



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Theologicum - Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses

Second cycle –Département Écriture Sainte

Norbert (Gautier) JORION

L'identité de YHWH en Jonas 3-4 :

le repentir divin et l'évolution de la théologie de la rétribution

*Mémoire présenté pour l'obtention
de la Licence canonique en théologie*

Directeur de mémoire : Madame le professeur Sophie RAMOND

Second lecteur : Madame le professeur Béatrice OIRY

24 mai 2022

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	7
Introduction	8
Chapitre 1 : Établir le texte	11
1. État de la question.....	11
1.1. La question historique.....	11
1.1.1. Historicité et datation.....	11
1.1.2. Structure du livre.....	12
1.1.3. Une nouvelle théorie compositionnelle.....	13
1.2. La question théologique : vers le repentir de YHWH.....	14
1.2.1. L'interprétation universaliste.....	14
1.2.2. L'interprétation du comportement de Dieu.....	14
1.3. La question de l'intertextualité : Jonas comme midrash.....	19
1.3.1. Le livre de Jonas et l'intertextualité au XX ^e siècle.....	19
1.3.2. Le livre de Jonas et l'intertextualité au XXI ^e siècle.....	19
1.4. La question du rouleau des Douze.....	26
1.5. Synthèse et orientation.....	27
2. Jon 3-4 comme une unité littéraire.....	28
2.1. Un constat.....	28
2.2. Critère externe : le livre de Jonas comme un diptyque.....	29
2.2.1. La rupture de 3,1.....	29
2.2.2. Deux panneaux opposés.....	29
2.2.3. Correspondances thématiques et lexicales entre les deux actes.....	31
2.3. Critère interne : la signification de Jon 3-4.....	33
2.3.1. Les six étapes du récit.....	33
2.3.2. L'unité du récit.....	34
2.4. L'unité de Jon 3-4.....	36
3. Traduction et critique textuelle.....	36
3.1. Traduction et justification de quelques choix de traduction.....	37
3.1.1. Jon 3-4 verset par verset.....	37
3.1.2. Jon 3-4 en un seul tenant.....	48
3.2. Quelques remarques de critique textuelle.....	49

Chapitre 2 : Les stratégies narratives au service de l'expression du repentir divin	53
1. Les critères de notre lecture de Jon 3-4.....	53
1.1. Les relations entre les personnages	53
1.2. Les trois critères de notre étude de l'ironie	54
1.2.1. Premier critère : la prise en compte de l'ambiguïté	54
1.2.2. Deuxième critère : le fonctionnement en réseau de l'ironie et de ses catégories connexes.....	56
1.2.3. Troisième critère : application à Jon 3-4 de la typologie forgée dans la <i>Poétique de l'ironie</i> ..	61
2. 3,1-4 : Entre « destruction » et « retournement ».....	62
2.1. L'entrée en scène de trois protagonistes (<i>YHWH – Jonas – les habitants de Ninive</i>)	62
2.2. Deux ambiguïtés programmatiques (Jon 3,3-4)	63
2.2.1. Un écart et une ambivalence ouvrant à une pluralité de significations.....	63
2.2.2. Passer d'une compréhension de l'identité de Dieu à une autre.....	65
3. 3,5-9 : Un retournement motivé par l'espérance du repentir divin	65
3.1. La réaction des Ninivites (<i>les habitants de Ninive – YHWH</i>)	66
3.1.1. Une opposition narrative entre Ninive et Jonas	66
3.1.2. Deux mérismes, une répétition et une allitération : l'amplification du retournement	66
3.1.3. Le verbe קרא illustre le retournement	67
3.2. Un premier coup de théâtre : l'advenue de la conversion de Ninive	68
3.3. Le verbe נהם et la singularité du repentir divin	68
4. 3,10 : La mise en œuvre du repentir divin.....	70
4.1. L'évacuation totale du mal (<i>YHWH – les habitants de Ninive</i>)	70
4.2. Un second coup de théâtre : l'advenue du repentir divin.....	71
5. 4,1-5 : Le personnage de Jonas et le refus du repentir divin.....	72
5.1. La réaction de Jonas à la réaction de Dieu : le retour du « mal » (<i>Jonas – YHWH</i>)	72
5.1.1. Deux oppositions narratives.....	72
5.1.2. Amorce d'un dialogue.....	73
5.2. Surprise : la relation de Jonas avec Dieu (4,2).....	74
5.2.1. La raison surprenante de la fuite à Tarsis (1,3).....	74
5.2.2. La connaissance surprenante du renoncement de Dieu au mal.....	74
5.2.3. La surprise de Jon 4,2 et le repentir divin.....	75

6.	4,6-9 : Un essai de dialogue pour faire adhérer Jonas au repentir divin (<i>YHWH – Jonas</i>)	75
6.1.	4,6-8a.....	76
6.1.1.	Un essai de dialogue au risque de l’auto-contradiction	76
6.1.2.	Jonas, cible de l’ironie	77
6.2.	4,8b-9.....	79
7.	4,10-11 : Essai divin de retournement de Jonas	79
7.1.	De la plante à Ninive : première opposition (<i>Jonas – YHWH – Ninive</i>).....	79
7.2.	Le ressort de cette opposition : la disproportion entre la plante et la ville.....	80
7.3.	De Jonas à Dieu : seconde opposition	81
7.4.	Les deux oppositions et la révélation d’un visage de YHWH	82
8.	L’art littéraire de Jon 3-4 au service du repentir divin.....	83
8.1.	Le retournement, principe des relations entre les personnages de Jon 3-4	83
8.2.	Jon 3-4 : de la divine ironie	85
8.2.1.	Jon 3-4 et l’ironie : faire accepter le repentir divin à Jonas	85
8.2.2.	L’ironie et l’implication d’une nouvelle identité de Dieu	88
	Chapitre 3 : Le repentir divin à travers les jeux d’intertextualité	91
1.	Les trois critères de notre étude.....	91
1.1.	L’identification de lexèmes communs	91
1.2.	L’identification d’intrigues similaires	92
1.3.	L’apport de la LXX à une étude d’intertextualité	92
2.	Le livre de Jonas et le livre de la Genèse	93
2.1.	Gn 4-Jon 4 : de la malédiction à l’absence de châtement	93
2.1.1.	L’analyse de Claude Lichtert	93
2.1.2.	L’apport de l’étude de Jon 4,1.4.9 ^{LXX} et de Gn 4 ^{LXX}	95
2.1.3.	Conclusion	98
2.2.	Gn 6-9 – Jon 3-4 : du renoncement au bien au renoncement au mal	99
2.2.1.	L’analyse de Claude Lichtert	99
2.2.2.	Jon 4 et le repentir divin.....	101
2.2.3.	Conclusion	101
2.3.	Gn 18-19 - Jon 3-4 : de la destruction au repentir.....	102

2.3.1.	Un rapport d'intertextualité justifié par la LXX	102
2.3.2.	La נחם et le renoncement au mal.....	105
2.4.	Jon 3-4, la Genèse et le repentir divin	106
3.	Le livre de Jonas et le livre de l'Exode	107
3.1.	La reprise des attributs divins en Jon 4,2	107
3.1.1.	Le rapport entre Jon 4,2 et Ex 34,6-7.....	107
3.1.2.	Le rapport entre Jon 3,10b et Ex 32,14.....	108
3.1.3.	Conclusion provisoire	108
3.2.	La non-reprise d'Ex 34,7 et le refus de la rétribution	109
3.3.	L'ajout de l'attribut du repentir	110
3.3.1.	Le verbe נחם et sa signification	110
3.3.2.	Jonas : un anti-Moïse	111
3.4.	L'effet produit par cette relecture de l'Exode en Jon 3-4	112
3.4.1.	L'identité de YHWH, pointe de Jon 3-4.....	112
3.4.3.	La particularité de la reprise des attributs divins en Jon 3-4 au sein du rouleau des Douze....	113
4.	Le livre de Jonas et le livre de Jérémie	114
4.1.	Le repentir divin dans le livre de Jérémie	114
4.1.1.	Une forte concentration de l'expression du repentir (נחם) divin dans les livres de Jérémie et de Jonas	114
4.1.2.	Les occurrences qui affirment le repentir divin	115
4.1.3.	Les occurrences qui nient le repentir divin	117
4.1.4.	Le repentir divin dans le livre de Jérémie.....	118
4.2.	L'affirmation d'une théologie de la rétribution en Jr 18,7-11.....	119
4.3.	Les livres de Jérémie et de Jonas : le repentir divin en débat	120
4.3.1.	Les livres de Jérémie et de Jonas : le repentir divin en débat	120
4.3.2.	Le repentir divin en débat dans le livre de Jonas	122
5.	L'intertextualité et le livre de Jonas	123
5.1.	Les jeux d'intertextualité et la mise en évidence du repentir de YHWH.....	123
5.2.	Jon 3-4, témoin d'une évolution de la théologie de la rétribution.....	125
	Conclusion	127
	Bibliographie	130
1.	Généralités et commentaires	130
2.	Le texte de Jonas	130

3.	Exégèse du livre de Jonas.....	131
3.1.	Synthèse de la recherche	131
3.2.	Interprétation théologique	131
3.3.	Questionnements historiques.....	132
4.	L'ironie dans le livre de Jonas.....	132
5.	L'intertextualité dans le livre de Jonas.....	133
6.	Le livre de Jonas et le rouleau des Douze	134

Abréviations

BETL : *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*

BHQ : *Biblia Hebraica Quinta*

BIOSCS : *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BZAW : *Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*

CRB : *Cahiers de la Revue Biblique*

EB : *Études Bibliques*

ETL : *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

FAT : *Forschungen zum Alten Testament*

JBL : *Journal of Biblical Literature*

JHS : *Journal of Hebrew Scriptures*

JSOT : *Journal for the Study of the Old Testament*

JSOTS : *Journal for the Study of the Old Testament - Supplements*

LD: *Lectio Divina*

LLB : *Lire La Bible*

LMB : *Le Monde de la Bible*

NRT : *Nouvelle Revue Théologique*

OBO : *Orbis Biblicus et Orientalis*

OTE : *Old Testament Essays*

RB : *Revue Biblique*

RTL : *Revue Théologique de Louvain*

ScE : *Science et Esprit*

VT : *Vetus Testamentum*

ZAW : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*

Introduction

Le livre de Jonas connaît un succès non-proportionnel à sa taille : composé de quarante-huit versets seulement, il est cité à neuf reprises dans les évangiles de Matthieu et de Luc¹, où Jésus fait valoir le caractère décisif du « signe de Jonas ». Près de deux mille ans plus tard, l'œuvre de Hermann Melville (*Moby Dick*, 1851), qui narre la recherche éperdue d'un cétacé, et celle de Carlo Collodi (*Le avventure di Pinocchio*, 1881), qui évoque le séjour de son héros dans le ventre d'un poisson, témoignent toutes deux d'un intérêt persistant pour le livre de Jonas. En 2020, *Prevestirea*, publié par Ioana Parvulescu², reprend l'histoire de Jonas et montre que l'actualité de ce livre ne s'est jamais démentie. Si cet intérêt persistant trouve une explication dans la force des images auxquelles le livre de Jonas a recours, nous gageons qu'il est aussi une conséquence du message qu'il s'efforce de transmettre. Dans l'un de ses romans, Jean-François Bouthors a ainsi développé la colère de Jonas à l'égard du non-châtiment de Ninive :

C'est incroyable cette mansuétude. Si tu n'étais pas Dieu, je dirais que cela frise la débauche et la perversion. (...) Trop facile ! Trop facile ce cinéma. Je les connais, ces contrefacteurs, ces comédiens, ces hypocrites (...) Mais tu ne vois pas, malheureux Tout-Puissant, qu'ils te leurrent ! (...) Bon sang de bon sang ! Il n'y a de pire sourd que Dieu quand il ne veut rien savoir ! (...) Assez ! Assez ! C'en est trop ! Nous y voilà ! (...) Tu es incorrigiblement enclin à la miséricorde³.

Selon J.-F. Bouthors, cette « inclination incorrigible » à la miséricorde scandalise Jonas. La « mansuétude » divine constituerait un motif d'égarement de Dieu, qui serait victime de la rouerie humaine, contre laquelle Jonas mettrait en garde son interlocuteur.

Pour comprendre la colère éprouvée par Jonas, il faut relire Jon 3-4 : en Jon 3,1-2, Dieu répète l'ordre donné à Jonas en 1,2, et ce dernier s'exécute. Il se rend donc à Ninive et y proclame la parole de Dieu (3,3-4). Aussitôt, les habitants de Ninive se convertissent, dans l'espoir que Dieu renoncera au châtement et qu'ils vivront (3,5-9), ce qui advient effectivement à la fin du chapitre 3 (3,10). Découvrant que Dieu se repent et renonce au mal annoncé, Jonas réagit par une grande colère qui va jusqu'au désir de sa propre mort (4,1-3). Le chapitre 4 est en réalité constitué de tentatives réitérées de dialogue entre Dieu et Jonas. D'abord, Jonas se dérobe au dialogue en même temps qu'il quitte la ville pour s'installer à l'écart, espérant

¹ Mt 12,39.40.41 ; 16,4 ; Lc 11,29.30.32.

² Ioana PARVULESCU, *Prevestirea*, Humanitas, 2020.

³ Jean-François BOUTHORS, *Jonas l'entêté*, Paris, Desclée de Brouwer, « Littérature ouverte », 1996, p.118-121, cité dans Marc BOCHET, *Jonas palimpseste. Réécritures littéraires d'une figure biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 27, 2006, p.112-113.

toujours que Dieu exercera le châtement annoncé par sa bouche (4,4-5), ensuite Dieu fait pousser un *qīqayôn* pour le protéger du soleil, et le fait dépérir (4,6-9). Jonas prend ombrage du sort de cette plante, dont Dieu révèle qu'il l'a faite pousser pour le conduire à accepter son repentir. Enfin, le dialogue laisse place à un monologue divin, dans lequel Dieu fait connaître la motivation de son repentir, dont la נחם est le nom (4,10-11).

L'expression de « repentir divin » demande un éclaircissement, car son sens n'est pas immédiat. Le mot de « repentir » s'applique habituellement à une faute commise ou à un mal causé, dont on se repent. Ainsi le concept de « repentir » s'apparente-t-il au regret : c'est d'un acte mauvais dont on se repent. Dans ce travail, le terme de « repentir » n'a pas de connotation morale, mais désigne le fait pour Dieu de revenir sur une condamnation annoncée ou de renoncer à une menace proférée⁴. C'est la possibilité d'un retournement intérieur de Dieu que nous étudions.

Selon Alan Cooper, le livre de Jonas a reçu quatre interprétations dominantes : il se rapporterait « à la confrontation entre Israël et les nations païennes, à la confrontation entre l'universalisme et le particularisme, à la tension entre la justice divine et la miséricorde ou au dilemme de la fausse prophétie⁵. » La littérature exégétique consacrée au livre de Jonas sépare souvent l'analyse des chapitres 3 et 4, qui sont dès lors lus séparément⁶. Dans ce cas, le chapitre

⁴ Christophe Nihan nie ainsi que la Bible hébraïque contienne un récit du repentir divin et avance que Dieu se contente de se repentir du mal initialement projeté. En ce sens, s'il fallait parler d'un repentir, ce ne pourrait être que de manière théorique. Christophe Nihan a une conception morale du repentir, qui désigne le fait de regretter une action commise. Voir Christophe NIHAN, « Excès et démesure de la colère divine dans la Bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Lionel MARTI (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « OBO » 278, 2015, p.89-107.

⁵ Alan COOPER, "In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah", dans Philip R. DAVIES et David J.A. CLINES (éd.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, Sheffield, Sheffield Academic Press, "JSOTS" 144, 1993, p.146.

⁶ « Dans les commentaires du livre de Jonas, fussent-ils récents, l'ensemble ne fait que rarement l'objet d'une reprise après la description de chaque chapitre. Dans ces conditions, la structure globale du texte ne peut être considérée comme un élément interprétatif », Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), *RB*, 112/3, 2005, p.340. Le commentaire d'Amy Erickson est symptomatique de cette séparation de l'analyse des deux chapitres. Voir Amy ERICKSON, *Jonah*, Grand Rapids, William B. Publishing Company, "Illuminations", 2020, p.425-426. Sur Jon 3, voir par exemple, Steven LAWSON, "The Power of Biblical Preaching: An Expository Study of Jonah 3:1-10", *Bibliotheca Sacra* 158, 2001, p.331-346; Biasgiu VIRGITTI, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », dans Elena DI PEDE, Odile FLICHY et Didier LUCIANI (dir.), *Le récit : thèmes bibliques et variations*, Leuven, Peeters, « BETL » 293, 2018, p.359-371 ; C.J. (Neels) REDELINGHUYNS, "Negotiating an Eco-conscious Translation of the Hebrew Bible: Jonah 3: 1-10 as Test Case", *OTE* 32/3, 2019, p.821-844.

3 est interprété comme un récit édifiant au sujet de la conversion des païens⁷ et le chapitre 4 est lu comme un enseignement concernant la relation qui unit Dieu à son prophète⁸.

L'hypothèse de lecture de ce travail consiste à tenir Jon 3-4 comme une unité littéraire articulée par l'affirmation et la légitimation d'une théologie du repentir divin, contre lequel le personnage de Jonas se rebiffe. Si l'unité de Jon 3-4 est vérifiée, il convient de supposer qu'une telle théologie est rendue possible par le déploiement d'un « art du récit⁹ », lequel repose sur un faisceau de stratégies littéraires que la présente étude a pour ambition de mettre en évidence.

Ce travail se rend d'abord attentif à la manière dont les relations entre les personnages du récit sont organisées, ainsi qu'aux procédés d'exagération, de surprise et de comique qui parcourent l'ensemble de la péricope retenue, dont nous montrerons l'apparemment à l'ironie. Notre étude explore ensuite la manière avec laquelle Jon 3-4 interagit avec d'autres livres de la Bible hébraïque sur le mode du débat, voire de la subversion, de manière à caractériser le projet spécifique de la péricope retenue.

⁷ Le sous-titre donné par Biasgiu Virgitti à son article de 2018 est de ce point de vue éclairant : « La conversion des Ninivites (Jon 3) », dans Biasgiu VIRGITTI, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », *op.cit.*, p.359.

⁸ Nous nous demandons si cette partition de la lecture de Jon 3-4 ne pourrait pas résulter d'une influence du découpage liturgique. En effet, le lectionnaire romain invite à lire Jon 3,1-5.10 le troisième dimanche du temps ordinaire de l'année B, qui correspond à la fête du baptême du Seigneur. Le texte est associé à Mc 1,1-14, qui affirme : « Convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Jon 3 permet ainsi à la liturgie de présenter les habitants de Ninive comme modèles de la conversion. De même, Jon 3,1-10 est lu le mercredi de la première semaine de carême. Lc 11,29-32 est lu le même jour et présente la conversion comme le cœur du signe de Jonas. La vingt-septième semaine du temps ordinaire prévoit en outre la lecture continue du livre de Jonas, dans les années impaires (Jon 1,1-2,1.11 le lundi, Jon 3,1-10 le mardi et Jon 4,1-11 le mercredi). Si le lien avec les évangiles prévus est moins probant pour notre hypothèse, cela peut s'expliquer par le fait qu'il s'agit de la lecture continue du livre de Jonas. À tout le moins, nous pouvons retenir le découpage pratiqué par le lectionnaire, qui corrobore notre hypothèse explicative. Par ailleurs, Jon 3,1-10 est proposé comme lecture de la messe rituelle pour le pardon des péchés. Le texte est associé à Is 55,6-9 ; Éz 18,21-23.30-32 et Jl 2,12-18, qui ont en commun d'insister sur la conversion. Enfin, la messe rituelle pour l'évangélisation des peuples propose la lecture de Jon 3,10 – 4,11. L'assortiment des textes bibliques proposés met l'accent sur la dimension universaliste du salut (Is 2,1-5 ; Is 56,1.6-7 ; Is 60,1-6 ; Za 8,20-23). Dès lors, la liturgie distingue toujours la lecture de Jon 3 de celle de Jon 4.

⁹ Cette expression constitue un clin d'œil à Robert ALTER, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 4, 1999. Cette allusion n'est pas sans ironie, puisqu'Alter ne consacre qu'une seule phrase à Jonas dans cet ouvrage : « (...) le livre de Jonas, dont les exagérations satiriques et fantastiques révèlent qu'il est une illustration parabolique de la vocation prophétique et de l'universalité du dessein de Dieu » (p.50). Il apparaît clairement que notre sujet se distingue fortement de l'appréciation portée par cet auteur sur le livre de Jonas. Dans un essai, Kenneth Craig a montré comment l'auteur du livre de Jonas faisait concourir son art littéraire au service de son message théologique : Kenneth M. CRAIG, Jr., *A Poetics of Jonah. Art in the Service of Ideology*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.

Chapitre 1 : Établir le texte

1. État de la question

Nous proposons une synthèse de la recherche concernant le livre de Jonas. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l'entreprise de synthétisation initiée par Claude Lichtert dans deux articles publiés en 2005¹⁰, et nous nous essayons à la poursuivre. Pour ce faire, nous dégagons quatre axes structurants de la recherche.

1.1. La question historique

1.1.1. Historicité et datation

À partir du XIX^e siècle, la recherche s'est interrogée sur l'historicité du livre de Jonas. Un débat sous-jacent s'est intéressé au genre littéraire du livre, opposant ceux qui défendaient son caractère littéral et ceux qui revendiquaient son appartenance au genre parabolique. Deux principales lignes d'interprétation ont ainsi été dégagées. Par ailleurs, les propositions sur la datation du livre oscillent entre le VIII^e siècle avant notre ère pour ceux qui défendent son historicité, et l'époque post-exilique pour ceux qui tiennent compte des résultats de la critique littéraire.

Les questions historiques ont été reléguées au second plan à partir des années 1980 : tout au plus le livre de Jonas a-t-il été daté de l'époque perse ou de l'époque hellénistique. Selon Jacques Vermeulen, Jonas serait contemporain du Siracide et s'inscrirait dans le même courant. Il rappellerait ainsi la primauté de la Loi face à un parti hellénisant favorable aux Lagides, que Jonas représenterait de manière métaphorique. Jacques Vermeulen suppose plus précisément encore que Jonas aurait été écrit en l'an 200 avant notre ère à Antioche, justement surnommée la « nouvelle Ninive¹¹ ». L'hypothèse de Vermeulen est audacieuse, mais nous ne comprenons pas en quoi la pointe de Jon 3-4 pourrait être une insistance sur la primauté de la Loi.

¹⁰ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), *RB* 112/2, 2005, p.192-214, et Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), *RB* 112/3, 2005, p. 330-354. En préambule, Lichtert note que plusieurs auteurs ont proposé un tel *status quaestionis*. Avec cette remarque, il peut spécifier son projet : c'est aux raisons de l'évolution de l'exégèse de Jonas qu'il veut s'intéresser.

¹¹ Jacques VERMEULEN, « Le livre de Jonas : un écrit politico-religieux ? », *ScE* 54, 2002, p.287-297.

1.1.2. Structure du livre

Claude Lichtert recense les études qui s'intéressent à la structure de Jonas : les commentateurs sont unanimes à dégager deux parties symétriques (1-2 / 3-4).

- Sur Jon 1, la plupart des commentateurs isolent les v.1-3. Différentes méthodes ont été appliquées aux v.4-16 et beaucoup mettent en évidence une structure concentrique¹².
- Le psaume de Jonas (Jon 2) a aussi fait l'objet d'études nombreuses, dont les résultats sont divergents. À tout le moins, il est possible de mettre en évidence une inclusion entre l'introduction (v.1-2) et la conclusion (v.11)¹³.
- Lichtert rapporte différentes propositions de structure pour Jon 3. Elles ont en commun d'être concentriques, mais les critères sur lesquels ces propositions reposent varient. En conséquence, la délimitation du texte connaît elle aussi des variations. Christensen a en particulier proposé trois structures :
 - À partir d'un critère narratif, il retient d'abord 3,1-10, qui serait un chiasme (A, v.1-4 ; B, v.5-7a ; C, v.7b ; B', v.9 ; A', v.10) ;
 - À partir du même critère, il retient ensuite 3,5-10, qui aurait une structure concentrique (A, v.5 ; B, v.6 ; C, v.7-8 ; B', v.9 ; A', v.10) ;
 - À partir du critère de la rythmique hébraïque, il retient enfin 3,3-4,2, toujours avec une structure concentrique (A, v.3-4 ; B, v.5-6a ; C, v.6b-7a ; D, v.7b-8a ; C', v.8b-9 ; B', v.10 ; A', 4,1-2)¹⁴.
- En revanche, « la structure de Jon 4 n'est pas un sujet d'étude qui retient l'attention des chercheurs¹⁵. » L'auteur mentionne cependant plusieurs propositions de structure, de facture chiasmatique ou concentrique¹⁶.

¹² Claude Lichtert fait droit ici à son propre travail : il a appliqué l'analyse rhétorique de Roland Meynet à cette péripécie, et a montré que le texte insistait sur les thèmes de la crainte et du savoir. Voir Claude LICHTERT, « Par terre et par mer ! Analyse rhétorique de Jonas 1 », *ETL* 78, 2002, p.5-24.

¹³ De nouveau, Lichtert partage un résultat de sa recherche : il affirme qu'il est possible de dégager une structure concentrique du psaume de Jonas. Celle-ci permettrait de mettre l'accent sur « l'isolement de Jonas dans l'abîme » (v.6b-7). Voir Claude LICHTERT, « La prière de Jonas (Jon 2) », <http://www.unigre.it> > Pubblicazioni > Rhetorica Biblica > Studia Rhetorica 3, 10.03.2003, cité dans Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.338.

¹⁴ Claude Lichtert rapporte aussi les propositions de E.R. Wendland (critère : la relation entre les récits et les discours ; point d'insistance : le repentir du roi), de D.A. Dorsey et de U. Struppe (critère : liaison entre les prises de parole de YHWH en 3,1-2 et 4,4).

¹⁵ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.339.

¹⁶ W.J. BARNARD et P. VAN'T RIET, *Als een duif naar het land Assur*. Cité p. 340. Lichtert relève que cette étude prolonge le texte jusqu'à sa réception par le lecteur, qui doit formuler la réaction attendue de Jonas.

Les études s'intéressant à la structure d'ensemble précisent la symétrie des deux parties aisément distinguées¹⁷ :

Envoi en mission de Jonas	1,1-3	3,1-3
Contact de Jonas avec des païens	1,4-16	3,1-10
Jonas est seul face à Dieu dans la prière	2,1-11	4,1-11

1.1.3. Une nouvelle théorie compositionnelle

Alors que les hypothèses classiques sur la composition de Jonas (Nogalski, Wöhrle, Krüger, Weimar, Schmidt) affirmaient qu'un texte primitif avait connu deux rédactions postérieures, Steven McKenzie, Rhiannon Graybill et John Kaltner ont supposé qu'un conte originel aurait plutôt simultanément connu une interpolation et subi une révision éditoriale, à laquelle se seraient ajoutées plus tard des gloses sribales (1,18b ; 4,6b)¹⁸. Les auteurs considèrent en effet que la proposition de 4,6b selon laquelle Dieu fait pousser le *qīqayōn* pour apaiser le mal de Jonas (4,6b, להציל) constitue un doublet par rapport à l'affirmation selon laquelle la croissance de cette plante répond au désir de Dieu de procurer de l'ombre à Jonas (4,6a, צל).

L'originalité de ce nouveau modèle compositionnel consiste à affirmer que 1,3b – 3,3b est une interpolation, s'ajoutant à un conte originel lui-même daté de l'époque perse. Jon 3,1-3 serait le signe de la couture. Les trois auteurs estiment que la révision est à situer à l'époque hellénistique, et font reposer leur argumentation sur la prégnance du vocabulaire maritime en Jon 1, ainsi que sur la proximité du texte avec les contes populaires maritimes. Cette proposition est suggestive, car elle fait de Jon 3-4 une seule unité littéraire, qui correspondrait globalement au conte originel, lequel aurait été retravaillé ensuite pour constituer le livre de Jonas tel qu'il nous est parvenu.

Ce premier axe de la recherche concernant le livre de Jonas révèle que la question historique s'est montrée de moins en moins prégnante. Les études portant sur la structure ont néanmoins été nombreuses, qui montrent que le livre de Jonas est organisé à la manière d'un diptyque (Jon

¹⁷ U. SIMON, *Jonah*, p.24-28 ; U. STRUPPE, *Die Bücher Obadja – Jona*, p.61-64 ; J.H. POTGIETER, "Jonah", p.64-65. Selon Claude Lichtert, beaucoup d'études mettent en œuvre des critères formels, inspirés des règles de la métrique, et sont dès lors déconnectées du contenu du texte, puisqu'elles s'intéressent à son seul rythme.

¹⁸ Steven L. MCKENZIE, Rhiannon GRAYBILL et John KALTNER, "Underwater Archaeology: the Compositional Layers of the Book of Jonah", *VT* 70, 2020, p.83-103. Cet article est l'ébauche d'un nouveau commentaire, qui devrait paraître dans la collection « Anchor Bible ».

1-2 / Jon 3-4). Une nouvelle hypothèse compositionnelle a été proposée, qui fait valoir des gloses et des doublets. Notre traduction de Jon 3-4 permettra d'évaluer s'il s'agit vraiment d'indices rédactionnels.

1.2. La question théologique : vers le repentir de YHWH

1.2.1. L'interprétation universaliste

C'est avec la publication d'un article d'André Feuillet consacré aux sources de Jonas que le message théologique du livre de Jonas a commencé d'être étudié¹⁹. La plupart des auteurs s'accordent à y voir « la perspective universaliste du salut divin²⁰ », mais certains, comme Hans Walter Wolff²¹, y voient plutôt « un excès dans la liberté de Dieu, excès repérable à la compassion qu'il éprouve²². » L'accord général autour de la thèse d'André Feuillet - à savoir que le livre de Jonas ressort du genre littéraire de la parabole - a encouragé l'analyse littéraire du livre. Dans ce cadre, l'ironie est apparue comme un axe structurant de l'exégèse de Jonas²³ : « la complicité souvent ironique entre les différents personnages – dont le lecteur – est mise en évidence au fil des renversements de l'intrigue²⁴. »

1.2.2. L'interprétation du comportement de Dieu

1.2.2.1.1. La relation de Dieu au prophète

Nous relevons avec intérêt un déplacement de l'interprétation du livre, de la question de l'universalisme²⁵ jusqu'à celle de « l'attitude divine tout au long du livre, en particulier vis-à-

¹⁹ André FEUILLET, « Les sources du livre de Jonas », *RB* 54, 1947, p.161-186. À noter que dans le même numéro de la *Revue Biblique*, Feuillet publie aussi « Le sens du livre de Jonas », p.340-361.

²⁰ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), p.209.

²¹ Hans Walter WOLFF, "Jonah. The Messenger Who Obeyed", *CurTM* 3, 1976, p.86-97 ; IBID, "Jonah. The Messenger Who Grumbled", *CurTM* 3, 1976, p.141-150 ; B.W. ANDERSON, "When God Repents", *BRev* 12/3, 1996, p.21.

²² Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), p.209.

²³ Edwin M. GOOD, "Jonah. The Absurdity of God", p.54-55 ; Jacques ELLUL, « Le Livre de Jonas », *Foi et Vie*, 50 (Cahier biblique), 1952, p.81-184 ; John A. MILES, "Laughing at the Bible : Jonah as Parody", dans Yehuda T. RADDAY – Athalya BRENNER (éd.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, *JSOTS* 92, Sheffield, 1990, p.203-215 ; Alphonse MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu. Sophonie ou L'erreur de Dieu*, Paris-Neuchâtel-Montréal, 1977 ; John C. HOLBERT, "'Deliverance Belongs to Yahweh!': Satire in the Book of Jonah", *JSOT* 21/3, 1981, p.59-81 ; Peter WEIMAR, *Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, « Bibelstudien » 217, 2009 ; Mona WEST, "Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero", *Perspectives in Religious Studies* 11, 1984, p.233-242.

²⁴ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), p.212.

²⁵ Cette position reste soutenue par Thomas M. BOLIN, "'Should I Not Also Pity Nineveh?' Divine freedom in the book of Jonah", *JSOT* 67/3, 1995, p.109-120.

vis de Jonas perçu comme une *parodie de prophète*²⁶. » Toutefois les références citées par Claude Lichtert font droit à la relation de YHWH à son prophète, plutôt qu'au visage qu'il révélerait de lui-même²⁷.

Dans sa contribution au colloque du RRENAB de 2010, Anne Pénicaud présente le livre de Jonas comme un « anti-manuel de prophétisme²⁸. » Mettant en œuvre une méthode inspirée de la sémiotique, elle affirme que le retournement est le principe unificateur du livre de Jonas. Jon 1-2 mettrait en place un « dispositif ternaire » entre YHWH, le prophète et un groupe humain, et Jon 3-4 montrerait que ce dispositif est opérationnel : les Ninivites se convertissent effectivement à la parole que Jonas leur annonce de la part de YHWH, et ce dernier renonce au châtement initialement envisagé. Un apprentissage resterait encore à acquérir de la part de Jonas, dont les chapitres 3 et 4 feraient le récit : un prophète ne doit pas seulement obéir à l'appel reçu de Dieu mais il doit y adhérer, pour s'y conformer pleinement. Le propos d'Anne Pénicaud place donc le curseur de l'analyse sur le personnage de Jonas.

Nous estimons que le dispositif ternaire décrit par Pénicaud n'est pas encore opérationnel en Jon 3-4. L'argument d'Anne Pénicaud fait l'impasse sur Jon 4, qui résiste pourtant au caractère déjà opératoire du dispositif qu'elle décrit. En effet, Jonas se montre opposé à la manière dont YHWH a réagi à la conversion des Ninivites. L'objet de Jon 3-4 pourrait justement consister à rendre opérationnel le « dispositif ternaire » décrit par Pénicaud, ce que nous chercherons à montrer à travers la mise en évidence d'une « triangulation narrative » par l'étude des relations entre les personnages.

1.2.2.2. La focalisation progressive sur le personnage divin

En 2017, Karolien Vermeulen a cherché à rendre compte de la contradiction entre le salut de Ninive en Jon 3 et sa destruction annoncée en Na 3,4-14²⁹. Pour aplanir cette contradiction au sein du rouleau des Douze, Vermeulen fait le choix de considérer le prisme de

²⁶ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.335. Claude Lichtert attribue ce déplacement à la percée observée de l'analyse narrative. C'est l'auteur qui souligne.

²⁷ Voir par exemple Nathan AVIEZER, "The Book of Jonah. An ethical confrontation between God and Prophet", *Dor* 14, 1985, p.11-15.

²⁸ Anne PENICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », dans Claire CLIVAZ, Corina COMBET-GALLAND, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Leuven-Paris, 2012, « BETL » 248, p.169-183.

