the Twelve and the New Form Criticism* (ANEM, 10), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 183-204.
- , « Geography in the Book of Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 507-531.
- , « Penitential Innovations within the Twelve », dans J.K. AITKEN, K.J. DELL, B.A. MASTIN (éds), *On Stone and Scroll : Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW, 420), Berlin – New York, de Gruyter, 2011, p. 391-407.
- , *A Severe Mercy. Sin and its Remedy in the Old Testament* (Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.
- BORNAND R., « Un “livre des quatre” précurseurs des Douze Petits Prophètes », dans *ETR* 82 (2007), p. 549-566.
- BOSMAN J.P., « The Paradoxical Presence of Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve », dans *Scriptura* 87 (2004), p. 233-243.
- BREYTENBACH C., « The Minor Prophets in Mark's Gospel », dans IDEM, *The Gospel According to Mark as Episodic Narrative* (NTS, 182), Leiden – Boston, Brill, 2021, p. 456-467.
- BRIDGER G., *The Message of Obadiah, Nahum and Zephaniah* (BST, 33), London, IVP, 2016.
- CANELLIS A., « Les lettres exégétiques d'Ambroise sur les Petits Prophètes », dans A. CANELLIS (éd.), *La correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint Étienne, PUSE, 2012, p. 277-302.
- CARNEY S., « God Damn God : A Reflection on Expressing Anger in Prayer », dans *BTB* 13 (1983), p. 116-120.
- CATHCART K. J., « Micah 2:4 and Nahum 3:16-17 in the Light of Akkadian », dans Y.L. ARBEITMAN (éd.), *Fucus : A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrmann* (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science IV/58), Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1988, p. 191-200.

- CHRIST P.C., « Expressing Anger at God », dans *Anima* 5 (1978), p. 3-10.
- CLENDENEN E.R., « Textlinguistics and Prophecy in the Book of the Twelve », dans *JETS* 46 (2003), p. 385-399.
- COLLETT D.C., *Prophetic Intentionality and the Book of the Twelve : a Study in the Hermeneutics of Prophecy*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de C.R. Seitz, University of St Andrews, 2007, (non publiée). En ligne, URL : <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/527/Donald%20C%20Collett%20PhD%20thesis.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- CONRAD E.W., « The End of Prophecy and the Appearance of Angels/Messengers in the Book of the Twelve », dans *JSOT* 22 (1997), p. 65-79.
- CONROY Ch., « Jonah and Nahum in the Book of the Twelve : Who has the Last Word », dans *PIBA* 32 (2009), p. 1-23.
- COOTE R.B., « Reading and Hearing the Book of the Twelve », dans *HS* 43 (2002), p. 281-283.
- CRENSHAW J.L., « Theodicy in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 175-191.
- CURTIS B.G., « Varieties of Strategy in Prophetic Ministry : The Haggai-Zechariah-Malachi Corpus in Socio-literary Analysis », dans *ETS* (1995), p. 1-19.
- DAHOOUD M., « The Minor Prophets and Ebla », dans C.L. MEYERS, M. O'CONNOR et D.N. FREEDMAN (éds), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ASOR, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 47-67.
- DAVIDSON S.V., « The Relationship of the Minor Prophets to the Major Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 201-212.
- DAVIS S., « Race and Intersectionality in Study of the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 312-322.
- DAY J., « Hosea and the Baal Cult », dans J. DAY (éd.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB.OTS, 531) New York – London, T&T Clark Library of Biblical Studies, 2010, p. 202-224.
- DAY P.L., « A Prostitute unlike Women : Whoring as Metaphoric Vehicle for Foreign Alliances », dans B.E. KELLE et M.B. MOORE (éds), *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (LHB.OTS, 446), London – New York, T&T Clark International, 2006, p. 167-173.
- DE BRUIN W., « Reading the Book of Micah as Mediation Between Two Perspectives on the Enemy », dans J. VAN RUITEN et K. VAN BEKKUM (éds), *Violence in the Hebrew Bible Between Text and Reception* (OTS, 79), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 315-337.
- DE JONG M.J., « “It Shall Be Night to You, without Vision” : The Theme of Divine Disfavour in the Biblical Prophetic Books », dans B. BECKING (éd.), *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor* (OTS, 62), Leiden – Boston, Brill, 2013, p. 105-126.

- DE VRIES S.J., « Futurism in the Pre-exilic Minor Prophets Compared with that of the Postexilic Minor Prophets », dans P.L. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin, de Gruyter, 2003, p. 252-272.
- DEMPSEY C.J., « “Turn Back, O People” : Repentance in the Latter Prophets », dans M.J. BODA et G.T. SMITH (éds), *Repentance in Christian Theology*, Colledgeville, Liturgical Press, 2006, p. 47-66.
- , « Metaphor in the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 84-100.
- DIETRICH W., « Three Minor Prophets and the Major Empires : Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah », dans R. ALBERTZ, J. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 147-156.
- DIEZ MERINO L., « Interpretation of Toponymy as a Hermeneutical Method in the Targum of Jonas, Micah, Nahum, Habakkuk, Haggai and Zephaniah », dans *Estudios bíblicos* 59 (2001), p. 79-100.
- DOGNEZ C., « The Twelve Minor Prophets », dans A.G. SALVESEN et T.M. LAW (éds), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 307-320.
- DOUGLAS K.S., « The Great City of Niniveh », dans *BSac* 171 (2014), p. 387-400.
- EIDEVALL G., « Cult and Temple in the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 116-129.
- ERICKSON K.L., « The Call to Prophetic Maternity and Matriarchal Irony », dans *Headwaters* 23 (2006), p. 59-67.
- EVANS C.A., « The Book of the Twelve in Jesus and the New Testament », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 385-414.
- FLOYD M.H., « Genres and Forms in The Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 71-84.
- FRIEDMAN H., GERTEIN M. et FENSTER P., « American Exceptionalism or Declinism : Lessons in Leadership and Ethics from the Twelve “Minor” Prophets », dans *Journal of Leadership and Management* 2 (2014), p. 1-49. En ligne, URL : <https://ssrn.com/abstract=2461524>.
- FUCHS E., « Battered Love : Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets », dans *HS* 39 (1998), p. 226-228.
- FUHR A. et YATES G., *The Message of the Twelve : Hearing the Voice of the Minor Prophets*, Nashville, B&H Publishing Group, 2016.
- GARTON R.E., « First Fruits Rites in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 532-553.
- GERSTENBERGER E.S., « Psalms in the Book of the Twelve : How Misplaced Are They ? », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 72-89.

- GIGNILLIAT M.S., « “Who is a God Like You” ? Refracting One God in Jonah, Micah and Nahum », dans N. MACDONALD et K. BROWN (éds), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature* (Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, 3) (FAT, II.72), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 57-72.
- GLENNY E., « Textual History of the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 39-55.
- GORDON R.P., *Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi* (VTSup., 51), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.
- GOSWELL G., « What's in a Name ? Book Titles in the Latter Prophets and Writings », dans *Pacifica* 21 (2008), p. 1-16.
- GRANT D., « Human Anger in Biblical Literature », dans *RB* (2011), p. 339-361.
- GRIFFIN W.P., *The God of Prophets. An Analysis of Divine Action*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- GUILLAUME P., « A Reconsideration of Manuscripts Classified as Scrolls of the Twelve Minor Prophets (XII) », dans *JHS* 7 (2009), p. 1-12. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/5642/4695>
- HABEL N.C., « Reading the Landscape in Biblical Narrative », dans D.N. FEWELL (éd.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 481-488.
- HADJIEV T.S., « A Prophetic Anthology Rather than a Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 90-108.
- HAGEDORN A.C. et TZOREF S., « Attitudes to Gentiles in the Minor Prophets and in Corresponding Pesharim », dans *DSD* 20 (2013), p. 472-509.
- HAGEDORN A.C., « The Nations in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 554-580.
- HOUSE P.R., « Dramatic Coherence in Nahum, Habakkuk, and Zephaniah », dans J.W. WATTS, P.R. HOUSE, A. MEIN et C.V. CAMP (éds), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup., 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 195-208.
- , « Endings as New Beginnings : Returning to the Lord, the Day of the Lord, and Renewal in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHAT (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 313-338.
- , « The Character of God in the Book of the Twelve », dans J.D. NOGALSKI et M.A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS, 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 125-145.
- , *The Unity of the Twelve* (JSOTSup., 97. BLS, 27), Sheffield, Almond Press, 1990.
- , *Zephaniah : A Prophetic Drama* (JSOT and Literature Series, 16 et JSOT Supplement Series, 69), Sheffield, Almond Press, 1988.
- HWANG J., « “My Name will be Great Among the Nations” : The Missio Dei in the Book of the Twelve », dans *TynB* 65 (2014), p. 161-180.
- HYMAN, R.T. « Seeking Vindication Especially in Jonah », dans *JBQ* 30 (2002), p. 17-25.