²⁹ Karolien VERMEULEN, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective", *JSOT*, 42/2, 2017, p.233-246.

l'espace, qu'elle étudie à partir du langage, notamment l'étude des verbes de mouvement et des prépositions. Elle se demande ainsi ce que le lexique de l'espace en Jon 3 dit de Ninive et de son sort :

- La ville est érigée au rang de personnage dès le début de Jon 3, en ce que les indications d'ordre spatial la mettent particulièrement en valeur : « (...) les références spatiales dans le passage [Jon 3,2-4] se rattachent à la notion que la Ninive du début du chapitre, puissante et non-détruite, est en effet reliée à une position spatiale supérieure³⁰. »
- Elle passe au second plan à partir de 3,5 et perd son statut de personnage. En effet, les Ninivites et leur roi font désormais l'action et deviennent les nouveaux protagonistes du récit. Autant Ninive semblait au faite de sa puissance en 3,1-4, autant 3,5ss insistent sur l'abaissement de ses habitants et de son roi.
- Elle ne revient pas sur le devant de la scène en 3,10 : le motif du repentir est certes présent, mais il désigne l'action de Dieu, et non une quelconque action de Ninive. En ce sens, Vermeulen se sent fondée à dire que le livre de Jonas met l'accent sur Dieu plutôt que sur la ville : le statut de protagoniste que celle-ci s'était acquis au début du chapitre n'est pas restauré.

À partir de cette dernière remarque, K. Vermeulen analyse rétrospectivement Jon 1-2 et relève que, dans ce récit, l'espace apparaît comme le propre de Dieu, dont le sanctuaire ne se réduit dès lors pas seulement au temple de Jérusalem. Si cette affirmation est juste, alors il devient possible de comprendre l'insistance sur la taille de Ninive en Jon 3 : son problème est qu'elle cherche à occuper trop d'espace. Ce faisant, elle empiète sur ce que le livre de Jonas présente comme le propre de Dieu. Ce qui est demandé aux Ninivites pourrait alors consister à occuper moins d'espace (ou à devenir plus humbles), pour que Dieu puisse reprendre le terrain qu'ils avaient investi. La pointe du récit affirmerait que Dieu reprend le contrôle sur l'espace : « À la fin du chapitre 3, par conséquent, les Ninivites ont abandonné leur espace (*Ground*) en faveur de Dieu (*Figure*), qui a maintenant repris le contrôle sur tout l'espace³¹. » L'hypothèse de K. Vermeulen, qui cherche à concilier les livres de Jonas et de Nahum, est qu'il est possible que Dieu n'ait pas réellement sauvé Ninive. Elle remarque que le livre de Jonas ne comprend pas de récit de salut à proprement parler, mais insiste plutôt sur la capacité de Dieu à se repentir.

³⁰ Karolien VERMEULEN, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective", p.237. Nous traduisons.

³¹ *Ibid.*, p.243. Nous traduisons.

Vermeulen laisse ainsi entendre que Jon 3,10 ne représenterait qu'une promesse de repentir divin, qui n'aurait pas été suivie d'effet. La contradiction entre les perspectives des livres de Jonas et de Nahum concernant le sort de Ninive se trouve *de facto* résolue.

Nous pensons que l'hypothèse de Vermeulen peut être confirmée dès lors que Jon 3 est lu avec Jon 4, car alors, Dieu ne se contente pas d'annoncer son repentir, mais il prend soin de l'expliquer à Jonas. La pointe du texte apparaît alors avec une force renouvelée : le repentir est inscrit dans la nature de Dieu, qui n'a donc d'autre choix que de renoncer au mal prévu à l'encontre de Ninive. Dès lors, si nous accédions la remarque selon laquelle Dieu est le protagoniste de Jon 3, nous supposons que le fait est davantage patent lorsque le lecteur retient Jon 3-4 comme une unité littéraire, dans la mesure où Jon 4 pourrait être une leçon au sujet du repentir divin.

Au moins deux autres articles convergent pour affirmer que le message théologique de Jonas réside dans la révélation de l'identité divine et que ce message est souligné par le recours à un faisceau de techniques littéraires et narratives.

John Walton³² a critiqué en 1992 les deux lignes classiques d'interprétation qui rapprochent Ninive du *qîqayôn* que Dieu fait pousser pour l'une, et Jonas d'Israël pour l'autre. J. Walton pose plutôt en principe de sa propre interprétation une identification de Jonas et de Ninive : « (...) l'objectif de la leçon est de mettre Jonas dans les chaussures de Ninive pour l'aider à estimer si sa colère est justifiée³³ » ; « Dans la leçon, l'équation suggérée est que Jonas = Ninive³⁴ ». Ce principe interprétatif affirmé par J. Walton implique que Jon 3-4 peut être lu comme une seule péricope, dans la mesure où « la leçon » de 4,5-7 identifierait le personnage à la ville de Ninive dont il est question au chapitre 3. Dans le récit, les personnages de la ville de Ninive et de Jonas sont en effet reliés au « mal » (רעה), respectivement en 1,2 et en 4,1. En outre, Jon 4,6 parle de l'action de YHWH-Élohim à l'endroit de Jonas. Cette nomination de YHWH à la manière des païens achève de rapprocher Jonas de Ninive³⁵. À partir de là, J. Walton procède à deux « déductions » quant au projet du livre :

³² John H. WALTON, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah", "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah", *Bulletin for Biblical Research* 2, 1992, p.47-57.

³³ *Ibid*, p.49. Nous traduisons.

³⁴ *Ibid*, p.51. Nous traduisons.

³⁵ *Ibid*, p.48-49.

- D'une part, il affirme que Jonas ferait l'apprentissage du caractère immérité de la grâce, de sorte que le message de Jonas serait clairement théologique ;
- D'autre part, il compare le repentir de Ninive à la cabane servant d'abri à Jonas. En effet, il remarque que l'un et l'autre ne suffisent pas pour éloigner le malheur, car l'intervention de Dieu est requise dans les deux cas.

Steven Mann s'est intéressé pour sa part aux deux prières de Jonas (2,1-9 ; 4,2-3)³⁶, qu'il étudie à partir du prisme de la théorie du langage de John L. Austin³⁷. L'auteur procède d'emblée à la distinction de deux plans : celui du récit en tant que tel et celui du narrateur. Doté de cette grille d'analyse à deux niveaux, S. Mann identifie trois effets de Jon 4,2-3 au niveau du plan du narrateur³⁸ :

- La compréhension d'une certaine identité de YHWH ;
- La prise de conscience d'un grand contraste entre Dieu et le prophète au sujet de Ninive ;
- Un appel à se positionner par rapport à la raison pour laquelle Jonas avait fui vers Tarsis (1,3).

Il nous paraît cependant que l'argumentation de Steven Mann reste très conceptuelle, et qu'elle pourrait être mieux servie par une meilleure assise textuelle. En outre, il nous semble que son propos s'étend à l'ensemble de Jon 4, et dépasse donc le strict cadre de la prière de Jonas qu'il prétend étudier. Nous estimons que S. Mann gagnerait à considérer Jon 3-4 comme une seule unité littéraire dont le propre serait de spécifier l'identité de YHWH à partir de la question du repentir.

Ces différentes études montrent une orientation de fond des travaux exégétiques consacrés au livre de Jonas : ceux-ci tendent à le comprendre comme étant ordonné à la révélation d'une certaine identité de YHWH, laquelle prendrait en charge la question de son repentir.

³⁶ Steven MANN, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", *The Catholic Biblical Quarterly* 79, 2017, p.20-40.

³⁷ John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

³⁸ « Ce n'est pas un accident si le livre s'achève par une question, qui vaut autant pour le public qui écoute que pour Jonas » (*Ibid*, p.39). « L'inclusion de ces deux prières dans le récit fait du livre de Jonas une invitation pour tous les lecteurs à répondre à YHWH » (*Ibid*, p.40).

1.3. La question de l'intertextualité : Jonas comme midrash

1.3.1. Le livre de Jonas et l'intertextualité au XX^e siècle

Claude Lichtert remarque que la question de l'intertextualité s'est tôt posée pour le livre de Jonas, sous l'impulsion de Karl Budde³⁹, qui a été le premier à présenter le livre de Jonas comme un « midrash de 2 R 14,25⁴⁰ ». Plus tard, André Feuillet a pratiqué un « comparatisme interne⁴¹ », afin d'évaluer les points de contact entre les récits bibliques et Jonas, ce dernier étant présenté comme une parabole mobilisant des éléments plus anciens.

Avec la publication d'un ouvrage de Jonathan Magonet en 1983⁴², les travaux consacrés à l'étude de l'intertextualité ont connu une réorientation : plutôt que d'examiner l'influence d'un texte sur un autre, les chercheurs ont observé les enrichissements mutuels provoqués par la mise en correspondance de plusieurs textes. Dans ce cadre, des liens d'intertextualité ont été mis en évidence entre Jonas, « la Genèse, Josué, Ruth, les grands livres prophétiques, Ézéchiël, Joël, Michée⁴³. »

1.3.2. Le livre de Jonas et l'intertextualité au XXI^e siècle

Au XXI^e siècle, les travaux consacrés au livre de Jonas semblent s'être massivement orientés vers l'étude du phénomène d'intertextualité. Si Claude Lichtert recense des travaux publiés dès les années 1980, les études ultérieures montrent qu'au-delà de la seule identification des sources, la recherche s'intéresse désormais « à la présence effective d'un texte dans un autre⁴⁴. » Nous rendons compte ci-dessous de plusieurs contributions, que nous présentons selon les textes bibliques auxquels le livre de Jonas ferait référence ou allusion.

³⁹ Karl BUDDE, "Vermutungen zum Midrasch des Buches der Könige", *ZAW* 12, 1892, p.37-51 (surtout les p.40-43).

⁴⁰ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), p.205.

⁴¹ *Ibid*, p.205.

⁴² Jonathan MAGONET, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Sheffield, "Bible and Literature Series" 8, 1983. À noter que par ce choix, Lichtert écarte *de facto* l'ouvrage des frères LaCocque, au nom de leur parti-pris trop prononcé pour la lecture psychanalytique (André et Pierre-Emmanuel LACOCQUE, *The Jonah Complex*, Atlanta, 1981. En français : *IBID, Le complexe de Jonas. Une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris, Cerf, « Initiations », 1989).

⁴³ Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.332.

⁴⁴ Nous retenons la définition de l'intertextualité proposée par Gérard Genette : « [L'intertextualité est] une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire (...) le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre. Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est la pratique traditionnelle de la citation (avec guillemets, avec ou sans référence précise) ; sous sa forme moins explicite et moins canonique, celle du plagiat (...) qui est un emprunt non déclaré, mais encore littéral, sous sa forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'allusion, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui

1.3.2.1. Le livre de Jonas et le livre de la Genèse

En 2017, Claude Lichtert a publié deux articles consacrés à la question de l'intertextualité dans le livre de Jonas, le premier étant consacré aux liens d'intertextualité avec « les récits mythiques de la Genèse⁴⁵. » Le point de départ de l'étude de C. Lichtert consiste à congédier le modèle du « parallélisme inversé » proposé par Eric Hesse et Isaac Kikawada en 1984⁴⁶. Leur hypothèse affirme que les références porteraient sur les premiers chapitres du cycle des origines au fur et à mesure de l'avancée du récit de Jonas. L'hypothèse de ces deux auteurs consiste donc à supposer que le déroulement linéaire de Jonas correspond à une reprise anté-linéaire de Gn 1-11 : si le livre propose une relecture de Gn 1-11, ce serait en commençant par la fin. À l'encontre de ce modèle, Lichtert avance sa propre hypothèse de lecture, qui consiste à supposer des renvois intertextuels à des récits déterminés plutôt qu'à un cycle pris dans sa totalité, ce qui permettrait à l'auteur de Jonas de passer d'un récit à un autre en fonction de l'avancée de son propre récit et de l'évolution qu'il veut donner à ses protagonistes :

- La première étape de la réflexion de Lichtert propose un rapprochement de Jonas avec Gn 1-3 : les deux récits de création pourraient correspondre aux deux volets du diptyque que constitue le livre de Jonas, dans la mesure où sept jours sont évoqués dans les deux cas⁴⁷. Des liens lexicaux entre les deux textes sont en outre relevés par Lichtert. De plus, la diversité des noms de Dieu est attestée dans les deux livres⁴⁸.
- C. Lichtert insiste beaucoup sur le parallèle entre Gn 4 et Jon 4⁴⁹, faisant de Jonas une sorte de nouveau Caïn. Cependant, Lichtert montre que, si le « parallélisme narratif⁵⁰ » entre ces deux textes est convaincant, de nombreuses dissemblances demeurent entre

et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable », Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p.26-27.41.

⁴⁵ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », *RTL* 48/1, 2017, p.16-39 ; *IBID*, « Intertextualité du récit de Jonas. Lorsque Jonas traverse l'œuvre de Luc », *RTL* 48/3, 2017, p.347-367. C'est le premier article que nous commentons, car il montre comment le livre de Jonas relit et réutilise des traditions bibliques plus anciennes. Le second article montre comment Jonas est réutilisé par Luc et s'inscrit par conséquent en dehors du champ de notre étude.

⁴⁶ Eric W. HESSE et Isaac M. KIKAWADA, "Jonah and Genesis 11-1", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 10, 1984, p.3-19.

⁴⁷ S'agissant du récit de Jonas, nous relevons qu'il passe trois jours dans le ventre du poisson, qu'il faut trois jours pour traverser Ninive, et que YHWH s'adresse à Jonas « le lendemain », selon la précision de 4,7. Il pourrait s'agir d'un écho de l'auteur de Jonas au premier récit de création (Gn 1).

⁴⁸ Sur cette question, voir aussi Claude LICHTERT, « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas », *Biblica* 84/2, 2003, p.247-251.

⁴⁹ Claude Lichtert avait développé cet aspect dans Claude LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, p.59-63.

⁵⁰ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.23.

les deux récits : par exemple, Caïn est puni, Jonas ne l'est pas ; le dialogue est renoué avec le premier, tandis qu'il demeure suspendu avec le second⁵¹.

- Le troisième dossier ouvert par C. Lichtert est celui du déluge, pour lequel il met principalement en regard Gn 6,5-6 et Jon 3,10. Cette comparaison lui permet d'affirmer que « le lien littéraire le plus clair entre les deux textes concerne la figure de YHWH⁵² », dont le propre est de se repentir. Seulement, « la situation est symétrique mais opposée⁵³ » : dans la Genèse, Dieu est dit se repentant d'avoir créé l'homme - ce qui signifie qu'il se repent d'un bien-, alors que dans Jonas, il se repent du mal qu'il avait initialement envisagé. Claude Lichtert relève aussi que le nom de Jonas, qui signifie la colombe, est aussi présent dans le récit du déluge. « En conclusion, on constate que les éléments de comparaison touchent principalement Jon 1 et 3. Jon 4 ne semble pas comporter d'écho avec cet intertexte. Ainsi, le rapport concerne essentiellement la figure de Jonas en relation avec d'autres humains⁵⁴. » Cette conclusion provisoire doit être complétée : Jon 4 présente en effet des échos à Gn 4, et nous pouvons d'ailleurs renforcer l'affirmation de Lichtert en remarquant une proximité des deux textes dans la version de la LXX. Par ailleurs, nous verrons que la lecture de Jon 3-4 comme une unique unité littéraire a pour conséquence de nuancer la conclusion : notre analyse montrera que la figure de YHWH se révélant à Jonas apparaît comme la pointe du récit.
- Claude Lichtert dégage ensuite des renvois de Jonas à l'épisode de la tour de Babel (Gn 11). Si ceux-ci concernent plutôt les marins de Jon 1, il faut cependant remarquer un parallèle possible de Jon 4,5 et de Gn 11,5a : dans l'un et l'autre cas, il est question de « sortir pour voir la ville. » Mais le verbe ראה connaît en réalité un changement de sujet : Jonas prend la place de Dieu.
- Par ailleurs, la présentation de Ninive fait penser aux villes de Sodome et Gomorrhe (Gn 18-19). En ce cas, Jonas apparaît comme le portrait inversé d'Abraham et de Lot, en ce qu'il n'intercède pas pour Ninive : au nom de sa justice, Abraham demande à Dieu de ne pas punir Sodome ; au nom de la miséricorde qu'il confesse en 4,2, Jonas demande

⁵¹ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.26.

⁵² *Ibid*, p.29.

⁵³ *Ibid*, p.30.

⁵⁴ *Ibid*, p.31.

à Dieu d'exercer sa justice. Ce dernier point est identifié par Lichtert comme un motif d'ironie⁵⁵.

L'étude de Claude Lichtert témoigne de nombreux renvois du texte de Jonas à celui de la Genèse. Nous estimons toutefois qu'il est possible d'approfondir cette étude selon trois axes. En premier lieu, nous relevons qu'il n'a pas remarqué le glissement vers le registre de la tristesse, qui constitue un motif supplémentaire de rapprochement de Gn 4^{LXX} et de Jon 4^{LXX}, dans la mesure où il s'agit des deux seuls textes de la Bible hébraïque dans lesquels ce phénomène de traduction peut être repéré⁵⁶. En deuxième lieu, le rapprochement entre Jon 3 et l'épisode du déluge pourra être complété par la prise en compte de Jon 3-4, dont nous verrons l'unité. Le motif du repentir y apparaît en effet structurant, ce que nous lirons ci-après sous la plume de Jean-Pierre Sonnet. En troisième lieu, le parallèle inversé entre Sodome et Gomorre d'une part et Ninive d'autre part n'est qu'esquissé par Lichtert, qui y voit une pointe d'ironie attribuée à l'auteur de Jonas. Nous nous proposons d'approfondir ce rapprochement, dans la mesure où il exploite à fond la question du repentir divin.

1.3.2.2. Le livre de Jonas et le livre de l'Exode

Jean-Pierre Sonnet s'est attaché à étudier en particulier la reprise des attributs divins dans le livre de Jonas⁵⁷, qu'il a qualifié en 2012 de « concentré d'intertextualité biblique⁵⁸. » L'énonciation en Jon 4,2 des attributs divins empruntés à Ex 34,6b-7 est rapprochée de la même citation dans d'autres livres du rouleau des Douze (Jl 2,13 ; Mi 7,18-20 ; Na 1,2-3). J.-P. Sonnet accepte l'hypothèse de Jakob Wöhrle, qui y voit une trace de la rédaction du *Gnaden-Korpus*, cherchant à unifier le corpus des Douze. À cette hypothèse diachronique, Sonnet ajoute que ce phénomène littéraire révèle une articulation étroite en Dieu, entre l'exercice de la justice et celui de la miséricorde. L'auteur relève néanmoins que les attributs dont Dieu est revêtu dans l'Exode ne sont pas simplement repris *in extenso*, mais reçoivent un ajout, dans la mesure où YHWH est

⁵⁵ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.36.

⁵⁶ Jon 4,1TM : « Cela sembla très mal à Jonas, et il était en colère » ; Jon 4,1^{LXX} : « Et Jonas fut affligé d'une grande affliction et il fut confondu ».

⁵⁷ Nous présentons ci-après : Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans : Claire CLIVAZ, Corina COMBET-GALLAND, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN, *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Leuven-Paris, « BETL » 48, 2012, p.137-156, IDEM, « Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque », *NRT* 138/1, 2016, p.3-22. Pour une réflexion théorique du même auteur sur la question de l'intertextualité, voir : « Inscrire le nouveau dans l'ancien : exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation », *NRT* 128/1, 2006, p.3-17.

⁵⁸ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », p.137.

dit « se repentant du mal » (Jon 4,2 ; Jl 2,13). Sonnet montre de manière convaincante que cet ajout à la liste des attributs divins repose sur une lecture d'Ex 32,12 et d'Ex 34,6b-7. Quant à la question de savoir qui, de Jonas ou de Joël, a introduit cette modification de la liste des attributs divins, Sonnet va à l'encontre du consensus exégétique et prend position en faveur de Jonas⁵⁹.

Par une étude de concordance, Sonnet montre que le verbe נָחַם, lorsqu'il a Dieu pour sujet, signifie la possibilité d'une absolue réversibilité de l'action : « (...) ce verbe est l'expression de l'irréductible et paradoxale liberté divine dans "l'alchimie" de ses attributs, entre justice et compassion. Cette réversibilité ne tient ni du caprice ni de l'inconstance : la formule paradoxale des attributs divins dit à la fois la liberté et les "raisons" de Dieu, au-delà de toute prise humaine⁶⁰ » (Gn 6 ; Ex 32 ; Jr 4,38 ; Jr 18,8.10 ; Ez 24,14 ; Za 8,14-15). La signification de ce verbe étant établie, Sonnet avance son hypothèse pour rendre compte des attributs divins de Jon 4,2 : « le livre de Jonas est, dans l'enceinte des Douze, une démonstration narrative centrée sur l'attribut divin [du repentir] monté en épingle par Jonas⁶¹. » Cette hypothèse a pour double effet d'isoler Jon 4,2 des autres occurrences des attributs divins dans le livre des Douze, et de le rapprocher de Gn 6,6-7 ; Ex 32,12.14 ; 1 S 15,11.35 et Jon 3,10, qui comprennent le verbe נָחַם. L'hypothèse de Sonnet est corroborée par le genre littéraire déployé dans le livre de Jonas, qui le singularise parmi le rouleau. De plus, Sonnet relève que le jeu de surprise concernant la fuite à Tarsis de Jonas (1,3), dont le lecteur apprend la motivation réelle en 4,2, confirme que le livre de Jonas met en évidence les attributs divins. L'étude de Jean-Pierre Sonnet tend ainsi à trouver son aboutissement dans l'éducation par YHWH d'un prophète.

⁵⁹ Sur cette question, voir aussi : Joseph Ryan KELLY, "Joel, Jonah and the YHWH Creed : Determining the Trajectory of the Literary Influence", *JBL* 132/4, 2013, p.805-826, qui soutient également la priorité de Jonas : « L'organisation des lexèmes individuels dans la foi à YHWH est mieux préservée dans le livre de Jonas que dans le livre de Joël, et donc le principe de réorganisation favorise la priorité du livre de Jonas. Les emplois explicites et récurrents du livre de l'Exode dans le livre de Jonas établissent une influence du premier sur le second (...), et donc le principe de récurrence favorise la priorité du livre de Jonas. La particularité de ce qui est omis dans la tradition partagée par les livres de Joël et de Jonas est mieux expliquée par une manipulation de la foi à YHWH par Jonas et par une réponse de Joël à celle-ci, et donc le scénario le plus probable favorise la priorité du livre de Jonas » (p.825, nous traduisons). Cette position est à rebours de celle qu'avait développée Thomas Dozeman, estimant que la question de la priorité était insoluble, et optant finalement pour une étude synchronique de la question. Sa conclusion était que, si les deux livres interagissaient dans leur contexte d'énonciation, il était plus probable que le livre de Jonas proposât une satire du livre de Joël. Voir Thomas DOZEMAN, "Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character", *JBL* 108, 1989, p.207-223. La relecture de Joël par Jonas est également affirmée par : José Luis BARRIOCANAL, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios : Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce », *Scripta Theologica* 48, 2016, p.381-403. Cet article est d'ailleurs entièrement consacré au rapport entretenu par les livres de Jonas et de Joël sur la question spécifique des attributs divins.

⁶⁰ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », p.145.

⁶¹ *Ibid*, p.146.

L'avènement d'un vrai prophète, ayant une idée claire de l'articulation des attributs divins en YHWH constituerait en ce sens la pointe du livre.

Nous pensons que l'enseignement reçu par Jonas au chapitre 4 souligne également l'intégration du motif du repentir dans la nature divine. C'est du reste cette autre perspective que Jean-Pierre Sonnet a reprise dans une conférence tenue en 2013⁶². Il y soutient l'hypothèse selon laquelle le verbe נָחַם est la clé de voûte de tout le récit biblique, à partir du déluge (Gn 6). Il recense méthodiquement les occurrences de ce verbe, et met en valeur sa signification. S'agissant de la reprise des attributs divins en Jon 4,2 et de l'ajout du motif du repentir, il réaffirme que « ce verbe [נָחַם] est celui de la commutation d'un attribut à l'autre, et notamment de la justice à la miséricorde⁶³ » : il soulignerait l'absolue et souveraine liberté de Dieu, qui peut aussi bien passer de la justice à la miséricorde que faire le chemin inverse⁶⁴. En ce sens, nous pressentons déjà l'importance du repentir en Jon 3-4, en raison de la signification déterminante du verbe נָחַם dans la Bible hébraïque⁶⁵.

La lecture des travaux successifs de Jean-Pierre Sonnet révèle non seulement la progressive prise en compte du dévoilement par YHWH de son identité, qui se structure autour du repentir, mais également un processus de relecture des sections du livre de l'Exode consacrées à l'expression du repentir divin. Nous supposons que cette recherche gagnerait à prendre en compte Jon 3-4, dès lors que l'unité de ces deux chapitres aura été démontrée.

1.3.2.3. Le livre de Jonas et le livre de Jérémie

Nous venons d'évoquer le caractère déterminant du verbe נָחַם pour l'étude que nous entreprenons. En 1994, John Willis a fait de la présence de ce verbe le critère du choix des

⁶² Jean-Pierre SONNET, « Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque », p.3-22.

⁶³ *Ibid*, p.20.

⁶⁴ Par ailleurs, J.-P. Sonnet creuse le sillon tracé auparavant sur le rapport entre Jonas et Joël, dans le sens d'une singularité de Jonas : « Une différence majeure sépare en fait les deux prophètes. Joël, dans sa prédication, "expose" ses destinataires à l'un et à l'autre des attributs divins en enchaînant oracles de jugement et oracles de salut. En d'autres mots, il est, comme il sied à un vrai prophète, le témoin de la "bipolarité" divine, entre justice et miséricorde. Jonas, quant à lui, est précisément réfractaire à cette bipolarité » (p.18). Dans un article publié quelques mois après dans la même revue en réponse à Dominique Janthial, Jean-Pierre Sonnet a défendu l'idée selon laquelle le nom de Jonas, en tant qu'il est associé à la ville de Tarsis, est un renvoi intertextuel à Is 60,8-9 : le nom de Jonas serait ainsi l'annonce du refus de la réalisation du programme universaliste développé en Is 50-66. Ainsi, il y aurait comme un « méta-récit » qui renforcerait ou éclairerait le sens du récit. Voir Jean-Pierre SONNET, « D'Isaïe à Jonas : les ailes de la colombe », *NRT* 138/4, 2016, p.536-548.

⁶⁵ Sur cette question, nous ferons aussi droit à l'analyse de Cyprien Comte : Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 2018, p.73-89.

textes bibliques en vue d'une étude comparative consacrée au repentir divin⁶⁶. Il s'est livré pour cela à un travail de concordance, qui permet de mettre en lumière une forte concentration du verbe נחם dans le livre de Jérémie et dans le livre de Jonas. Le travail de Willis représente toutefois une tentative inavouée de théodicée, qui s'attache en particulier à désamorcer, à partir de l'Écriture, quatre objections usuellement adressées à l'idée selon laquelle Dieu peut se repentir⁶⁷.

1.3.2.4. Le livre de Jonas et le premier livre des Rois

Dans une monographie de 2003, Claude Lichtert a étudié le rapport entre la figure de Jonas et celle d'Élie (1 R 17-19)⁶⁸, notant en particulier la proximité des intrigues, qui concernent toutes deux le rapport aux païens : « de part et d'autre s'annonce une intrigue (Jon 1,4 et 1 R 17,2) par laquelle YHWH reprend l'initiative alors que le protagoniste a tenté d'orienter les événements selon ses souhaits⁶⁹. » En effet, Jonas peut être rapproché d'Élie, en ce que YHWH cherche à leur faire découvrir son identité véritable, qui diffère de celle que l'un et l'autre se sont forgée. En outre, cette reconfiguration de l'image de YHWH est si forte qu'elle ébranle Élie comme Jonas, qui vont jusqu'à exprimer un désir de mort (1 R 19,4 ; Jon 4,8).

Le rapport entre les deux textes se laisse cependant approcher comme un jeu de contraste : « Si le récit d'Élie est clos, la problématique inaugurée par Jonas demeure ouverte par la question conclusive de YHWH. L'opposition entre les finales de ces deux histoires semblables conduit à s'interroger sur l'effet de ce contraste pour la compréhension du livre de Jonas⁷⁰. »

Les deux textes pourraient être légitimement rapprochés, puisqu'ils traitent tous deux de la relation de YHWH aux païens. Il nous apparaît cependant que le repentir divin n'entre pas dans le rapport d'intertextualité. Nous faisons par conséquent le choix de ne pas étudier la fécondité de la « relation de coprésence » entre ces deux textes.

⁶⁶ John T. WILLIS, "The 'Repentance' of God in the Books of Samuel, Jeremiah, and Jonah", *Horizons in Biblical Theology* 16/1, 1994, p.156-175.

⁶⁷ *Ibid*, p. 167-171.

⁶⁸ Claude LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles, Lumen vitae, « Connaître la bible » 33, 2003, p.64-72.

⁶⁹ *Ibid*, p.66.

⁷⁰ Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué. Commentaire et traversée biblique du livre de Jonas*, Louvain, Peeters, « CRB » 100, 2021, p.93. Dans cette publication, Lichtert reprend ses analyses de 2003 et 2010 et les réexamine. Il présente son projet comme une « refonte » (note, p.1).

1.3.2.5. L'intertextualité et le retournement dans le livre de Jonas

Nous avons vu que le retournement était le point qui reliait tous les renvois intertextuels à la Genèse identifiés par Claude Lichtert dans le livre de Jonas : « On pourrait dire que Jonas (...) prolonge la figure du renversement, il retourne le retournement, permettant ainsi au rôle prophétique de ne jamais s'installer dans l'image même du retournement.⁷¹ » Si celui-ci s'inscrit dans le sillage de la Genèse, c'est de manière inversée : il va à l'encontre de l'ordre de la création, il se présente comme un anti-Noé et un anti-Abraham. En revanche, il supporte bien la comparaison avec Caïn, même si des différences peuvent être relevées. Nous souhaitons mettre en évidence deux éléments : d'une part, il apparaît que ce phénomène de l'inversion est congruent avec le message théologique véhiculé par le livre, à savoir l'intégration du repentir dans l'identité de YHWH. D'autre part, si on s'appuie sur les études conduites par Jean-Pierre Sonnet concernant la reprise des attributs divins en Jon 4,2, il apparaît que l'auteur du livre de Jonas pratique une « herméneutique de l'innovation⁷² » à l'égard des traditions bibliques qui précèdent son travail d'écriture.

1.4. La question du rouleau des Douze

La relation entre le livre de Jonas et les autres livres du rouleau des Douze a été peu étudiée, même s'il faut citer le travail précurseur de Karl Budde⁷³. La question de la place de Jonas parmi les douze petits prophètes est devenue centrale à partir de 1983, vraisemblablement alors que la question de l'unité du rouleau des Douze s'est posée avec insistance⁷⁴. Longuement, Lichtert situe la recherche sur Jonas dans les hypothèses compositionnelles du rouleau des Douze. De fait, Jonas a une place particulière dans ce corpus, en tant qu'il occupe trois positions

⁷¹ Claude LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, p.72.

⁷² Bernard LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 24, 2004.

⁷³ Karl BUDDE, "Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs", *ZAW* 39, 1922, p.218-229. Son hypothèse est que le rouleau des Douze se serait formé par compilations successives : au fur et à mesure que le livre se formait, les parties narratives en étaient retranchées, ce qui explique la prédominance du genre oraculaire. Il suppose aussi que Jonas a rejoint le livre des Douze en dernier, dans la mesure où celui-ci comprend principalement des éléments narratifs. Voir aussi les travaux de Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 3. Obadja, Jona* (BK, 14/3), Neukirchen – Vluyn, 1977 ; D.A. SCHNEIDER, *The Unity of the Book of The Twelve*, Yale, 1979.

⁷⁴ Cette question voit s'opposer deux écoles : pour certains, à l'image de James Nogalski ou de Jakob Wöhrle, le rouleau des Douze répond à un projet éditorial qu'ils précisent en identifiant des thèmes communs aux différents livres composant le rouleau. Pour d'autres, comme Ehud Ben Zvi (Ehud BEN ZVI, « L'hypothèse d'un Livre des Douze est-elle possible du point de vue des lecteurs anciens ? », p.387-423), la réunion des douze livres s'explique par une raison matérielle et économique : il s'agissait d'éviter de perdre de la place et d'économiser un matériau qui coûtait cher. Dans leur récent commentaire, Corinne Lanoir et Françoise Smyth-Florentin proposent un résumé très synthétique du débat : Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire de l'Ancien Testament », XIe, 2021, p.83-86.

canoniques différentes, selon le TM (si le rouleau des Douze est d'abord le rouleau des Onze, avant la séparation de Zacharie et de Malachie, alors Jonas est au centre du corpus), la LXX (Jonas y est rapproché de Nahum en raison d'un motif thématique : la mention de Ninive), et 4QXII^a (Jonas y occupe la dernière position. Pour certains, c'est le signe de sa composition tardive, pour d'autres ce serait le signe de l'incertitude de son emplacement)⁷⁵. En 4,22, l'*Ascension d'Isaïe*, datée du début du II^e siècle, énonce par ailleurs les douze petits prophètes dans un autre ordre : « [Et tout ceci est écrit dans] dans les paroles d'Amos, mon père, et du prophète Osée, et de Michée, et de Joël, et de Nahum, et de Jonas, et d'Abdias, et d'Habacuc, et d'Aggée, et de Sophonie, et de Zacharie, et de Malachie (...)»⁷⁶. » Dans l'*Ascension d'Isaïe*, Jonas apparaît donc en sixième position, c'est-à-dire au milieu du recueil⁷⁷. Or selon son emplacement, le livre de Jonas ne reçoit pas la même interprétation⁷⁸.

Le livre de Jonas présente donc des singularités qui le distinguent des autres livres du rouleau des Douze. Son insertion tardive dans le rouleau et le peu d'attention que lui ont accordé les études s'intéressant à la composition de ce rouleau sont de nature à ouvrir un champ de recherches. Celui-ci devra se rendre attentif à l'art littéraire déployé par l'auteur de Jonas pour exprimer son message à l'intérieur du rouleau des Douze.

1.5. Synthèse et orientation

Nous retenons que les publications consacrées à l'exégèse du livre de Jonas ont progressivement fait ressortir le message théologique qu'il véhicule. Si beaucoup d'études se sont intéressées en particulier à la relation entre YHWH et son prophète, nous avons relevé que des études plus récentes avaient découvert que le livre de Jonas dévoilait une certaine identité de YHWH, laquelle intègre le repentir. Beaucoup de travaux ont étudié l'art littéraire déployé par l'auteur pour exprimer son projet théologique.

⁷⁵ Odil H. STECK, "Zur Abfolge Maleachi – Jona in 4Q76 (4QXIIa)", *ZAW* 108/2, 1996, p.249-253. Plus récemment, le fait que Jonas conclue le rouleau a été remis en question: Mika PAJUNEN et Hanne VON WEISSENBERG, "The Book of Malachi, Manuscript 4Q76 (4QXIIa), and the Formation of the „Book of the Twelve“", *JBL* 134/4, 2015, p.731-751.

⁷⁶ Eugène TISSERANT (éd.), *Ascension d'Isaïe*, Paris, Letouzey et Ané, « Documents pour l'étude de la Bible », 1909, p.128. Nous lisons en note : « La liste des douze petits prophètes ne coïncide ni avec celle des Septante ni avec celle du texte massorétique. L'ordre se rapproche plutôt de celui des Septante, mais Amos est mis avant Osée, sans doute à cause de sa parenté avec Isaïe ; Nahum, Jonas et Abdias sont généralement en sens inverse ; Sophonie est toujours avant Aggée. (...) » (*Ibid*, p.127).

⁷⁷ Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*, p.86-87.

⁷⁸ Voir Jason T. LECUREUX, "Reading Jonah as 'history'? The implications of canonical location for Jonah and the Book of the Twelve", *Australian Theological Studies* 28/1, 2015, p.68-78.

Les études consacrées à la question de l'intertextualité ont montré que l'auteur du livre de Jonas empruntait à de nombreux textes bibliques. Résumons-nous sur la manière dont le livre de Jonas se situe par rapport aux récits bibliques qui le précèdent :

- En premier lieu, il est manifeste que l'auteur de Jonas s'appuie principalement sur des textes qui développent l'idée du repentir divin. Il convient de citer ici les récits du déluge et de l'intercession d'Abraham à l'égard de Sodome et Gomorrhe dans la Genèse, où il est également question d'un repentir divin. Le verbe נחם occupe ici un rôle pivot.
- En deuxième lieu, nous retenons que l'auteur du livre de Jonas s'autorise à modifier les traditions bibliques sur lesquelles il s'appuie. Ainsi en va-t-il de la liste des attributs divins, qu'il emprunte à l'Exode et enrichit du motif du repentir. De plus, des rapports de dissemblance doivent être notés, au point que le livre de Jonas s'inscrit souvent à rebours des textes bibliques auxquels il fait allusion.

Nous remarquons enfin que les études sont rares à considérer Jon 3-4 comme une même unité, quand bien même un large consensus existe pour affirmer que le livre de Jonas est un diptyque, dont Jon 3-4 constitue le second volet. Beaucoup d'études préfèrent au contraire dissocier les deux chapitres. Nous devons par conséquent nous atteler à justifier la délimitation de la péricope que nous retenons, afin de vérifier si le repentir divin en est vraiment la pointe.

2. Jon 3-4 comme une unité littéraire

2.1. Un constat

Alors que beaucoup d'études séparent la lecture des deux chapitres, nous faisons le choix d'étudier Jon 3-4 comme une unité littéraire. Comme John Walton, nous affirmons que cette délimitation de la péricope ouvre des perspectives nouvelles. Elle établit une comparaison entre le personnage de Jonas et la ville de Ninive, et fait ressortir la pointe du texte, que Walton situe pour sa part dans la révélation d'un Dieu gracieux⁷⁹.

Nous vérifierons cette hypothèse de délimitation en conjuguant un critère externe et un critère interne. Nous analyserons d'abord notre péricope à l'aune de son contexte, c'est-à-dire de son articulation avec le livre de Jonas en son entier. Puis nous étudierons quelle leçon se dégage de Jon 3-4, pris comme un ensemble unifié.

⁷⁹ John H. WALTON, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah".

2.2. Critère externe : le livre de Jonas comme un diptyque

Le livre de Jonas se présente à la manière d'un diptyque⁸⁰, chaque volet étant composé de deux chapitres⁸¹.

2.2.1. La rupture de 3,1

Jon 3,1 (« Pour la seconde fois, il y eut une parole de YHWH pour Jonas⁸² ») est une césure dans le déroulement du récit, qui indique un nouveau commencement et fait directement écho à 1,1 (« La parole de YHWH s'adressa à Jonas, fils d'Amittaï »). Nous pouvons également remarquer un parallèle plus discret entre Jon 3,2 (« Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et crie-lui le cri que je te dirai ») et 1,2 (« Lève-toi ! va à Ninive la grande ville et profère contre elle un oracle parce que la méchanceté de ses habitants est montée jusqu'à moi »). Ce parallèle entre Jon 1,1-2 et 3,1-2 permet de considérer le livre de Jonas comme la juxtaposition de deux panneaux, dont le début est identique : Dieu s'adresse à Jonas et lui demande de proférer un oracle à l'encontre de la ville de Ninive. Il importe cependant de caractériser l'articulation de ces deux panneaux.

2.2.2. Deux panneaux opposés

Ernst Axel Knauf remarque que « Jon 1-2 se déroulent sur mer, à l'ouest, alors que Jon 3-4 prennent place sur terre, à l'est⁸³ ». Selon Knauf, les différences géographiques entre les

⁸⁰ « La division du livre en deux parties symétriques, si elle n'est pas toujours étudiée en profondeur, n'en demeure pas moins admise par la grande majorité des exégètes », Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), p.212. « Malgré les diverses propositions qui seront décrites en suivant les chapitres de Jonas, on peut noter une certaine unanimité : Jonas est un livre composé de deux séquences (Jon 1-2 et 3-4) », Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.337. Cette hypothèse est également développée par Anne Pénicaud, même si elle préfère parler de « scènes », et non de « panneaux », ainsi que nous-même le ferons ci-après : Anne PENICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », p.169-183. En 2021, Claude Lichtert a affiné sa proposition et a affirmé que le livre de Jonas était composé de deux actes, chacun d'eux se composant de deux épisodes, eux-mêmes pouvant être subdivisés en deux scènes. Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, 2021, p.56-78.

⁸¹ Cette affirmation suppose résolue la question du caractère originel de Jon 2, dont beaucoup d'auteurs se sont demandé s'il n'était pas un ajout secondaire au récit, principalement en raison du genre littéraire de l'hymne auquel il recourt. De fait, la quasi-totalité des auteurs s'accordent aujourd'hui à admettre l'authenticité de Jon 2 : « il est clair que la prière de Jonas s'intègre parfaitement dans la structure globale du livre en deux actes parallèles (1-2 et 3-4) », André WENIN et Claude LICHTERT, « Le livre de Jonas : approche littéraire », *Graphè* 19, 2010, p.16. Dans le même sens : « (...) de plus en plus d'exégètes tiennent à faire du psaume une partie intégrante du livre en vue d'une compréhension globale de celui-ci, quoiqu'il soit stylistiquement différent du reste. », Claude LICHTERT, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), p.346-347.

⁸² Sauf indication contraire, toutes les traductions du texte massorétique et de la LXX exposées dans ce travail sont des traductions personnelles.

⁸³ Ernst Axel KNAUF, « Jonas », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, « LMB » 49, 2004, p. 421.

deux panneaux que nous avons distingués contribuent à souligner leur opposition de principe : « (...) alors que le premier volet du livre thématise la désobéissance de Jonas, l'ordre renouvelé de YHWH (Am 3,1-2⁸⁴) fonctionne comme pivot de l'histoire et débouche ainsi sur son obéissance, relatée dans le second volet⁸⁵. » Ce parallélisme inversé est peut-être le mieux mis en évidence par la comparaison entre Jon 1,3a (« Jonas se leva, mais pour fuir à Tarsis hors de la présence de YHWH (...) ») et 3,3a (« Alors Jonas se leva, et il alla à Ninive selon la parole de YHWH »). Ainsi, dans la perspective de Knauf, l'opposition entre les deux panneaux du livre de Jonas se concentre en 1,3-2,11 d'une part, et 3,3-4,11 d'autre part. En ce sens, les deux actes seraient articulés sur le modèle d'un miroir inversé.

Par ailleurs, Knauf fait de 4,5-11 la conclusion de l'ensemble du livre, ce qui revient à affirmer que le second acte de Jonas trouverait une fin en 4,4. Cette proposition a ceci de suggestif que le second acte s'achèverait sur une question demeurant en suspens (comme en finale du livre, donc). Le parallélisme entre les questions adressées par YHWH à Jonas, en 4,4 et 4,9 (החייטב חרה לך) nous paraît toutefois inviter à ne pas arrêter la péricope en Jon 4,4. De même, le parallélisme entre les deux expressions du désir de mort de Jonas en 4,3 et 4,8-9 est à relever (טוב מותי מחיי). En cela, l'épisode de la plante (4,6-9) fait directement suite à 4,1-5 : à travers l'expérience du *qīqayôn*, YHWH cherche à faire revenir Jonas sur la colère éprouvée en 4,1. Cet épisode devient ainsi un critère herméneutique intégré dans le second panneau, c'est-à-dire qu'il reprend en miniature la trame de Jon 3-4, à l'interprétation duquel il contribue. La proposition de Knauf fait que le parallélisme entre le poisson (Jon 2) et la plante (Jon 4) est perdu. Or ils sont deux moyens convoqués (מנה) par Dieu pour préserver Jonas du danger (la noyade dans le premier cas, le soleil dans le second). De plus, nous interprétons Jon 4,10-11 comme une double question adressée par YHWH à Jonas. Or le contenu de cette question concerne en premier lieu la tristesse ressentie par Jonas à propos du *qīqayôn* (v.10) et en second lieu son refus du repentir divin concernant Ninive (v.11). Jon 4,10-11 lie donc ensemble les chapitres 3-4, que le lecteur est invité à considérer comme une unité littéraire. Nous faisons donc le choix d'inclure Jon 4,5-11 dans le second acte de Jonas : il nous semble que cette section a pour fonction d'expliquer le repentir de YHWH à l'égard de Ninive (3,10).

⁸⁴ Le texte cite Am 3,1-2. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur, et nous supposons que l'auteur voulait faire référence à Jon 3,1-2.

⁸⁵ Ernst Axel KNAUF, « Jonas », p.421.

2.2.3. Correspondances thématiques et lexicales entre les deux actes

De nombreuses correspondances, à la fois thématiques et lexicales, permettent de renforcer le parallèle entre les deux panneaux qui constituent le récit de Jonas. Claude Lichtert et André Wénin s'emploient ainsi à étudier ce parallèle :

(...) dans une première scène (Jon 1 et 3), Jonas est face à des païens et à leur chef : les marins et le capitaine, les Ninivites et leur roi. Ceux-ci se convertissent à sa parole, même si c'est malgré lui (...). Chaque scène se termine par le salut de ces païens. La seconde scène de chaque acte se déroule dans le cadre plus étroit de la relation entre Jonas et YHWH. Elle s'articule autour d'une prière : dans le ventre du poisson, Jonas rend grâce pour la vie que Dieu lui a accordée suite à sa supplication ; à proximité de Ninive, il demande à Dieu de mourir, avant que celui-ci l'entraîne dans un dialogue où il tente de le faire réfléchir⁸⁶.

Il ne paraît donc pas possible de dissocier les parallèles et les oppositions entre Jon 1-2 et Jon 3-4. Le tableau comparatif suivant résume nos observations. Les italiques y indiquent les oppositions :

1,1-2	Envoi en mission de Jonas par YHWH	3,1-2	Envoi en mission de Jonas par YHWH
<i>1,3</i>	<i>Jonas s'enfuit</i>	<i>3,3-4</i>	<i>Jonas exécute la mission</i>
1,4-15a	Tempête, confession de foi des marins et de leur capitaine (païens), Jonas est jeté à la mer	3,5-9	Réaction des Ninivites et de leur roi (païens) et confession de foi
1,15b	La tempête se calme, « la mer est calmée de sa fureur »	3,10	Repentir de YHWH : il renonce à sa colère et ne fait pas le mal prévu
<i>1,16</i>	<i>Les marins craignent YHWH</i>	<i>4,1-5</i>	<i>Colère de Jonas et désir de mort. Il exprime la raison de sa fuite (cf. 1,3)</i>
2,1-2	Envoi du gros poisson pour sauver Jonas	4,6	Envoi de la plante pour sauver Jonas
2,3-10	« Psaume de Jonas » : action de grâce pour la vie		
<i>2,11</i>	<i>Fin de l'épisode du poisson : Jonas est hors de danger</i>	<i>4,7-9</i>	<i>Fin de l'épisode de la plante : Jonas est en situation de péril</i>
		4,10-11	Discours de YHWH pour enseigner Jonas

Ce tableau comparatif confirme notre intuition selon laquelle les parallèles ne peuvent pas être dissociés des oppositions dans le livre de Jonas. Il faut dès lors comprendre que les premiers servent une stratégie narrative visant à souligner les secondes. Nous pouvons aussi préciser l'étendue de ces oppositions :

⁸⁶ André WENIN et Claude LICHTERT, « Le livre de Jonas : approche littéraire », p.16.

- Une première opposition apparaît d'abord au sein de chaque acte, dans la mesure où l'attitude des païens et celle de Jonas sont mises en tension : les premiers confessent vite leur foi (1,14.16 ; 3,5-8) et expriment un désir de vie (1,14 ; 3,9), le second se tait et exprime un désir de mort (1,12 ; 4,3.8-9).
- Une autre opposition se situe entre les deux actes, dans la mesure où l'attitude de Dieu et celle de Jonas sont confrontées : dans le premier acte, Jonas se dérobe à l'ordre divin ; dans le second, il l'exécute et explique sa fuite de 1,3⁸⁷. De même, dans le premier acte, Dieu donne un mandat (מנה) à un poisson pour le sauver et lui retire sa mission dès lors que Jonas est hors de danger ; dans le second acte, Dieu donne un mandat (מנה) à un *qīqayōn* pour sauver Jonas (להציל לו מרעתו), et lui retire sa mission, alors que Jonas est toujours en situation de danger⁸⁸. Jon 4,8 exprime ce danger : exposé au soleil et au vent, Jonas défaille et renouvelle son souhait de mourir.

Nous pouvons appuyer la justification de l'unité de Jon 3-4 en relevant deux correspondances lexicales entre les deux volets du diptyque, qui s'ajoutent aux parallèles syntaxiques déjà relevés :

- « Nous ne périrons pas » (ולא נאבד) : 1,6 et 3,9.
- Se dessécher (יבש) : 2,11 et 4,7⁸⁹.

Ces deux correspondances lexicales ont ceci d'intéressant qu'elles reflètent le strict parallèle entre la première scène de chacun des panneaux (c'est-à-dire la conversion des païens, représentés par les marins en 1,6 et par les habitants de Ninive en 3,9⁹⁰) et l'opposition entre la

⁸⁷ Nous remarquons aussi qu'en Jon 4,2b, Jonas énonce le motif qui l'a poussé à fuir en 1,3. Il s'agit d'une analepse, provoquant un effet de surprise (c'est au moment où il ne s'y attend plus que le lecteur apprend la raison de la dérobade de Jonas à l'ordre divin), mais celle-ci contribue aussi à l'articulation des deux panneaux composant le livre.

⁸⁸ « Ce qui importe à l'auteur implicite [du livre de Jonas], c'est la fonction merveilleuse de la plante, à peu près aussi salvatrice et à usage pédagogique que le poisson dans la première partie du récit ». Pour justifier le parallèle entre le poisson de Jon 2 et la plante de Jon 4, les deux auteurs justifient le rôle salvateur de la plante pour Jonas : « (...) cette plante, nous savons sa fonction qui est de mettre en œuvre la grâce divine (...) : il s'agit de salut. YHWH intervient pour "sauver" son petit prophète accablé à mort. Et cette fonction salutaire est dite avec insistance concernant Jonas », Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*, p.97.

⁸⁹ Nous relevons aussi une occurrence de ce terme en 1,9, dans la réponse de Jonas à l'interrogatoire des marins. Ainsi, Dieu est sujet de l'assèchement dans ces trois occurrences, même s'il passe par un intermédiaire (le poisson en 2,11 ; le ver en 4,7).

⁹⁰ Les marins et les Ninivites sont qualifiés de « faire-valoir » par Claude Lichert : leur désignation par la même catégorie évoque le parallèle qui les caractérise et la similarité de leur fonction dans le récit. Au sein de cette catégorie globale, une sous-catégorie, celle de « catalyseur », est distinguée par l'auteur, qui permet de rapprocher le chef d'équipage du chapitre 1 et le roi de Ninive du chapitre 3. C'est la comparaison de Jon 1,6b et 3,8b-9 qui légitime un tel rapprochement et permet de remarquer que le chef d'équipage comme le roi de Ninive provoquent

seconde scène de ces deux panneaux (Jonas étant sauvé quand il est rejeté sur la terre sèche en 2,11, celle-là même que Dieu a faite selon 1,9 ; sa vie est exposée à la brûlure du soleil et au vent dès lors que la plante est desséchée par le ver en 4,7). Elles nous habilitent en conséquence à appuyer à la fois la structuration globale du livre de Jonas ainsi que l'unité de la péripécie que nous considérons. Celle-ci est articulée sur le mode d'une opposition entre deux panneaux distincts, que constituent en réalité les chapitres 3 et 4.

2.3. Critère interne : la signification de Jon 3-4

Nous supposons à présent que si Jon 3-4 peut être tenu comme l'un des deux panneaux constitutifs du livre de Jonas, alors cette unité littéraire est susceptible de présenter un récit unifié, et nous voulons montrer comment il progresse. La proclamation de Jonas à Ninive est brève (3,4), mais son succès est fulgurant : tous les Ninivites se convertissent, le roi publie un décret insistant sur la conversion et invite les animaux à s'y soumettre aussi (3,5-9). Le chapitre 4 rapporte enfin que Jonas est fâché de ce que Dieu ait renoncé au mal prévu à l'encontre des habitants de Ninive. Il quitte la ville, espérant toujours assister à sa destruction (4,1-5). Dieu fait pousser une plante, pour le protéger du soleil (4,6-9). S'ensuit un essai de dialogue entre Dieu et Jonas, au sujet du comportement de Dieu à l'égard de Ninive (4,10-11).

2.3.1. Les six étapes du récit

Nous délimitons six unités littéraires en Jon 3-4, selon le critère des changements de sujet des verbes :

- Jon 3,1-4 raconte l'ordre que YHWH donne à Jonas, et la manière dont celui-ci s'acquiesce de la mission à lui confiée. En effet, les v.3-4 donnent au *wayyiqtol* les trois verbes énoncés par YHWH à l'impératif au v.2 (קום, הלך, קרא).
- En Jon 3,5-9, le narrateur rapporte la réaction des habitants de Ninive et de leur roi à la proclamation de Jonas. Le changement de sujet et le passage à la première personne du pluriel de 3,5 (ויאמרו) témoignent du début d'une nouvelle section du récit. Les v.6-7 rapportent le décret royal, qui poursuit la réaction de 3,6. Les v.8-9 reviennent à la première personne du pluriel.
- En Jon 3,10, Dieu est de nouveau le sujet des verbes : il voit la réaction de Ninive, et il se repent du mal envisagé.

une action (des matelots pour le premier, des Ninivites pour le second), qui est de l'ordre d'un retournement. Cf. Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.60-65.

- Jon 4,1-5 se concentre sur Jonas. Jusqu'au v.5, il est sujet de huit verbes au *wayyiqtol* : il apparaît dès lors comme le personnage principal de cette section. Il éclipse même YHWH, à la question de qui il ne daigne pas répondre (4,4).
- De Jon 4,6 à 4,9, YHWH redevient le sujet de l'action. Cette section est unie par la mention de la colère de Jonas (4,6 et 4,9). En outre, Jon 4,6-9 n'a pas recours au tétragramme divin, qui est présent en 4,4 et en 4,10. Seul le nom אלהים est présent dans cette section,⁹¹ qui se compose toutefois de deux parties :
 - Dans un premier temps (4,6-8a), Dieu agit seul : il est le sujet du verbe מנה à trois reprises (4,6.7.8) ;
 - Dans un second temps (4,8b-9), il engage un dialogue avec Jonas.
- En Jon 4,10-11, YHWH seul a la parole, qui renvoie successivement à l'épisode du *qiqayôn* (v.10) et à celui de la ville de Ninive (v.11).

2.3.2. L'unité du récit

Jon 3-4 apparaît comme un diptyque inséré à l'intérieur du diptyque plus large qu'est le livre de Jonas : Jon 3 relate la conversion fulgurante des habitants de Ninive dès lors que la mission de Jonas est exécutée ; Jon 4 se concentre sur la figure de Jonas. En effet, Jonas transmet la parole que Dieu lui dit (3,1-4), les Ninivites renoncent au mal parce qu'ils souhaitent ne pas périr (3,5-9), et Dieu lui-même renonce au mal (3,10), mais le texte indique ensuite en 4,1 que le personnage de Jonas ressent un grand mal et une grande colère. S'ensuit alors un triple essai de Dieu pour convertir Jonas : un dialogue que la fuite de Jonas fait avorter (4,1-5)⁹², l'épisode de la plante (4,6-9) et une nouvelle amorce de dialogue (4,10-11). En 4,10, YHWH dresse en effet un bilan de l'épisode de la plante, en révélant la pitié (חוס) dont Jonas a fait preuve à l'égard de cette dernière. Cette pitié de Jonas lui sert en 4,11 de point de comparaison pour justifier son attitude à l'égard des Ninivites. Ces trois essais de Dieu se heurtent en outre à la triple répétition par Jonas d'un désir de mort (4,3.8-9). C'est donc finalement un portrait inversé qui se dessine entre les Ninivites d'un côté et Jonas de l'autre⁹³. La pensée exprimée par les uns (3,9 : « Qui sait ? Dieu reviendra et renoncera, il reviendra de sa colère et nous ne périrons pas ») et par l'autre (4,8 : « Jonas défaillit. Il s'interrogea sur le fait de mourir, et il

⁹¹ Claude LICHTERT, « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas ».

⁹² Nous remarquons qu'après une longue plainte adressée à YHWH à cause de son renoncement au mal prévu à l'encontre de Ninive et annoncé par Jonas (4,2), puis l'expression d'un désir de mort (4,3), Jonas ne prend pas la peine de répondre à la question qui lui est posée par Dieu (4,4). Au contraire, il quitte la ville, semblant toujours convaincu que le mal par lui annoncé se produira (4,5).

⁹³ John H. WALTON, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah".

dit : "mieux vaut ma mort que ma vie" » ; 4,9b : « C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort ») nous semble être le critère justifiant à la fois leur attitude et la réaction subséquente de Dieu. En effet, c'est après que les Ninivites ont renoncé au mal que Dieu renonce au mal envisagé à leur rencontre (3,10), et c'est après la dernière expression par Jonas d'un désir de mort (4,9) que Dieu interroge Jonas et explique sa décision de faire dépérir la plante (4,10-11).

Ce portrait inversé nous paraît au service d'un unique enjeu qui se dégage de Jon 3-4. Nous situons cet enjeu dans la révélation de l'identité de YHWH comme étant capable de se repentir du mal (3,10, נָחַם). Si les habitants de Ninive renoncent aisément à leur « chemin mauvais » (3,10), Jonas doit pour sa part parcourir une longue route : s'il est capable d'énoncer les attributs divins dès 4,2 (que d'ailleurs il enrichit du motif du repentir), il n'est pas encore en mesure de comprendre que l'action de Dieu à l'égard des païens de Ninive découle logiquement de son amour (verbe חוּס en 4,10-11). Pour cela, il est nécessaire que Dieu lui-même enseigne Jonas, en faisant pousser la plante pour le protéger du soleil, et en y renonçant ensuite dès lors qu'il ordonne à un ver de piquer cette plante (4,7). En 4,11, Dieu se donne lui-même à Jonas comme exemple de repentir. Le caractère central du verbe חוּס en 4,10-11, qui oppose le comportement de Jonas (4,10, אָתָה) et celui de Dieu (4,11, אֲנִי), précise ultimement le repentir de Dieu : si YHWH fait dépérir la plante (4,7), c'est afin de conduire Jonas à accepter qu'il se repente du mal, en raison de son amour. La miséricorde (verbe חוּס) apparaît comme l'attribut divin auquel celui du repentir est subordonné. En effet, si Dieu se repent, c'est par amour et afin de conduire Jonas à aimer.

L'analyse de Jon 3-4 converge donc pour affirmer que c'est vers ce visage de Dieu que le texte est orienté⁹⁴. En effet, la finale de Jon 4 inclut l'épisode de la conversion des habitants de Ninive, et oblige à tenir Jon 3-4 comme une unité littéraire significative. YHWH pourrait révéler en Jon 4 le message que Jonas était chargé d'annoncer aux habitants de Ninive en Jon 3, lequel résiderait dans l'intégration du repentir à son identité⁹⁵, ainsi que nous venons de le montrer.

⁹⁴ Notre analyse diverge donc de celle de Claude Lichtert, pour qui la figure de Jonas occupe la position centrale du récit, ce en quoi Lichtert concorde avec Jean-Pierre Sonnet, qu'il cite : « (...) Jonas, c'est "l'histoire d'un prophète qui se soustrait à la réversibilité divine" », dans Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.109.

⁹⁵ Notre analyse s'écarte dès lors de celle de Hans Walter Wolff : il a proposé de lire Jon 2,1 – 3,10 comme une seule unité littéraire, qui aurait de particulier le soulignement du retournement (*Umkehr*). Jon 4 est alors lu à part et concernerait la « méchanceté de Jonas et la souffrance de Dieu ». Hans Walter WOLFF, *Studien zum Jonabuch*, Cologne, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, « Biblische Studien » 47, 1965, p.103-115. Nous ne reprenons pas cette proposition de délimitation, et la critiquons au contraire. La conjonction d'un critère interne et d'un critère externe plaide en effet pour l'unité de Jon 3-4, dont le propre consiste justement à souligner le retournement en question. La proposition de Wolff méconnaît la structuration du livre de Jonas, en considérant que Jonas est déjà retourné au moment où il est chargé d'inviter Ninive au repentir. En ce sens, la révélation de

En ce sens, la dernière parole de YHWH à Jonas (4,11) serait l'explicitation de ce que ce dernier avait pour charge d'annoncer à Ninive, puisque le texte ne nous a pas renseignés quant au contenu du message divin à transmettre (3,2)⁹⁶.

2.4. L'unité de Jon 3-4

Les critères de cohérence externe – Jon 3-4 constitue l'un des panneaux du diptyque qu'est le livre de Jonas – et interne – Jon 3-4 déploie l'enjeu de la révélation du caractère compatissant de Dieu jusqu'au repentir, que Jonas doit recevoir – plaident ainsi en faveur de l'unité de la péricope que nous retenons. En Jon 3-4, c'est une même histoire qui est racontée. Les deux épisodes sont liés : en Jon 4 en effet, Dieu paraît expliquer à Jonas l'attitude qu'il a adoptée à l'endroit des Ninivites en Jon 3. Les chapitres 3 et 4 se rejoignent donc pour mettre en exergue le repentir de Dieu. Ce sont les moyens convoqués pour cette mise en exergue que nous nous proposons d'étudier.

3. Traduction et critique textuelle

Nous proposons une traduction de Jon 3-4, dont nous venons de justifier la délimitation, à partir du texte massorétique dans l'édition de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁹⁷. Au besoin, nous justifions nos choix de traduction⁹⁸, et nous faisons ensuite droit à quelques éléments de critique textuelle, pour lesquels nous nous appuyons sur les travaux de Dominique Barthélemy⁹⁹ et sur l'édition du livre des Douze dans la *Biblia Hebraica Quinta*¹⁰⁰. Nous mobilisons en outre les acquis d'un travail personnel précédent sur Jon 4^{LXX101}.

son identité par YHWH en Jon 4 devient superflue, et c'est pourquoi Wolff y identifie un autre thème : la méchanceté et la souffrance. Cette seconde proposition peut également être critiquée. Nous estimons en effet que la méchanceté doit être liée au motif du retournement, qui apparaît comme structurant : c'est du mal que YHWH se repent.

⁹⁶ Nous sommes donc en désaccord avec la proposition d'Ernst Axel Knauf, qui consiste à isoler les versets 3,1-3 du reste de la péricope. Nous estimons en effet que la manière dont Jonas se positionne à l'égard de la mission donnée par Dieu est programmatique de Jon 3-4.

⁹⁷ Karl ELLIGER et Wilhelm RUDOLPH (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/1977. Pour la LXX, nous nous référons à Joseph ZIEGLER (éd.), *Duodecim prophetae*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Septuaginta » vol. XIII, 1943. Ces deux éditions servent de référence à toutes les citations de notre travail.

⁹⁸ Philippe REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf – Bibli'O, 1991.

⁹⁹ Dominique BARTHELEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, « OBO » 50, 1982-2005, p.707-710.

¹⁰⁰ Anthony GELSTON (éd.), *The twelve minor Prophets*, "BHQ" 13, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

¹⁰¹ Norbert (Gautier) JORION, *L'effacement de la colère en Jon 4, pro manuscripto*, 2021. Cette étude a été menée pour valider le séminaire consacré à la Septante, et dispensé par Valérie Duval-Poujol, Stefan Munteanu et Stéphane Beauboeuf.

3.1. Traduction et justification de quelques choix de traduction

3.1.1. Jon 3-4 verset par verset

3,1

ויהי דבר יהוה אל יונא שנית לאמר

Pour la seconde fois, il y eut une parole de YHWH pour Jonas :

3,2

קעם לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא אליה את הקריאה אשר אנכי דבר אליך

« Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et crie-lui le cri que je te dirai. »

3,3

ויקם יונה וילך אל נינוה כדבר יהוה ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים

Alors Jonas se leva, et il alla à Ninive selon la parole de YHWH. Or Ninive était une grande ville : pour Dieu, une distance de trois jours.

L'expression מהלך לאלהים

L'expression מהלך לאלהים est un *hapax legomenon* dans la Bible hébraïque. Nous optons pour ce choix de traduction en raison du *zaqef qaton* situé au-dessus de לאלהים. Les traductions font généralement le choix de traduire l'expression en un sens adverbial (« une ville extraordinairement grande »). Quand elles traduisent plus littéralement, elles ont : « une grande ville devant Dieu ». Notre traduction est donc différente, qui place la césure avant לאלהים. Le principal argument, comme nous l'avons déjà indiqué, est la présence d'un *zaqef qaton* ajouté par les massorètes. Ainsi compris, la fin de ce verset participerait d'un jeu d'exagération et contribuerait à l'ironie du texte : Jonas parcourt en une journée une ville si grande que pour Dieu un homme a besoin de trois jours pour la traverser (Jon 3,4). C'est à tout le moins une ambivalence du texte hébreu, qu'il convient de mettre en évidence.

3,4

ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר עיד ארבעים יום ונינוה נהפכת

Jonas commença à aller à travers la ville. Il parcourut la distance d'une journée, et il cria : « encore quarante jours, et Ninive sera retournée. »

L'expression ונינוה נהפכת

Claude Lichtert et André Wénin relèvent le double sens du verbe הפך, qui signifie prioritairement : (re)tourner, passer d'un état à un autre¹⁰². D'une part, il peut évoquer l'idée d'une destruction (Gn 19,21.25.29 ; Dt 29,22 ; Is 1,7-8 ; Jr 20,16 ; 49,18 ; 50,40 ; Am 4,11), d'autre part, il peut charrier le sens de la transformation d'un être, d'un désir ou d'un agir (Ex 14,5 ; 1 S 10,9 ; Os 11,8 ; Jl 3,4)¹⁰³. Ainsi, soit Jonas annoncerait la destruction de Ninive, soit il prophétiserait sa conversion effective. Nous constatons une ambivalence du texte qui ouvre deux interprétations possibles. Le verbe הפך est rendu par plusieurs verbes dans la LXX¹⁰⁴. En Jon 3,4^{LXX}, הפך est rendu par καταστρεφειν. Or le dictionnaire de Takamitsu Muraoka indique qu'à la différence des autres verbes grecs cités en note, le verbe καταστρεφειν signifie l'action de retournement ou celle de destruction.

3,5

ויאמינו אנשי נינוה באלהים ויקראו צום וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם

Alors les hommes de Ninive crurent en Dieu. Ils crièrent un jeûne et se vêtirent de toiles à sac, de leur grand jusqu'à leur petit.

3,6

ויגע הדבר אל מלך נינוה ויקם מכסאו ויעבר אדרתו מעליו וכס שק וישב על האפר

La parole atteignit le roi de Ninive. Celui-ci se leva de son trône et fit passer le manteau d'apparat qu'il avait sur lui. Il se vêtit alors de toile à sac et s'assit sur la poussière.

3,7

ויזעק ויאמר בנינוה מטעם המלך וגדליו לאמר האדם והבהמה הבקר והצאן אל יטעמו מאומה אל ירעו ומים אל ישתו

Il proclama dans Ninive : « Par décret du roi et de ses grands, que l'homme et l'animal, le gros et le petit bétail, n'avalent rien que ce soit, qu'ils ne paissent pas, et qu'ils ne boivent pas d'eau.

¹⁰² Cette signification a également été retenue par Biasgiu VIRGITTU, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », *op.cit.*, p.359-371.

¹⁰³ André WENIN et Claude LICHTERT, « Le livre de Jonas : approche littéraire », p.23. Voir aussi Jack M. SASSON, *Jonah* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990, p.234-237. Cette ambivalence a aussi été relevée par Jo-Mari SCHÄDER, "The symbolic meaning of the number of days mentioned in the book of Jonah", *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 76/4, p.3.

¹⁰⁴ Στρεφω : 21 occurrences ; Μεταβαλλω : 14 occurrences ; Καταστρεφω : 14 occurrences ; Μεταστρεφω : 14 occurrences ; Επιστρεφω : 8 occurrences ; Αποστρεφω : 3 occurrences.

Le décret (טעם) et le goût (טעם)

Nous remarquons que, dans ce verset, le verbe טעם (goûter) est précédé du substantif qui lui correspond (טעם), pris cependant dans une autre acception (décret, ordre)¹⁰⁵. Une recherche de concordance a révélé trois autres occurrences de ce terme employé au sens de « décret », toujours associé à la préposition מין : Esd 6,14(*2) ; 7,23. En Esd 6,14a et 7,23, la préposition n'est toutefois pas contractée avec le substantif. Ce jeu de mots a également été remarqué par Alphonse Maillot¹⁰⁶.

Le verbe זעק

Il faut donc distinguer « crier » (le verbe קרא est employé en Jon 3,2.4.5.8) et « proclamer » (זעק, Jon 3,7) dans la traduction.

3,8

ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם

Que l'homme et les animaux se couvrent de toiles à sac et qu'ils crient vers Dieu avec force.
Que chacun revienne de ses mauvais chemins et du tort qui est dans ses mains.

Le substantif חזקה

Le dictionnaire Reymond propose de traduire cette occurrence de חזקה selon un tour adverbial (« avec force »)¹⁰⁷. Amy Erickson lui attribue le sens de cruauté et de violence¹⁰⁸.

3,9

מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מהרין אפו ולא נאבד

Qui sait ? Dieu reviendra et renoncera, il reviendra de sa colère et nous ne périrons pas. »

Le verbe נחם

Nous avons mené une recherche de concordance au sujet du verbe נחם. Au sens de « se repentir », le verbe est employé à trente-six reprises dans la Bible hébraïque. Dieu est sujet de ce verbe à trente reprises (pour affirmer ou pour refuser le repentir) ; des hommes sont le sujet des six autres occurrences (Ex 13,17 ; Jg 21,6.15 ; Jr 8,6 ; Jr 26,3 ; Jb 42,6). Il ressort donc de

¹⁰⁵ Norman Snaith affirme que cette acception reflèterait l'usage araméen du mot. Cf. Norman H. SNAITH, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Jonah*, Londres, The Epworth Press, "Study Notes on Bible Books", 1945, p.33

¹⁰⁶ Alphonse MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu*, Paris – Neuchatel – Montréal, Delachaux et Niestlé Éditeurs, 1977, p.46.