- JANZEN W., *Mourning Cry and Woe Oracle* (BZAW, 125), Berlin – New York, de Gruyter, 1972.
- JONES B.A., « The Book of the Twelve as a Witness to Ancient Biblical Interpretation », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSympS, 15), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 65-74.
- , « The Book of the Twelve in the Septuagint », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL, 9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 286-304.
- , *The Formation of the Book of the Twelve : A Study in Text and Canon* (SBLDS, 149), Atlanta, Scholars Press, 1995.
- KELLY J.R., « Joel, Jonah, and the YHWH Creed : Determining the Trajectory of the Literary Influence », dans *JBL* 132 (2013), p. 805-826.
- KESSLER J., « Exile in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL, 9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 581-612.
- KLINGER B., « Between Scylla and Charybdis : Jerome as Interpreter of the Minor Prophets », dans *Vulgata in Dialogue. A Biblical On-Line Review* 4 (2020), p. 5-22.
- KRISPENZ J., « Das Zwölfprophetenbuch und die alttestamentliche Weisheit », dans H.-J. FABRY (éd.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 183-212.
- KRUGER P.A., « Women and War Brutalities in the Minor Prophets : The Case of Rape », dans *OTE* 27 (2014), p. 147-176.
- KÜNG R., « Éclairages sur la question des XII à partir du livre de Sophonie », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 424-434.
- LA BONNARDIERE A.-M., *Biblia Augustiniana – A.T. – Les Petits Prophètes*, Paris, éd. Études Augustiniennes, 1963.
- LANDY F., « Three Sides of a Coin : In Conversation with Ben Zvi And Nogalski, Two Sides of a Coin », dans *JHS* 10 (2011), p. 1-21. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/11273/8611>.
- LECUREUX J.T., *The Thematic Unity of the Book of the Twelve* (Hebrew Bible Monographs, 41), Sheffield, Phoenix Press, 2012.
- LEMAIRE A., « Les groupes prophétiques dans l'ancien Israël », dans *Studia Orientalia Electronica* 70 (2014), p. 39-56.
- LEUCHTER M., « Hosea's Exodus Mythology and the Book of the Twelve », dans L.-S. Tiemeyer (éd.), *Priests & Cults in the Book of the Twelve* (SBL, 14), Atlanta, SBL Press, 2016, p. 31-50.
- , « The Book of the Twelve in the Rabbinic Tradition », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL, 9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 441-465.
- LIER G. et VAN ZYL A.F., « An appraisal of Source Material for the Study of Targum Minor Prophets », dans *JSem* 24 (2015), p. 451-469.
- LINVILLE J.R., « The Day of Yahweh and the Mourning of the Priests in Joel », dans L.L. GRABBE, A.O. BELLIS, A. MEIN et C.V. CAMP (éds), *The Priests in the Prophets*.

- The Portrayal of Priests, Prophets and other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOTSup., 408), London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 98-114.
- LOISEAU A.-F., « Jérôme et les traditions exégétiques targumiques en particulier dans les XII », dans *JSCS* 44 (2011), p. 81-126.
- LÖSSL J., « Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos », dans *Augustiniana* 51 (2001), p. 11-37.
- LUCIANI D., « Sacrifiés, protégés, vénérés : les animaux chez les “petits prophètes” de la Bible, pour le meilleur et pour le pire », dans *Revue du droit des religions* 12 (2021), p. 15-33.
- MAARTEN M.J.J. et MOYISE S., *The Minor Prophets in the New Testament* (LNTS, 377), London, T&T Clark, 2009.
- MACCHI J.-D., « Le thème du “jour de YHWH” dans les XII petits prophètes », dans J. VERMEYLEN (éd.), *Les Prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, Lille, 24-27 août 2009* (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, p. 141-181.
- , « Les Douze Petits Prophètes », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 459-463.
- MARKS H., « Les Douze Prophètes », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible* (Nouvelles lectures/nouvelles interprétations), Paris, Bayard, 2003, p. 258-287.
- MCENTIRE M., « The Minor Prophets in Modern Culture », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 383-395.
- MCKENZIE T., « Edoms Desolation and Adams Multiplication », dans R. COLE et P.J. KISSLING (éds), *Text and Canon : Essays in Honor of John H. Sailhamer*, Eugene, Pickwick Publications, 2017, p. 90-199.
- MCLAUGHLIN J.L., « The Relation of the Minor Prophets to the Wisdom Tradition (s) », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 212-224.
- MEADOWCROFT T. et MESSENGER W., « The Twelve Prophets and Work », dans *Theology of Work Project* 35 (2012), p. 1-28. En ligne, URL : http://digitalcommons.spu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1034&context=tow_project.
- MICHAEL M., « Anger Management and Biblical Characters : A Study of “Angry Exchange” Among Characters of Hebrew Narrative », dans *OTE* 28 (2015), p. 451-480.
- MIDDLEMAS J., « The Shape of Things to Come », dans L.L. GRAPPE et M. NISSENE (éds), *Constructs of the Prophecy in the Former & Latter Prophets & Other Texts* (Society of Biblical Literature Ancient Near East Monographs, 4), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 141-155.
- MOFFITT J., « Difficult Texts from Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah and Haggai », dans W. WINKLER (éd.), *Difficult Texts of the Old Testament Explained*, Hurst, Winkler Publications, 1982, p. 415-425.
- MORGAN D., « Land and Temple as Structural and Thematic Marks of Coherence for the Hebrew Edition of the Book of the Twelve », dans *BN* 145 (2010), p. 37-55.

- NIHAN C.L., « Remarques sur la question de “l’unité” des XII », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 145-165.
- NISSINEN M., « How Prophecy Became Literature », dans *SJOT* 19 (2005), p. 153-172.
- NOGALSKI J.D., « God in the Book the Twelve », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 101-116.
- , « Intertextuality and the Twelve », dans J.D. NOGALSKI, *The Book of the Twelve and Beyond : Collected Essays of James D. Nogalski* (Ancient Israel and Literature, 29), Atlanta, SBL Press, 2017, p. 102-124.
- , « Not Just Another Nation : Obadiah’s Placement in the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 89-107.
- , « Reading the Book of the Twelve Theologically », dans *Int* (2007), p. 115-122.
- , « Recurring Themes in The Book of The Twelve : Creating Points of Contact for Theological Reading », dans *Int* 61 (2007), p. 125-136.
- , « The Book of the Twelve is not a Hypothesis », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 37-59.
- , « The Completion of the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 65-89.
- , « The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve », dans P. REDDITT et A. SCHATZ (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 192-213.
- , « Un et douze livres. La nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau cultuel dans le Livre des XII Petits Prophètes », dans J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 361-386.
- , « Where Are the Prophets in the Book of the Twelve ? », dans M.J. BODA, M.H. FLOYD et C.M. TOFFELMIRE (éds), *The Book of the Twelve and the New Form Criticism* (ANEM 10), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 163-182.
- , *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW, 217), Berlin – New York, de Gruyter, 1993.
- , *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW, 218), Berlin – New York, de Gruyter, 2012, réédition.
- , *The Book of the Twelve and Beyond : Collected Essays of James D. Nogalski* (Ancient Israel and Its Literature, 29), Atlanta, SBL Press, 2017.
- OGROSKY M.E., *God’s Cranky Prophets : Jonah & Habakkuk. A Bible Study on Responding in Faith when you Don’t Like what God is Doing*, Bloomington, WestBow Press, 2014.
- OLOJEDE F., « What of the Night ? Conceptions and Theology of Night in Isaiah and the Book of the Twelve », dans *OTE* 31 (2018), p. 719-736.

- OSBORNE W.R., « The Message of Obadiah, Nahum, and Zephaniah : The Kindness and Severity of God », dans *JETS* 54 (2011), p. 620-622.
- PAJUNEN M.S., « The Minor Prophets in Judean Desert Manuscripts », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 55-68.
- PATTERSON R., « A Literary Look at Nahum, Habakkuk, and Zephaniah », dans *GTJ* 11 (1991), p. 17-27.
- PATTERSON R.D., *Nahum, Zephaniah, Habakkuk*, Chicago, Moody Press, 1991.
- PETROVICH C.S., *Toward the Originally Authored Book of the Twelve : Testing the Coherence of the Variant Shapings of the Twelve Prophets*. Mémoire présenté pour l'obtention du Master en Lettres et Sciences Humaines, sous la direction de T.J. Finley, The Faculty of the School of Theology, Biola University, 2015 (non publié). Disponible en ligne, URL : https://www.academia.edu/19318548/Exile_and_Re-exile_in_Zechariah_and_the_Twelve.
- PETTERSON A.R., « Exile and Re-exile in the Book of the Twelve », dans groupe Academia *IBR Book of the Twelve Prophets Research Group*, p. 1-19. En ligne, URL : https://www.academia.edu/19318548/Exile_and_Re-exile_in_Zechariah_and_the_Twelve.
- PIERCE R.W., « A Thematic Development of the Haggai/Zechariah/Malachi Corpus », dans *JETS* 27 (1984), p. 401-411.
- , « Literary Connectors and a Haggai/Zechariah/Malachi Corpus », dans *JETS* 27 (1984), p. 277-289.
- RENAUD B., *Michée, Sophonie, Nahum* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1987.
- RENDTORFF R., « How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity », dans J.D. NOGALSKI et M. A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS, 15), Atlanta, SBL, 2000, p. 75-87.
- RICKERBY S., « The Latin Versions of the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 325-351.
- RUSSELL S.C., *Images of Egypt in Early Biblical Literature. Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (BZAW, 403), Berlin, de Gruyter, 2009, p. 59-63.
- SAWYER J.F.A., « The Twelve Minor Prophets in Art and Music », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 278-295.
- SCAIOLA D. et DI PEDE E., « Le livre des Douze : Une Unité ? Quelques éléments méthodologiques de réponse », dans H.-J. FABRY (éd.), *The Book of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL, 295), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2018, p. 315-327 (surtout les pages 316-321).
- SCAIOLA D., « Il libro dei Dodici Propheti Minori nell'esegesi contemporanea. Status quaestionis », dans *RivBib* 48 (2000), p. 319-334.
- , « The Twelve, One or Many Books ? A Theological Proposal », dans E. DI PEDE et D. SCAIOLA (éds), *The Book of the Twelve – One Book or Many ? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015* (FAT, 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 180-193.