¹⁰⁷ La *massorah magna* ne compte que quatre occurrences de cet adverbe : Jg 4,3 ; Jg 8,1 ; 1 S 2,16 ; Jon 3,8. Précédé d'un *waw*, il est attesté en Ez 34,4. Voir BHQ, p.42*.

¹⁰⁸ Amy ERICKSON, *Jonah*, p.375-376.

cette étude de concordance que, lorsqu'il désigne le fait de se repentir, le verbe נחם désigne très majoritairement l'action divine. En 2012 et 2016, Jean-Pierre Sonnet a fait du verbe נחם le moyen d'expression de l'absolue réversibilité divine¹⁰⁹.

En 2018, Cyprien Comte a étudié l'articulation des verbes שׁוּב et נחם dans la Bible hébraïque, en étudiant les cinq textes où ces deux verbes sont utilisés (1 S 15 ; Jr 18 ; Jr 26 ; Jl 2 ; Jon 3-4). Son hypothèse est que le verbe שׁוּב désigne la conversion humaine et que le verbe נחם désigne le repentir divin¹¹⁰.

Dans sa thèse, Daniela Scialabba est revenue sur la présence des verbes שׁוּב et נחם en Jon 3. Elle suppose que la présence de ces deux verbes vise à insister sur le caractère total de l'espoir du repentir divin chez des païens : « À travers la répétition du verbe שׁוּב en Jon 3,9 et la présence de son synonyme נחם, il pourrait sembler y avoir une insistance délibérée sur le thème de la possibilité d'un changement de la part du Dieu de Jonas. Dans ce cas, il semble que le roi voudrait persuader et motiver encore plus les habitants de Ninive de mettre en œuvre leur changement. (...) La conviction basique qui émerge de ce texte est que ce Dieu, dont le message est proféré par Jonas, peut changer d'avis (...)»¹¹¹. » L'interprétation de Daniela Scialabba a ceci de suggestif qu'elle souligne le repentir divin à travers une redondance de deux verbes exprimant le changement, qu'elle tient pour synonymes.

Si les hypothèses de Cyprien Comte et Daniela Scialabba sont différentes, nous pouvons remarquer deux motifs de rapprochement : d'une part, elles retiennent le repentir, d'autre part elles l'appliquent à Dieu. Ces deux hypothèses divergent en fait dans la manière dont elles appliquent à Dieu le repentir : pour C. Comte, le texte distinguerait nettement la conversion des hommes et le repentir de Dieu, qui seraient désignés à l'aide de deux verbes différents ; pour D. Scialabba, ces deux verbes sont synonymes et ont pour effet de totaliser le repentir de Dieu. Nous estimons qu'il faut tenir un équilibre : notre travail de concordance nous invite à tenir נחם comme s'appliquant prioritairement à Dieu, et son emploi par des païens peut être destiné à souligner le caractère complet de la conversion des habitants de Ninive. Nous présentons ici

¹⁰⁹ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », p.145. Voir aussi Jean-Pierre SONNET, « Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque », p.17-20.

¹¹⁰ Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque », p.73-89.

¹¹¹ Daniela 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'*, p.83. Nous traduisons.

la question de l'hyperbolisation de la conversion de Ninive, que le chapitre suivant prendra en charge.

Le verbe חרה

Le substantif חרה signifie la colère. Un travail de concordance révèle que ce terme est employé à neuf reprises dans la Bible hébraïque (Ex 32,12 ; Dt 13,18 ; Jos 7,26 ; 2 R 23,26 ; Jr 12,13. 51,45 ; Jon 3,9 ; Ps 78,49. 85,4). À chaque fois, Dieu est le sujet de la colère, qui connaît en outre une amplification (« l'ardeur de la colère »).

Le substantif אף

Il semble que ce substantif, lorsqu'il est relié à YHWH, possède une signification forte. Le mot ne désignerait pas seulement la colère que les hommes éprouvent aussi, mais il résonnerait également avec « un mode volcanique et métallurgique d'action de YHWH¹¹² », car le terme אף peut aussi servir à désigner les outils d'une forge.

3,10

וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה

Alors Dieu vit leurs actions. En effet, ils étaient revenus de leurs mauvais chemins. Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.

4,1

וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו

Cela sembla très mal à Jonas, et il était en colère.

4,2

ויתפלל אל יהוה ויאמר אנה יהוה הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה

Alors il pria YHWH en disant : « S'il te plait, YHWH, cela n'était-il pas ma parole lorsque j'étais dans ma terre ? C'est pour cela que j'en étais venu à fuir à Tarsis : je savais que toi, tu es un Dieu bienveillant et compatissant, lent à la colère et plein d'amour, et renonçant au mal.

¹¹² Nissim AMZALLAG, "Beyond *Nose and Anger* – A Reinterpretation of 'Ap In YHWH'S Context", *RB* 125/1, 2018, p.5. Voir aussi les p.20-23.

Le verbe נחם

Le verbe נחם était déjà présent en 3,9-10, où il désignait aussi le repentir de Dieu.

4,3

ועתה יהוה קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחיי

Et maintenant, s'il te plaît YHWH, prends mon âme, car ma mort est meilleure que ma vie. »

Le substantif נפש

Notre traduction fait le choix du terme « vie », pour distinguer le substantif חיה du substantif נפש. Wénin et Lichtert le traduisent par « souffle », mais ce choix nous paraît se distinguer moins aisément du substantif רוח, présent en 4,8, qu'ils traduisent par « vent »¹¹³.

4,4

ויאמר יהוה החיטב חרה לך

YHWH répondit : « Est-ce bon pour toi d'être en colère ? »

4,5

ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהוה בעיר

Alors Jonas sortit de la ville, et s'assit à l'Est de la ville. Là, il se fit un abri, et s'assit en dessous jusqu'à ce qu'il vît ce qui se passerait dans la ville.

4,6

וימן יהוה אלהים קיקיון ויעל מעל ליונה להיות צל על ראשו להציל לו מרעתו וישמח יונה על הקיקיון שמחה גדולה

Alors YHWH-Dieu ordonna à un *qiqayôn* de monter au-dessus de Jonas afin qu'il ait de l'ombre sur sa tête, pour le délivrer de sa colère. Jonas se réjouit beaucoup au sujet du *qiqayôn*.

Le verbe מנה

Nous recensons huit occurrences du verbe מנה dans la Bible hébraïque : 2 R 12,11 ; Is 65,12 ; Jon 2,1 ; Jon 4,6.7.8 ; Dn 1,5 ; Dn 2,49. Nous remarquons en outre que le verbe est conjugué au *piel* dans cinq de ces occurrences, dont quatre dans le livre de Jonas. Il est enfin à relever que ce verbe a donné un substantif, usité en 2 Ch 31,3, ainsi qu'un nom propre cité en

¹¹³ André WENIN et Claude LICHTERT, « Le livre de Jonas : approche littéraire », p.26.

Jos 15,57 et 19,43. Il apparaît donc que ce verbe, qui qualifie l’agir divin, est fortement concentré dans le récit de Jon 4. Il pourrait suggérer que Dieu se révèle à Jonas par des intermédiaires (la plante, le ver et le vent, qui sont les compléments d’objets successifs du verbe מגה en Jon 4,6.7.8).

Le substantif קיקיון

La LXX traduit par κολοκυνθη (coloquinte, citrouille), la Vulgate traduit par *hedera* (lierre, plante grimpante). La Bible de Jérusalem emploie dans sa traduction le terme de « ricin ». Elle est suivie par Claude Lichtert : « Le terme *qîqayôn* ne se trouve pas ailleurs ; il est rendu ici par "ricin", comme dans la plupart des traductions modernes du texte hébreu¹¹⁴ ». La Traduction Œcuménique de la Bible fait le choix de traduire par « une plante ». Le fait est que nul ne sait ce que désigne le substantif קיקיון, ni comment il convient de le traduire. Patrick Pouchelle résume un débat entre Augustin et Jérôme, dans lequel le premier reproche au second le choix de traduire קיקיון par *hedera*, au motif que les fidèles s’étaient approprié le terme de κολοκυνθη de la LXX. Dans ce débat qui l’oppose à Augustin, Jérôme reconnaît que personne ne sait ce qu’est un קיקיון¹¹⁵.

Nous optons en conséquence pour une translittération du nom hébreu de la plante. Nous suivons en cela le conseil de Corinne Lanoir et Françoise Smyth-Florentin : « (...) le nom compliqué et phonétiquement amusant de la plante convoquée par YHWH est un *hapax* ; le traducteur latin peut chercher à user de sons qui rappellent ceux qu’évoque le *qîqayôn*, comme "coloquinte" ou "cucurbitacée". Mais dans ce cas, mieux vaut garder le mot hébreu (...)»¹¹⁶.

Une allitération entre להציל et צל

Nous supposons qu’il existe une allitération entre להציל et צל. Cette allitération permet de supposer un jeu de mots entre l’ombre que Dieu veut donner à la tête de Jonas et son projet de le délivrer de sa colère. S. McKenzie, R. Graybill et J. Kaltner affirment que la croissance de la plante reçoit deux motivations en Jon 4,6, et croient identifier ici la trace d’une glose scribale¹¹⁷.

¹¹⁴ Claude LICHTERT, *Le prophète s’avance masqué*, p.11.

¹¹⁵ Patrick POUCHELLE, « Une Bible, des Bibles : redécouvrir la pluralité biblique au cœur des traditions judéo-chrétiennes », dans Eberhard BONS, Emanuella PRINZIVALLI et Françoise VINEL (dir.), *La pluralité des sens de la Bible*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2017, p.35-36.

¹¹⁶ Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*, p.96-97.

¹¹⁷ Steven L. MCKENZIE, Rhiannon GRAYBILL et John KALTNER, "Underwater Archaeology: the Compositional Layers of the Book of Jonah", p.97.

L'expression שמחה גדלה

Dans l'hypothèse de S. McKenzie, R. Graybill et J. Kaltner, la fin du verset (שמחה גדלה) révélerait un ajout destiné à amplifier la joie éprouvée par Jonas à l'égard de la plante¹¹⁸. Elle nous paraît plutôt représentative d'un tour usuel de l'hébreu, qui utilise le substantif dérivé de la racine verbale employée, afin d'en renforcer la portée. En l'occurrence, lorsque Jon 4,6 affirme que « Jonas se réjouit beaucoup », ou « qu'il se réjouit d'une grande joie », si on opte pour une traduction littérale, ce ne serait pas parce que des scribes auraient ajouté ultérieurement le complément « d'une grande joie », mais parce que l'auteur aurait d'emblée voulu insister sur l'intensité de la joie éprouvée par Jonas en raison de la croissance du *qiqâyôn*.

4,7

וימן האלהים תולעת בעלות השחר למחרת ותך את הקיקיון וייבש

Dieu ordonna à un ver de monter le lendemain à l'aube. Il frappa le *qiqayôn*, et celui-ci se dessécha.

Une allitération entre תולעת et בעלות

Une allitération est à relever entre le substantif תולעת (ver) et l'infinitif construit qui le suit directement : בעלות ([action] de monter)¹¹⁹. Elle tend à mettre en évidence l'action de destruction de la plante, que nous devons expliquer.

4,8

ויהי כזרח השמש וימן אלהים רוח קדים חרישית ותך השמש על ראש יונה ויתעלף וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי

Au lever du soleil, Dieu ordonna un vent d'Est brûlant, et le soleil frappa la tête de Jonas, et il défaillit. Il s'interrogea sur le fait de mourir, et il dit : « mieux vaut ma mort que ma vie. »

Le verbe נכה

La même forme verbale est attestée en 4,7 : d'un côté, le ver frappe le ricin, d'un autre côté, le soleil frappe la tête de Jonas.

Le verbe עלף

Selon le dictionnaire Reymond, le verbe עלף signifie ici « défaillir » (le même sens est attesté en Am 8,13). Il signifie « se rendre méconnaissable » en Gn 38,14. Au *pual*, il signifie

¹¹⁸ *Ibid*, p.97.

¹¹⁹ Nous devons cette remarque à Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.49.

« être couvert » en Ct 5,14 et « être sans force » en Is 51,20. Le verbe עלף est peut-être le pendant du verbe עלה, attesté en 4,6-7 : d'un côté, Dieu fait monter une plante puis un ver, d'un autre côté, Jonas est « découvert » en 4,8. C'est à tout le moins un jeu d'allitération.

Le verbe שאל

Nous estimons qu'en français, le pronom réfléchi permet de rendre compte du terme de נפש. Ce choix de traduction évite d'opposer la נפש au fait de mourir (למות) et de rendre pleinement l'opposition exprimée à la fin du verset entre la mort et la vie (טוב מותי מחיי).

4,9

ויאמר אלהים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר היטב חרה לי עד מות

Alors Dieu dit à Jonas : « Est-ce bon pour toi d'être en colère à propos du *qiqayôn* ? » Il dit : « C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort. »

4,10

ויאמר יהוה אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שכן לילה היה ובן לילה אבד

YHWH dit : « Toi, tu as pitié du *qiqayôn* pour lequel tu n'as pas peiné et que tu n'as pas fait pousser, qui a été fils d'une nuit et qui a péri en une nuit ? »

Le verbe חוס

Une étude de concordance montre que le verbe חוס est rare : on n'en dénombre que vingt-quatre occurrences dans la Bible hébraïque, dont deux tiers se situent dans le corpus des *neviim*¹²⁰. Les dictionnaires indiquent que ce verbe signifie en premier lieu l'état d'affliction, puis le fait de regarder avec pitié, enfin le fait d'épargner. La LXX le rend par le verbe φειδομαι, sauf en Ez 24,14 (ελεω). Le verbe φειδομαι signifie d'abord le fait d'épargner un malheur à quelqu'un, puis de prendre en pitié, enfin le fait d'épargner des efforts. Nous relevons donc une inversion du premier sens du verbe entre l'hébreu et le grec.

Le verbe גדל

Le champ lexical de la grandeur est très présent en Jon 3-4. Outre cette occurrence du verbe גדל, nous relevons de nombreux emplois de l'adjectif גדל.

¹²⁰ 1 S 24,11 ; Is 13,18 ; Jr 13,14 ; 21,7 ; Ez 5,11 ; 7,4 ; 7,9 ; 8,18 ; 9,5.10 ; 16,5 ; 20,17 ; 24,14 ; Jl 2,17 ; Jon 4,10-11. Les autres occurrences se situent surtout dans le Pentateuque : Gn 45,20 ; Dt 7,16 ; 13,9 ; 19,13.21 ; 25,12. Les deux dernières occurrences se situent en Ps 72,13 et Ne 13,22.

4,11

ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו
ובהמה רבה

« Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a beaucoup plus que dix myriades d'hommes qui ne savent pas distinguer leur droite et leur gauche, ainsi que de nombreux animaux ? »

La finale de Jonas : question ou affirmation ?

Les éditions modernes de la LXX traduisent Jon 4,10-11 comme une question. La Bible de Jérusalem et la TOB en font une phrase exclamative, qui rejoint l'interrogation en insistant sur l'incohérence de l'attitude de Jonas, qui se soucie du *qiqayôn* mais pas de Ninive. Nous pensons que le livre de Jonas s'achève par une question. En cela, nous sommes d'accord avec Claude Lichtert¹²¹, Martin Staszak¹²², Corinne Lanoir et Françoise Smyth-Florentin¹²³, Benjamin M. Austin¹²⁴, Steven Mann¹²⁵, Frans de Haes¹²⁶, Tzvi Abusch¹²⁷, Thomas Bolin¹²⁸ et John Walton¹²⁹.

La question a donné lieu à un débat entre Ehud Ben Zvi¹³⁰ et Philippe Guillaume¹³¹. Ben Zvi s'attache à montrer que Jon 4,11 peut être interprété comme une affirmation ou comme une question, insistant *de facto* sur l'ambivalence que le texte de Jonas recèle¹³². L'analyse du contexte, à savoir la prise en compte de Jon 3-4 comme une unité littéraire cohérente, et la prise en compte de l'opposition interne de Jon 4,10-11, conduit Ben Zvi à comprendre 4,11 comme

¹²¹ Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*.

¹²² Martin STASZAK, *In Frage gestellt. Die Interrogativsätze im biblischen Hebräisch und Aramäisch*, Louvain, Peeters, « EB » 87, 2021.

¹²³ Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*

¹²⁴ Benjamin M. AUSTIN, "The ironic syllogism: A rhetorical use of unmarked questions", *JSOT*, 46/2, 2021, p.117-131.

¹²⁵ Steven MANN, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", p.20-40.

¹²⁶ Frans DE HAES, *Le rouleau des Douze. Prophètes d'Israël et de Juda*, « Jonas », Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 39, 2012, p.155-186.

¹²⁷ Tzvi ABUSCH, "Jonah and God: Plants, Beasts and Humans in the Book of Jonah (An Essay of Interpretation)".

¹²⁸ Thomas M. BOLIN, "'Should I Not Also Pity Nineveh?' Divine freedom in the book of Jonah".

¹²⁹ John H. WALTON, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah".

¹³⁰ Ehud BEN ZVI, "Jon 4:11 and the Meta-Prophetic Character of the Book of Jonah", *JHS* 9, 2009, [revue en ligne].

¹³¹ Philippe GUILLAUME, "The End of Jonah is the Beginning of Wisdom", *Biblica* 87, 2006, p.243-250; IBID, "Rhetorical Reading Redundant: A Response to Ehud Ben Zvi", *JHS* 9, 2009, [revue en ligne].

¹³² En ce sens, Thomas RÖMER, « Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir, compassion divins dans la Bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Lionel MARTI (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « OBO », 278, 2015, p.323-324.

une question rhétorique. Pour Philippe Guillaume en revanche, 4,11 doit être lu comme une affirmation, sous peine de voir Dieu changer d'avis, ce qui paraît illogique. En outre, Guillaume fait valoir que la miséricorde de Dieu a déjà été affirmée en 4,2. Ainsi, si 4,11 était une question, le propos serait redondant. Mais si 4,11 est une affirmation, qui remettrait l'accent sur la justice de Dieu, alors le visage de Dieu paraîtrait plus complet : il serait à la fois juste et miséricordieux. L'argumentation de P. Guillaume relève d'un essai de théodicée, et assimile explicitement le livre de Jonas à une perspective déterministe telle qu'elle se trouve développée dans le livre de Qohélet. Beaucoup d'auteurs font remarquer que le message du livre de Jonas est plus cohérent s'il s'achève par une question plutôt que par une affirmation : dans le premier cas, Dieu ferait comprendre son attitude à Jonas¹³³, dans le second cas, le renoncement de Dieu au mal prévu à l'encontre de Ninive devient moins compréhensible. Nous privilégions donc le critère de la critique interne, qui s'intéresse à la cohérence du texte : Jon 3-4 nous paraît avoir davantage de sens lorsque Jon 4,10-11 est compris comme une question plutôt que comme une affirmation¹³⁴. Les auteurs font aussi souvent valoir l'argument selon lequel la question rhétorique possède une grande force persuasive intrinsèque : elle appelle une réponse. Celle-ci n'étant pas donnée dans le récit, elle solliciterait un engagement du lecteur, chargé de donner au livre une conclusion¹³⁵. En cela, la question finale devrait être regardée comme un outil littéraire permettant d'annoncer plus avant le message du livre de Jonas.

En sens contraire, il convient de noter que l'annonce selon laquelle Dieu n'aura pas pitié de Ninive résout une discordance entre le livre de Jonas et la perspective tracée dans le livre de Nahum, où la ville de Ninive est détruite. C'est du reste cet écart qui a poussé Karolien Vermeulen à chercher à démontrer la non-effectivité de la conversion des Ninivites dans le livre de Jonas¹³⁶. Notant l'absence de particule interrogative en Jon 4,10-11, Carolyn Sharp a également compris la finale de Jonas comme une affirmation¹³⁷. Didier Luciani lui a répondu qu'une telle absence était récurrente en hébreu¹³⁸, ce que l'étude que Martin Staszak a consacrée

¹³³ Martin STASZAK, *In Frage gestellt*, p.342.

¹³⁴ *Contra* Amy ERICKSON, *Jonah*, p. 425-426. Il nous semble que le fait de séparer l'analyse de Jon 3 et Jon 4 conduit Amy Erickson à comprendre 4,11 comme une question, dans la mesure où le repentir de YHWH de 3,10 est situé hors du cadre de l'analyse de Jon 4. Notre hypothèse de lecture, qui consiste à lire ensemble ces deux chapitres, amène à lire 4,11 comme une question rhétorique.

¹³⁵ Martin STASZAK, *In Frage gestellt*, p.342.

¹³⁶ Karolien VERMEULEN, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective", p.233-246.

¹³⁷ Carolyn J. SHARP, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, "Indiana Studies in Biblical Literature", 2008.

¹³⁸ Didier LUCIANI, « L'ironie vétéro-testamentaire. De Good à Sharp », *ETL* 85/4, 2009, p.403.

aux phrases interrogatives dans la grammaire hébraïque a confirmé¹³⁹. Il reste que le texte hébreu est marqué d'une ambivalence finale, à laquelle il convient d'être attentif.

3.1.2. Jon 3-4 en un seul tenant

Pour la seconde fois, il y eut une parole de YHWH pour Jonas :

« Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et crie-lui le cri que je te dirai. »

Alors Jonas se leva, et il alla à Ninive selon la parole de YHWH. Or Ninive était une grande ville : pour Dieu, une distance de trois jours. Jonas commença à aller à travers la ville. Il parcourut la distance d'une journée, et il cria : « encore quarante jours, et Ninive sera retournée. »

Alors les hommes de Ninive crurent en Dieu. Ils crièrent un jeûne et se vêtirent de toiles à sac, de leur grand jusqu'à leur petit. La parole atteignit le roi de Ninive. Celui-ci se leva de son trône et fit passer le manteau d'apparat qu'il avait sur lui. Il se vêtit alors de toile à sac et s'assit sur la poussière. Il proclama dans Ninive : « Par décret du roi et de ses grands, que l'homme et l'animal, le gros et le petit bétail, n'avalent rien que ce soit, qu'ils ne paissent pas, et qu'ils ne boivent pas d'eau. Que l'homme et les animaux se couvrent de toiles à sac et qu'ils crient vers Dieu avec force. Que chacun revienne de ses mauvais chemins et du tort qui est dans ses mains. Qui sait ? Dieu reviendra et renoncera, il reviendra de sa colère et nous ne périrons pas. »

Alors Dieu vit leurs actions. En effet, ils étaient revenus de leurs mauvais chemins. Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.

Cela sembla très mal à Jonas, et il était en colère. Alors il pria YHWH en disant : « S'il te plaît, YHWH, cela n'était-il pas ma parole lorsque j'étais dans ma terre ? C'est pour cela que j'en étais venu à fuir à Tarsis : je savais que toi, tu es un Dieu bienveillant et compatissant, lent à la colère et plein d'amour, et renonçant au mal. Et maintenant, s'il te plaît YHWH, prends mon âme, car ma mort est meilleure que ma vie. »

YHWH répondit : « Est-ce bon pour toi d'être en colère ? »

Alors Jonas sortit de la ville, et s'assit à l'Est de la ville. Là, il se fit un abri, et s'assit en dessous jusqu'à ce qu'il vît ce qui se passerait dans la ville.

Alors YHWH-Dieu ordonna à un *qiqayôn* de monter au-dessus de Jonas afin qu'il ait de l'ombre sur sa tête, pour le délivrer de sa colère. Jonas se réjouit beaucoup au sujet du *qiqayôn*.

¹³⁹ Martin STASZAK, *In Frage gestellt*, p.313-314. Selon M. Staszak, l'absence de la particule interrogative est un phénomène caractéristique d'un hébreu récent, *a minima* exilique. Parmi les autres attestations bibliques de ce phénomène, il relève Hab 2,19e ; Ct 3,3b-c ; Tb 7,4.

Dieu ordonna à un ver de monter le lendemain à l'aube. Il frappa le *qiqayôn*, et celui-ci se dessécha.

Au lever du soleil, Dieu ordonna un vent d'Est brûlant, et le soleil frappa la tête de Jonas, et il défaillit. Il s'interrogea sur le fait de mourir, et il dit : « mieux vaut ma mort que ma vie. »

Alors Dieu dit à Jonas : « Est-ce bon pour toi d'être en colère à propos du *qiqayôn* ? » Il dit : « C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort. »

YHWH dit : « Toi, tu as pitié du *qiqayôn* pour lequel tu n'as pas peiné et que tu n'as pas fait pousser, qui a été fils d'une nuit et qui a péri en une nuit ? Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a beaucoup plus que dix myriades d'hommes qui ne savent pas distinguer leur droite et leur gauche, ainsi que de nombreux animaux ? »

3.2. Quelques remarques de critique textuelle

- 3,2 : דבר

Le verbe דבר est au participe actif. La LXX rend cette forme par un aoriste. Selon la BHQ, « le changement de la LXX en faveur du temps du passé reflète qu'elle interprète les quatre derniers mots de 1,2 comme le contenu d'un message confié à Jonas plutôt que comme la raison de sa mission¹⁴⁰ ».

- 3,4 : ארבעים יום

La LXX a : ετι τρεις ημεραι. « L'urgence de la réponse de Ninive est en faveur des trois jours, mais il a aussi pu y avoir une harmonisation avec 2,1 ; 3,3 ; et/ou 4,5. Les quarante jours peuvent être compris comme l'intervalle de temps extérieur pour la destruction de Ninive, mais ils résultent peut-être aussi d'une harmonisation avec la description du malheur de Ninive de Nahum, dans l'hypothèse où le repentir de Ninive en Jonas était de courte durée¹⁴¹. » Les versions latines concordent avec la LXX, mais Aquila, Symmaque et Théodotion ont la leçon « quarante jours ».

- 3,7 : ויזעק

¹⁴⁰ BHQ, p.94*. Nous traduisons.

¹⁴¹ *Ibid*, p.94*. Nous traduisons.

Dans la LXX, le verbe est conjugué au passif. L'intervention royale y paraît ainsi moins prégnante. De plus, la LXX emploie ici le verbe *κερυσσω*, alors qu'en Jon 1,5, *קצ* était traduit par *αναβω*.

- 3,7 : מטעם

Le terme « décret » n'est pas traduit dans la LXX. Le mot *δογμα* est présent dans la révision de Théodotion en Jon 3,10.

- 3,8 : האדם והבהמה

Dominique Barthélemy relève que Wellhausen, Nowack, Van Hoonacker, HSAT3, Dölller, EhrlichR, BH23, Sellin et Keller ont omis l'expression *האדם והבהמה*. Grätz, Bewer et Rudolph se sont contentés d'omettre *והבהמה*. Il convient dès lors de regarder les témoins anciens. Barthélemy note que :

Mur, la Septante, Nahal Hever, la Vulgate, la Syriacque et le Targum mentionnent tous ici les hommes et les animaux. Deux témoins tardifs et isolés de la Septante (un ms éthiopien et Basile de Néopatra) ont omis la mention des animaux en ce vs. Quant à la *Vetus Latina* (ms de Constance et Lucifer de Cagliari), elle omet ici les animaux, mais mentionne "les hommes et les animaux" après le verbe suivant. À l'inverse, dans la tradition textuelle du Targum, le ms Montefiore ajoute ici à la mention du gros bétail celle des bœufs et du petit bétail. Ces témoins isolés ne représentent que des avatars secondaires à l'intérieur de leur propre tradition textuelle¹⁴².

Il peut ainsi conclure : « Considérant donc qu'aucune des deux omissions proposées n'aurait de fondement réel dans la tradition textuelle, le comité a attribué ici à la leçon du texte massorétique la note {A}¹⁴³ ». Nous nous rangeons à son avis et retenons l'expression *האדם והבהמה*.

Dans la LXX, les verbes de 3,7-8 sont conjugués à l'aoriste. La LXX n'indique donc pas tant le contenu du décret (qu'elle exprimerait par l'impératif) qu'elle ne raconte la réaction effective des Ninivites. En ce sens, elle pourrait poursuivre la veine du v.5 et minorer l'importance de la figure du roi, puisque son intervention apparaît moins déterminante. Comme indiqué précédemment, le mot « décret » est rendu par une simple préposition (*παρα*). Ce faisant, la LXX fait le choix du récit plutôt que du discours : alors que le TM met l'accent sur

¹⁴² Dominique BARTHELEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, p.709-710.

¹⁴³ Barthélemy explique cette mention des animaux par un rituel assyrien rapporté par Schaumberger, dont la Bible hébraïque donnerait un autre aperçu en Jdt 4,10-12. Les deux autres lieux variants du livre de Jonas éclairés par Barthélemy se situent aux chapitres 1 et 2, en dehors de notre péricope.

l'invitation à la conversion, la LXX souligne la manière dont cette conversion est exprimée. En outre, le TM comprend peut-être une pointe ironique à l'encontre du roi, dans la mesure où celui-ci n'apprend qu'*a posteriori* la parole prononcée par Jonas, et qu'il publie le décret après que la conversion des hommes a effectivement eu lieu. En un sens, le décret royal ne fait que ratifier une conversion déjà réalisée et se contente d'inviter les animaux à faire de même. Selon cette hypothèse, la LXX minimiserait la figure du roi, puisque l'énoncé de son décret s'y trouve raccourci. Certains auteurs ont tenu 3,6-9 pour une addition secondaire¹⁴⁴.

- 3,10 : מדרכם הרעה

« Ce singulier collectif est rendu par un pluriel dans la LXX, la Syriacque et le Targum¹⁴⁵ ». Nous suivons les versions, pour respecter la concordance en langue française.

- 4,1 : la question du mal

Dans la LXX, la racine רעע est traduite par λυπεω (le phénomène est également observable pour le substantif correspondant) ; la racine הרר est traduite par συγγεω. En outre, la LXX traduit le verbe הרר par le verbe λυπεω en Jon 4,4.9. Si nous joignons les écarts entre le TM et la LXX, il est manifeste que le texte grec opère un saut de signification, qui fait passer de la colère à la tristesse. Dans Jon^{LXX}, Jonas n'est pas en colère contre Dieu, il est « seulement » dans l'affliction. Il est possible que le traducteur ne puisse pas accepter qu'un homme se mette en colère contre Dieu, ce qui refléterait une évolution théologique. Nous pouvons faire l'hypothèse que le texte grec produit un effacement du motif de la colère en Jon 4, où il est très prégnant dans le TM. Avec Larry Perkins, nous pouvons donc affirmer que « le motif de la colère n'est certainement pas souligné dans la LXX, et je crois qu'il pourrait être dit qu'il n'est même pas présent¹⁴⁶ ».

Le seul autre texte de la LXX dans lequel ces options de traduction sont observées est l'épisode de Caïn et Abel (Gn 4,5-6) : Caïn est affligé plutôt qu'en colère de ce que son offrande ne soit pas agréée par Dieu. Ce choix de la LXX permet de rapprocher Jon 4 et Gn 4. Ce rapprochement est corroboré par Béatrice Bizot, qui a montré que la LXX présentait un visage moins flatteur de Caïn que ne le fait le TM. La singularité de la traduction du mal par la tristesse

¹⁴⁴ Edmond JACOB, Carl-A. KELLER, Samuel AMSLER, *Osée Joël Amos Abdias Jonas*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire de l'Ancien Testament » XIa, 1982, p. 285.

¹⁴⁵ BHQ, p.94* (Nous traduisons).

¹⁴⁶ Larry PERKINS, "The Septuagint of Jonah: Aspects of Literary Analysis Applied to Biblical Interpretation", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 20, 1987, p.45 (nous traduisons).

contribue en revanche à adoucir le personnage de Caïn dans la LXX et à rendre plus acceptable sa réaction. La singularité de ce choix du traducteur paraît ainsi mise en évidence et conduit à renforcer la légitimité du rapprochement de Jon 4 et de Gn 4¹⁴⁷.

- 4,4 : חרה

La racine חרה est traduite par le verbe λυπεω dans la LXX (ce verbe traduisait la racine רעע au v.1). C'est une autre attestation du passage de la « colère » à la « tristesse ».

- 4,7 : וייבש

Selon une note de la petite massore, deux occurrences de cette forme conjuguée sont présentes dans la Bible hébraïque : outre Jon 4,7, on la retrouve en 1 R 17,7. Cette forme est également présente de manière défectueuse en Ps 102,5. Nous remarquons que ce verbe était déjà employé en Jon 1,9.

- 4,8 : טוב מותי מחיי

La BHQ note que des manuscrits de la LXX, la Syriacque et le Targum développent l'affirmation de Jonas en puisant dans 1 R 19,4 (« moi, je ne suis pas mieux que mes pères ») : « La différence entre la manière dont la Syriacque rend le lemme ici et la manière dont elle a plus tôt traité son occurrence au v.3 est frappante. Le parallèle partiel avec l'expansion et l'assimilation à 1 R 19,4 dans la LXX est probablement une coïncidence et pourrait facilement s'être produit de manière indépendante¹⁴⁸. » Il n'empêche que ce phénomène, commun à la LXX et à la version syriacque, témoigne sans doute de ce que les traducteurs ont voulu renforcer ou établir un lien d'intertextualité entre le livre de Jonas et le premier livre des Rois.

¹⁴⁷ Béatrice BIZOT, *Le projet divin face au défi de la violence : étude exégétique de Gn 4*, Institut Catholique de Paris, 2020.

¹⁴⁸ BHQ, p.95*. Nous traduisons.

Chapitre 2 : Les stratégies narratives au service de l'expression du repentir divin

Ce chapitre a pour ambition de vérifier que l'auteur de Jon 3-4 recourt à des stratégies narratives pour soutenir son message théologique, que nous avons situé dans le repentir divin. Nous considérerons deux stratégies narratives en particulier, que sont les relations entre les personnages et l'ironie. Pour faciliter l'étude, nous proposons de lire la péricope que nous avons délimitée en six étapes (3,1-4 ; 3,5-9 ; 3,10 ; 4,1-5 ; 4,6-9 ; 4,10-11)¹⁴⁹. Pour chacune de ces étapes, nous rappelons le texte dans la traduction que nous avons établie au chapitre précédent, et nous appliquons la double grille analytique que nous allons commencer par forger. Ce travail consistant en effet à mettre à jour les ressorts du texte, il exige une élaboration théorique préalable, qui affine les critères dont nous nous dotons pour étudier Jon 3-4.

La lecture de Jon 3-4 que nous proposons ne fait pas se succéder l'analyse des relations entre les personnages et celle de l'ironie. Elle prétend plutôt les entrecroiser, afin de mieux montrer qu'il s'agit de deux ressorts placés au service du message transmis par le texte.