- SCHART A., « The First Section of the Book of the Twelve Prophets : Hosea – Joel – Amos », dans *Int* 61 (2007), p. 138-152.
- SCHEFFLER E., « Peace Amidst Violence : Various Views in the Twelve Minor Prophets », dans *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018), p. 187-205.
- SCHMID K., « L’auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture », dans C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL, 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 123-136.
- SCHOLZ S., « Reading the Minor Prophets for Gender and Sexuality », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 299-312.
- SCHWEMER A.M., « The Lives of the Prophets and the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 415-440.
- SCORALICK R., « Judgment and Grace in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 469-488.
- SEITZ C.R., « What Lesson Will History Teach ? The Book of the Twelve as History », dans C.G. BARTHOLOMEW, C.S. EVANS, M. HEALY et M.A. RAE (éds), « *Behind the Text* » : *History and Biblical Interpretation* (Scripture and Hermeneutics Series, 4), Carlisle – Grand Rapids, PaterNoster Press & Zondervan, 2003, 443-467.
- SHEPHERD M.B., « The Minor Prophets in Early Christianity », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 242-251.
- , « The New Exodus in the Composition of the Twelve », dans R.L. COLE et P.J. KISSLING (éds), *Text and Canon : Essays in Honor of John H. Sailhamer*, Eugene, Pickwick Editions, 2017, p. 120-136.
- , *The Twelve Prophets in the New Testament* (SBL, 140), New York – Berlin, Peter Lang, 2011.
- SILVERMAN J.M., « Historical Economics and the Minor Prophets », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 322-340.
- SIMKOVICH M.Z., « Minor Prophets in Early Judaism », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 227-242.
- SMITH-CHRISTOPHER D.L., « The Problem of ‘Justice’ as Social Criticism in the Twelve Prophets », dans J.-M. O’BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 158-172.
- SPRONK K., « Jonah, Nahum, and the Book of the Twelve : A Response to Jakob Wöhrle », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-9. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6237>.
- SWEENEY M.A., « Kingship in the Book of the Twelve », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 489-506.

- , « Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve », dans J.D. NOGALSKI et M.A. SWEENEY (éds), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSympS, 15), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 49-64.
- , « Synchronic and Diachronic Concerns in Reading the Book of The Twelve Prophets », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 21-33.
- THELLE R.I., « The Minor Prophets' Relation to the Torah and Former Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 185-199.
- TIEMEYER L.-S. (éd.), *Priests & Cults in the Book of the Twelve* (SBL, 14), Atlanta, SBL Press, 2016.
- TIMMER D.C., « The Construction and Deconstruction of Ethnic / National Othering in the Book of Twelve », dans D. STEED VERNYL et D. TIMMER (éds), *Prophetic Otherness : Constructions of Otherness in Prophetic Literature*, London – New York, Bloomsbury Publishing, 2021, p. 173-191.
- , *The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve. Thematic Coherence and the Diachronic-Synchronic Relationship in the Minor Prophets* (Biblical Interpretation series, 135), Leiden, Brill, 2015.
- UEBERSCHAER F., « The Book of the Twelve in Early Jewish Literature », dans L.-S. TIEMEYER et J. WÖHRLE (éds), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTS, 184 – FIOTL,9), Leiden – Boston, Brill, 2020, p. 352-384.
- UTZSCHNEIDER H., « Flourishing Bones – The Minor Prophets in the New Testament », dans W. KRAUS et R.G. WOODEN (éds), *Septuagint Research : Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Septuagint and cognate studies series, 53), Atlanta, SBL, 2006, p. 273-292.
- VAN DER BERGH R.H., « The Textual Tradition of the Explicit Quotations of the Twelve Prophets in Codex Bezae's Acts : A Preliminary Investigation », dans J. DE VRIES et M. KARRER (éds), *Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity* (SCS, 60), Atlanta, SBL, 2013, p. 115-129.
- VAN LEEUWEN R.C., « Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve », dans L.G. PERDUE, B.B. SCOTT et W.J. WISEMAN (éds), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, p. 31-49.
- VAN-DYKE B.G. et OGDEN D.K., « Amos Through Malachi : Major Teachings of the Twelve Prophets », dans *Religious Educator : Perspectives on the Restored Gospel* 4 (2003), p. 61-88.
- VARGON S., « The Prayer for the Restoration of the Israelite Kingdom in the Book of Micah – Literary Analysis and Historical Background », dans G. GALIL, M. GELLER et A. MILLARD (éds), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VTS, 130), Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 597-618.
- VON WEISSENBERG H., « Aligned or Non-Aligned ? The Textual Status of The Qumran Cave 4 Manuscripts of the Minor Prophets », dans R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve*.

- Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 381-396.
- WAGGONER J.K., *Prophets for our Time : An Exposition of Obadiah and Jonah*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2009.
- WAKELING S., « The Minor Prophets as a Unity Developing Theodicy », dans *ER* 2 (2010), p. 124-153.
- WERSE N.R., « Violence in the Minor Prophets », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 172-184.
- WHEELER B., « Minor Prophets in Islam », dans J.-M. O'BRIEN (éd.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 251-266.
- WÖHRLE J., « A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness. The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve », dans *JHS* 9 (2009), p. 1-17. En ligne, URL : <https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/6236/5264>.
- , « The God (s) of the Nations in Late Prophecy », dans K. BROWN et N. MACDONALD (éds), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature* (Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, 3 – FAT 2.72), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 177-199.
- , *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW, 389), Berlin, de Gruyter, 2008.
- WOLFE K.F., *Creation, Crisis, and Comedy : An Ecocritical Reading of the Eden Story, Joel, and Jonah*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de D.M. Carr, Union Theological Seminary, New York, 2011 (non publiée). Disponible en ligne, URL, [Creation, Crisis, and Comedy: An Ecocritical Reading of the Eden Story, Joel, and Jonah - ProQuest](#).
- XERAVITS G.G., « Some Common Themes in the Early Jewish Prophetic Biographies of *Vitae Prophetarum* », dans *Weisheit als Lebensgrundlage* 15 (2013), p. 437-449.
- YATES G., « The Problem of Repentance and Relapse as a Unifying Theme in the Book of the Twelve », dans *Themelios* 41 (2016), p. 248-262.
- ZAGANAS D., *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne. Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie* (Traditio Exegetica Graeca, 17), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2019.
- ZAPFF B.M., « The Book of Micah – the Theological Centre of the Book of the Twelve », dans R. ALBERTZ, J. NOGALSKI et J. WÖHRLE (éds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433), Berlin – Boston, de Gruyter, 2012, p. 129-146.
- , « The Perspective on the Nations in the Book of Micah as a “Systematization” of the Nations’ Role in Joel, Jonah and Nahum ? Reflections on a Contest – Oriented Exegesis », dans P. REDDITT et A. SCHART (éds), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW, 325), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, p. 292-312.

6. Autres ouvrages et études

- ABEL F.-M., « Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Vivre et Penser* 1 (1941), p. 94-119.
- ALEXANDER E.A., « The Sailors, the Sea Monster, and the Saviour : Depicting Jonah and the Ketos in Anglo-Saxon England », dans C. TWOMEY et D. ANLEZARK (éds), *Meanings of Water in Early Medieval England* (Studies in the Early Middle Ages, 47), Turnhout, Brepols, 2021, p. 127-144.
- ALTER R., *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York, W.W. Norton & Company, 2007.
- ANDERSON B.W. et BISHOP S., *Out of the Depths : The Psalms Speak for us Today*, Louisville, Westminster John Knox Press, Third Edition, Revised and Expanded, 2000.
- ANTHONIOZ S., *Premiers récits de la création*, Paris, Cerf, 2020.
- ASSIS E., « The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations », dans *CBQ* 69 (2007), p. 710-724.
- AUWERS J.-M., « La Bible et les Pères. Chronique d'exégèse patristique », dans *RTL* 34 (2003), p. 187-211.
- BABUT J.-M., *La Bible : le texte en ses contextes. Traduire la Bible. Outils oubliés* (LiBi, 178), Paris, Cerf, 2013.
- BARANIAK M.I., « Ways of Interpreting Tetragrammaton – Word or Sign », dans P. MRÓZ, M. RUCHEL et A.I. WÓJCIK (éds), *Word in the Cultures of the East Sound, Language, Book* (filozofia Kultury), Kraków, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2016, p. 53-78.
- BARTHELEMY D., *Dieu et son image* (Trésor du Christianisme), Paris, Cerf, 2004.
- BERLINERBLAU J., *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel : A Philological and Sociological Inquiry* (JSOTSup., 210), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- BIANCHI E. et BOSELLI G., *L'Évangile célébré* (La part-Dieu, 33), Namur-Paris, Éditions Jésuites, 2018.
- BLOCK D., « All Creatures Great and Small : Recovering a Deuteronomic Theology of Animals », dans J. ISAAK (éd.), *The Old Testament in the Life of God's People : Essays in Honor of Elmer A. Martens*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009, p. 283-306.
- BOVATI P., *Re-Establishing Justice : Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTSup., 105), Sheffield, JSOT Press, 1994.
- BRENNER A., *Colour Terms in the Old Testament* (JSOTSup., 21), Sheffield, JSOT Press, 1982.
- CASSIN M. et AUSSEDAT M., « Le prologue du "Commentaire sur les petits prophètes" de Théophylacte d'Achrida », dans *REB* 68 (2010), p. 61-93.
- CAZEAUX J., *La tunique sans couture* (LiBi, 191), Paris, Cerf, 2017.
- CAZELLES H., *La Bible et son Dieu* (Jésus et Jésus-Christ, 40), Paris, Desclée, 1989.
- CHALIER C., « L'image dans le Judaïsme. L'invisible en proximité », dans *NRT* 120 (1998), p. 590-604.
- , *La persévérance du mal* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1987.
- , *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011.

- , *Sagesse des sens. L'être et le corps. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque* (Spiritualités), Paris, Albin Michel, 1995.
- CLIVAZ C., *Écritures digitales* (Digital Biblical Studies, 4), Leiden – Boston, Brill, 2019.
- CONIGLIO A., « “Gracious and Merciful is YHWH...” (Psalm 145:8) : The Quotation of Exodus 34:6 in Psalm 145 and Its Role in the Holistic Design of the Psalter », dans *Liber annuus* 67 (2017), p. 29-50.
- CRENSHAW J.L., « The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature », dans *WaW* 7 (1987), p. 245-252.
- , *Old Testament Wisdom : An Introduction*, Louisville, Westminster John Knox Press, troisième édition, 2010.
- , *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York, Ktav Pub Inc, 1976.
- CROUCH C.L., *War and ethics in the Ancient Near East : Military Violence in Light of Cosmology and History* (BZAW, 407), Berlin – New York, de Gruyter, 2010.
- CURTIS A.H.W., « The “Subjugation of the Waters” Motif in The Psalms ; Imagery or Polemic ? », dans *JSS* 23 (1978), p. 245-256.
- DAHLER É., *Les lieux de la Bible* (Lire la Bible autrement, 1), Burtin, Éditions des Béatitudes, 1994.
- DALLEY S., « Babylon as a Name for Other Cities Including Nineveh », dans R.D. BRIGGS, J. MYERS, M. ROTH (éds), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale, Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22 2005* (SAOC, 62), Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 25-33.
- DANCY J., *The Divine Drama. The Old Testament as Literature*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2002.
- DE MARTIN DE VIVIÉS P., « Des profondeurs du shéol », dans *RTL* 51 (2020), p. 315-328.
- DELITZSCH F., *Biblisches Commentar über die Psalmen*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1867.
- DENTAN R.C., « The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f », dans *VT* 13 (1963), p. 34-51.
- DEROUSSEAU L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (LD, 63), Paris, Cerf, 1970.
- DESCOUEMONT P., *Les apparents paradoxes de Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003.
- DICK M., « Tales of Two Cities (in the Second-Century BCE) : Jerusalem and Nineveh », dans *JSP* 26 (2016), p. 32-48.
- DOURNES J., « Jardin d'Adonis ou Champignon ? Vertige ethnomycologique », dans *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 22 (1975), p. 73-75.
- DUMBRELL W.J., *The Faith of Israel : A Theological Survey of the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Academic Books, 2^e éd., 2002.
- DUVAL Y.-M., « Iulianus Aeclanensis restitutus. La première édition – incomplète de l'œuvre de Julien d'Éclane », dans *RÉAug* 25 (1979), p. 162-170.
- EDART J.-B., « Prières de libération, deux approches contemporaines », dans *NRT* 142 (2020), p. 389-404.
- EMÉRIAU J., *Guide de la faune et de la flore bibliques*, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2013.
- EMERTON J.A., « Sheol and the Sons of Belial », dans *VT* 63 (2013), p. 109-112.

- EPSTEIN D., « Qui pardonne ? Qui est pardonné, Une méditation à partir de la tradition juive », dans *Yerushalaim* 11 (1996), p. 15-25. En ligne, URL : http://www.chretiens-juifs.org/html/SY307_QUI%20%20PARDONNE.htm.
- FABRE J.-P., « Pierre. 'Là où tu ne voudrais pas aller' », dans J.-M. GUÉNOIS et M.-N. THABUT (éds), *Les Grandes Figures de la Bible* (Texte), Paris, Tallandier – Figaro, 2018-2020, p. 343-358.
- FAIVRE D., « Les représentations primitives du monde des morts chez les Hébreux », dans *DHA* 21 (1995), p. 59-80.
- FALES F.M., *Guerre et paix en Assyrie : Religion et impérialisme* (Les Conférences de l'EPHE), Paris, Cerf et Publications de l'École Pratique des Hautes Études, 2010.
- FATIO O., *Méthode et Théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Librairie Droz, 1976.
- FAUCHEUX M., *Moi, j'étais fait pour être jardinier*, Paris, Salvator, 2020.
- FLICHY J., *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie* (BZAW, 269), Berlin – New York, de Gruyter, 1999.
- FRETHEIM T.E., « The Repentance of God : A Key to Evaluating Old Testament God-Talk », dans *HBT* 10 (1988), p. 47-70.
- , « Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament », dans *HBT* 24 (2002), p. 1-26.
- , *God and World in the Old Testament : A Relational Theology of Creation*, Nashville, Abingdon Press, 2005.
- FROGER J.-F. et DURAND J.-P., *Le bestiaire de la Bible*, Méolans-Revel, Éditions Désiris, 1994.
- GARBER J.D.G., « Facing Traumatizing Texts : Reading Nahum's Nationalistic Rage », dans *RevExp* 105 (2008), p. 285-294.
- , « Trauma Theory and Biblical Studies », dans *CBS* 14 (2015), p. 24-44.
- GIBERT P., « Histoire biblique et conscience historique. De la Genèse au 2e Livre des Rois », dans *RSR* 93 (2005), p. 355-380.
- GOSSE B., « Le Ps 18 réaffirmation messianique dans le cadre du Psautier en relation à 1-2 Samuel et divers passages bibliques », dans *OTE* 33 (2020), p. 582-595.
- GOSWELL G., « The Order of the Books in the Hebrew Bible », dans *JETS* 51 (2008), p. 673-688.
- GOSWELL G., « What's in a Name ? Book Titles in the Latter Prophets and Writings », dans *Pacifica* 21 (2008), p. 1-16.
- GOUTAGNY É., *Les impératifs de Dieu* (Religions et spiritualité), Paris, L'Harmattan, 2015.
- GUILLET J., *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation* (Théologie, 18), Paris, Aubier, 1950.
- GUINOT J.-N., « La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne », dans *Recherches de Science Religieuse* 99 (2011), p. 207-228.
- , *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Théologie historique, 100), Paris, Beauchesne, 1995.
- HADDAD G., *Le silence des prophètes. Entretiens avec Marc Leboucher* (forum), Paris, Salvator, 2019.
- HADDAD P., *Israël, j'ai fait un rêve : un rabbin français au cœur du conflit Israélo-palestinien* (Témoignage Chrétien), Paris, Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 2003.