1. Les critères de notre lecture de Jon 3-4

1.1. Les relations entre les personnages

Nous émettons l'hypothèse que la manière dont les trois personnages de YHWH, Jonas et Ninive interagissent en Jon 3-4 participe de l'art littéraire déployé par l'auteur du livre de Jonas. Les positionnements et les réactions des personnages au fil du récit pourraient aider l'auteur à avancer son message. Pour vérifier cette hypothèse, nous proposons de lire notre péricope en nous rendant attentif aux oppositions et aux retournements qui affleurent dans le texte.

Nous indiquons en italiques les noms des personnages dont il est question dans chaque étape, afin de mieux mettre en lumière les oppositions entre les personnages et les retournements que nous identifierons dans le texte. Ceux-ci seront repris et analysés dans le paragraphe conclusif.

¹⁴⁹ Nous avons justifié ce découpage aux p.32-33 du présent travail.

1.2. Les trois critères de notre étude de l'ironie

Ce paragraphe a pour fonction de présenter ou de forger les critères sur lesquels reposera notre étude de l'ironie. Beaucoup d'auteurs témoignent que l'ironie résiste souvent aux essais de définition, de sorte que Didier Luciani a invité à être attentif à l'ambiguïté des textes de la Bible¹⁵⁰.

1.2.1. Premier critère : la prise en compte de l'ambiguïté

De nombreux auteurs se sont penchés sur les jeux d'exagération, d'ironie et d'ambivalence à l'œuvre dans le livre de Jonas¹⁵¹. Ces études amènent à apprécier le genre littéraire auquel ressortit le livre de Jonas.

Pour Alphonse Maillot par exemple, il appartient au genre de la farce :

[Le livre de Jonas] est une farce ! Mais une farce vraie ; car le vrai Dieu c'est en définitive un farceur qui se plaît à nous dérouter, à nous prendre à contre-pied, à déjouer notre sérieux pontifiant, à pulvériser nos dogmatismes. Et l'auteur du livre de Jonas est sans doute le plus grand des farceurs, c'est-à-dire le plus sérieux des humoristes (...). Je dis que ce livre est une énorme farce¹⁵².

La farce a partie liée avec le comique, qui est sa principale ressource. Mais son intention révèle aussi sa proximité avec l'ironie : elle vise à produire un changement sur celui à qui elle s'adresse, et à le conduire à une reconsidération de la réalité sur laquelle elle porte. En ce sens, la farce posséderait un sens plus élevé que sa signification obvie.

Mona West a affirmé pour sa part que le livre de Jonas était une « nouvelle caractérisée par l'ironie¹⁵³. » Lorsqu'elle s'emploie à définir la catégorie d'ironie par laquelle elle rend compte du livre de Jonas, Mona West avoue la difficulté de l'entreprise. Pour elle, de manière générale, l'ironie repose sur une opposition et se caractérise par son caractère implicite, en ce qu'elle cache le sens qu'elle veut transmettre sous le signifié¹⁵⁴. Pour ce faire, celui qui a recours à l'ironie dispose d'une palette de techniques (humour, exagération, ridicule, absurde).

¹⁵⁰ Didier LUCIANI, « L'ironie vétéro-testamentaire. De Good à Sharp », *ETL* 85/4, 2009, p.406-407.

¹⁵¹ Ainsi en va-t-il par exemple de l'étude de Dong-Weon Lim, qui recense tous les éléments constitutifs de l'ironie dans le livre de Jonas, Dong-Weon LIM, "A Study on the Theological Messages of Jonah through Literary Analysis", *Korean Journal of Christian Studies* 51, 2007, p.52-64.

¹⁵² Alphonse MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu*, p.62.64.

¹⁵³ Mona WEST, "Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero", p.235. Nous traduisons.

¹⁵⁴ *Ibid*, p.235-237.

John Holbert lit le livre de Jonas comme un texte satirique destiné à se moquer de l'hypocrisie des prophètes¹⁵⁵. David Marcus¹⁵⁶ et Marc Bochet¹⁵⁷ consonnent avec Holbert et tiennent le texte pour une satire. J. Holbert définit la satire dans une relation de dépendance à l'égard de l'ironie. Deux éléments permettent toutefois de distinguer la satire de l'ironie : « D'abord, l'esprit et l'humour sont fondés sur la fantaisie, ou sur un sens du grotesque et/ou de l'absurde. Ensuite, il y a un objet de l'attaque¹⁵⁸. » L'entreprise de distinction à laquelle John Holbert se livre s'appuie sur la définition de Northrop Frye, pour qui « la satire est une ironie militante¹⁵⁹. » Mona West a ainsi résumé la distinction entre l'ironie et la satire : « L'ironie est plus subtile, alors que la satire est plus ouverte¹⁶⁰. »

John Miles déclare en revanche que le livre de Jonas doit être plutôt compris comme une parodie de plusieurs genres littéraires typiques de la littérature biblique¹⁶¹. Selon lui, la parodie constitue le versant littéraire de la satire. Si Jonas est une œuvre parodique plutôt que satirique, c'est parce qu'il aurait pour projet de se moquer de certains textes typiques des Écritures du judaïsme, et non de la vie juive en tant que telle¹⁶².

La difficulté de l'entreprise de définition de l'ironie s'explique par la porosité des frontières qui la séparent de domaines à elle apparentés. Didier Luciani remarque finalement « qu'aucun auteur ne manque d'avouer que l'ironie échappe aussi bien à toute définition simple et consensuelle qu'à toute catégorisation facile et maniable¹⁶³. » En outre, Luciani dégage un paradoxe de l'ironie : autant elle est massivement attestée dans les textes bibliques, autant elle résiste à toute entreprise de définition. Il relève également deux risques inhérents à l'étude de l'ironie : d'une part elle expose le lecteur au danger d'une « sous-interprétation » du texte¹⁶⁴,

¹⁵⁵ John C. HOLBERT, "Deliverance Belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah".

¹⁵⁶ David MARCUS, *From Balaam to Jonah. Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible*, Atlanta, "Brown Judaic Studies" 301, 1995.

¹⁵⁷ Marc BOCHET, *Jonas palimpseste*, p.16.

¹⁵⁸ John C. HOLBERT, "Deliverance Belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah", p.60. Nous traduisons.

¹⁵⁹ Northrop FRYE, cité dans John C. HOLBERT, p.60 (nous traduisons).

¹⁶⁰ Mona WEST, "Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero", p.236. Nous traduisons.

¹⁶¹ John R. MILES, "Laughing at the Bible: Jonah as Parody".

¹⁶² Cinq scènes bibliques typiques seraient ainsi parodiées dans le livre de Jonas : l'appel du prophète par Dieu, la dénonciation du polythéisme idolâtrique, le psaume d'action de grâce, le rejet du prophète par le roi et le fait que le prophète déverse son désespoir auprès de Dieu. John R. MILES, p.205-214.

¹⁶³ Didier LUCIANI, « L'ironie vétéro-testamentaire », p.386.

¹⁶⁴ Nous voulons signifier ici que l'ironie de situation risque d'être confondue avec l'étape de retournement théorisée par le schéma quinaire. En ce sens, la distinction serait délicate entre l'identification de l'ironie et la résolution de l'intrigue. Si le lecteur adopte une définition restrictive de l'ironie (réduite en réalité à l'ironie de situation), il court le risque de minorer l'ironie dont recèlent les textes bibliques.

d'autre part elle l'expose au risque d'une surinterprétation du texte. Pour notre étude de l'ironie en Jon 3-4, nous reprenons la notion « d'ambiguïté » proposée par Didier Luciani en 2009¹⁶⁵, qui a à nos yeux le mérite d'éviter le double danger ci-dessus distingué, dans la mesure où l'ambiguïté est inscrite dans la lettre du texte¹⁶⁶. C'est à partir du constat que Gn 34 pouvait donner lieu à des interprétations conflictuelles que D. Luciani a invité à prendre en considération l'ambiguïté inhérente aux textes bibliques :

Le texte biblique (...) n'est donc pas seulement un texte « vulnérable » à la surinterprétation ou même à la mésinterprétation du lecteur, mais il est aussi, en lui-même, un texte « ouvert ». Nonobstant ces qualités communes à toute bonne œuvre littéraire, il faut cependant faire encore un pas de plus et admettre que quelque chose d'autre se joue en Gn 34. À peu près tous les auteurs (...) sont en effet d'accord (...) pour souligner l'ambiguïté particulière de ce texte et le caractère fortement indéterminé de nombre de détails de ce texte. Autrement dit, si tous les récits bibliques sont, par essence, ouverts, on doit reconnaître que certains le sont plus que d'autres (...)¹⁶⁷.

Ce que Luciani affirme, c'est que le narrateur biblique cultive l'indétermination des textes, les exposant *de facto* à une diversité d'interprétations. Nous gageons que Jon 3-4 en est un exemple¹⁶⁸.

1.2.2. Deuxième critère : le fonctionnement en réseau de l'ironie et de ses catégories connexes

Nous voulons à présent compléter la réflexion de Didier Luciani. Nous supposons en effet qu'il est possible d'étudier Jon 3-4 à partir de la catégorie de l'ironie, tout en se prémunissant contre le risque de la surinterprétation. Nous estimons que, dans notre texte, l'ironie fonctionne en réseau avec d'autres techniques littéraires, à l'instar de l'exagération, de la surprise ou du comique, avec lesquels elle partage de nombreux points communs. Pour cela, il convient de vérifier préalablement l'appareillage à l'ironie des procédés d'exagération, de

¹⁶⁵ Didier LUCIANI, « L'ironie vétéro-testamentaire. De Good à Sharp », p.406-407.

¹⁶⁶ Le rapport entre l'ambiguïté et l'ironie semble avoir été particulièrement exploré par Jean-Jacques Lavoie : Jean-Jacques LAVOIE, « Ambiguïtés et ironies en Qohélet 12,11 », *Theoform* 38, 2007, p.131-151 ; IBID, « Ironie et ambiguïtés en Qohélet 4,13-16 », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 37, 2008, p.15-39 ; IBID, « Ironie et ambiguïtés en Qohélet 10,16-20 », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 37, 2008, p.183-209.

¹⁶⁷ Didier LUCIANI, *Dina (Gn 34) : Sexe, mensonges et idéaux*, Bruxelles, « Langues et littératures anciennes » 13, 2009, p.11.

¹⁶⁸ Comme Gn 34, Jon 3-4 a une finale ouverte, laquelle est un outil sollicitant l'investissement du lecteur : « (...) en maintenant l'interprétation désespérément ouverte, le narrateur est loin de démontrer son incompetence. (...) En ménageant nombre de zones d'indétermination, en provoquant le lecteur à explorer par lui-même une multitude de scénarios possibles (et leurs conséquences), en le confrontant à la complexité des situations, il entend bien former sa conscience et le mettre devant ses responsabilités "à hauteur d'homme", tout en l'invitant soigneusement à se garder de tout verdict hâtif et simpliste », *Ibid*, p.76-77.

la surprise et du comique. Si nous réussissons à établir un tel apparentement, nous pourrions compléter notre grille d'analyse de Jon 3-4.

1.2.2.1. L'exagération

1.2.2.1.1. L'exagération en lien avec l'ironie

L'exagération constitue un indice en faveur de l'identification de l'ironie, dans la mesure où elle en constitue l'un des ressorts. En effet, l'exagération a pour principe de forcer le trait et de gonfler la réalité. En conséquence, elle invite le lecteur à dépasser le sens obvie du texte, pour comprendre l'intention de l'auteur, qui se situe au-delà de ce qu'il écrit¹⁶⁹. En ce sens, l'exagération agit comme un révélateur du message transmis. Elle produit un effet grossissant, qui renseigne quant à la teneur du discours. Nous estimons qu'elle s'apparente à l'ironie, en ce qu'elle superpose deux niveaux de sens.

1.2.2.1.2. Deux modes d'exagération

À notre sens, l'exagération a deux versants : l'exagération par saturation et l'exagération par contraste. Par l'expression d'exagération par saturation, nous désignons le procédé par lequel une réalité connaît une amplification de sens. L'exagération par contraste se caractérise en revanche par l'opposition de deux réalités, laquelle est parfois accentuée jusqu'à susciter l'ironie. Cette distinction heuristique entre deux modalités d'exagération facilitera notre lecture de Jon 3-4.

1.2.2.1.3. L'exagération en Jon 3-4

Mona West affirme que l'exagération est l'un des vecteurs d'expression de l'ironie dans le livre de Jonas¹⁷⁰, ce que nous allons vérifier. Nous commençons notre étude par le relevé du champ lexical de la grandeur en Jon 3-4, que nous établissons à titre de provision. Nous verrons ensuite qu'il est placé au service d'un procédé d'exagération.

Verset	Lexème	Référence à laquelle s'applique l'idée de grandeur
3,2	העיר הגדולה	La ville de Ninive
3,3	עיר גדולה	La ville de Ninive

¹⁶⁹ Notre définition de l'exagération en lien avec l'ironie rejoint celle d'Amy Erickson : Amy ERICKSON, *Jonah*, p.384.

¹⁷⁰ En ce sens, Mona WEST, "Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero", p.238 : « Les exagérations dans le livre [de Jonas] sont associées à l'ironie. » Nous traduisons. Le premier exemple qui illustre le propos de Mona West est justement constitué de l'adjectif גדל.

3,5	מגדולמ	Le plus grand habitant de Ninive
3,7	וגדליו	Les grands de Ninive (ici, les proches du roi, éventuellement les aristocrates)
4,1	רעה גדולה	Le mal qui s'empare de Jonas
4,6	שמחה גדולה	La joie éprouvée par Jonas
4,10	גדלתו	La plante qui a poussé (seule occurrence du verbe גדל en Jon 3-4)
4,11	העיר הגדולה	La ville de Ninive

Il appert de notre relevé que l'idée de grandeur est exprimée à huit reprises dans notre péricope, tant au moyen du verbe גדל qu'à celui de l'adjectif correspondant. De plus, ce champ lexical contribue à la cohérence thématique de la péricope, puisque nous décelons autant d'occurrences en Jon 3 qu'en Jon 4. Nous notons également que la grandeur se réfère en premier lieu à Ninive (trois occurrences désignent directement la ville en tant que telle en 3,2-3 et 4,11 ; deux autres désignent des personnes particulières de sa population en 3,5 et 3,7), et en deuxième lieu à Jonas, qui éprouve grandement deux sentiments antagonistes en 4,1 et 4,6. Par ailleurs, nous remarquons que les deux occurrences relevées dans la section 4,10-11 s'appliquent respectivement à la croissance du *qīqayôn* et à la ville de Ninive. Nous constatons donc que les deux épisodes de la conversion de Ninive et de la plante se trouvent reliés en 4,10-11 par l'idée de grandeur, même si celle-ci s'applique de manière différenciée à l'un et à l'autre. La racine גדל, en raison de son utilisation massive en Jon 3-4 et parce qu'elle relie en 4,10-11 l'épisode de la conversion de Ninive et celui de la plante, est probablement le mot-clé du texte : « Un *Leitwort* est un mot, ou une racine verbale, qui est répété de façon significative dans un texte (...). En parcourant la succession de ces répétitions, le lecteur sera à même de déchiffrer ou de saisir un aspect du sens du texte en question (...)»¹⁷¹. »

L'ampleur du champ lexical de la grandeur en Jon 3-4 révèle qu'un procédé d'insistance et d'exagération est à l'œuvre. Cette exagération se rapporte positivement à la ville de Ninive et à la conversion de celle-ci (ironie par mode de saturation), et de manière contrastée à Jonas ainsi qu'à la comparaison finale entre la plante et Ninive (ironie par mode de contraste).

1.2.2.2. La surprise et le comique

Nous identifions deux autres procédés à l'œuvre en Jon 3-4, à savoir la surprise et le comique, qui se caractérisent par un rapport de proximité avec l'ironie.

¹⁷¹ Martin BUBER et Franz ROSENZWEIG, cités dans Robert ALTER, *L'art du récit biblique*, p.129.

1.2.2.2.1. La surprise

Par la catégorie de surprise, nous désignons un élément inattendu que le récit fournit au lecteur, et qui change la manière dont celui-ci comprend l'histoire racontée. Une information qu'il ne connaissait pas lui est donnée, qui vient expliquer le déroulement antécédent du récit, de sorte que l'interprétation du récit par le lecteur doit subir une reconfiguration. Meir Sternberg élargit la définition de la surprise de la *Poétique* d'Aristote¹⁷² : pour lui, la surprise n'est pas tant provoquée par l'immixtion dans le récit d'un nouvel élément, qu'elle ne naît d'un retour inattendu sur un élément narratif déjà énoncé dans le déroulement du récit, lequel élément (une motivation, un personnage, ou la relation entre deux personnages) reçoit une interprétation nouvelle¹⁷³.

Jean-Pierre Sonnet s'inscrit dans le même cadre, qui définit l'effet de surprise de la manière suivante : « Dans le cas de la surprise, le narrateur désarçonne le lecteur par une révélation "après-coup", qui l'oblige à réviser entièrement les choses. L'ellipse, dans ce cas, s'est faite subrepticement, à l'insu du lecteur, qui ne savait pas qu'il ne savait pas¹⁷⁴. » Pour illustrer son propos, Sonnet prend d'ailleurs l'exemple de Jon 4,2, que nous développerons ci-après. Ce verset explique en effet pourquoi Jonas avait fui en Jon 1,3 dans la direction opposée à celle que YHWH lui avait indiquée : « (...) parvenu en Jon 4,2, le lecteur découvre *in fine* ce qui lui avait échappé : le prophète nourrissait des préventions à l'égard de la miséricorde divine dès le début du drame ("n'est-ce pas ce que je disais quand j'étais encore dans mon pays ?")¹⁷⁵ ».

Nous émettons l'hypothèse que l'effet de surprise a partie liée avec l'ironie : à la manière de l'ironie, la surprise éclate *a posteriori* et invite à reconfigurer le sens du récit. La surprise oblige à se retourner et donne naissance à une nouvelle interprétation du récit.

¹⁷² L'article de Meir Sternberg ne comprend pas de note, et il n'indique pas la référence de cette attribution. Or nous n'avons pas trouvé cette définition dans la *Poétique* d'Aristote, où le philosophe traite la tragédie.

¹⁷³ « Car le caractère distinctif de la surprise se rapporte à la manière [*manner*] (...), et non (comme la catharsis) à la matière [*matter*] désordonnée en séquence surprise », Meir STERNBERG, "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity", *Poetics Today* 13/3, 1992, p.523. Nous traduisons.

¹⁷⁴ Jean-Pierre SONNET, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans Michaela BAUKS et Christophe NIHAN (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, « LMB » 61, 2008, p.71.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.72.

1.2.2.2.2. Le comique

Henri Morier affirme que l'ironie se divise en deux catégories : « l'ironie d'opposition », qui repose sur un écart entre le dit et le signifié, et « l'ironie de conciliation », par laquelle il désigne l'humour¹⁷⁶. Selon lui, l'humour constitue ainsi l'un des deux versants de l'ironie. Pierre Schoentjes s'inscrit dans la même veine, qui pose que la figure de l'*eirôn*, c'est-à-dire de celui qui pratique l'ironie, est fortement représentée dans les comédies. La raison qu'il identifie de ce rapport tient dans l'importance des identités cachées pour le comique autant que pour l'ironique, qui s'amuse tous deux des écarts entre l'être et le paraître et des travestissements¹⁷⁷. De plus, « la relation que l'ironie entretient avec le couple humour/comique se construit (...) dans la mesure où il s'agit de termes renvoyant à des procédés perçus à un niveau identique¹⁷⁸. » Schoentjes relie l'humour au comique, pour mieux les distinguer de l'ironie. Il écrit ainsi que le rire est au comique ce que le sourire est à l'ironie¹⁷⁹. Une telle comparaison laisse entendre une ressemblance en même temps qu'une dissemblance : le comique et l'ironie sont deux réalités proches et distinctes à la fois. Citant Vladimir Jankélévitch, Schoentjes dit encore que : « L'humour, c'est l'ironie ouverte¹⁸⁰. » En vérité, l'auteur peine à poser une distinction claire, et il oppose finalement le caractère spontané du rire à la réflexion qu'exige l'ironie :

(...) on peut dire que le rire relève de l'affectif alors que l'ironie est un phénomène plus intellectuel. La dégradation propre au rire, qui joue sur l'écart entre le beau et le laid, entre le grotesque et le sublime, souligne encore que c'est souvent davantage aux sens et aux sentiments que le rire fait appel. Il est une anesthésie de l'esprit qui fait taire la raison, alors que l'ironie la sollicite en mettant en marche une dialectique dont le point d'aboutissement n'est pas nécessairement connu d'avance¹⁸¹.

S'il est délicat de distinguer le comique de l'ironie, c'est que les deux se recourent et se rejoignent : le comique est une modalité de l'ironie, laquelle ne s'y réduit cependant pas.

¹⁷⁶ Henri MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, Puf, 1975, p. 555-595.

¹⁷⁷ « (...) quand l'identité d'un personnage est masquée, sa personnalité réelle n'est plus perceptible derrière l'apparence de son discours, et l'ironie peut naître de cette dissociation », Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001, p.32.

¹⁷⁸ *Ibid*, p.222.

¹⁷⁹ *Ibid*, p.222.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.223. Ici, l'ironie est moins ouverte que l'humour, ou plutôt l'humour explicite l'ironie. Il convient de constater que cette définition rejoint partiellement celle qu'avait proposée Mona West en 1984. Nous rappelons que, selon elle, la satire était plus explicite que l'ironie.

¹⁸¹ *Ibid*, p.223.

1.2.2.3. Ironie, exagération, surprise et comique : un fonctionnement en réseau

Les trois définitions que nous venons d'énoncer de l'exagération, de la surprise et du comique ont en commun de situer leur objet en relation avec l'ironie. Nous estimons donc qu'une lecture faisant droit à l'ironie est corroborée par :

- Les procédés d'exagérations, dans la mesure où l'exagération représente un ressort de l'ironie. En ce sens, le narrateur forcerait le trait pour accentuer son message. Nous émettons l'hypothèse selon laquelle cette accentuation peut se produire de deux manières que nous avons distinguées : par mode de saturation ou par mode de contraste.
- L'identification du comique et de la surprise, dont nous avons montré l'étroit apparentement à l'ironie.

Nous nous sentons ainsi en mesure de compléter la proposition de Didier Luciani. À la notion d'ambiguïté qu'il faisait valoir, nous proposons d'adjoindre les procédés connexes à l'ironie que sont les exagérations, la surprise et le comique, en ce qu'ils nous semblent plus aisés à identifier. Nous supposons qu'en Jon 3-4, l'ironie fonctionne en réseau avec les trois procédés que nous avons énumérés.

Par ailleurs, l'élaboration conceptuelle de ce deuxième critère a commencé de montrer que l'auteur de Jon 3-4 faisait appel aux procédés d'exagération, de la surprise et du comique. Cette remarque contribue à justifier le fait d'étudier notre péricope avec le prisme élargi de l'ironie.

1.2.3. Troisième critère : application à Jon 3-4 de la typologie forgée dans la *Poétique de l'ironie*

Dès l'avant-propos de sa *Poétique de l'ironie*, Pierre Schoentjes remarque la grande difficulté à laquelle se heurte toute tentative de définition de l'ironie : « (...) il n'existe pas de conception unifiée et homogène de l'ironie, chaque auteur empruntant à ses prédécesseurs ce qui semble utile à sa démonstration¹⁸². » Il note néanmoins que « la pratique de l'ironie est non seulement fréquente dans la conversation, mais [que] le mot lui-même est suffisamment connu pour que chacun d'entre nous puisse avoir recours à son intuition pour le définir avec une précision qui paraît satisfaisante¹⁸³. » Schoentjes fait en conséquence de l'ironie son sujet

¹⁸² Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.9.

¹⁸³ *Ibid.*, p.18.

d'étude, afin de manifester les traditions de pensée dont elle provient. Il propose également une typologie, qui distingue l'ironie socratique, l'ironie de situation, l'ironie verbale et l'ironie romantique.

À notre sens, les catégories d'ironie socratique et d'ironie romantique forgées par cet auteur permettent d'éclairer Jon 3-4, quand bien même elles ne sont pas tirées du texte biblique ni des outils habituels de l'exégèse biblique¹⁸⁴. Ainsi nous appliquons une grille analytique contemporaine à Jon 3-4 à titre de mode opératoire, dont le projet est de mettre à jour l'ironie de notre péricope, ainsi que sa portée : nous montrerons l'effet que cette ironie induit quant à l'identité de Dieu.

2. 3,1-4 : Entre « destruction » et « retournement »

Pour la seconde fois, il y eut une parole de YHWH pour Jonas :

« Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et crie-lui le cri que je te dirai. »

Alors Jonas se leva, et il alla à Ninive selon la parole de YHWH. Or Ninive était une grande ville : pour Dieu, une distance de trois jours.

Jonas commença à aller à travers la ville. Il parcourut la distance d'une journée, et il cria : « encore quarante jours, et Ninive sera retournée. »

La première section que nous délimitons rapporte l'envoi en mission d'un prophète par YHWH et l'exécution de celle-ci. Contrairement à Jon 1,3, Jonas s'acquitte de la demande que YHWH lui a adressée : les trois impératifs énoncés dans le discours divin du v.2 sont en effet systématiquement repris au *wayyiqtol* dans la narration au v.3. Cette reprise est une manière pour le narrateur de souligner l'accomplissement par Jonas de la mission que YHWH lui a confiée.

2.1. L'entrée en scène de trois protagonistes (YHWH – Jonas – les habitants de Ninive)

Nous constatons que, d'emblée, le narrateur met en scène trois protagonistes : YHWH, Jonas et les habitants de Ninive. Nous remarquons aussi que les relations entre les personnages ne se conçoivent jamais sur le mode de la bilatéralité : quand YHWH s'adresse à Jonas, c'est en vue de porter un message aux habitants de Ninive, et quand Jonas leur livre ce message, c'est de la part de YHWH. Le narrateur indique donc dès le début du récit un rapport de dépendance

¹⁸⁴ Nous sommes redevable, pour l'établissement de ce critère, à l'étude de Sophie Ramond sur l'ironie dans le livre de Qohélet : Sophie RAMOND, « Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet ? », *VT* 60, 2010, p.621-640.

mutuelle, qui suppose l'intervention d'un intermédiaire. Ainsi, c'est seulement par la proclamation de Jonas à Ninive (v.4) qu'est connu le message annoncé par YHWH au v.2.

2.2. Deux ambiguïtés programmatiques (Jon 3,3-4)

2.2.1. Un écart et une ambivalence ouvrant à une pluralité de significations

Nous avons traduit Jon 3,4 de la manière suivante : « Jonas commença à aller à travers la ville. Il parcourut la distance d'une journée, et il cria : "encore quarante jours, et Ninive sera retournée". » Nous identifions dans ce verset un écart ouvrant une pluralité de sens possibles et une ambivalence dans le verbe הָפַךְ .

2.2.1.1. Trois jours de marche, un jour de prédication : trois interprétations de l'écart de Jon 3,3

Nous avons déjà relevé que le texte insistait sur la taille immense de la ville de Ninive : à deux reprises, en 3,2-3, celle-ci est qualifiée de « grande » et le narrateur ajoute qu'il faut « trois jours de marche pour la traverser » (3,3). Or il précise en 3,4 que Jonas la parcourt « en une journée ». Un écart doit donc être repéré entre le temps nécessaire pour la traversée de Ninive (trois jours) et le trajet effectif de Jonas (un jour). Cet écart peut être interprété de trois manières : soit Jonas s'acquitte avec un zèle débordant de sa mission, soit il ne la remplit qu'au tiers, comme s'il n'était pas convaincu par le message qu'il a charge de transmettre¹⁸⁵. Il est aussi possible d'interpréter cet écart d'une troisième manière : cette précision du narrateur pourrait ne pas avoir trait à Jonas, mais aux Ninivites, et soulignerait la rapidité de leur conversion. Selon cette troisième lecture, la conversion des habitants de Ninive aurait été immédiate : ils auraient renoncé au mal avant même que Jonas n'ait le temps de mener sa mission à son terme. Le fait que cette conversion subisse un effet d'exagération en 3,5-9 nous paraît renforcer cette lecture : en ce sens, l'hyperbole de la conversion des Ninivites serait amorcée dès 3,4.

2.2.1.2. Le verbe הָפַךְ (Jon 3,4) : Ninive sera-t-elle détruite ou retournée ?

L'ambivalence que nous décelons en Jon 3,4 réside dans le verbe הָפַךְ , qui clôt le verset. Nous avons noté en effet que ce verbe pouvait être traduit de deux manières : d'une part il

¹⁸⁵ Ces deux possibilités sont rapportées par Jo-Mari SCHÄDER, "The symbolic meaning of the number of days mentioned in the book of Jonah", *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 76/4, 2020, p.3.

évoque l'idée d'une destruction, d'autre part il peut signifier la transformation d'un être, d'un désir ou d'un agir, c'est-à-dire une conversion¹⁸⁶. Le terme de « retournement », que nous avons privilégié dans notre traduction, a le mérite de conserver l'ambivalence du texte hébreu. Si nous retenons le premier sens du verbe, nous comprenons que Jonas annonce la destruction de Ninive à brève échéance, mais si nous faisons le choix du second sens, nous indiquons que c'est la conversion effective de Ninive qu'il prophétise¹⁸⁷.

Douglas Stuart a remarqué que l'ambivalence de 3,4 était renforcée par l'expression על קרא en 1,2, elle-même ambivalente : une étude de concordance montre qu'elle peut signifier un avertissement aussi bien qu'une condamnation. Stuart se demande si cette expression tire la lecture dans le sens d'un avertissement divin lancé à Ninive (Jon 1,2 serait en ce sens similaire à Jr 49,29) ou dans celui de l'annonce d'une condamnation divine (Jon 1,2 serait alors comparable à Dt 15,9 et à Ne 6,7). Sa démonstration montre que l'interprétation de Jon 1,2 est liée à celle de 3,4 et qu'elle demeure ouverte : « Le terme על קרא n'implique sûrement pas par lui-même que Dieu *garantirait* aux Ninivites une chance de se repentir ou qu'il leur accorderait le pardon même si leur repentir était seulement temporaire, mais il laisse ouvert la possibilité¹⁸⁸. » L'ambivalence du verbe הפך peut donc être appuyée par l'ambiguïté de l'expression על קרא¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Alphonse Maillot remarque en outre que le double sens possible du verbe הפך se retrouve aussi signifié par le nom de Jonas. Le nom du personnage est en effet celui de la colombe, et renvoie par le fait même à la présence de la colombe dans le récit du déluge (Gn 6-9). Or dans la Genèse, la colombe est le signe de la fin du déluge si les hommes se repentent et celui de la destruction s'ils ne se repentent pas. La remarque de Maillot nous habilite ainsi à penser que l'ambivalence entre conversion et destruction est inscrite jusque dans le nom du personnage de Jonas. Alphonse MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu*, p.13-14.

¹⁸⁷ Jack Sasson indique que ce second sens est tôt apparu dans la littérature exégétique du judaïsme. En faveur de l'acception du retournement, il indique que le verbe הפך a un sens réfléchi dans un grand nombre d'occurrences. Par ailleurs, Sasson relève que les exégètes juifs ont retenu l'ambivalence caractéristique de ce verbe, en particulier le traité *Sanhédrin* (89b) du Talmud, qui affirme « qu'il fut dit à l'origine à Jonas que Ninive serait retournée, mais il ne savait pas si ce serait pour le bien ou pour le mal ». Jack M. SASSON, *Jonah* (AB, 24B), New York, Doubleday, 1990, p.234-235.

¹⁸⁸ Douglas STUART, "'The Great City of Nineveh' (Jon 1:2)", *Bibliotheca Sacra* 171, 2014, p.392. L'auteur souligne, nous traduisons. L'auteur remarque même que l'ambivalence pouvait être annoncée dès 1,2, dans la mesure où le terme רעה signifie à la fois le mal et le malheur, au sens de la mauvaise fortune. Si ce second sens est retenu, « Dieu, au lieu de détruire simplement la ville pour son *mal*, lui donnerait une chance de se repentir, et donc de se tirer de son *malheur*. Jonas annoncerait cette opportunité », *Ibid*, p.394. L'auteur souligne, nous traduisons.

¹⁸⁹ En sens contraire, il faut remarquer le glissement entre l'expression usitée en 1,2 (על קרא) et celle de 3,2 (קרא אה). Biaggi Virgitti y voit une amorce de résolution de l'ambiguïté, permettant déjà d'orienter l'interprétation du récit vers le sens du retournement : « Cette alternance des prépositions transforme ainsi l'hostilité première contre Ninive en une annonce bienveillante, et rend alors possible le passage d'une condamnation à une délivrance, préparant le renversement du récit vers un *happy end* », Biaggi VIRGITTI, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », *op.cit.*, p.361.

2.2.2. Passer d'une compréhension de l'identité de Dieu à une autre

L'écart et l'ambivalence que nous avons décelés en Jon 3,3-4, c'est-à-dire au début de notre péricope, induisent deux interprétations possibles de Jon 3-4 :

- Il est possible de comprendre que Dieu demande à Jonas d'annoncer la destruction de Ninive. En ce cas, le repentir qu'il met en œuvre en 3,10 apparaît comme particulièrement inattendu, peut-être lié à la puissance avec laquelle la conversion de Ninive est décrite. Il y aurait à tout le moins une contradiction entre la proclamation de Jonas (3,4) et la décision de Dieu de renoncer au mal prévu (3,10). Une autre contradiction peut aussi être relevée entre la profession de foi de Jonas en 4,2, qui intègre le repentir à l'identité de Dieu, et sa décision de quitter Ninive en 4,5 pour voir ce qui lui arriverait, si ce verset signifie que Jonas espère toujours la destruction de la ville.
- Il est aussi possible de comprendre que Dieu demande à Jonas d'inviter Ninive à se convertir. En ce cas, le repentir divin de 3,10 trouverait dès 3,4 une préparation. Un indice – étayé par l'ambivalence de l'expression על קרא relevée par Douglas Stuart - serait même conféré au lecteur dès le commencement du récit, pour annoncer le retournement à venir.

L'ambivalence apparaît donc comme un outil littéraire auquel l'auteur du livre de Jonas a recours pour mettre discrètement l'accent, et ce *ab initio*, sur la possibilité d'un retournement. Or le verbe הפך est conjugué au *niphal*, et il n'a pas de complément d'agent. Dans son discours, Jonas laisse ainsi planer une ambiguïté quant à l'identité de l'acteur du retournement de Ninive. S'il s'agit d'un passif divin, alors il devient possible de penser que le narrateur ouvre déjà la porte au repentir de Dieu (3,10).

3. 3,5-9 : Un retournement motivé par l'espérance du repentir divin

Alors les hommes de Ninive crurent en Dieu. Ils crièrent un jeûne et se vêtirent de toiles à sac, de leur grand jusqu'à leur petit.

La parole atteignit le roi de Ninive. Celui-ci se leva de son trône et fit passer le manteau d'apparat qu'il avait sur lui. Il se vêtit alors de toile à sac et s'assit sur la poussière.