- HAFEMANN S.J., « The Covenant Relationship », dans S.J. HAFEMANN et P.R. HOUSE (éds), *Central Themes in Biblical Theology : Mapping Unity in Diversity*, Grand Rapids – Leicester, Baker Academic – Apollos, 2007, p. 20-65.
- HANSON K.C., *Alphabetic Acrostics : A Form Critical Study* (Ancient Hebrew Poetic Texts). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en langues sémitiques, sous la direction de R. Knierim. The Claremont Graduate University, Ann Arbor : University Microfilms International, 1984. Disponible en ligne, URL, [ALPHABETIC ACROSTICS: A FORM CRITICAL STUDY \(ANCIENT HEBREW POETIC TEXTS\) - ProQuest](#).
- HIEBERT T., « Air, the First Sacred Thing : The Conception of אַר in the Hebrew Scriptures », dans N.C. HABEL et P.L. TRUDINGER (éds), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBLSS, 46), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 9-19.
- HØGENHAVEN J., « Psalms as Prophecy : Qumran Evidence for the Reading of Psalms as Prophetic Text and the Formation of the Canon », dans M.S. PAJUNEN et J. PENNER (éds), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW, 486), Berlin – Boston, De Gruyter, 2017, p. 229-251.
- HOUSE P.R., « The Day of the Lord », dans S.J. HAFEMANN et P.R. HOUSE (éds), *Central Themes in Biblical Theology : Mapping Unity in Diversity*, Grand Rapids – Leicester, Baker Academic – Apollos, 2007, p. 179-224.
- HUSSER J.-M., *Le songe et la parole : étude sur le rêve et sa fonction dans l'Ancien Israël* (BZAW, 210), Berlin – New York, de Gruyter, 1994.
- JACQUESSON F., « Les mots de la couleur en hébreu ancien », dans P. DOFFLUS, F. JACQUESSON et M. PASTOUREAU (éds), *Histoire et géographie de la couleur*, Paris, Éditions le Léopard d'or, 2013, p. 67-130.
- JANTHIAL D., « La consolation : quand Dieu fait justice en faisant miséricorde (en écho à Jean-Pierre Sonnet) », dans *NRT* 138 (2016), p. 529-535.
- KASHTAN N., « Perceptions juives du navire dans les textes bibliques et gréco-romains : réalité et métaphores », dans *RFHOM* 87 (2000), p. 26-36.
- KELLY J.W., *Jealous : Exposing the Queen of Heaven*, Rapid City, Red Door Sentinel, 2017.
- KLAINE R., *Le destin de l'univers selon les écrits bibliques d'avant notre ère* (Le devenir du monde et la Bible, 1), Paris, Cerf, 2000.
- , *Yahweh Fighting from Heaven. God as a Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO, 169), Fribourg – Göttingen, University Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- KLINGBEIL M.G., « Creation in the Prophetic Literature of the Old Testament : An Intertextual Approach », dans *JATS* 21 (2009), 19-54.
- KNAUF E.A., « 1 – 2 Rois », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 384-393.
- KORPEL M.C.A., « The Demarcations of Hymns and Prayers in the Prophets », dans E. PEELS et B. BECKING (éds), *Psalms and Prayers* (OTS, 55), Leiden, Brill, 2007, p. 141-157.
- KOSIOR W., « The Apotropaic Potential of the Name “Shadday” in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature », dans P. MRÓZ, M. RUCHEL et A.I. WÓJCIK (éds),

- Word in the Cultures of the East Sound, Language, Book* (filozofia Kultury), Kraków, Wydawnictwo Libron - Filip Lohner, 2016, p. 33-51.
- KOTZÉ Z., *The Conceptualisation of Anger in the Hebrew Bible*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en philosophie, sous la direction de P.A. Kruger, University of Stellenbosch, 2004 (non publiée). En ligne, URL : <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/15927>.
- KRASOVEC J., *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (OBO, 76), Fribourg – Göttinger, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- LABUSCHAGNE C.J., *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series, V), Leiden, Brill, 1966.
- LANE N.J., « A Theology of Anger when Living with Disability », dans R.P. MARINELLI et A.E. DELL ORTO, *The Psychological and Social Impact of Disability*, 4^e éd., New York, Springer Publishing Company, 1999, p. 173-186.
- LÉCU A., *Tu as couvert ma honte*, Paris, Cerf, 2016.
- , *Tu m'as consacré d'un parfum de joie*, Paris, Cerf, 2019.
- LEE L., *Mapping Judah's Fate in Ezekiel's Oracles Against the Nations* (Ancient Near Eastern Monographs, 15), Atlanta, SBL Press, 2016.
- LEONARD J.M., « Identifying Inner-Biblical Allusions : Psalm 78 as Test Case », dans *JBL* 127 (2008), p. 241-265.
- LEVINAS E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Critiques), Paris, Minuit, 1977.
- LÖNING K. et ZENGER E., *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville, Liturgical Press, 2000.
- MANEKIN-BAMBERGER A., « The Vow-Curse in Ancient Jewish Texts », dans *HThR* 112 (2019), p. 340-357.
- MARCHADOUR A., *Dieu de miséricorde. Voyage au pays de la Bible*, Montrouge, Bayard, 2016.
- MASON R., « The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature », dans J. DAY (éd.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOTSup., 270), London – New York, Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 338-364.
- MAYERE A., « Dynamique du châtement dans la Bible », dans *NRT* 105 (1983), p. 567-585.
- MCCARTHY M.C., « Divine Wrath and Human Anger : Embarrassment Ancient and New », dans *TS* 70 (2009), p. 845-874.
- MCKANE W., *Prophets and Wise Men* (SBT, 44), Naperville, Allenson, 1965.
- MODRZEJEWSKI J.M., « Alexandre Jannée et les prêtres », dans *Zeszyty Prawnicze* 15 (2015), p. 5-22 [document pdf : 1-18].
- NICOLE É., « L'humour dans l'Ancien Testament », dans *ThEv* 10 (2011), p. 210-223.
- NIDITCH S., *Oral World and Written Word : Ancient Israelite Literature*, (Library of Ancient Israel), Louisville, Westminster John Knox, 1996.
- NIHAN C., « Excès et démesure de la colère divine dans la Bible hébraïque », dans J.-M. DURAND, L. MARTI et T. RÖMER (éds), *Colères et repentirs divins. Actes du Colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO, 278), Fribourg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2015, p. 89-107.

- O'KENNEDY D.F., « Were the Prophets Really Intercessors ? », dans *OTE* 13 (2000), p. 329-347.
- ONIMUS J., *Jean Tardieu. Un rire inquiet* (Champ poétique), Seyssel, Champ Vallon, 1985.
- PATON L.B., « The Hebrew Idea of the Future Life. III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol », dans *BW* 35 (1910), p. 159-171.
- PATTERSON R.D., « Wonders in the Heavens and on the Earth : Apocalyptic Imagery in the Old Testament », dans *JETS* 43 (1990), p. 385-403.
- PAUTREL R., *Ils comptaient sur toi. La prière dans les récits du Premier Testament* (Vie chrétienne, 577), Paris, Éditions Vie chrétienne, 2016.
- PEELS H.G.L., *The Vengeance of God : The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS, 31), Leiden, Brill, 1995.
- PERDUE L.G., *Wisdom and Creation : The Theology of Wisdom Literature*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2009.
- PÉTER-CONTESSE R., « Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice ? Étude de lexicographie hébraïque », dans A. SCHENKER (éd.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (FAT, 3), Tübingen, Mohr, 1992, p. 67-77.
- PHILIPPS L., « Le héros détrôné dans le *Jonas* de Jacques de Coras », dans *RHLF* 105 (2005), p. 55-77.
- PINKER A., « Sheol », dans *JBQ* 23 (1995), p. 168-179.
- POTGIETER H., « “I Love Yahweh and I Believe in Him-Therefore I Shall Proclaim His Name” : How Psalm 116 Integrated and Reinterpreted Its Constituent Parts », dans *OTE* 32.2 (2019), p. 398-411.
- POWERS D.S., « The Finality of Prophecy », dans A.J. SILVERSTEIN, G.G. STROUMSA et M. BLIDSTEIN (éds), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 254-271.
- PRÉVOST J.-P., « Dieu qui se ravise », dans P. GIBERT et D. MARGUERAT (éds), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 87-99.
- RAMOND S., « Prophétie et sagesse, deux Écritures de l'action de Dieu ? », dans *Transversalités* 128 (2013), p. 27-42.
- RAVASI G., *Où es-tu Seigneur. Symboles de l'espace dans la Bible*, Paris, Médiaspaul, 2014.
- RENAN E., *Le Cantique des cantiques, traduction et commentaires* (Poche-retour aux grands textes – Domaine hébreu, 5), Paris, Arléa-Seuil, 2004.
- RENAUD B., « La “grande mer” dans l'Ancien Testament : de la géographie au symbole », dans *ScriptaB* 1 (1997), p. 75-101.
- , *Je suis un Dieu jaloux. Évolution sémantique et signification théologique de qine'ah. Étude d'un thème biblique* (LD, 36), Paris, Cerf, 1963.
- RÖMER T., *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2014.
- , *Les Psaumes interdits. Du silence à la violence de Dieu*, Pauliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2007.
- ROSSCUP J.E., *An Exposition on Prayer in the Bible : Igniting the Fuel to Flame Our Communication with God*, Bellingham, Lexham Press, 2008.

- SAUSSY C., *The Gift of Anger : A Call to Faithful Action*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.
- SCHIRRMACHER T., « Biblical Foundations for Missions : Seven Clear Lessons », dans *International Journal of Frontier Missions* 13 (1996), p. 33-39.
- SCHROEDER Ch., « “Standing in the Breach” Turning Away the Wrath of God », dans *Int* 52 (1998), p. 16-23.
- SHEPARDSON C., « Interpretating the Ninevites’ Repentance : Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia », dans *Journal of Syriac Studies* 14 (2011), p. 249-277.
- SHOLAM R., *Poetry and Prophecy : The Image of the Poet as à Hero, ‘Prophet’ and an Artist in Modern Hebrew Poetry*, Leiden – Boston, Brill, 2003.
- SHULMAN A., « The Particle ך in Biblical Hebrew Prose », dans *HS* 40 (1999), p. 57-82.
- SMITH J.E., *Wisdom Literature & Psalms*, Joplin, College Press Publishing Company, 1996.
- SOLL W.M., « Babylonian and Biblical Acrostics », dans *Bib* 69 (1988), p. 305-323.
- SONNET J.-P., « “Il était un homme...” Le récit biblique entre généralité poétique et particularité historique », dans S. KLIMIS et L. VAN EYNDE (éds), *Littérature et savoir (s)*, Bruxelles, Presses de l’Université Saint-Louis, 2002, p. 175-187.
- , « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l’inspiration », dans *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005), p. 517-531.
- , « Dieu sauve l’histoire comme en sous-main. La rhétorique des amendements divins », dans C. DIONNE et Y. MATHIEU (éds), *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie* (LR, 44), Namur, Lessius, 2014, p. 173-196.
- , « Du Midrash à Rashi et à l’exégèse narrative contemporaine : continuité de la lecture juive », dans *NRT* 129 (2007), p. 17-34.
- SOUTHWOOD K., « Metaphor, Illness, and Identity in Psalms 88 and 102 », dans *JSOT* 43 (2018), p. 228-246.
- SPINA F., *The Faith of the Outsider : Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- STANDAERT B., *Les trois colonnes du monde. Un chemin vers l’essentiel*, Paris, Albin Michel, 2012.
- SUTTON L., « Clothing Imagery as an Offensive Implement of Warfare and Honour within Psalms 108-110 », dans *JSem* 26 (2017), p. 317-339.
- VAN DER MERWE C.H.J., « “Reference Time” in Some Biblical Hebrew Temporal Constructions », dans *Bib* 78 (1997), p. 503-524.
- VANDERHOOF D.S., « Biblical Perspectives on Nineveh and Babylon : Views from the Endangered Periphery », dans *CSMS Journal* 3 (2008), p. 83-92.
- VAYNTRUB J., « Tyre’s Glory and Demise : Totalizing Description in Ezekiel 27 », dans *CBQ* 82 (2020), p. 214-236.
- VERMEYLEN J., *Jérusalem centre du monde. Développements et contestations d’une tradition biblique* (LD, 217), Paris, Cerf, 2007.
- WANSBROUGH H., « The Finale of the Davidic Succession Narrative », dans C. MCCARTHY et J.F. HEALY (éds), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, London – New York, T&T Clark International, 2004, p. 37-56.
- WEISER A., *The Psalms. A Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster Press, 1998.

- WÉNIN A., *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique* (LiBi, 187), Paris, Cerf, 2015.
- WESSELS W.J., « My Word is Like Fire : The Consuming Power of YHWH's Word », dans *OTE* 24 (2011), p. 492-510.
- WESTERMANN C., *Dieu dans l'Ancien Testament* (LiBi, 59), Paris, Cerf, 1982.
- WOLFF H.W., *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Nouvelle série théologique, 31), Genève, Labor et Fides, 1974.
- WRENN R., « Is the Psalmist Angry at God ? : Psalm 88 and the Absent Nose », dans *WaW* 40 (2020), p. 236-245.
- ZEVIT Z., *The Religions of Ancient Israel : A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York, Continuum, 2001.

Table des matières

Remerciements	I
Abréviations	V
Introduction générale.....	1
1. Mise en contexte et hypothèses de lecture de Jon et Na.....	1
1.1. Dans le corpus des XII	1
1.2. Explication du sujet	6
1.3. Questions et hypothèses	7
1.4. Méthodes de travail	9
2. Les voix qui parlent en Jon et Na	11
2.1. Jonas et Nahum, deux noms et diverses facettes.....	13
2.2. Le narrateur poète et le poète narrateur.....	15
3. Jon et Na, reflet de l'art narratif en poésie biblique	17
3.1. Sur le récit poétique en prose et la poésie narrative chez les XII	19
3.2. La diversité de genres, de conventions et la question de lecture	21
4. La lecture comme recherche de cohérence et de correspondances.....	28
4.1. Jon et Na en dialogue.....	31
4.2. Jon et Na, la cohérence dans le corpus des XII	33
Chapitre 1 : État de l'art en lien avec la lecture comparée de Jon et Na	35
1. Introduction	35
2. Et Jon et Na dans les versions et dans une collection.....	38
2.1. Jon et Na dans les versions de l'AT, à Qumrân, à Nahal Hever.....	38
a) Place de Jon-Na dans les pseudépigraphies et à Qumrân.....	39
b) Jon-Na et leur environnement dans le TM et la LXX	40
2.2. Jon et Na, dans la séquence centrale du corpus des XII	41
a) J.D. Nogalski (1993, 2003, 2007, 2016).....	42
b) E. Ben Zvi (2016) : un apport méthodologique.....	44
c) Réaction à E. Ben Zvi par Philippe Guillaume (2009) – Liens à partir de Jon 4,11	45
d) M.D. Sweeney, les séquences dans les XII (2000).....	47
e) B. Zapff (2003 et 2012) :.....	49
2.3. La cohérence thématique.....	52
a) B. Ego sur le repentir (2000)	52
b) A. Scharf (2012) : Adonaï de pardon et de justice.....	53
c) R. Rendtorff : Jon et Na, Adonaï pour et envers tous (2000)	54
d) P.R. House (2000), Dieu et ses qualités en Jon et Na.....	55
e) J.G. McConville (2002) : Jon et Na parlent d'Israël et Juda	56
f) D.C. Timmer (2013, 2020).....	57
g) S. Tuel (2013).....	58
h) W. Dietrich, Jon-Na et les deux questions finales (2016)	59
i) P. Machinist : cas d'inversions (2016)	59
j) L.-S. Tiemeyer (2017).....	60
2.4. Influences de Jon sur Na et vice versa.....	61
a) K. Spronk.....	61
b) K. Spronk et N.H. Ridderbos : deux voix pour aller plus loin (1995).....	62
c) T. Bolin (2009).....	63
d) F. De Haes et sa traduction française du rouleau des XII (2012).....	64

3.	Jon et Na, accents distincts du commentaire prophétique d'Ex 34,6-7	66
a)	Jon et Na comme reflet de l'évolution entre Ex 20,5-7 et Ex 34.....	67
b)	J. Wöhrle (2009) : Jon et Na comme un écho d'Ex 34,6-7	67
c)	La réaction de K. Spronk à J. Wöhrle	68
d)	R.L. Schultz.....	70
e)	G.E. Yates (2013).....	70
f)	C.K. Croy et la technique de compilation en Jon et Na (2019).....	71
4.	Jon et Na ailleurs dans la Bible (l'intertextualité)	72
a)	C. Lichtert (2003, 2016).....	72
b)	G. Cook : Jon et Na en Gn 11 (2016).....	73
c)	H.C. Kim, Jon en relation avec les XII dont Na (2007)	74
d)	J. Havea, écho partagé sur le sort de Ninive et Juda, les personnages de Jonas et Nahum (2016)	74
e)	J.D. Estes, au sujet de Jon et Na en Tobit 14 (2015).....	75
f)	M.J.J. Maarten et S. Moyise : les XII dans le NT (2009).....	85
5.	Conclusion : les lignes essentielles et d'autres voies pour lire Jon-Na	88
Chapitre 2 : Cohérence de Jon		93
1.	Introduction	93
2.	Logique de déroulement de l'ensemble du récit	95
2.1.	Envoi à Ninive et prière dans le ventre du poisson (1,1-16 et 2,1-11)	95
a)	Jonas, livré à la tempête et entouré des vagues (1,1-4 et 2,1-4)	95
b)	Les vœux des marins et de Jonas à Adonaï (1,5-16 et 2,5-11)	101
c)	La locution טול אל « lancer vers » et le motif littéraire pour se réorienter ou être orienté ..	109
d)	Le motif nautique comme élément symbolique dans la trajectoire de Jonas	110
2.2.	Jonas sauvé des eaux et renvoyé à Ninive et le salut de la ville (2,1-3,10)	111
a)	« J'ai appelé/prié » (2,1-4) ; « Crie vers elle [Ninive] » (3,1-4a)	111
b)	Le temple saint ou Ninive (2,5-11 et 3,4b-10)	114
c)	Autres rapprochements en Jon 2,1 – 3,10	119
2.3.	La parole pour Ninive et la parole de Jonas (3,1-10 et 4,1-11)	122
a)	La parole d'Adonaï et la parole de Jonas (3,1-4 et 4,1-4)	123
b)	Ninive, la grande ville, les êtres humains et leur cheptel (3,5-10 et 4,5-11)	126
c)	Se priver de nourriture et de boisson, s'habiller de sac et la leçon du ricin	131
2.4.	Les deux bornes du récit (1,1-16 et 4,1-11)	132
a)	Le mal de Ninive et le mal du messager (1,1-5 et 4,1-5)	134
b)	Se battre contre la tempête et comprendre le message du ricin (1,6-16 et 4,6-11)	137
c)	La fuite et le retrait	143
2.5.	Synthèse schématique de Jon	145
3.	Liens thématiques dans les épisodes parallèles en Jon	146
3.1.	Jonas – les marins et les Ninivites face à Adonaï (1,1-16 et 3,1-10)	148
a)	Le messager et son ordre de mission (1,1-4 et 3,1-4)	149
b)	Le maître d'équipage et le roi de Ninive (1,5-7 et 3,5-7)	152
c)	Et les hommes savent d'où vient le mal mais que faut-il faire ? (1,8-12 et 3,8-9a)	155
d)	Revenir pour ne pas périr (1,13-16 et 3,9b-10)	159
e)	Les deux appels prophétiques	162
3.2.	Jonas face à Adonaï (2,1-10 et 4,1-11)	163
a)	Prier dans l'angoisse du Shéol, et dans le grand mal (2,1-4 et 4,1-4)	166