Il proclama dans Ninive : « Par décret du roi et de ses grands, que l'homme et l'animal, le gros et le petit bétail, n'avalent rien que ce soit, qu'ils ne paissent pas, et qu'ils ne boivent pas d'eau. Que l'homme et les animaux se couvrent de toiles à sac et qu'ils crient vers Dieu avec force. Que chacun revienne de ses mauvais chemins et du tort qui est dans sa bouche.

Qui sait ? Dieu reviendra et renoncera, il reviendra de sa colère et nous ne périrons pas. »

3.1. La réaction des Ninivites (les habitants de Ninive – YHWH)

3.1.1. Une opposition narrative entre Ninive et Jonas

La deuxième section de notre péricope rapporte de manière exhaustive la réaction des habitants de Ninive à la proclamation de Jonas (3,4). Il s'agit pour le narrateur d'exprimer l'efficacité de cette proclamation. Un contraste doit d'emblée être repéré, entre la brièveté de la proclamation de Jonas telle que le narrateur la rapporte d'un côté, et l'ample description de la conversion de Ninive d'un autre côté. L'opposition entre Jonas et les habitants de Ninive est plus vive encore si on opte pour la deuxième interprétation de l'écart que nous avons précédemment relevé en 3,3, à savoir que Jonas ne s'acquitterait qu'au tiers de la mission que YHWH lui confie. Mais si nous comprenons l'écart en question comme proleptique, au sens où il mettrait déjà l'accent sur la rapidité de Ninive à se convertir, alors la réaction de la ville se trouve anticipée.

3.1.2. Deux mérismes, une répétition et une allitération : l'amplification du retournement

Deux mérismes doivent être relevés au sein de 3,5-9, qui ont pour fonction d'indiquer la radicalité de la conversion de Ninive. D'une part, le texte affirme que tous les Ninivites se convertissent à travers le jeûne et la toile à sac, « de leur grand jusqu'à leur petit » (3,5), et d'autre part que le décret royal qui s'étend entre 3,7 et 3,8 concerne « les hommes et les animaux » (3,7). La succession de ces deux mérismes témoigne de la puissance de la conversion à l'œuvre, mais il est également possible que leur enchaînement constitue un élargissement : ce n'est pas seulement l'ensemble des hommes qui se convertit, mais tout Ninive, incluant aussi la sphère animale.

Par ailleurs, la radicalité de la conversion de Ninive nous semble mise en évidence par un effet de répétition narrative : 3,5 rapporte un processus complet de conversion, et 3,6-8 énonce la réaction royale. Il apparaît donc que le roi demande à ses sujets de mettre en œuvre ce qu'ils ont déjà mis en œuvre. La répétition induite par la juxtaposition de ces deux réactions suggère un effet d'amplification de la conversion de Ninive, que la section 3,5-9 nous semble mettre particulièrement en lumière, au point de l'ériger en paradigme.

Alphonse Maillot a également remarqué un jeu d'allitération en Jon 3,7, entre le substantif טעם (décret, ordre) et le verbe טעם (goûter) : « Il est du goût du roi de ne plus rien goûter, et surtout que plus personne ne goûte à rien ; son bon plaisir est que tous se privent du plaisir de manger et de boire¹⁹⁰. » Cette allitération, qui repose en outre sur une ambivalence de la langue hébraïque attribuant deux acceptions au mot טעם, contribue à renforcer le décret royal quant au jeûne, dont elle souligne la radicalité.

3.1.3. Le verbe קרא illustre le retournement

Nous remarquons un transfert de sujet du verbe « proclamer » (קרא) : nous avons vu précédemment qu'il désignait l'action demandée par YHWH à Jonas (v.2), dont celui-ci s'était acquitté (v.4). À partir du v.5, cependant, les hommes de Ninive deviennent les sujets de l'action de proclamer : en réaction à la proclamation de Jonas, ils proclament aussitôt un jeûne. La reprise du même verbe קרא aux v.2.4-5 révèle ainsi une permutation des rôles entre les personnages de YHWH, de Jonas et des habitants de Ninive. La réaction de Ninive subit une amplification dès lors que le roi crie (זעק) un décret, dans lequel il développe largement un rituel de conversion et de pénitence, auquel il soumet non seulement les hommes, mais également les animaux (v.6-8a)¹⁹¹. Forts de leur réaction, largement décrite par le narrateur, les Ninivites peuvent ensuite proclamer « vers Dieu » (v.8b).

Nous pouvons ainsi affirmer que les emplois du verbe קרא dans cette section sont significatifs : d'abord, c'est Jonas qui « a proclamé » à Ninive de la part de YHWH, puis les habitants « proclament un jeûne » et ils « proclament » enfin vers Dieu. Ainsi, l'orientation ultime du verbe est progressivement trouvée : au v.2, YHWH envoie Jonas proclamer à Ninive ; au v.8, Ninive proclame vers Dieu après la proclamation de Jonas, de sorte qu'une inversion des sujets du verbe se produit. L'usage du verbe קרא illustre un retournement de l'action de proclamer, qui n'est plus uniquement une demande de Dieu à son prophète, mais devient une

¹⁹⁰ Alphonse MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu*, p.46.

¹⁹¹ Nous relevons une asymétrie entre la réaction des habitants de Ninive et celle du roi. Les premiers « croient en Dieu » (v.5) et « proclament un jeûne (קרא) » (v.6), le second se contente de « crier un décret (זעק) » (v.7) après que la parole lui soit parvenue (v.6). Nous avons indiqué dans notre traduction de Jon 3-4 que la version de la LXX accentuait ce décalage entre la réaction des habitants de Ninive et celle du roi. Le texte massorétique, pour sa part, fait peut-être preuve d'ironie à l'encontre du roi, dans la mesure où celui-ci ne réagit qu'*a posteriori* : son décret n'est émis qu'après que les hommes se sont convertis, comme s'il ne faisait que ratifier une situation. Nous relevons également que certains commentateurs ont lu 3,6-9 comme une addition. Nous avons abordé cette question aux p.49-50 du présent travail.

initiative humaine¹⁹². Par ailleurs, le narrateur appuie ce retournement à l'aide d'un adverbe : il mentionne en effet que les Ninivites proclament « avec force » (בְּחִזְקָה, v.8b)¹⁹³. Nous pouvons donc affirmer que, dans cette section, le verbe קָרָא souligne le retournement que constitue la conversion de Ninive. Le narrateur joue avec les mots, pour renforcer la description de la conversion de la ville de Ninive.

3.2. Un premier coup de théâtre : l'advenue de la conversion de Ninive

Le lecteur du livre de Jonas est surpris de la réaction de Ninive, qu'il s'attend à voir détruite, dans la mesure où Jonas la parcourt sans s'y attarder et où son message est bref¹⁹⁴ : la conversion de Ninive est inattendue. Par conséquent, nous estimons que cette conversion est le ressort d'une ironie de situation, qui trouvera un aboutissement dans le renoncement de Dieu au châtement envisagé (3,10), ce dernier étant lui-même inattendu¹⁹⁵.

3.3. Le verbe נָחַם et la singularité du repentir divin

Le v.9 exprime la motivation de la réaction des habitants de Ninive : ils agissent ainsi parce qu'ils espèrent que Dieu reviendra de sa colère, qu'il renoncera au mal annoncé par Jonas et qu'alors, ils ne périront pas. Un désir de vie est donc le ressort de leur action. Exprimée sous la forme d'un discours rapporté, dont le narrateur a connaissance ou qu'il restitue, la motivation des habitants de Ninive comprend le verbe שׁוּב, employé à deux reprises, et le verbe נָחַם,

¹⁹² Les habitants de Ninive ne proclament toutefois pas vers Jonas, de sorte que le retournement en question demeure incomplet.

¹⁹³ Amy Erickson considère ce tour adverbial comme un indice d'ironie. Si le substantif חִזְקָה signifie l'idée de cruauté et de violence, alors il faudrait remarquer que ceux qui renoncent à la violence le font avec violence. Nous faisons valoir en sens contraire que les habitants de Ninive ne renoncent pas tant à leur violence qu'à leur « mal » (רָעָה). Amy ERICKSON, *Jonah*, p. 375-376.

¹⁹⁴ Le fait est plus patent encore si l'on considère qu'en Jon 1,2, il est question de la « méchanceté » de Ninive qui est montée jusqu'à Dieu. Or la réaction de Ninive en 3,5-9 contraste fortement avec l'idée d'une « méchanceté » de la ville. Peut-être même la contredit elle.

¹⁹⁵ « Confronté à un agencement particulier des faits dans lequel ce qui se produit est en contradiction flagrante avec ce qu'il avait prévu ou avec ce qu'il considère comme l'ordre du monde, l'homme éprouve toujours une surprise », Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.50.

employé à une reprise. Or il est remarquable que le verbe שׁוּב désigne à la fois l'action de YHWH et celle des hommes, alors que le verbe נָחַם ne concerne que l'action de YHWH¹⁹⁶.

Jean-Pierre Sonnet a montré que le verbe נָחַם signifiait l'absolue liberté divine de passer d'un attribut à l'autre, notamment de la justice à la miséricorde. Ce faisant, Sonnet montre que, dans la Bible hébraïque, le verbe נָחַם renvoie à l'agir de Dieu et qualifie le caractère total de sa réversibilité¹⁹⁷. Le double fait que YHWH soit dans le récit l'unique sujet du verbe נָחַם et que celui-ci désigne la spécificité du renoncement divin, nous invite à considérer une singularité du personnage-YHWH dans cette section. Par ailleurs, l'étude de Cyprien Comte montre que le repentir divin (נָחַם), s'il demeure libre, est conditionné à une conversion humaine (שׁוּב) : c'est seulement si les hommes se détournent du mal qu'ils font que YHWH pourra renoncer au châtement envisagé à leur rencontre¹⁹⁸.

Par ce jeu du v.9 sur les verbes, le narrateur laisse entendre la singularité de l'action divine, qui se distingue de toute action humaine : si cette dernière est requise comme condition, le caractère absolu de la réversibilité lui est propre. Cette section souligne la conversion de Ninive

¹⁹⁶ Karolien Vermeulen a soutenu l'idée selon laquelle la conversion des habitants de Ninive n'a pas été effective, ce qui permettrait d'expliquer sa destruction ultérieure. S'intéressant exclusivement aux verbes de mouvement et aux prépositions spatiales pour fonder son argumentation, Vermeulen semble ne pas remarquer la différence des deux verbes שׁוּב et נָחַם, qui nous paraît pourtant déterminante. Sans aller jusqu'à nier l'effectivité de la conversion des habitants de Ninive, elle peut à tout le moins expliquer que les deux actions divine et humaine ne se situent pas sur le même plan, de manière à comprendre que l'action de YHWH doit être distinguée de celle des habitants de Ninive. Voir Karolien VERMEULEN, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective", p.233-246. Selon le dictionnaire de Ludwig Koehler et Walter Baumgartner, le verbe שׁוּב suppose de se détourner de quelque chose, tandis que le verbe נָחַם exprime une action positive. Le verbe נָחַם signifie d'ailleurs souvent « consoler » (pour ce sens, voir Gn 24,67 ; 38,12 ; 50,2 ; 2 S 12,24 ; Ez 31,16 ; 32,31 ; Ps 119,52. Dieu peut aussi être sujet de la consolation : voir Is 12,1 ; Jr 31,13 ; Ez 12,22.23 ; Za 1,17 ; Ps 86,17). Il ressort de notre étude que lorsque le verbe נָחַם est utilisé pour l'acceptation de renoncer, il a le plus souvent Dieu pour sujet. Voir Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, New York, 1995.

¹⁹⁷ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », *op.cit.*, p.145. En 2016, Jean-Pierre Sonnet a d'ailleurs fait du verbe la clé de voûte de l'ensemble du récit biblique, ainsi que le récit du déluge l'annoncerait de manière proleptique. Jean-Pierre SONNET, « Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque », p.17-20. Voir notre état de la question, p.21-23.

¹⁹⁸ Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque ». Les cinq textes étudiés sont 1 S 15 ; Jr 18,1-12 ; Jr 26 ; Jl 2,12-14 et Jon 3-4. Cyprien Comte accorde une place spéciale à 1 S 15, dans lequel YHWH se repent d'avoir accordé la royauté à Saül, et finit par la lui retirer pour la confier à David. Cette occurrence témoigne que YHWH ne se repent pas seulement d'un mal prévu. Son repentir s'étend bien plutôt à toutes les actions entreprises par lui, y compris celles qui s'apparentent à la réalisation d'un bien (en l'occurrence, la désignation d'un roi pour le peuple). Ce point est déterminant pour comprendre l'épisode de la plante en Jon 4,6-9.

et semble indiquer la singularité de la conversion ou du repentir de YHWH, en recourant à un autre verbe¹⁹⁹.

4. **3,10 : La mise en œuvre du repentir divin**

Alors Dieu vit leurs actions. En effet, ils étaient revenus de leurs mauvais chemins. Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.

Cette troisième section se limite à un unique verset, qui rapporte la réaction de YHWH à la conversion des habitants de Ninive. Autant la section précédente les plaçait en regard de YHWH, autant cette section inverse les positions : le narrateur nous rapporte l'action de YHWH, ou plutôt sa non-action. En effet, puisque les habitants de Ninive se sont convertis (שוב), alors il se repent (נחם).

4.1. L'évacuation totale du mal (YHWH – les habitants de Ninive)

Jon 3,10 insiste fortement sur le mal, en ce que le substantif רעה est exprimé à deux reprises. Si l'action de Dieu et celle des Ninivites ne peuvent pas se situer sur le même plan, dans la mesure où elles sont exprimées par deux verbes distincts²⁰⁰, il apparaît cependant possible de les rapprocher : les seconds se détournent de leur chemin de mal (רעה), le premier renonce au mal prévu (רעה) ; les seconds agissent (עשה), le premier renonce à l'action prévue et n'agit pas (עשה). De plus, le narrateur provoque un effet d'insistance appuyé, que nous dégageons de la structure syntaxique : Dieu ne renonce pas seulement au mal, mais « à celui qu'il avait dit qu'il ferait, et il ne le fit pas ». Aucun doute n'est possible : il y a du côté de Dieu un renoncement complet au mal. Par ailleurs, cette précision quant au mal envisagé par Dieu nous paraît renvoyer à Jon 1,2 : Dieu y envoyait Jonas en mission parce que le « mal » de Ninive était monté jusqu'à lui. Le problème initial est donc résolu, puisque le mal n'est plus, tant dans sa source (les actions des habitants de Ninive) que dans son effet (la colère de Dieu). En cela, nous remarquons que le texte rapporte un effacement total du mal : d'un côté, les habitants de Ninive se détournent du mal qu'ils faisaient, d'un autre côté, YHWH renonce au mal prévu.

Comme dans la section précédente, Jonas demeure absent, mais nous estimons que la réaction des habitants de Ninive est consécutive à sa proclamation, de sorte que son rôle

¹⁹⁹ Joao Maria Furti a montré que le personnage de YHWH était central dans le récit de Jonas. Seulement il ne parvient pas à expliquer ce caractère central. Joao Maria FURTI, « La miséricorde de Dieu en récit : analyse narrative du livre de Jonas », mémoire de licence canonique, Institut Catholique de Paris, 2008.

²⁰⁰ Voir les p.38-40 du présent travail.

d'intermédiaire reste incontournable dans la disparition du mal. Mais l'absence de Jonas au moment où le repentir à l'égard du mal est exprimé nous paraît montrer par anticipation que Jonas refuse un tel repentir. Jon 4,1 confirme cette hypothèse de lecture, en montrant une concentration du mal dans le personnage de Jonas. Ainsi, il apparaît de nouveau possible de dégager un renforcement du propos par un jeu narratif concernant les personnages.

4.2. Un second coup de théâtre : l'advenue du repentir divin

La réaction de Ninive – largement exagérée par le narrateur – à la proclamation de Jonas – qui se distingue à l'inverse par son caractère lapidaire – est la condition de la péripétie finale, au sens de coup de théâtre que lui donne Pierre Schoentjes²⁰¹. En effet, le récit suggère que c'est parce que la ville de Ninive fait preuve d'une conversion radicale en 3,5-9, que Dieu renonce au châtement en 3,10.

Le texte rassemble ainsi les éléments d'une double ironie de situation, dont le principe constitutif est l'advenue de ce qui n'était pas probable :

- D'une part, il insiste sur la conversion des Ninivites, en réponse à une proclamation dont l'énoncé est trop succinct pour être suivi d'un tel effet ;
- D'autre part, il affirme le repentir de Dieu, alors que le lecteur s'attend à voir Ninive détruite, conformément à la proclamation de Jonas, qui sonne comme une annonce irrévocable, voire comme une prédiction.

L'auteur de Jon 3-4 fait ainsi se succéder deux coups de théâtre : la réaction des habitants de Ninive (3,5-9) ainsi que celle de Dieu (3,10) sont inattendues. Cette remarque nous autorise à affirmer qu'une ironie de situation est à l'œuvre dans le récit de Jonas.

Nous relevons aussi que ce double coup de théâtre consiste à chaque fois dans un retournement. En effet, le lecteur s'étonne de ce que les habitants de Ninive se convertissent aussi rapidement et aussi radicalement, alors que le début du livre faisait mention de leur méchanceté (1,2). De même, le renoncement de Dieu au châtement est surprenant, dans la mesure où celui-ci était prévu et semblait annoncé par Jonas.

²⁰¹ « C'est sous l'étiquette de *peripeteia* que les Anciens connaissaient un principe d'écriture que nous nommons aujourd'hui ironie du sort. La péripétie, dans laquelle le langage courant ne voit qu'un événement imprévu, renvoie à un procédé particulier, le coup de théâtre, (...) », Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.53.

5. 4,1-5 : Le personnage de Jonas et le refus du repentir divin

Cela sembla très mal à Jonas, et il était en colère.

Alors il pria YHWH en disant : « S'il te plait, YHWH, cela n'était-il pas ma parole lorsque j'étais dans ma terre ? C'est pour cela que j'en étais venu à fuir à Tarsis : je savais que toi, tu es un Dieu bienveillant et compatissant, lent à la colère et plein d'amour, et renonçant au mal.

Et maintenant, s'il te plaît YHWH, prends mon âme, car ma mort est meilleure que ma vie ». YHWH répondit : « Est-ce bon pour toi d'être en colère ? »

Alors Jonas sortit de la ville, et s'assit à l'Est de la ville. Là, il se fit un abri, et s'assit en dessous jusqu'à ce qu'il vît ce qui se passerait dans la ville.

5.1. La réaction de Jonas à la réaction de Dieu : le retour du « mal » (Jonas – YHWH)

5.1.1. Deux oppositions narratives

5.1.1.1. Jonas *versus* YHWH

La quatrième section commence par un rebondissement saisissant : alors que le récit aurait pu s'achever par le *happy end* de 3,10, qui signait la disparition du mal, un « grand mal » affecte Jonas (4,1). Le sentiment de colère qui s'empare de lui est d'ailleurs fortement souligné, à l'aide de deux verbes synonymes (רעה et חרה) et de la présence du substantif רעה. Il y a peut-être aussi un jeu d'allitération entre le verbe de la vision (ראה) qui ouvre 3,10 et celui de la colère (רעה) qui ouvre 4,1. Si cette observation est juste, alors une opposition quasi-principielle peut être dessinée entre YHWH et Jonas : le premier voit et se repent du mal, le second est envahi par le mal et se met en colère. L'attention se déplace donc vers Jonas, en qui le mal paraît se concentrer.

Pourtant, Jonas affirme connaître l'identité de YHWH, dont il énonce les attributs (4,2). Il faut remarquer qu'il intègre le repentir à l'égard du mal dans cette liste des attributs divins : en ce sens, Jonas est en colère de ce que YHWH se soit comporté comme il savait qu'il se comporterait, puisque cela est constitutif de son identité. Le problème auquel Jonas est confronté n'est donc pas tant celui d'une méconnaissance de l'identité divine que celui d'une non-acceptation de celle-ci. Le récit aurait ainsi pour fonction de rendre acceptable que YHWH se repente du mal projeté. Le narrateur chercherait à faire la pédagogie de la possibilité du repentir divin.

5.1.1.2. Jonas *versus* les habitants de Ninive

Dans sa prière (4,2-3)²⁰², Jonas explique la raison de sa fuite à Tarsis²⁰³ et exprime un désir de mort, alors que les habitants de Ninive exprimaient un désir de vie. Un portrait inversé est ainsi esquissé entre les habitants de Ninive (désir de vie, 3,9) et Jonas (désir de mort, 4,3). Dès lors, Jonas n'est pas seulement opposé à YHWH, mais il se situe aussi en opposition avec les Ninivites, comme si sa fonction dans le récit était seulement oppositive.

Or cette double opposition résulte d'un différend qui confronte toujours Jonas au troisième personnage : d'une part il est en colère et s'adresse à YHWH au sujet des habitants de Ninive, d'autre part il éprouve de la colère à propos du comportement de YHWH à l'égard de Ninive. Une triangulation des personnages existe donc effectivement, en ce que la relation entre deux d'entre eux implique le troisième. Le portrait inversé entre les habitants de Ninive (3,5-9) et Jonas (4,1) s'installe de part et d'autre de la réaction de YHWH (3,10). En ce sens, il nous semble que YHWH joue le rôle de pivot de la péripécie : c'est par rapport à lui que se situent l'action des habitants de Ninive et celle de Jonas.

5.1.2. Amorce d'un dialogue

Confronté à la colère de Jonas, YHWH tente d'engager un dialogue avec lui, en interrogeant le bien-fondé de sa colère. Nous remarquons que dans la question qu'il lui pose en 4,4, YHWH se place au niveau de Jonas, en utilisant le verbe qui correspond à l'adjectif employé par Jonas en 4,3 (יָטַב; טוב). Mais ce dialogue est avorté : Jonas ne prend pas la peine de répondre, il sort de la ville, comme s'il fuyait à nouveau²⁰⁴. Si la mission confiée à Jonas en 3,2 est exécutée, le

²⁰² Il faut relever qu'en 4,2b, Jonas s'adresse à Dieu à la manière des païens (3,3b-5.8.9.10). Incidemment Jonas est donc placé de leur côté. Les dénominations de Dieu renforcent ainsi le parallèle entre Jonas et les habitants de Ninive, et témoignent de ce que Jonas ne connaît pas Dieu. Voir Claude LICHTERT, « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas », *Biblica* 84/2, 2003, p.247-251.

²⁰³ Dong-Weon Lim a recensé les différentes explications possibles de la fuite de Jonas à Tarsis : Jonas aurait refusé d'être considéré comme un faux prophète, sachant que sa prophétie ne serait pas réalisée, il aurait voulu faire preuve de loyauté à l'égard d'Israël, refusant que les païens de Ninive soient sauvés avant ses compatriotes, il aurait estimé être plus utile auprès d'Israël, où il aurait préféré proférer l'invitation à la conversion, ou il aurait refusé de porter une telle menace de la part d'un Dieu d'amour. Voir Dong-Weon LIM, "A Study on the Theological Messages of Jonah through Literary Analysis", p.61. La question est aussi abordée par Steven MANN, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", p.36-37. Dans l'un et l'autre articles, les explications alléguées cherchent à rendre compte du comportement de Jonas. Nous estimons cependant que celles-ci prennent insuffisamment en charge la non-acceptation par Jonas de l'identité de YHWH qu'il confesse en 4,2.

²⁰⁴ En ce sens, « À la question de YHWH (v.4) tentant de lui faire prendre distance par rapport à ce souhait, Jonas ne répond rien, rompant le dialogue, comme s'il refusait de ne pas avoir raison, de devoir reconnaître qu'il est sous l'emprise du mal. (...) Au v.5, le narrateur fait sortir Jonas, alors que cette sortie doit être située auparavant, après 3,4, lorsqu'il quitte le champ du troisième épisode. S'il le fait sortir maintenant, c'est parce que cette sortie, ainsi

récit connaît toutefois un rebondissement : comme en 1,3, Jonas s'en va et s'installe en dehors de la ville pour voir ce qui lui arriverait²⁰⁵. Cette dernière proposition grammaticale laisse entendre que Jonas espérait que le renoncement de YHWH au mal pouvait ne pas être définitif, et que celui-ci se montrerait fidèle à sa promesse de détruire Ninive²⁰⁶. Il est donc manifeste que l'attribut du renoncement au mal, que Jonas prédique pourtant de YHWH (4,2) est l'objet du litige qui l'oppose à ce dernier.

5.2. Surprise : la relation de Jonas avec Dieu (4,2)

5.2.1. La raison surprenante de la fuite à Tarsis (1,3)

Nous décelons un effet de surprise en 4,2, dans l'adresse de Jonas à Dieu lorsqu'il a quitté Ninive. Le lecteur apprend en effet incidemment la raison pour laquelle Jonas avait désobéi en 1,3 à l'ordre que Dieu lui avait donné, préférant partir à Tarsis, dans la direction exactement opposée à Ninive. C'est donc au moment où il ne s'y attend plus que le lecteur découvre le motif de la désobéissance et de la fuite de Jonas²⁰⁷. L'explication de la fuite de Jon 1,3 oblige à reconfigurer entièrement l'interprétation du récit, étant entendu que les personnages apparaissent tels qu'ils ont toujours été, plutôt qu'ils ne sont transformés²⁰⁸. En Jon 4,2, une lumière nouvelle est donnée sur l'attitude et les motivations de Jonas depuis le début du récit : le lecteur réévalue sa fuite, dont il comprend qu'elle n'était pas due à la couardise.

5.2.2. La connaissance surprenante du renoncement de Dieu au mal

La surprise est redoublée dès lors qu'elle est analysée quant au fond. De fait, Jon 4,2 déclare que Jonas s'était enfui en raison de sa connaissance des attributs divins qu'il se charge

que l'action qui suit, incarnent bien la réponse – scénique, mais non verbale – de Jonas à la question de YHWH », Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.48.

²⁰⁵ Claude Lichtert remarque une incohérence chronologique dans le déroulement du récit. Un tuilage est produit par le narrateur pour post-poser la sortie de Jonas à la question posée par YHWH. De la sorte, le personnage de YHWH est clairement mis en valeur, puisqu'il dispose de tout le champ du récit en raison du mutisme de Jonas. Voir Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*.

²⁰⁶ C'est comme si Jonas n'avait pas conscience de l'ambivalence du verbe פָּרַח , qu'il emploie en 3,4. Il se concentre en effet sur sa signification de destruction et ne semble pas envisager qu'il puisse désigner équivalamment un processus de conversion. Voir p.37 du présent travail.

²⁰⁷ Cet effet de surprise a été relevé notamment par Meir Sternberg, Jean-Pierre Sonnet, et par Dong-Weon Lim : « [Cet effet de surprise] oblige le lecteur à reconstituer un puzzle au long du livre », Dong-Weon LIM, "A Study on the Theological Messages of Jonah through Literary Analysis", p.60. Nous traduisons.

²⁰⁸ « Ces séries d'éclairs d'informations brisent complètement le modèle du monde du récit et la vision du monde. (...) Le lecteur s'est difficilement remis de la surprise du repentir de Dieu, contraire à toutes les attentes concernant le futur, quand il découvre que sa lecture du passé est chamboulée. Ce n'est pas que l'intrigue et les participants seraient soudainement transformés, c'est qu'ils sont soudainement reconnus pour ce qu'ils ont toujours été (...) », Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p.319. Nous traduisons.

ensuite d'énoncer. Or parmi cette liste d'attributs, Jonas affirme qu'il savait dès 1,3 que Dieu renoncerait au mal. Il faut donc comprendre que Jonas avait fui à Tarsis parce qu'il savait que Dieu renoncerait au châtement qu'il le chargeait d'annoncer. Jean-Pierre Sonnet a ainsi relevé que la surprise provoquée par 4,2 avait pour effet de souligner la connaissance du repentir divin comme raison de la fuite à Tarsis²⁰⁹.

Steven Mann a également développé cette idée, en proposant d'interpréter la prière prononcée par Jonas en 4,2-3 comme un chiasme²¹⁰. Sa proposition met au centre la motivation de la fuite à Tarsis et l'énoncé des attributs divins. Ainsi, c'est par le cœur du chiasme que le repentir divin serait affirmé. Le choix de cette figure stylistique témoigne de ce que le récit cherche à mettre en évidence le repentir divin.

5.2.3. La surprise de Jon 4,2 et le repentir divin

La surprise prend ainsi le relais de l'ironie de situation que constitue le renoncement divin de 3,10. En effet, la motivation de la fuite de Jonas, énoncée en 4,2, insiste sur l'intégration du repentir à la nature de Dieu : celui-ci est « renonçant au mal ». Jon 4,2 place donc le repentir divin en exergue²¹¹.

6. 4,6-9 : Un essai de dialogue pour faire adhérer Jonas au repentir divin (YHWH – Jonas)

Alors YHWH - Dieu ordonna à un *qîqayôn* de monter au-dessus de Jonas afin qu'il ait de l'ombre sur sa tête, pour le délivrer de sa colère. Jonas se réjouit beaucoup au sujet du *qîqayôn*.

Dieu ordonna à un ver de monter le lendemain à l'aube. Il frappa le *qîqayôn*, et celui-ci se dessécha.

Au lever du soleil, Dieu ordonna un vent d'Est brûlant, et le soleil frappa la tête de Jonas, et il défaillit. Il consulta son âme sur le fait de mourir, et il dit : « mieux vaut ma mort que ma vie. »

²⁰⁹ « (...) il [Jonas] était tout entier préoccupé par l'attribut qu'il ajoute et met à la pointe de la séquence : נחם על הרעה, "se repentant du mal". Aussi effrayante qu'ait été la réalité ninivite, appelant apparemment l'emportement de la colère divine et un juste châtement en conséquence (le "mal" en question), c'est la possibilité d'un revirement miséricordieux de la part de Dieu qui, dès alors, obnubilait le prophète », dans Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », p.148.

²¹⁰ Steven Mann a étudié les deux prières figurant dans le livre de Jonas (2,1-9 ; 4,2-3). Il les présente comme deux chiasmes. Le chiasme de la prière de 4,2-3 mettrait en valeur à la fois la motivation de la fuite à Tarsis et l'énoncé des attributs divins. Cette proposition peut appuyer notre proposition de lecture : ce qui est au centre, c'est justement ce qui provoque la surprise. « Jonas commence et termine ses prières avec des expressions (A et A'), le niveau suivant contient une combinaison d'expressions et d'adresses à Yhwh (B et B'). Au centre du chiasme sont deux assertions, la première concernant les actions de Jonas et l'autre concernant le personnage de Yhwh comme une raison directe des actions de Jonas », Steven MANN, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", p.35. Nous traduisons.

²¹¹ « (...) Jonas révèle que sa motivation pour désobéir au début à l'ordre divin, était fondée sur sa connaissance du personnage de Yhwh, incluant la grâce, la compassion, la patience et la miséricorde de Yhwh. Au niveau du narrateur, ces prières mettent en valeur la miséricorde (חסד) de Yhwh », Steven MANN, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", p.39-40. Nous traduisons.

Alors Dieu dit à Jonas : « Est-ce bon pour toi d'être en colère à propos du *qîqayôn* ? » Il dit : « C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort. »

Cette cinquième séquence s'articule autour de deux volets. Dans le premier (4,6-8a), Dieu est à l'initiative : une anaphore peut être repérée, avec le triple usage du verbe מנה en 4,6.7.8. Dans le second volet (4,8b-9), Dieu garde l'initiative pour tenter de renouer le dialogue avec Jonas.

6.1. 4,6-8a

6.1.1. Un essai de dialogue au risque de l'auto-contradiction

En 4,6-8a, Dieu agit au risque de l'auto-contradiction. D'une part, il fait pousser un *qîqayôn* pour protéger Jonas (4,6), d'autre part il le détruit (4,7). La fonction de la plante est exprimée par un jeu de mots : si cette plante pousse jusqu'à donner de l'ombre (צל) à la tête de Jonas, c'est en réalité de sa colère que YHWH veut sauver (להציל) Jonas. Avec l'ombre projetée par la plante, YHWH cherche donc à apaiser Jonas.

En 4,7-8a, nous lisons que Dieu envoie un vent pour piquer la plante, puis qu'il envoie un vent brûlant dès le lever du soleil. Il ressort de la lecture que Dieu défait ce qu'il a fait, et qu'il peut aussi faire œuvre de destruction. En effet, les v.6-7 sont reliés par le verbe מנה, qui invite à les lire ensemble : Dieu détruit la plante (v.7) qu'il vient de faire pousser (v.6)²¹². Il faut cependant remarquer que le vocabulaire du repentir (נחם) est absent de cette section²¹³. Ainsi, nous estimons que Jon 3-4 n'inclue pas équivalamment le bien et le mal dans le périmètre du repentir de YHWH : si le repentir à l'égard du mal est clairement affirmé (3,10), le repentir à l'égard du bien ne figure pas dans le texte. Il est possible de préciser la fonction de l'épisode du *qîqayôn* : d'une part nous avons vu que la plante devait faire revenir Jonas de sa colère, provoquée par le repentir de YHWH à l'endroit de Ninive, d'autre part nous verrons que l'épisode servira de support à la question finale (4,10). Or cette question constitue l'ultime tentative pour faire adhérer Jonas au comportement adopté par Dieu. Il nous semble dès lors

²¹² Selon Claude Lichtert, la réponse à cette tension, qui pourrait menacer Dieu d'incohérence, réside dans la fin de 4,6 : le narrateur y déclare en effet que Jonas « se réjouit beaucoup au sujet du ricin ». Cela implique que Jonas se réjouit du don plutôt que du donateur, il voit ce qui est donné et non celui qui le lui donne. Autrement dit, Jonas serait coupable de ne pas comprendre, ni d'accepter que le propre de YHWH soit de se repentir, et de considérer au contraire que le don est acquis. « La joie de Jonas n'a pas pour objet le donateur, à savoir YHWH (et ce qui le caractérise au v.2) : celui-ci se voit donc dans l'obligation de poursuivre son action pour lever les illusions d'une joie grande mais égoïste. » Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.49

²¹³ Notre analyse ne réussit pas à rendre compte de l'occurrence du verbe מנה au v.8.

que la destruction de plante en 4,7-8a est un outil pédagogique au sujet du repentir divin concernant le mal.

Par ailleurs, l'action menée par YHWH s'inscrit dans la continuité logique du portrait inversé que nous avons mis en évidence entre Jonas et les habitants de Ninive. En effet, alors que les habitants de Ninive se détournent du mal, YHWH se repent du mal prévu, et tandis que le mal se concentre dans le personnage de Jonas, YHWH renonce au bien initié. Le phénomène de miroir inversé connaît donc un renforcement, qui accentue l'opposition entre les Ninivites et Jonas, ainsi que l'opposition entre le renoncement au mal pour vivre du côté des habitants de Ninive, et le choix du mal jusqu'à la mort du côté de Jonas²¹⁴. Il est clair que YHWH est au centre de cette opposition, dans la mesure où c'est l'espérance de son repentir qui fonde la conversion des Ninivites, et parce que c'est à lui que s'adresse également la plainte de Jonas.