b)	Parmi les algues et sous le ricin (2,5-8 et 4,5-8)	169
c)	La fidélité contre la vanité, la colère contre la pitié (2,9-11 et 4,9-11)	171
d)	Les deux prières prophétiques	174
4.	Autres indices de rapprochement en Jon	176
4.1.	L'usage structurant du verbe גדל « grandir » dans le récit	176
4.2.	Le récit sous le prisme du voyage de Jonas	178
4.3.	Les signes	180
4.4.	Dire les qualités divines dans la colère	182
5.	Conclusion	184
	Chapitre 3 : Cohérence de Na	186
1.	Introduction	186
1.1.	Contenu complexe et ouvert de Na	186
1.2.	Études sur l'unité de Na	189
a)	Densité et plurivocité en Na	190
b)	Lectures littéraires de Na	204
c)	Na en ses trois discours	214
1.3.	La tripartition de Na	215
2.	Les liens internes	217
2.1.	La théophanie cosmique contre Bélial et l'assaut sur Ninive (1,1-2,14)	218
a)	Les montagnes ébranlées et les montagnes de la paix (1,1-6 et 2,1-6)	219
b)	Le sort du conseiller de Bélial et celui de la famille du lion (1,7-14 et 2,7-14)	225
c)	Qui est Bélial ?	230
2.2.	Description de l'assaut, la sentence et la ville exposée à l'horreur (Na 2,1-3,19)	231
a)	La fête à Juda, le malheur pour Ninive (2,1 et 3,1)	232
b)	Le spectacle dans les deux discours : voir les chars et les horreurs (2,2-7 et 3,2-7)	233
c)	Pillage sans fin (Na 2,8-10 et 3,8-10)	236
d)	La famille du lion et l'essaim de sauterelles. Ne pas écouter la voix des messagers – écouter la rumeur. (Na 2,11-14 et 3,11-19)	239
2.3.	Fureur sur le cosmos et absence de consolateurs pour la ville (1,1-14 et 3,1-19)	244
a)	Les cinq qualités divines et les cinq forfaits de la ville (1,1-4 et 3,1-4)	245
b)	La détresse, l'ignominie, sans consolateurs et sans secours (1,5-9 et 3,5-9)	249
c)	Briser le joug et dévorer par le feu (1,10-14 et 3,10-19)	252
2.4.	Les termes et leur choix en Na	258
3.	Construction cohérente de trois discours du poème	259
3.1.	La construction textuelle	259
3.2.	Le langage imagé et la parole bien mesurée	261
3.3.	Le motif littéraire de la destruction de la ville	263
3.4.	Le motif igné	264
4.	« Élever la voix », pour comprendre la sentence prophétique de Na	265
4.1.	Manifestation cosmique du Dieu jaloux et juste	266
4.2.	La colère, la passion jalouse et la vengeance du juge bon et puissant	268
a)	Adonaï, ses adversaires et ses ennemis	269
b)	Bonté et patience divine	270
c)	La destruction et humiliation de celui qui trame le mal contre Adonaï (v. 9-14)	272
4.3.	L'assaut sur Ninive	273
a)	La fête et la fierté de Jacob (2,1.3)	274

b) La préparation inutile (2,4-6)	275
c) Agitation générale, pillage-ravage de Ninive et expulsion humiliante (2,7-11)	276
d) L'évaluation (bilan) dans la famille du lion (2,12-14)	277
4.4. Les forfaits et horreurs dans le royaume assyrien (3,1-19)	280
5. Conclusion	282
Chapitre 4 : Correspondances formelles en Jon-Na	284
1. Introduction	284
2. Tournures et série de mots.....	285
2.1. Les formes communes.....	285
a) La face de YHWH et ta face (Jon 1,3.10 et Na 3,5).....	285
b) Tes dieux ou son dieu, contre eux ou contre toi. Il faut s'alléger ou être allégé (Jon 1,5 et Na 1,14)	287
c) Avec le compagnon contre le mal (Jon 1,7). Où est le pâturage ? (Na 2,12) Exemple de rapprochement sonore	288
d) Que fait l'être humain (Jon 1,10.11) et que fait Adonaï (Na 1,9).....	289
e) Écouter la voix (Jon 2,3 et Na 2,14).....	291
f) Mers et fleuves (Jon 2,4 et Na 1,4).....	292
g) Les verrous du / de ton pays (Jon 2,7 et Na 3,13)	293
h) YHWH, lent à la colère (Jon 4,2 et Na 1,3)	294
i) Monter au-dessus de Jonas / monter comme les colombes (Jon 4,6 et Na 2,8).....	296
2.2. Synthèses sur ces formes.....	296
3. Une série de mots et tournures	299
3.1. Les formes communes.....	299
a) Monter contre ma / ta face (Jon 1,2 et Na 2,2)	299
b) Réaction de YHWH / projet des adversaires envers YHWH (Jon 1,4 et Na 1,9.11).....	299
c) « Tomber sur » (Jon 1,7 et Na 3,12).....	300
d) Dire de YHWH et passer devant Yhwh (Jon 1,9 et Na 1,12)	301
e) YHWH et l'innocent (Jon 1,14 et Na 1,3)	302
f) YHWH agit ou agissant (Jon 1,14 et Na 1,9).....	303
g) Entourer / envelopper d'eaux (Jon 2,6 et Na 3,8).....	303
h) Se lever... vers / envers YHWH (Jon 3,3 et Na 1,9).....	304
i) Ninive et les jours (Jon 3,4 et Na 2,9)	306
j) Le roi et / le berger (Jon 3,7 et Na 3,18).....	308
k) La force et le chemin (Jon 3,8 et Na 2,2)	309
l) Dire au sujet de YHWH et le « dire » de YHWH (Jon 4,2 et Na 1,12)	310
m) Sur la tête + grandir (Jon 4,6 et Na 3,10)	311
3.2. Synthèses sur les tournures communes, une série de mots et une tournure :	312
4. Tournures communes	314
4.1. Quelques formules communes	314
a) Accomplir les vœux (Jon 2,10 et Na 2,1).....	414
b) Le soleil se lève (Jon 4,8 et Na 3,17)	315
c) La mer et le continent (Jon 1,9 et Na 1,4)	317
4.2. Synthèses sur les tournures.....	317
5. Série de mots communs.....	318
5.1. Les formes communes.....	318
a) Se lever devant ou en face de (Jon 1,2 et Na 1,6).....	318

b)	Se lever (contre) YHWH, aucune détresse à nouveau (Jon 1,3 et Na 1,9).....	319
c)	Connaître YHWH et être connu de YHWH (Jon 4,2 et Na 1,7).....	319
d)	YHWH / grand (Jon 1,4.10.16 ; 2,1 et Na 1,3).....	321
e)	YHWH + grand (Jon 3,3 ; 4,6 et Na 1,3).....	323
f)	« Dire d'où ? » (Jon 1,8 et Na 3,7).....	325
g)	D'où le mal / la pâture (Jon 1,8 et Na 2,12).....	325
h)	Ton peuple et ton pays (Jon 1,8 et Na 3,13).....	326
i)	YHWH agit (Jon 1,9 et Na 1,9).....	328
j)	YHWH + corrompre (contre la fosse) (Jon 2,7 et Na 2,3).....	328
k)	Aller à Ninive (Jon 3,2.3 et Na 3,1.10).....	329
l)	YHWH + jour (Jon 3,3 et Na 1,7).....	331
m)	Dire à / de Ninive (Jon 3,4 et Na 3,7).....	332
n)	Voir et avoir regret (consoler) (Jon 3,10 et Na 3,7).....	333
o)	YHWH, Dieu (Jon 4,2 et Na 1,2).....	333
p)	Multiplier + le comparatif (Jon 4,11 et Na 3,16).....	335
5.2.	Synthèse sur la série de mots communs : bonté et grandeur divine pour Ninive.....	335
6.	Conclusion.....	338
	Chapitre 5 : Mise en parallèle au moyen des motifs littéraires communs.....	340
1.	Introduction.....	340
2.	Jon et Na, leurs motifs communs.....	340
3.	Titres du message et nom de l'envoyé (Jon 1,1 et Na 1,1).....	347
3.1.	Parole de YHWH à Jonas, fils d'Amittaï (Jon 1,1).....	348
3.2.	Sentence de Ninive, livre de la vision de Nahum l'Elqoshite (Na 1,1).....	349
4.	Adonaï se manifeste, la tempête et les flots (Jon 1,2-16 et Na 1,2-14).....	350
4.1.	Une divinité présente par un projet et ses qualités (Jon 1,2-3 et Na 1,2-3a).....	350
a)	Dieu vient par la parole, Jonas fuit loin de Dieu (Jon 1,2-3).....	351
b)	Dieu, maître de fureur et grand en puissance, vient dans le monde (Na 1,2-3a).....	352
4.2.	La tempête proprement dite (Jon 1,4-10 et Na 1,3b-8).....	353
a)	Lancer la tempête, lancer les objets (Jon 1,4-5).....	354
b)	Prière ou tirage au sort pour nous (Jon 1,6-7).....	354
c)	Raconter son récit personnel (Jon 1,8-10).....	356
d)	Adonaï dans la tempête et le flot (Na 1,3b-8).....	356
4.3.	Que faut-il faire et qui trame le mal ? (Jon 1,11-13 et Na 1,9-11).....	358
a)	Jetez-moi par-dessus bord ou le retour vers le rivage (Jon 1,11-13).....	359
b)	Projeter le mal contre Adonaï (Na 1,9-11).....	359
4.4.	Piété et fin des idoles (Jon 1,14-16 et Na 1,12-14).....	360
a)	La piété des mariniers (Jon 1,14-16).....	360
b)	Que fera Adonaï ? Adonaï dit et ordonne (Na 1,12-14).....	361
4.5.	Le motif de la tempête et le rituel.....	362
a)	Le motif de la tempête.....	363
b)	Le tirage au sort et les vœux.....	364
5.	Tout sous le contrôle divin : Dieu entend, Dieu retranche (Jon 2,1-11 // Na 2,1-14).....	365
5.1.	Prier et célébrer (Jon 2,1-2 et Na 2,1-3).....	366
a)	Jonas dans les entrailles de l'énorme poisson (Jon 2,1-2).....	366
b)	La bonne nouvelle de la restauration de la maison de Jacob (Na 2,1-3).....	367
5.2.	Jonas en détresse, les généraux trébuchent (Jon 2,3-4 et Na 2,4-6).....	368