6.1.2. Jonas, cible de l'ironie

6.1.2.1. Un procédé d'exagération

Le tableau dans lequel nous avons relevé les indices du champ lexical de la grandeur a montré qu'à deux reprises, en Jon 4,1 et 4,6, l'adjectif « grand » se rapportait à Jonas. Le texte donne un exemple d'exagération par mode de contraste, quand il précise en 4,1 « qu'un grand mal » s'empare de lui, et en 4,6 « qu'il se réjouit d'une grande joie ». Nous pouvons ainsi constater que Jonas est le sujet de deux sentiments antagonistes, qui passe rapidement d'une

²¹⁴ Sur le rapprochement entre Jonas et Ninive, voir John H. WALTON, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah", p.49. L'article de John Walton s'ingénie à désamorcer deux manières classiques de lire le livre de Jonas : la première propose un rapprochement entre Ninive et la plante, la seconde privilégie une identification de Jonas et d'Israël. Ce travail de déconstruction étant effectué, Walton peut avancer sa propre thèse, qui consiste dans l'affirmation d'un rapprochement entre Jonas et Ninive (« L'équation suggérée est que Jonas = Ninive », p. 51. Nous traduisons). John Walton relève trois éléments de comparaison entre Ninive et Jonas : la menace d'une destruction et le danger de la chaleur ; la conversion de Ninive et la construction d'un abri ; le repentir de Dieu et le mandat donné à une plante. Walton ne manque toutefois pas de remarquer que les deux épisodes divergent : « Plutôt que d'accorder son action gracieuse pour continuer à protéger Jonas, la gracieuse protection de Dieu est retirée – un parasite dévore la plante et Jonas est exposé à la pleine force de la calamité qu'est la canicule. Sa propre tentative pour se protéger lui-même, la construction d'un abri, ne lui fait pas de bien », *Ibid*, p.49. Nous traduisons. Notre analyse rejoint donc celle de John Walton sur ce rapprochement, que nous estimons être un portrait en miroir inversé. Dans l'article qu'il a consacré à la question des nominations de Dieu dans le livre de Jonas, dont il rend compte en privilégiant une perspective synchronique, Claude Lichtert insiste de même sur l'opposition narrative entre les païens (les marins de Jon 1 et les habitants de Ninive de Jon 3) et Jonas. En effet, les marins progressent positivement dans leur manière de nommer Dieu jusqu'à confesser le nom de YHWH (1,9) et une même évolution se dessine chez les Ninivites, quoiqu'ils n'aient pas connaissance du nom propre du Dieu d'Israël. Quant à Jonas, il poursuit le chemin inverse, et se dirige en conséquence vers une dépersonnalisation de sa confession de foi : c'est en effet le terme יהוה אלהים qui est employé en 4,6. « (...) le double nom divin est le terme qui souligne narrativement le basculement de la relation : positif (Jon 1-2) ou négatif (Jon 4). Voir Claude LICHTERT, « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas », p.250.

grande colère à une grande joie²¹⁵. Un contraste se dessine donc pour signifier l'inconstance de Jonas, qui oscille entre deux sentiments opposés. De plus, en affirmant « qu'un grand mal s'empare de Jonas », Jon 4,1 tend à dire que Jonas n'est pas maître de ses sentiments : il est dominé par eux plus qu'il n'en est le sujet. Cette remarque renforce l'inconstance de Jonas, qui est tourné en dérision.

Dès lors, si le personnage de Jonas illustre le refus du repentir, il est probable qu'un tel refus soit l'objet de l'ironie qui parcourt le texte. Le refus du repentir divin constituerait en ce sens la cible de l'auteur de Jon 3-4.

6.1.2.2. Un procédé comique

Jon 4,6 affirme que Dieu fait pousser un *qîqayôn* au-dessus de Jonas « afin qu'il ait de l'ombre sur sa tête, pour le délivrer de sa colère ». Pourtant, la lecture de 4,5b permet de supposer que Jonas était déjà protégé par l'abri qu'il s'était construit (« Jonas se fit un abri, et s'assit en dessous jusqu'à ce qu'il vît ce qui se passerait dans la ville »). En 4,7, Dieu envoie un ver qu'il charge de dessécher la plante. L'enchaînement chronologique doit cependant retenir notre attention : c'est le « lendemain à l'aube » que le ver est envoyé par Dieu, lequel envoie aussi un vent brûlant « au lever du soleil » (4,8). Une lecture attentive permet ainsi de comprendre que la plante protégeait Jonas de la brûlure du soleil alors qu'il se trouvait dans la nuit. Cette lecture trouve une confirmation dans l'indication de 4,10 selon laquelle ce *qîqayôn* « a été fils d'une nuit et a péri en une nuit ». La vie de la plante que Dieu fait pousser pour donner de l'ombre à Jonas se caractérise donc par sa dimension nocturne. L'allitération déjà relevée entre le substantif « ombre » (צל) et le verbe « délivrer » à l'infinitif construit du *hiphil* (להציל) nous renseigne sur la véritable destination de la plante : ce à quoi Dieu veut donner de l'ombre, c'est en réalité à la colère de Jonas.

Nous estimons donc que la manière avec laquelle Dieu entre en relation avec Jonas peut être approchée par la catégorie du comique, dont nous avons vu qu'elle avait partie liée avec l'ironie : c'est dans la nuit que de l'ombre est donnée à Jonas. Avec cet effet comique que nous identifions en Jon 4,6-7, le personnage de Jonas se trouve de nouveau moqué et ridiculisé, car c'est à ses dépens que l'on rit.

²¹⁵ Kenneth Craig affirme que le contraste caractérise le personnage de Jonas, Kenneth M. CRAIG, Jr., *A Poetics of Jonah*, p.61.

Le sort réservé au personnage de Jonas permet à l'auteur de signifier le projet de Dieu : celui-ci consiste en réalité à apaiser la colère de Jonas consécutive au repentir divin de 3,10, car c'est ce repentir qui avait provoqué sa colère (4,1). Il est donc manifeste que l'effet comique de Jon 4,6-7 vise à exprimer la recherche de l'adhésion du personnage de Jonas au repentir de Dieu.

6.2. 4,8b-9

En 4,8b, le narrateur en revient à Jonas. Il en rapporte la demande : la mort est pour ce dernier meilleure que son existence. Cette affirmation de Jonas, qui répète son propos de 4,3, révèle que le dialogue avec YHWH est toujours dans une situation d'échec : l'épisode de la plante n'a pas produit l'effet escompté, il n'a pas obtenu de Jonas une adhésion intérieure et personnelle au Dieu dont il a confessé l'identité en 4,2. En outre, cet échec ne laisse aucun doute : en 4,9, YHWH lui pose de nouveau sa question de 4,4, à laquelle Jonas répond en maintenant sa position. La dernière parole de Jonas dans le récit réaffirme ainsi son souhait de mourir, de sorte que Jonas refuse de se repentir du désir de mort qu'il a exprimé. C'est donc le refus du repentir que le personnage de Jonas illustre.

Si le dialogue avec YHWH est renoué, il demeure néanmoins en échec : YHWH ne parvient pas à susciter le repentir de Jonas, de même que ce dernier ne parvient pas à comprendre que Dieu puisse se repentir.

7. 4,10-11 : Essai divin de retournement de Jonas

YHWH dit : « Toi, tu as pitié du *qîqayôn* pour lequel tu n'as pas peiné et que tu n'as pas fait pousser, qui a été fils d'une nuit et qui a péri en une nuit ? »
« Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a beaucoup plus que dix myriades d'hommes qui ne savent pas distinguer leur droite et leur gauche, ainsi que de nombreux animaux ? »

7.1. De la plante à Ninive : première opposition (*Jonas – YHWH – Ninive*)

Il s'agit de la sixième et dernière section que nous mettons au jour. Si YHWH est le seul à y parler, elle est composée de deux volets qui s'opposent. Le verbe « avoir pitié » (חוס) articule ces deux versets, et permet donc de lier l'épisode du *qîqayôn* (v.10) et celui de la conversion de Ninive (v.11). YHWH fait comprendre à Jonas que ce qui vaut pour lui à l'égard de la plante

vaut *a fortiori* pour lui-même à l'égard de Ninive²¹⁶. En cela, YHWH cherche à obtenir l'assentiment de Jonas à son repentir de 3,10. Cette articulation des deux épisodes a donc pour visée l'adhésion à l'intégration du repentir dans l'être de YHWH.

7.2. Le ressort de cette opposition : la disproportion entre la plante et la ville

Contrairement à la plante, la ville de Ninive est maximisée : elle est encore une fois qualifiée de « grande », et le nombre de ses habitants est précisé, qui renvoie à l'idée d'une multitude. Le narrateur met ainsi en place une autre opposition entre la petitesse de la plante et la grandeur de Ninive. Si Ninive est présentée comme « la grande ville, dans laquelle il y a beaucoup plus que dix myriades d'hommes qui ne savent pas distinguer leur droite et leur gauche, ainsi que de nombreux animaux » (4,11), la plante est présentée pour sa part comme « fille d'une nuit et qui a péri en une nuit » (4,10).

Nous justifions ce rapprochement des v.10-11 par le fait que l'idée de grandeur est consécutivement appliquée à la plante et à Ninive, quoique de manière différenciée. Il convient de remarquer que ces deux occurrences ne peuvent pas être situées sur le même plan : le verbe גדל de 4,10 désigne une action biologique de la plante – et non la plante en tant que telle –, tandis que l'adjectif גדולה de 4,11 qualifie la taille de la ville ; la grandeur renvoie donc respectivement à la dimension temporelle et à la dimension spatiale. Il n'en demeure pas moins que la plante et la ville manifestent une opposition entre le comportement de Jonas et celui de Dieu. Cette opposition laisse entendre que le comportement de Jonas est incohérent : simultanément, il aurait personnellement pitié d'une plante et il refuserait que Dieu ait pitié de Ninive. Nous supposons que l'opposition entre la plante et Ninive est renforcée par le recours aux deux dimensions spatiale et temporelle, à partir de l'utilisation du même champ lexical de la grandeur. Si ce point est consenti, la disproportion entre la grandeur de Ninive dans l'ordre spatial et le caractère éphémère de la croissance de la plante dans l'ordre temporel devient flagrante, voire caricaturale. Nous faisons de cette disproportion un élément de l'ironie par

²¹⁶ Cette hypothèse de lecture a déjà été soutenue par Tzvi ABUSCH, "Jonah and God: Plants, Beasts and Humans in the Book of Jonah (An Essay of Interpretation)", p.146-152. Il écrit en effet que le livre de Jonas doit être lu à partir de la question rhétorique finale, dont il remarque qu'elle fait le lien entre l'épisode de la conversion des habitants de Ninive et celui de la plante : la leçon adressée à Jonas l'inviterait en ce sens à prendre soin des hommes (en l'espèce, les Ninivites) comme il a pris soin de la plante. « La question devient ainsi celle de savoir si Jonas va entrer en relation avec les habitants de Ninive comme il est en relation avec le non-humain et s'il imitera le comportement de Dieu » (p.152, nous traduisons). Cependant, Tzvi Abusch fait de l'éducation du prophète la pointe de la péripécie, ce en quoi nous ne le suivons pas, estimant qu'au contraire Jon 3-4 met l'accent sur YHWH. Cet article fait également droit à une perspective écologique, dès lors qu'il relève que c'est par un élément non-humain (une plante) que Jonas est éduqué.

mode de contraste à l'intérieur de Jon 3-4²¹⁷. Cet élément se distingue par son caractère décisif, non seulement dans la mesure où il termine le récit, mais surtout parce qu'il articule les deux épisodes de Jon 3-4.

7.3. De Jonas à Dieu : seconde opposition

En 4,10, YHWH s'adresse à Jonas (« toi » [הַתָּא]), et tire le bilan de la séquence 4,1-9. Jonas a pitié de la plante, de la plantation et de la croissance de laquelle il n'est pourtant pas responsable. Nous avons vu que la plante était minimisée : le terme de « nuit », répété deux fois, signifie son caractère éphémère. En outre, cette plante « périt » (4,10), de sorte qu'il apparaît que Jonas se préoccupe de ce qui est périssable. En 4,11, YHWH parle de lui-même à Jonas (« moi » [אֲנִי]), et tire le bilan de la séquence de 3,1-10 suivant le raisonnement de Jonas : YHWH ne devrait pas avoir pitié des habitants de Ninive et des animaux de cette ville, à qui manquent les savoirs élémentaires²¹⁸.

C'est donc encore un portrait inversé qui se dessine, mais qui oppose à présent Jonas à YHWH²¹⁹. Jon 4,10-11 met en opposition le comportement de Dieu et celui de Jonas en articulant l'épisode de la conversion de Ninive et celui de la plante que Dieu fait pousser au-dessus de Jonas²²⁰. Par ailleurs, cette opposition se greffe sur celle que nous avons déjà relevée, entre l'action de YHWH (renoncement au mal) et celle de Jonas (concentration du mal).

²¹⁷ Dans le même sens, voir Benjamin M. AUSTIN, "The ironic syllogism: A rhetorical use of unmarked questions", *JSOT* 46/2, 2021, p.117-131.

²¹⁸ C'est ce que signifie la précision selon laquelle les hommes de Ninive ne sont pas capables de distinguer leur droite et leur gauche (4,11). Cette expression signifie en effet un « manque de connaissance », ou peut désigner un état d'innocence. Les parallèles les plus proches, 2 S 19,36 et Dt 1,39, permettent de comprendre qu'il est dit ici que les habitants de Ninive sont dans l'incapacité de distinguer le bien du mal. Il devient alors possible de comprendre que le « mal » des habitants de Ninive ne renvoie pas tant à un acte effectivement commis qu'à un état pour la correction duquel l'intervention de YHWH est requise. Voir Douglas STUART, *Hosea – Jonah*, p.507-508. Cette interprétation de l'expression relative à la distinction de la droite et de la gauche est renforcée par la mention des « nombreux animaux », qui est directement consécutive. Par attraction de sens, nous comprenons que les hommes de Ninive sont placés dans la situation des animaux, auxquels manque le discernement. Corinne Lanoir et Françoise Smyth-Florentin ont apporté une interprétation similaire : « (...) il s'agit d'une formulation généralement confinée à la définition d'enfants ou de handicapés mentaux ; *bên-le* implique la capacité de discerner entre des objets. Elle caractérise la *binâ* élémentaire qui constitue l'homme », Corinne LANOIR et Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Le livre de Jonas*, p.101.

²¹⁹ Amy Erickson suggère à l'inverse une identification de la plante et de Ninive, et par suite une opposition de Jonas à Ninive : s'il se réjouit (v.6), ce serait parce que la destruction de la plante figurerait celle de la ville de Ninive. Dès lors, l'interprétation de 4,10-11 est polarisée sur le sort de Ninive plutôt que sur Dieu. Amy ERICKSON, *Jonah*, p. 398-414.

²²⁰ Cette comparaison est un exemple du procédé rhétorique prisé par le judaïsme qu'est le *qal wa-chomer*. Ce procédé repose sur l'utilisation de l'argument *a fortiori* : ce qui vaut pour une réalité, vaut d'autant plus pour une autre réalité plus éminente. « L'argument *a fortiori* a pour but de convaincre le lecteur / auditeur que, 'si un tel raisonnement s'applique dans ce cas, combien plus s'applique-t-il encore dans un autre cas de plus grande importance' », Catherine L. MULDOON, *In Defense of Divine Justice. An Intertextual Approach to the Book of Jonah*, The Catholic Biblical Quarterly, « Monograph Series » 47, 2010, p.144. Nous traduisons. En l'espèce, la

7.4. Les deux oppositions et la révélation d'un visage de YHWH

Dans ces deux versets, YHWH fait comprendre à Jonas, sous la forme d'une question rhétorique, que sa réaction de 3,10 était juste. Pour ce faire, il utilise l'épisode de la plante comme un outil pédagogique, même si Jonas ne parvient pas de lui-même à l'interpréter correctement²²¹. Le ressort de cette éducation de Jonas par YHWH au sujet de sa propre identité réside dans le rapport disproportionné qui peut être relevé entre l'enjeu de la plante et celui de Ninive. En définitive, YHWH fournit un enseignement sur son agir, voire sur son être. Il décline à sa manière les attributs divins énoncés par Jonas en 4,2, en mettant lui-même un focus sur le verbe חוס (4,10-11), dont dérive le substantif חסד énoncé en 4,2. Le verbe חוס devient ainsi le critère de compréhension du retournement divin (נחם)²²².

Par ailleurs, le fait que Dieu utilise l'épisode de la plante pour inviter Jonas à accepter son repentir à l'égard du mal (3,10) montre une subordination du renoncement au bien au repentir à l'égard du mal. Le premier doit être compris comme un moyen pédagogique auquel Dieu recourt pour « convertir » Jonas à son repentir. Jon 3-4 ne fait donc pas du bien et du mal les deux objets sur lesquels le repentir de YHWH se porterait indifféremment. Le repentir à l'égard du mal apparaît plutôt comme la marque distinctive du comportement de Dieu.

pitié de Jonas pour la plante devrait davantage valoir pour la ville de Ninive, dans la mesure où celle-ci est plus grande que la plante. Le *qal wa-chomer* figure donc parmi l'arsenal argumentatif de Dieu, pour que Jonas parvienne à comprendre le renoncement de Dieu au châtement en Jon 3,10. En 4,10-11, l'argument nous semble renforcé par l'écart entre la grande ville de Ninive et la plante éphémère. Si les deux réalités sont fortement distinguées dans leur degré d'importance, alors ce qui vaut pour la plus insignifiante d'entre elles vaut plus encore pour l'autre. En un sens, l'argument *a fortiori* est renforcé, voire redoublé. Benjamin M. Austin considère également que le raisonnement de 4,10-11 est un *qal wa-chomer*, et il affirme que la disproportion entre les termes de la comparaison confine à l'absurde. Voir Benjamin M. AUSTIN, "The ironic syllogism: A rhetorical use of unmarked questions", p.129-130.

²²¹ En ce sens, Anne PENICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », p.169-183. Anne Pénicaud interprète Jon 4 comme une tentative, initiée par YHWH, de faire adhérer Jonas au message qu'il proclame à Ninive. Le livre de Jonas devient alors un récit centré sur l'enseignement du prophète, dont il devient clair qu'il doit se conformer à l'identité de YHWH : « (...) la seconde exigence prophétique n'est donc pas liée à l'efficacité de la prophétie. Elle concerne ainsi le prophète lui-même, l'ajustement exigé ayant pour enjeu sa propre intégration dans le "salut" dont il est porteur » ; « [L'histoire racontante] désigne aux lecteurs la permanence d'une miséricorde divine inscrite dans un dispositif dialogique ternaire où s'inscrit le prophétisme, mais aussi la nécessité – pour un prophète – d'entrer dans la positivité de la visée divine » (p.182). Le lien noué en 4,10-11, entre 3,1-10 et 4,6-9 est cependant opéré par YHWH lui-même, qui pose la question à Jonas. Or cette question à deux volets insiste sur sa capacité à se repentir. Nous divergeons donc de la position d'Anne Pénicaud, qui nous paraît insuffisamment tenir compte du fait que Jon 3-4 n'est pas tant centré sur Jonas qui devrait se conformer de lui-même à la nature de Dieu, mais sur Dieu qui cherche à obtenir le consentement de Jonas.

²²² Nous formons l'hypothèse que le verbe חוס a la même signification en 4,10 et 4,11. En cela, nous suivons Catherine L. MULDOON, *In Defense of Divine Justice. An Intertextual Approach to the Book of Jonah*, p.143-149. L'importance du verbe חוס a également été perçue par Kenneth Craig, qui en fait le mot-clé de 4, 10-11 : Kenneth M. CRAIG, Jr., *A Poetics of Jonah*, p.142.

Le point déterminant nous semble résider dans le fait que YHWH prend l'initiative de révéler son identité, et donc la raison de son comportement, à Jonas. Dans cette relation de YHWH à Jonas, les habitants de Ninive peuvent être compris comme un instrument de la révélation du visage de YHWH. C'est donc autour du visage de YHWH que la triangulation narrative se déploie : d'un côté, c'est au sujet de leur désir à l'égard de YHWH que Jonas et les Ninivites sont opposés²²³, d'un autre côté, une deuxième opposition se dessine entre Jonas à l'égard de la plante d'une part et YHWH à l'égard de Ninive d'autre part. Nous tenons que la seconde opposition a pour fonction narrative de résoudre la première, en soulignant que le propre de YHWH est de se repentir. En cela, YHWH ne cherche pas seulement à faire adhérer Jonas à son identité, mais il l'appelle à s'y conformer, au sens où c'est à un authentique retournement que YHWH invite Jonas.

8. L'art littéraire de Jon 3-4 au service du repentir divin

8.1. Le retournement, principe des relations entre les personnages de Jon 3-4

Nous avons caractérisé les relations entre les personnages comme partie constitutive de l'intrigue qui se déploie en Jon 3-4. Ce faisant, il nous est apparu que les relations entre deux personnages se positionnaient toujours en relation avec le troisième d'entre eux. Nous avons aussi remarqué qu'ultimement, la pointe de la péripécie tient dans une invitation divine adressée à Jonas de faire preuve d'un retournement comparable à celui de YHWH. Nous pouvons synthétiser notre analyse en renseignant les sections délimitées et les personnages qui y sont actifs dans un tableau récapitulatif, étant précisé que l'ordre d'énonciation des personnages est significatif :

3,1-4	YHWH - Jonas - Ninive
3,5-9	Ninive – YHWH
3,10	YHWH - Ninive
4,1-5	Jonas – YHWH
4,6-9	YHWH - Jonas
4,10-11	YHWH – Ninive - Jonas

L'enchaînement de ces six sections, qui constituent autant d'étapes de l'intrigue de Jon 3-4, révèle les jeux entre les personnages, ainsi que les inversions de leurs places dans le récit. Ainsi, 3,5-9 montre comment les habitants de Ninive réagissent et proclament vers YHWH, et

²²³ Nous avons vu que les habitants de Ninive exprimaient un désir de vie (3,9), tandis que Jonas exprime à plusieurs reprises un désir de mort (4,3.8-9).

3,10 montre comment YHWH réagit à l'attitude des habitants de Ninive. Le même retournement se laisse caractériser entre 4,1-5 et 4,6-9 : Jonas crie d'abord vers YHWH, lequel cherche ensuite à l'éduquer avec l'épisode de la plante. Finalement, un encadrement peut être dégagé (3,1-4 ; 4,10-11), lequel ne se contente pas de border les sections qui s'intercalent, mais témoigne aussi d'un retournement. En 3,1-4, YHWH charge Jonas de transmettre un message pour les Ninivites. En 4,10-11, il articule lui-même l'épisode de Ninive et celui du *qîqayôn*. Or les Ninivites sont devenus le *medium* employé par Dieu pour chercher à obtenir le retournement de Jonas. YHWH a l'initiative et le narrateur lui attribue la place centrale du récit, le révélant ainsi comme le personnage principal de Jon 3-4.

Notre hypothèse de délimitation nous avait conduit à affirmer que Jon 3-4 était un diptyque inséré au sein d'un diptyque plus large qui structurait l'ensemble du livre de Jonas (Jon 1-2 / Jon 3-4). Notre travail concernant les relations entre les personnages nous paraît confirmer cette hypothèse, dès lors qu'une structure parallèle peut être dégagée :

1	3,1-4 YHWH - Jonas - Ninive				
2	3,5-9	Ninive – YHWH	4	4,1-5	Jonas – YHWH
3	3,10	YHWH - Ninive	5	4,6-9	YHWH - Jonas
6	4,10-11 YHWH – Ninive - Jonas				

Avec ce tableau, nous mettons en évidence un triple parallélisme :

- D'abord, 3,5-9 est parallèle à 4,1-5. Dans l'un et l'autre cas en effet, des hommes sont sujets de l'action et s'adressent à YHWH. Nous relevons néanmoins que ce parallélisme est inversé : tandis que les habitants de Ninive se convertissent (3,5-9), Jonas se plaint (4,1-5).
- Ensuite, 3,10 est parallèle à 4,6-9. Dans l'un et l'autre cas, YHWH est le sujet de l'action. Cette action consiste à se repentir du mal prévu (3,10), ou à renoncer au bien initié (4,6-9), de sorte qu'une nouvelle inversion doit être repérée.
- Enfin, 3,1-4 et 4,10-11 sont également parallèles : dans la première section, YHWH confère à Jonas un message pour les Ninivites ; dans la dernière section, YHWH confère un message pour Jonas, en s'appuyant sur l'épisode de la conversion de Ninive. Les deux sections sont donc également marquées par un retournement.

Cette structure parallèle montre ainsi que le retournement est à l'œuvre dans les relations entre les personnages, dans la mesure où celles-ci sont présentées sur le mode d'une inversion. Si la pertinence d'une telle structure est reconnue, alors il convient d'insister sur la transformation que l'ultime section manifeste par rapport au début de la péricope : si YHWH demandait à Jonas de porter une proclamation aux habitants de Ninive en 3,1-4, il apparaît que les habitants de Ninive deviennent le support de la proclamation que YHWH adresse à Jonas en 4,10-11. Ainsi, il faut affirmer que le récit agence les relations entre les personnages de manière à souligner la centralité de la place de YHWH dans le récit²²⁴.

8.2. Jon 3-4 : de la divine ironie

8.2.1. Jon 3-4 et l'ironie : faire accepter le repentir divin à Jonas

8.2.1.1. L'ironie romantique : le retournement au cœur de Jon 4

L'ironie romantique, telle qu'elle est définie par Schoentjes, nous aide à rendre compte du mouvement de Jon 4, dans la mesure où elle se laisse identifier par un double mouvement de négation d'une idée et d'avènement d'une nouvelle idée :

L'ironie, c'est l'accentuation constante du caractère fictif, artificiel de toute fiction au-delà de son ambition de réalisme. (...) L'art se montre afin de rendre possible une vision renouvelée de la réalité ; l'artiste s'efforce d'établir une vérité originale des choses en minant leur aspect conventionnel, qui passe par leur représentation traditionnelle. Pour renouveler la vision du monde, il aura donc simultanément pour tâche de nier son objet – dans ce qu'il a de conventionnel – et de le recréer²²⁵.

Le comportement de Jonas, qui énonce le repentir comme un attribut divin en 4,2 mais quitte ensuite Ninive pour voir « ce qui se passerait dans la ville » (4,5), est contradictoire : il confesse le repentir divin et refuse de l'accepter. En ce sens, c'est une discordance entre le discours et l'agir qu'il faut pointer²²⁶.

²²⁴ « Il y a une affinité particulière entre le retournement de situation, appelée aussi métabolè, qu'Aristote qualifie de "changement de fortune", et le déroulement du récit. », Biasgiu VIRGITTU, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », *op.cit.*, p.359.

²²⁵ Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.109. Pierre Schoentjes fait de la parabase l'autre caractéristique constitutive de l'ironie romantique : « (...) il s'agit ici d'une demande explicite d'engagement qui s'adresse au lecteur, car si l'ironie est un mode d'écriture, elle est aussi un mode de lecture. La dynamique de pensée de l'ironie n'existe dans le poème qu'à condition que le lecteur participe activement à la constitution d'un sens », *Ibid*, p.107. Nous avons proposé de lire 4,10-11 comme une double question oratoire, faisant *de facto* appel au lecteur selon le procédé de la parabase. Cet élément renforce la légitimité de recourir à la catégorie d'ironie romantique concernant le livre de Jonas.

²²⁶ John Holbert fait d'une telle discordance la pointe satirique du livre de Jonas. Selon lui, ce sont les prophètes qui sont les victimes de la satire déroulée dans le livre de Jonas. John C. HOLBERT, "Deliverance Belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah".

Jon 4 peut être lu comme une triple tentative, dont Dieu a l'initiative, de renouer le dialogue. Ce texte peut être compris comme un essai visant à faire adhérer Jonas à l'identité divine qu'il a professée en 4,2. Dieu déploie de fait une pédagogie en interrogeant Jonas directement (4,4), puis en passant par l'intermédiaire du *qîqayôn* (4,6-9), qui sert de support à sa question finale (4,10-11). Nous avons montré précédemment que Jon 4,10-11 liait les deux épisodes de Ninive et de la plante au moyen d'une opposition de l'attitude de Dieu à l'égard de Ninive d'une part, et de celle de Jonas à l'égard de la plante d'autre part : Dieu fait remarquer à Jonas qu'il s'est ému d'une réalité éphémère, alors qu'il lui dénie le droit de se repentir à l'égard de la réalité importante qu'est Ninive. Nous comprenons la double comparaison de Jon 4,10-11 comme une entreprise de reconfiguration de la manière dont Jonas comprend l'identité de Dieu. Jonas serait conduit à nier l'idée qu'il se fait de Dieu (il n'est pas possible que Dieu se repente²²⁷) et à adhérer à une nouvelle idée de Dieu (un Dieu qui se repent effectivement). Jon 4 est caractérisé par l'ironie, en tant que le principe de retournement par lequel l'ironie de situation est définie, se trouve au cœur du texte : le projet de Dieu à l'égard de Jonas consisterait à le conduire à accepter qu'il soit dans sa nature de se repentir²²⁸. Or ce désir de Dieu implique que Jonas se départe de l'image de Dieu qu'il s'était façonnée (un Dieu ne pouvant se repentir) au bénéfice de l'image que Dieu donne de lui-même (un Dieu pouvant se repentir).

En Jon 4, le personnage de Jonas est la cible et l'objet de l'ironie. Il provoque l'effet de surprise de 4,2, il est la victime de l'effet comique de 4,6-7 et il est moqué par la disproportion présente au cœur de la question de 4,10-11. L'ironie semble donc viser le personnage de Jonas de manière prioritaire, et elle est un indice du projet de l'auteur : elle peut être comprise comme un moyen de faire consentir Jonas à une identité renouvelée de YHWH ; l'ironie conduirait en ce sens à un authentique retournement, en vue d'accepter le retournement divin.

8.2.1.2. L'ironie socratique : Dieu comme *eirôn*

Pierre Schoentjes affirme que l'ironie socratique plonge ses racines dans la philosophie de l'Antiquité. Elle est l'œuvre du *eirôn*, dont le caractère ambigu doit être considéré : il est simultanément celui qui fait progresser vers la vérité et celui qui la dissimule, à l'image du

²²⁷ Cette impossibilité est renforcée par le fait que le repentir s'applique à Ninive, la ville païenne par excellence. Que Ninive soit l'objet du repentir divin redouble la dimension scandaleuse de ce repentir.

²²⁸ Nous rejoignons sur ce point l'analyse d'Anne Pénicaud, selon qui la pointe de Jon 3-4 tient dans une « pédagogie divine » qui entend éduquer le prophète. Le message de Jon 3-4 consisterait alors à dire qu'un vrai prophète n'est pas tant celui qui transmet une parole à des hommes de la part de Dieu, que celui qui y consent et s'y conforme. Anne PENICAUD, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », p.169-183.

fourbe²²⁹. La figure de Socrate et sa pratique du dialogue philosophique sont emblématiques de cette forme d'ironie : « (...) l'intention de Socrate (...) n'est pas d'affirmer une Vérité, mais de conduire ses interlocuteurs à s'interroger eux-mêmes et à formuler des réponses personnelles. Son ironie participe certainement d'une stratégie didactique (...)»²³⁰. » De plus, le ressort de l'ironie socratique est de feindre l'ignorance : le *eirôn* dissimule son savoir afin que son interlocuteur en vienne à affirmer ce savoir de lui-même.

Jon 3-4 nous semble être éclairé par cette autre catégorie de l'ironie distinguée par Pierre Schoentjes, dans la mesure où, à trois reprises, Jonas fait face à des questions au sujet de l'attitude adoptée par Dieu à l'endroit des habitants de Ninive (4,4.9.10-11)²³¹. La première interrogation concerne le bien-fondé de sa colère (4,4), la deuxième se rapporte à la colère éprouvée par Jonas après le dessèchement de la plante (4,9)²³² et la troisième met en regard l'attitude de Dieu à l'égard de Ninive avec celle de Jonas à l'égard de la plante (4,10-11). Nous supposons que ces trois questions de Dieu doivent être lues ensemble : parce que Jonas ne prend pas la peine de répondre à Dieu, celui-ci insiste pour que le dialogue soit effectivement renoué. Autrement dit, ces trois questions découlent d'un même objectif, qui consiste à obtenir le consentement de Jonas. C'est en effet après le repentir divin de 3,10 que Jonas souffre d'un grand mal (4,1) et s'enferme dans le silence. Les trois questions posées par Dieu à Jonas constituent donc la triple réitération d'une tentative de faire adhérer Jonas à l'intégration du repentir qu'il a confessé comme un attribut divin en 4,2.

La présence de trois interrogations successives est un indice qui habilite à lire Jon 4 en recourant à la catégorie de l'ironie socratique. Nous remarquons également que Dieu s'impose comme le questionneur : c'est lui qui pose les questions à Jonas, l'invitant en fait à réexaminer sa situation. En 4,4 et en 4,9, il demande ainsi à Jonas si son désir est vraiment juste ; en 4,10-11, il l'interroge, à partir de la tristesse extrême éprouvée par Jonas à l'endroit de la plante, sur le bien-fondé du refus du repentir qu'il a mis en œuvre. Les questions que Dieu pose à Jonas visent à lui offrir une occasion de revenir sur son refus du repentir et son souhait de mourir,

²²⁹ L'ambivalence de la figure du *eirôn* est également affirmée par John A. CUDDON, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Blackwell Reference, 1993, "irony", p.457-462.

²³⁰ Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.41. Voir plus largement le chapitre dédié à l'ironie socratique, p.31-47.

²³¹ Sophie Ramond considère la figure littéraire de la question rhétorique comme un « indicateur de l'ironie socratique », Sophie RAMOND, « Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet ? », p.631.

²³² Nous avons relevé le jeu d'allitération interne à Jon 4,6 entre צל et להצייל, qui montre le lien étroit entre l'envoi de la plante et le projet divin d'apaiser la colère de Jonas.

comme s'il connaissait la réponse convenant le mieux. Il nous apparaît donc que Dieu tient en Jon 4 le rôle du *eirôn*, en tant qu'il a l'initiative exclusive de la question et en tant qu'il choisit de ne pas révéler son savoir *a priori*, préférant que son interlocuteur y parvienne de lui-même²³³.

Que Dieu exerce lui-même la fonction du *eirôn* a pour conséquence que la pointe du récit ne réside pas en premier lieu dans le consentement de Jonas au repentir divin – dont nous avons rendu compte précédemment en recourant à la catégorie d'ironie romantique. La pointe de Jon 3-4 consisterait plutôt dans le fait que Dieu prenne l'initiative de faire comprendre que le repentir est intégré à son identité. C'est à cette révélation du repentir que l'itinéraire de Jonas est subordonné, car c'est à la pédagogie divine qu'il est pressé de consentir.