a)	Le cri dans l'angoisse au cœur des eaux (Jon 2,3-4).....	368
b)	Précipitation sur les rues et les places (Na 2,4-6).....	368
5.3.	Regarder vers le temple saint et le palais s'effondre (Jon 2,5-8 et Na 2,7-11).....	369
a)	Regarder vers le temple pour la libération (Jon 2,5-8).....	369
b)	Effondrement du palais et fuite d'eaux des fleuves (Na 2,7-11).....	371
5.4.	Le salut et le jugement en Adonaï (Jon 2,9-11 et Na 2,12-14).....	372
a)	À Adonaï, une voix d'action de grâce (Jon 2,9-11).....	372
b)	La métaphore de la famille conquérante de lion (Na 2,12-14).....	373
5.5.	Le motif végétal, de l'animalier et de l'eau.....	374
a)	Le végétal.....	374
b)	Le motif animalier.....	376
c)	Le motif de l'eau.....	377
6.	Message prophétique, lamentation sur la ville (Jon 3,1-10 et Na 3,1-7).....	378
6.1.	Proclamation pour la ville et lamentation sur la ville (Jon 3,1-4 et Na 3,1-4).....	379
a)	Prononcer la parole contre la grande ville (Jon 3,1-4).....	379
b)	Se lamenter sur la ville de sangs et de rapine (Na 3,1-4).....	380
6.2.	Le jeûne et les horreurs dans la ville (Jon 3,5-10 et Na 3,5-7).....	381
a)	Les Ninivites crient vers le Dieu qui voit (Jon 3,5-10).....	381
b)	Le spectacle des horreurs dans la ville (Na 3,5-7).....	383
6.3.	Le motif de la descente et la marche chancelante ? Renverser ou détruire ?.....	384
a)	La descente et la marche chancelante.....	384
b)	Le motif du sommeil.....	386
c)	Le corporel touché.....	387
7.	Le prophète console, interpelle (Jon 4,1-11 et Na 3,8-19).....	388
7.1.	« Pour fuir à Tharsis » et exemple de Nô-Amôn (Jon 4,1-4 et Na 3,8-11).....	388
a)	Le malaise de Jonas, la raison « pour fuir à Tharsis » (Jon 4,1-4).....	389
b)	L'exemple de No-Amôn et le sort de Ninive (Na 3,8-11).....	390
7.2.	Délivrance et déchéance (Jon 4,5-6 et Na 3,12-15a).....	392
a)	L'ombre d'un arbre pour délivrer (Jon 4,5-6).....	392
b)	Sur l'impossibilité pour Ninive de se sauver (Na 3,12-15a).....	393
7.3.	Jonas éprouvé (Jon 4,7-9), Ninive éprouvée (Na 3,15b-17).....	394
a)	Frapper le ricin pour frapper la tête de Jonas (Jon 4,7-9).....	394
b)	L'essaim de sauterelles ravageurs (Na 3,15b-17).....	395
7.4.	La dernière parole est une question (Jon 4,10-11 et Na 3,18-19).....	396
a)	De quoi être contrarié ? Jonas interrogé (Jon 4,10-11).....	396
b)	Le roi d'Assour éprouvé et blessé, exposé à la moquerie (Na 3,18-19).....	397
7.5.	Le motif de la colère et la voix du messager.....	397
a)	La colère divine et humaine.....	398
b)	Le cri ou la voix.....	402
8.	Conclusion.....	403
	Chapitre 6 : Parcours thématique de Jon et de Na.....	405
1.	Introduction.....	405
1.1.	Qu'est-ce qu'un thème ?.....	405
1.2.	Quelques réflexions sur les thèmes en Jon et Na.....	406
1.3.	Divers thèmes en Jon et Na.....	408
2.	Jon et Na comme paroles sur la divinité.....	409

2.1.	Qui est Dieu en Jon et Na, que fait-il ?.....	410
2.2.	Dieu patient et miséricordieux.....	413
2.3.	Dieu fidèle et consolateur.....	417
2.4.	Jon et Na vers le dévoilement de Dieu.....	425
3.	Jon et Na comme paroles sur la vengeance.....	426
3.1.	Jon et Na comme une attente exprimée par un renversement.....	429
3.2.	Jon et Na comme un cri des humiliés.....	431
3.3.	Jon et Na comme un clin d’œil à la création.....	438
3.4.	Jon et Na comme un pas vers le respect mutuel.....	444
4.	Conclusion.....	447
	Chapitre 7 : Des stratégies obliques et le sens de Jon et Na.....	450
1.	Introduction.....	450
2.	Alerter par le mélange des tours narratif et poétique.....	450
2.1.	Jon et Na, expressions obliques d’une urgence ou d’une provocation.....	451
a)	Langage oblique en Jon et Na.....	452
b)	Les jeux et autres formes de mots.....	455
c)	Les images et le langage oblique en Jon et Na.....	458
d)	Intensifier par la gradation et par l’exagération chez Jon et Na.....	463
e)	Intensifier par lepiel et le jeu des mots.....	466
2.2.	Des mediums complémentaires, la prose est réellement une poésie.....	468
a)	Théories sur le potentiel narratif de la poésie biblique.....	470
b)	Jon et Na, vecteurs d’une représentation partagée.....	473
c)	Ton poétique et descriptif en Jon.....	477
d)	Ton narratif et descriptif en Na.....	480
e)	L’acte de lecture et diverses impressions.....	481
2.3.	Provocation en Jon et Na.....	482
2.4.	Les questions et la protestation en Jon et Na.....	485
3.	Humilier Ninive, relever Juda : distances humaines en Jon et Na.....	492
3.1.	Textes comme modèle pour renverser et questionner les considérations.....	493
3.2.	Renverser, retrancher et humilier une ville, Ninive ou Jérusalem ? Dire par un détour.....	495
3.3.	Renverser ou bouleverser les personnages (et le lecteur).....	497
3.4.	Ébranler Ninive ou libérer Jacob : lien entre Parole divine et attente humaine.....	501
4.	La distance théologique ou le rapprochement de Dieu.....	505
4.1.	Entre la menace et l’appel à la confiance.....	507
4.2.	Distance due au double sens et à la singularité de la prophétie.....	509
4.3.	Impartialité ou ouverture du message oraculaire.....	512
4.4.	L’oracle, distance et proximité avec l’expérience vécue.....	515
5.	Conclusions sur le sens de Jon et Na.....	518
	Conclusion générale.....	521
1.	Jon-Na, leur cohérente et leur ouverture.....	522
1.1.	Jon-Na, reflet des spatialités et d’une mise en scène narrative et poétique.....	523
1.2.	Jon-Na comme des unités narratives et poétiques lues en diptyque.....	525
1.3.	Motifs et thèmes au service de l’anthropologie et la théologie de Jon-Na.....	528
2.	Jon permet-il d’envisager Na ?.....	534
2.1.	Jon-Na comme textes complémentaires.....	534
2.2.	Quelques dépassements entre Jon-Na.....	537

2.3. Nécessité d'aller d'un texte à l'autre	538
3. Jon-Na, textes relativement succincts, divers outils pour lire	541
3.1. Lecture ouverte et ininterrompue	541
3.2. Lecture enracinée dans les textes	543
3.3. Herméneutique ouverte et attentive à la polyphonie textuelle.....	544
Bibliographie sélective	548
1. Outils de travail.....	548
1.1. Textes, critique et traductions.....	548
1.2. Dictionnaires	549
1.3. Introductions et généralités sur la Bible	550
1.4. Introductions et généralités sur les livres prophétiques.....	551
1.5. Questions de méthode de lecture biblique.....	555
1.6. Manuels et traités.....	563
2. Sur Jon	564
2.1. Introductions.....	564
2.2. Commentaires.....	564
2.3. Études	566
3. Sur Na	586
3.1. Introductions.....	586
3.2. Commentaires.....	586
3.3. Études	587
4. Liens entre Jon et Na	594
4.1. Commentaires.....	594
4.2. Études	594
5. Sur les XII.....	595
5.1. Introductions.....	595
5.2. Commentaires.....	596
5.3. Études	598
6. Autres ouvrages et études	610
Table des matières	618