8.2.2. L'ironie et l'implication d'une nouvelle identité de Dieu

Notre étude de Jon 3-4 a identifié des jeux d'exagération, d'ironie et d'ambivalence. Il nous est apparu que ces trois outils littéraires concouraient à mettre en exergue le processus de retournement²³⁴ :

- En premier lieu, nous avons montré que Jon 3,4 comprenait une double ambivalence, qui permettait d'induire une autre interprétation du texte, orientée vers le sens du retournement que Jonas aurait annoncé.
- En deuxième lieu, nous avons relevé l'insistance sur l'importance de la ville de Ninive, ainsi que sur son retournement (3,5-9). Ces effets d'exagération préparent en réalité la comparaison de Ninive avec le *qîqayôn* (4,10-11), qui repose sur le principe d'une disproportion. En ce sens, l'exagération de la qualification de Ninive et de l'action de ses habitants a pour fonction de mettre en place la question posée par Dieu en finale du récit et participe de sa force persuasive afin d'obtenir le consentement de Jonas au repentir de Dieu.

²³³ Pierre Schoentjes précise qu'avec le succès acquis par la maïeutique de Socrate, la figure du *eirôn* a réussi à se débarrasser de son ambiguïté intrinsèque : elle n'est plus rapprochée du dissimulateur que les moralistes désapprouvent. Notre identification évite donc d'attribuer à Dieu des qualités communément condamnées. Voir Pierre SCHOENTJES, *Poétique de l'ironie*, p.47. Sophie Ramond identifie le rôle du *eirôn* dans le livre de Qohélet, dans lequel il incomberait à Qohélet lui-même. Sophie RAMOND, « Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet ? », p.631.

²³⁴ Amy Erickson écrit en ce sens que « la comédie culmine dans le retournement de Dieu », Amy ERICKSON, *Jonah*, p.362. Nous nous demandons si la mise en évidence du retournement par les techniques littéraires déployées en Jon 3-4 n'est pas comparable à l'analyse de Jon 1-2 par John Holbert. Il comprenait l'hypocrisie du personnage de Jonas comme une technique satirique destinée à se moquer de l'hypocrisie des prophètes, que le texte viserait (John C. HOLBERT, "Deliverance Belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah"). De même que l'auteur de Jonas se jouerait de l'hypocrisie de sa cible par l'hypocrisie de son personnage, nous affirmons que c'est par des processus de retournement qu'il met en exergue le retournement de Dieu.

- En troisième lieu, nous avons étudié en quoi une pointe ironique était dirigée contre Jonas en 4,10-11, laquelle ironie avait été préparée par la surprise (4,2) et le comique (4,6-7). Si Jonas est moqué, c'est en vue d'obtenir son adhésion au repentir mis en œuvre par Dieu en 3,10. Il est manifeste que le comique déployé en 4,6-7 subit un renforcement dans la finale de 4,10-11 : Dieu y montre que Jonas s'est soucie d'une réalité éphémère alors qu'il refuse que Dieu ait pitié de la grande Ninive. En cela, Dieu se moque de Jonas, qu'il confronte à sa propre incohérence.

Notre analyse nous permet donc d'affirmer que l'auteur du livre de Jonas s'est appuyé sur une palette d'outils pour exprimer le cœur du message qu'il voulait transmettre. C'est dans la possibilité du retournement et du repentir²³⁵, ainsi que dans son acceptation, que ce message consiste.

Par ailleurs, nous remarquons que Dieu doit être tenu comme la figure centrale du retournement :

- L'ambivalence décelée en Jon 3,4 peut d'abord lui être attribuée, dans la mesure où c'est le message que Dieu l'a prié de transmettre, que Jonas annonce à Ninive.
- Ensuite, l'ironie dont Jonas est victime en 4,6-7²³⁶ doit être imputée à Dieu, étant donné que c'est lui qui fait pousser la plante pour protéger Jonas du soleil alors que ce dernier est probablement dans la nuit et qu'il se trouve déjà abrité par sa propre construction.
- Les exagérations que nous avons repérées dans le texte sont utilisées par Dieu, pour servir ses fins en 4,10-11. Il met en effet à profit la disproportion flagrante entre Ninive et le *qîqayôn* pour « convertir » Jonas à son propre repentir. Ce faisant, il apparaît même comme tenant le rôle du *eirôn*, puisque l'initiative de l'interrogation lui appartient en propre.

Notre hypothèse peut dès lors être précisée : non seulement les artifices littéraires de la surprise et du comique, dont nous avons montré la proximité avec l'ironie, se conjuguent pour mettre en évidence l'idée du retournement, ou du repentir, mais nous allons jusqu'à affirmer que l'auteur du livre de Jonas y recourt pour signifier l'intégration du repentir à l'identité de

²³⁵ « Surtout, nous avons vu comment l'art servait l'idéologie », Kenneth M. CRAIG, Jr., *A Poetics of Jonah*, p.61. Nous traduisons.

²³⁶ « La victime de l'ironie n'est autre que cet antihéros qui personnifie une vue du monde que l'auteur de la satire rejette », André LACOCQUE et Pierre-Emmanuel LACOCQUE, *Le complexe de Jonas*, p.60.

Dieu. Il est fort possible que le livre de Jonas ait été écrit pour congédier une certaine définition de l'identité de Dieu dont le personnage de Jonas symboliserait les tenants, au bénéfice d'une nouvelle identité²³⁷, dans laquelle le repentir occuperait une place centrale²³⁸.

²³⁷ Ce faisant, nous nous inspirons grandement de la conclusion à laquelle parvient Sophie Ramond dans l'article déjà cité. Elle pose l'hypothèse que l'ironie présente dans le livre de Qohélet est synonyme d'un « retrait à l'égard d'un "système" en cours ». La définition retenue du terme de « système » est puisée chez André de Robert : « Par "système", il faut entendre "la manière de voir généralement admise dans une société, manière de voir toujours plus ou moins contraignante... mais cependant acceptée et pratiquée, peut-être même sacralisée, d'ailleurs sécurisante et donnant sa cohésion au comportement de tous (...) ce retrait de la foi à l'égard de ce qu'il est convenu d'appeler 'les choses sérieuses' n'est pas n'importe quel retrait (...) mais il est un acte de liberté très particulier dont la nature est l'ironie" », André DE ROBERT, dans Sophie RAMOND, « Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet ? », p.638.

²³⁸ Marc Bochet est parvenu à un résultat analogue : « Derrière Jonas, il y a l'allusion du narrateur : un regard ironique, critique. Le narrateur raconte, mais en même temps il se tient à une certaine distance, et l'auteur a été assez habile pour faire sentir discrètement mais sûrement au lecteur complice cette distance. (...) Aucun jugement n'est émis, mais sourdement se manifeste en "négatif" un renversement des valeurs (...). L'auteur narrateur parle "en retrait", au nom d'un Dieu dont il veut à son tour être le prophète – non pas le Dieu du châtement tel que Jonas le souhaite, mais celui du pardon (...) », Marc BOCHET, *Jonas palimpseste*, p.15.

Chapitre 3 : Le repentir divin à travers les jeux d'intertextualité

Notre état de la question a montré que le livre de Jonas empruntait à de nombreux livres bibliques, avec lesquels il entre donc en interaction. Pour délimiter le cadre de notre étude, le présent chapitre forge trois critères. Ces critères sont présentés en fonction de leur degré de pertinence, dans un ordre décroissant. Leur application conduit à centrer l'analyse sur les liens d'intertextualité de Jon 3-4 avec les livres de la Genèse, de l'Exode et de Jérémie. C'est en effet avec ces trois livres que les résonances de Jon 3-4 sont les plus fortes au sujet du repentir divin, même si c'est parfois sous le mode du débat.

1. Les trois critères de notre étude

1.1. L'identification de lexèmes communs

Dans la préface méthodologique à la publication des actes du colloque qu'ils ont dirigé sur « l'intertextualité dans les récits bibliques », Daniel Marguerat et Adrian Curtis définissent l'intertextualité comme le phénomène selon lequel « *tout texte appelle à la mémoire du lecteur, de la lectrice, d'autres textes*²³⁹. » Ils mettent toutefois en garde contre le danger de la surinterprétation et cherchent à établir en conséquence une critériologie, dont l'objectif consiste à borner le champ du travail. Pour ce faire, ils font droit à l'étude de Gérard Genette, lequel définit l'intertextualité, parmi une grille de cinq catégories, comme « une relation de co-présence entre deux ou plusieurs textes²⁴⁰ », qui peut être identifiée par la mise en évidence de citations ou d'allusions.

Le premier critère permettant de repérer une relation d'intertextualité, au sens donné à ce mot par Gérard Genette, consiste donc dans l'identification de lexèmes communs. Dans le cadre de notre étude du repentir divin en Jon 3-4, nous proposons de retenir en priorité les textes bibliques dans lesquels Dieu apparaît comme sujet du verbe נָחַם²⁴¹. En raison de la forte

²³⁹ Daniel MARGUERAT et Adrian CURTIS (dir.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, « LMB » 40, 2000, p.5. Ce sont les auteurs qui soulignent.

²⁴⁰ Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p.8.

²⁴¹ Nous sommes d'accord avec Thorir Thordarson pour reconnaître au verbe נָחַם un caractère structurant en Jon 3-4. Selon lui, le contexte des occurrences de ce verbe, ce qui inclut les techniques littéraires utilisées par l'auteur de Jonas, aurait pour fonction de mettre en valeur ce verbe : « Pourquoi était-il nécessaire pour l'auteur de produire ce jeu de techniques dramatiques ? Selon toute évidence, en raison du verbe *niham*, c'est-à-dire l'idée que le Dieu inébranlable et invariable doit modifier son agir moral, est un *paradoxe* qui ne se prête ni à une analyse logique sur le plan doctrinal, ni même à un langage clair et non-figuratif », Thorir THORDARSON, "Notes on the Semiotic Context of the Verb *niham* in the Book of Jonah", *Svensk Exegetisk Arsbok* 54, 1989, p.234-235. C'est l'auteur

concentration de ce verbe dans les livres de Jérémie et de Jonas, nous mettrons en dialogue la théologie exposée dans ces deux livres quant à la question du repentir divin. Par ailleurs, les rapprochements étant plus probants lorsque des lexèmes communs fonctionnent en réseau, nous nous attacherons à étudier la liste des attributs divins que l'auteur du livre de Jonas emprunte au livre de l'Exode.

Ce double travail de comparaison permettra d'établir des différences de perspective, qui nous aideront à préciser le projet théologique propre du livre de Jonas, par contraste avec les livres de Jérémie et de l'Exode. Notre hypothèse, qui affirme le caractère postérieur de Jonas à l'égard des trois autres livres cités, trouve un appui dans le fait que le livre de Jonas emprunte à plusieurs livres²⁴².

1.2. L'identification d'intrigues similaires

Le deuxième critère que nous retenons consiste dans l'identification d'intrigues similaires. Ce critère devrait permettre d'approcher au plus près du projet de l'auteur de Jon 3-4, qui s'inspire délibérément de textes antérieurs. Nous verrons en particulier que le déroulement de Jon 4 peut être placé en parallèle de l'intrigue déployée dans trois récits de la Genèse (Gn 4,1-16 ; Gn 6-9 ; Gn 18-19).

1.3. L'apport de la LXX à une étude d'intertextualité

Un troisième critère permettra de confirmer l'établissement d'un rapport d'intertextualité entre deux textes. Ce critère invite à considérer la version de la LXX : si deux mots hébreux sont traduits par le même terme grec, alors il devient possible de supposer que le traducteur de la LXX suggère de lire ensemble les deux textes en question. En ce sens, nous soutenons qu'un espace existe, entre l'*intentio auctoris* et l'*intentio lectoris*, pour l'*intentio translatorum*, dans la mesure où l'acte de traduction constitue déjà une interprétation du texte. Ce troisième critère nous permettra notamment d'appuyer le rapport d'intertextualité déjà établi par d'autres auteurs, entre Jon 3-4 et Gn 4 d'une part, et Jon 3-4 et Gn 18-19 d'autre part. Nous n'emploierons cependant ce critère qu'en le combinant à l'un des deux autres critères ci-dessus identifiés, afin d'éviter le biais méthodologique qui consisterait à tenir insuffisamment compte de la spécificité de la langue de destination de la traduction. Cela signifie que ce troisième

qui souligne, nous traduisons. Cyprien Comte réserve à Dieu le verbe נחם : Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque ».

²⁴² Nous nous appuyons ici sur le consensus exégétique, qui considère le livre de Jonas comme très tardif.

critère n'est opérant que pour confirmer un rapport d'intertextualité déjà établi, si le traducteur traite un texte en vue de le rapprocher de son intertexte.

L'exposé de notre critériologie a cité le livre de Jérémie, celui de l'Exode et celui de la Genèse, énumérés au fur et à mesure que nous exposons les critères que nous retenons. Pour une raison de facilité, notre étude adopte néanmoins une présentation qui suit le déroulement linéaire de la Bible.

2. Le livre de Jonas et le livre de la Genèse

2.1. Gn 4-Jon 4 : de la malédiction à l'absence de châtement

2.1.1. L'analyse de Claude Lichtert

2.1.1.1. Deux récits parallèles

Montrant les liens d'intertextualité entre le livre de Jonas et celui de la Genèse, Claude Lichtert établit un rapport entre Jon 4 et le récit de Caïn et Abel en Gn 4,1-16. Le texte massorétique ne permet toutefois pas de dégager des parallèles lexicaux déterminants : le vocabulaire employé par les deux récits est majoritairement différent. Lichtert identifie cependant une « similarité au niveau de la trame narrative²⁴³ » : les deux récits dérouleraient la même intrigue. Nous reproduisons le tableau des parallèles mis à jour par l'auteur²⁴⁴ :

Jon 4,1-10		Gn 4,1-16	
4,1	Sentiment d'injustice chez Jonas	4,5	Sentiment d'injustice chez Caïn
4,2	Incapacité de Jonas à se réjouir pour autrui (Ninivites)	4,5	Incapacité de Caïn à se réjouir pour autrui (Abel)
4,6	YHWH parle à Jonas de sa colère, mais l'interlocuteur ne répond pas	4,6	YHWH parle à Caïn de sa colère, mais l'interlocuteur ne répond pas
4,9a	« Est-ce bien que cela enflamme pour toi ? »	4,6	« Pourquoi cela enflamme-t-il pour toi ? »

²⁴³ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.23.

²⁴⁴ *Ibid*, p.23. Nous reproduisons le tableau établi par l'auteur et plaçons deux éléments de comparaison en italiques.

4,9b	Jonas agit selon ce qu'il estime être bien	4,7	YHWH indique à Caïn un double chemin (agir bien)
<i>4,9b</i>	<i>Jonas répond</i>	<i>4,8</i>	<i>Caïn ne répond pas</i>
4,9b	Jonas laisse le mal dominer (isolement)	4,8	Caïn laisse le mal dominer (isolement)
<i>4,9b</i>	<i>Répétition de paroles par Jonas</i>	<i>4,8b</i>	<i>Absence de paroles de Caïn</i>
4,9b	Conséquence chez Jonas : la mort (violence contre lui-même)	4,8b	Conséquence chez Caïn : la mort (violence contre autrui)
4,10-11	YHWH répond	4,10-12	YHWH répond

Ce relevé montre que Gn 4 et Jon 4 déploient une intrigue similaire : le protagoniste est en colère à la suite d'une décision divine ressentie comme injuste, et YHWH s'emploie à renouer le dialogue. Il se heurte cependant à un refus, tant de Caïn que de Jonas. Ce refus conduit finalement à la mort.

Dans le tableau ci-dessus, nous avons noté en italiques deux éléments qui distinguent les deux récits. Il appert en effet de la comparaison que Caïn ne répond pas et s'enferme dans le silence, alors que Jonas répond et laisse libre cours à la parole. Mais l'étude du discours de ce dernier témoigne de ce qu'il campe sur ses positions et réaffirme son désir de mort (« C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort », 4,9b). En ce sens, il est possible d'établir une équivalence thématique entre la parole de Jonas et le silence de Caïn, puisque l'une et l'autre ont la mort pour conséquence. Ainsi, la mort apparaît comme le même résultat de deux attitudes opposées : la parole (Jon) et le silence (Gn). Le parallèle entre les deux récits est donc finalement renforcé, même s'il repose sur des modalités différentes.

2.1.1.2. Deux récits opposés

Les dissemblances opposant les deux récits que nous étudions peuvent être caractérisées comme suit²⁴⁵ :

Jon 3-4		Gn 4,1-16	
3,1	Jonas se lève selon la parole de YHWH	4,8	Caïn se lève de lui-même
3,10	Décision justifiée de YHWH	4,4	Décision non-justifiée de YHWH

²⁴⁵ Nous reproduisons le tableau de Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.26. Nous plaçons en italiques un élément de comparaison.

4,2	« Je sais »	4,9	« Je ne sais pas »
4,3.9	Désir de mourir	4,8	Violence meurtrière
4,11	<i>Jonas n'est pas puni</i>	4,11	<i>Caïn est maudit</i>
4,11	Jonas ne répond pas à YHWH	4,13-14	Caïn répond à YHWH
	Le narrateur ne conclut pas	4,15b-16	Le narrateur conclut

Dans l'analyse qu'il propose de ce relevé des oppositions, Claude Lichtert remarque qu'en Gn 4, la violence du protagoniste se porte sur autrui (l'assassinat d'Abel), tandis que dans le livre de Jonas, le protagoniste éprouve le désir de sa propre mort. Par ailleurs, il relève qu'en Gn 4, la reprise du dialogue est effective (v.13-15a), à la différence de Jon 4. Mais il ne remarque pas que, contrairement à Caïn, Jonas n'est pas puni : YHWH n'exerce aucun châtement à son encontre. Il souhaite au contraire le protéger de la brûlure du soleil par l'envoi du *qîqayôn* (v.6). Si Jonas n'encourt pas de châtement, ce pourrait être parce qu'il ne commet pas de meurtre. Nous supposons néanmoins que la triple répétition de son désir de mort (4,3.8-9), qui provoque un net effet d'insistance, est de nature à l'exposer à la colère de YHWH, laquelle est absente du récit. C'est donc sur la colère divine que les deux récits divergent de la manière la plus significative.

2.1.1.3. Conclusion provisoire

Entre Gn 4 et Jon 4, les parallèles narratifs paraissent aussi structurants que les oppositions. Un parallélisme inversé peut être mis en exergue entre les deux textes : ils se ressemblent, et la divergence finale au sujet de la colère de YHWH est ainsi mise en relief. L'absence de punition divine en Jon 4, alors que Jonas ne cesse de clamer son souhait de mourir, nous est apparue comme une différence significative par rapport à Gn 4.

2.1.2. L'apport de l'étude de Jon 4,1.4.9^{LXX} et de Gn 4^{LXX}

La traduction de Jon 4 dans la LXX témoigne d'un glissement de sens. L'expression de la colère, telle qu'elle figure dans le TM, est en effet transposée dans le registre de la tristesse :

Verset	Texte massorétique	Traduction du TM	Texte de la LXX	Traduction de la LXX
4,1	וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו	Cela sembla très mal à Jonas, et il était en colère.	Και ἐλυπηθη Ἰωνας μεγάλην και συνεχυθη	Et Jonas fut affligé d'une grande affliction et il fut confondu.

4,4	ויאמר יהוה החיטב חרה לך	YHWH répondit : « <u>Est-ce bon pour toi d'être en colère ?</u> »	και ειπε κυριος προς Ιωναν Ει σφοδρα λελυπησαι συ;	Et le Seigneur dit à Jonas : « <u>Es-tu très affligé ?</u> »
4,9	ויאמר אלהים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר היטב חרה לי עד מות	Alors Dieu dit à Jonas : « <u>Est-ce bon pour toi d'être en colère à propos du qiqayôn ?</u> » Il dit : « <u>C'est bon pour moi d'être en colère jusqu'à la mort.</u> »	και ειπεν ο θεος προς Ιωναν Ει σφοδρα λελυπησαι συ επι τη κολοκυνθη; και ειπε Σφοδρα λελυπημαι εγω εως θανατου.	Et le Seigneur dit à Jonas : « es-tu très affligé au sujet de la coloquinte ? » Et il dit : « <u>Moi, je suis très affligé jusqu'à la mort.</u> »

Cette comparaison permet de mettre en exergue les quatre éléments suivants :

- Au v.1, le traducteur de la LXX de Jonas fait le choix de rendre la racine verbale רעע (être mauvais, déplaire) par le verbe λυπεω (chagriner, affliger). En outre, le substantif רעה (mal) est rendu par le nom λυπη (affliction), contrairement aux autres occurrences du terme dans le livre de Jonas, qui sont traduites par κακος (1,2 ; 3,10) ou par πονερος (3,10).
- De même, le traducteur fait le choix de rendre la racine verbale חרה (être chaud, être en colère, être fâché) par le verbe συγχεω (bouleverser, brouiller, confondre²⁴⁶).
- Cependant, au v.4 et à deux reprises au v.9, il rend la racine verbale חרה par le verbe λυπεω, qui traduisait le verbe רעע au v.1.
- Dès lors, nous pouvons dire qu'en Jon 4,1.4.9(*2), à quatre reprises, le traducteur de la LXX s'efforce d'effacer les traces de la colère de Jonas, préférant souligner sa grande peine ou son affliction. Il ne le fait cependant pas de la même manière au verset 1 d'une part, et aux versets 4 et 9 d'autre part. Le traducteur opère ainsi un glissement de sens vers la tristesse à l'aide de deux verbes grecs distincts (λυπεω et συγχεω).

²⁴⁶ Le dictionnaire Bailly indique que chez Plutarque l'occurrence du verbe peut être ainsi traduite : « convertir une ville en un monceau de décombres ». Cette traduction prend un relief particulier en Jonas, avec l'horizon de la conversion de Ninive.

Par son choix de traduction, la LXX signerait ainsi l’effacement complet de la colère en Jon 4, dans la mesure où elle n’est éprouvée ni par Dieu ni par l’homme²⁴⁷.

Une étude de concordance montre que parmi les occurrences de la racine חרה, le verbe λυπεω était choisi par la LXX à cinq reprises : Gn 4,5 ; Ne 5,6 et Jon 4,4.9 (avec deux mentions au v.9). Or nous remarquons que Gn 4,5-6^{LXX} témoigne de la même transposition du mal dans le registre de la tristesse que celle que nous avons identifiée en Jon 4 :

Gn 4,5-6			
Texte massorétique	Traduction du TM	LXX	Traduction de la LXX
<p>ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו</p> <p>ויאמר יהוה אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך</p>	<p>Il ne regarda pas Caïn ni son offrande et <u>Caïn</u> <u>était très en colère</u> et son visage était abattu.</p> <p>Et YHWH dit à Caïn : « <u>pourquoi</u> <u>es-tu en colère et</u> <u>pourquoi ton</u> visage est-il abattu ? »</p>	<p>επι δε Καιν και επι ταις θυσιας αυτου ου προσεσχεν. και <u>ελυπησεν</u> τον Καιν λιαν και συνεπεσεν τω προσωπω.</p> <p>και ειπεν ηυιος ο θεος τω Καιν Ινα τι <u>περιλυπος</u> <u>εγενου</u>, λαι ινα τι συνεπεσεν το προσωπον σου</p>	<p>Il ne prêta pas attention à Caïn et à ses sacrifices, et <u>Caïn</u> <u>s'affligea</u> <u>beaucoup</u> et il était abattu de visage</p> <p>Et le Seigneur Dieu dit à Caïn : « <u>pourquoi</u> <u>es-tu</u> <u>devenu si affligé</u> et pourquoi ton visage s’est abattu ? »</p>

La lecture du texte massorétique de Gn 4,5-6 montre comment Caïn est irrité de ce que Dieu agréa l’offrande de son frère Abel et n’accepte pas la sienne. Il est donc clair que sa colère est dirigée contre celui qui a posé un tel choix, c’est-à-dire contre Dieu. Mais dans la LXX, le sens du texte est différent : il n’est plus dit que Caïn est en colère, mais qu’il est affligé, et c’est l’état que YHWH interroge dans sa question du v.6. La figure de Caïn prend ainsi des contours plus acceptables : il est déçu que son offrande ait été rejetée par YHWH. Ce choix divin en sa défaveur le plonge dans l’affliction. Ainsi, l’effet produit sur la compréhension du personnage de Caïn en Gn 4 peut être rapproché de celui qui est provoqué sur la figure de Jonas en Jon 4 : une colère de l’homme envers Dieu est évitée.

Nous supposons donc que le choix de Gn 4,5-6^{LXX} et de Jon 4,1.4.9^{LXX} en faveur de l’expression de la tristesse a été posé pour éviter d’attribuer à des hommes une colère dirigée

²⁴⁷ Considérant que YHWH renonce lui-même à la colère (3,10), notre interprétation diverge de celle qui a été proposée par la Bible d’Alexandrie : « le traducteur a donc voulu atténuer le mécontentement de Jonas et réserver au Seigneur seul la "colère" (3,9) », LA BIBLE D’ALEXANDRIE, *Les Douze prophètes*, 4-9, Paris, Cerf, 1999, p.157.

contre Dieu. Or le choix des traducteurs induit une compréhension renouvelée des figures de Caïn et de Jonas : ils ne sont plus ceux qui se mettent en colère contre Dieu, mais plutôt ceux qui vivent un grand désarroi. Une opposition entre les deux textes affleure néanmoins : tandis que Jonas est invité à approuver le comportement de Dieu, Caïn subit une malédiction. Ainsi le souhait de faire accepter à Jonas le repentir divin se trouve-t-il absent de Gn 4²⁴⁸.

2.1.3. Conclusion

Dans la LXX, le choix singulier de la tristesse pour traduire la colère renforce la légitimité du parallélisme narratif établi entre Gn 4 et Jon 4. En effet, des parallèles lexicaux originaux sont repérables entre les deux textes. Or Béatrice Bizot a montré dans sa thèse sur Gn 4 que la LXX brossait un portrait plus sévère de Caïn que ne le fait le TM : dans la version grecque, Caïn est puni pour avoir mal agi, de sorte que le texte affirme une théologie de la rétribution²⁴⁹. Dans ce cadre, Gn 4^{LXX} accentue la faute de Caïn et sa malédiction, qui en est la conséquence²⁵⁰.

L'absence de punition en Jon 4 se trouve ainsi soulignée par contraste avec le parallèle de Gn 4 dans la version de la LXX : le non-châtiment de Jonas est d'autant plus criant que le châtement de Caïn est davantage mis en évidence dans la LXX que dans le TM. Le rapport d'intertextualité entre Jon 4^{LXX} et Gn 4^{LXX} souligne les différences du texte de Jon 4^{LXX} par rapport à son intertexte, en particulier sur l'absence de punition de Jonas, laquelle est subtilement mise en avant par un jeu de contraste avec le sort de Caïn en Gn 4^{LXX}.

²⁴⁸ Ne 5,6^{LXX} (2 Esd 15,6), qui fait le même choix de traduction, oppose toutefois une résistance à notre interprétation. C'est le peuple qui cause à Néhémie la tristesse plutôt que la colère. Marguerite Harl a supposé que le verbe *λυπεω* avait subi une extension de sens dans le grec hellénistique, où il aurait pu désigner la tristesse aussi bien que la colère. Voir LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *La Genèse*, Paris, Cerf, 1986, p.113-114 ; LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *Les Douze Prophètes*, 9/1, Paris, Cerf, 1999, p.275 ; LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *Deuxième livre d'Esdras*, Paris, Cerf, 2010, p.277. Dans les volumes de la Bible d'Alexandrie consacrés au livre de la Genèse et au livre de Jonas, cette hypothèse est néanmoins présentée avec une grande prudence et le dictionnaire Liddell & Scott n'indique pas cette acception du verbe. Nous relevons en outre que les révisions de la LXX ont remplacé le verbe *λυπεω* par les verbes *οργιζω* et *θυμοω* en Gn 4 et en Jon 4. C'est sans doute le signe que le verbe *λυπεω* n'était pas encore chargé du sens de la colère au moment où ces livres ont été traduits en grec. Si on s'accorde à dater la traduction du deuxième livre d'Esdras du 1^{er} siècle avant notre ère (cf. LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *Deuxième livre d'Esdras*, p.162-163), il devient possible de supposer que l'emploi du verbe *λυπεω* en Ne 5,6^{LXX} est le reflet d'une évolution du sens du verbe, qui exprimerait l'idée de la colère. Nous pouvons faire valoir en ce sens qu'aucune raison contextuelle ne semble justifier un évitement de la colère.

²⁴⁹ Béatrice BIZOT, *Le projet divin face au défi de la violence : étude exégétique de Gn 4*, Institut Catholique de Paris, 2020, p.284-290.

²⁵⁰ Le remplacement de la colère par la tristesse atténue toutefois la plus grande sévérité du portrait de Caïn dans la LXX. Béatrice Bizot ne le relève pas.

2.2. Gn 6-9 – Jon 3-4 : du renoncement au bien au renoncement au mal

2.2.1. L'analyse de Claude Lichtert²⁵¹

2.2.1.1. Deux récits parallèles

Claude Lichtert identifie un rapport d'intertextualité entre le chapitre 3 de Jonas et le récit du déluge (Gn 6,1 – 9,17). Son travail énumère les éléments qui permettent de comparer Jon 3-4 et le texte de la Genèse :

- Il relève en premier lieu une correspondance entre la durée du déluge et le délai séparant l'annonce par Jonas du châtement divin : l'un et l'autre partagent en effet l'horizon de quarante jours.
- Il propose en deuxième lieu une comparaison de Gn 6,5-6a avec Jon 3,10 :

Gn 6,5-6a		Jon 3,10	
TM	Traduction	TM	Traduction
וַיִּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל יֶצֶר מַחְשַׁבַת לְבָבוֹ רָע כָּל הַיּוֹם	Et YHWH vit que la méchanceté de l'homme s'était multipliée sur la terre : tout le jour, son cœur, toutes ses intentions et ses pensées étaient mauvais.	וַיִּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מְדַרְכֵּם הָרָעָה וַיִּנְחַם הָאֱלֹהִים הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה	Alors Dieu vit leurs actions. En effet, ils étaient revenus de leurs mauvais chemins. Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.
וַיִּנְחַם וְהוּא שֵׁי יִשָּׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ	Et YHWH se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre.		

La comparaison de Gn 6,5-6a et Jon 3,10 montre que les deux textes ont en commun d'affirmer que Dieu, ayant « vu » le « mal », « se repent » d'une action qu'il avait envisagée ou déjà réalisée. C'est donc la « figure de YHWH » qui constitue « le lien littéraire le plus clair entre les deux textes²⁵² », puisqu'il est le sujet des verbes ראה et נחם. Le propos peut être complété dès lors que nous remarquons que cette figure est décrite sous l'angle d'un repentir : en Gn 6,6a, YHWH se repent de la création de l'homme ; en Jon 3,10, il se repent du mal qu'il avait envisagé.

²⁵¹ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.27-32.

²⁵² *Ibid*, p.29.

- En troisième lieu, Lichtert relève que le nom de Jonas, qui signifie la colombe, est un point de contact avec le récit du déluge, dans lequel Noé envoie une colombe à trois reprises pour estimer l'ampleur du reflux des eaux (Gn 8,8-12) : « Pour Noé, la colombe est la messagère de la décrue, du *retournement* (Gn 8,3, verbe *shwb*) des eaux (...); Jonas est le messager du *retournement* (Jon 3,10, *shwb*) de Ninive (Jon 3,4b)²⁵³. »

2.2.1.2. Deux récits opposés

Le parallèle esquissé entre Jon 3 et Gn 6-9 doit toutefois être précisé : « la situation est symétrique mais opposée²⁵⁴ », remarque Claude Lichtert. Deux aspects opposent les deux textes : l'objet du repentir divin d'une part, sa modalité d'autre part.

- Dans la Genèse, Dieu se repent « d'avoir fait l'homme sur la terre » (Gn 6,6a), c'est-à-dire qu'il se repent d'un bien ; dans le livre de Jonas en revanche, il se repent du mal prévu à cause de la méchanceté de Ninive.
- Dans la Genèse, la mise en œuvre du repentir divin aboutit à l'effectivité du châtement. Mais en Jon 3, le repentir divin entraîne la suspension du châtement prévu. Le repentir que la Genèse met en scène est donc un châtement détruisant une action déjà réalisée. Celui dont il est question en Jon 3,10 annule un projet de châtement.

Selon Hyun Chul Kim, la situation est si opposée entre Gn 6-9 et Jon 3-4 qu'il est possible de présenter Jonas comme un « anti-Noé²⁵⁵ » : « Tandis qu'un petit nombre de justes ont été sauvés par l'obéissance du juste Noé, toute la population d'une grande ville, Ninive, a été sauvée malgré la désobéissance de l'obstiné Jonas²⁵⁶ ».

2.2.1.3. Conclusion provisoire

Si l'auteur du livre de Jonas s'appuie sur le récit génésiaque du déluge, ainsi que le laissent supposer les parallèles lexicaux et la proximité de l'intrigue propre à chacun des récits, il n'en reste pas moins qu'il développe sa propre théologie au sujet du repentir divin. Ce dernier est significativement précisé : le repentir de Dieu recouvre le châtement qu'il envisage d'infliger à l'homme poursuivant des « chemins mauvais » (Jon 3,10).

²⁵³ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.30. C'est l'auteur qui souligne.

²⁵⁴ *Ibid*, p.30.

²⁵⁵ Hyun Chul Paul KIM, "Jonah Read Intertextually", *JBL* 126/3, 2007, p.503.

²⁵⁶ *Ibid*, p.528.

2.2.2. Jon 4 et le repentir divin

Nous avons vu que la finale de Jon 3-4 avait pour objectif d'obtenir l'assentiment de Jonas au repentir mis en œuvre par YHWH en Jon 3,10. Pour ce faire, 4,10-11 compare l'attitude de YHWH à l'égard de Ninive (3,10) et celle de Jonas à l'égard du *qîqayôn* (4,6-9). Il est donc possible d'affirmer que si 4,6-9 signifie que YHWH détruit ce qu'il a fait pousser, c'est pour faire comprendre le renoncement au mal effectif en 3,10. La destruction de la plante paraît subordonnée au repentir qui concerne le châtement, qu'elle a pour mission de faire accepter²⁵⁷. En ce sens, nous souscrivons à la formule déjà énoncée de Claude Lichtert selon laquelle « les deux récits [du déluge génésiaque et de Jonas] sont symétriques mais opposés », car l'objet du renoncement connaît un changement majeur. Plutôt qu'il ne constitue un exemple de repentir divin au bien, tel qu'il exposé dans le récit du déluge²⁵⁸, l'épisode de la destruction du *qîqayôn* permet d'affirmer ultimement le renoncement de YHWH au châtement. L'épisode de la plante est en effet utilisé pour éclairer le non-châtement de Ninive.

2.2.3. Conclusion

La lecture de Jon 3-4 est enrichie par celle du cycle du déluge, même si les deux textes sont opposés²⁵⁹. Tandis que Gn 6-9 fait porter le repentir divin sur la création, Jon 4,6-9 rapporte la destruction d'une plante que Dieu vient de faire pousser. Mais d'une part cette destruction n'est pas exprimée par le verbe נָבַח , d'autre part, elle est subordonnée au repentir à l'égard du mal, qu'elle doit faire accepter.

²⁵⁷ Sur le fait que l'épisode de la plante (4,6-9) ne constitue pas un repentir de Dieu à l'égard du bien, nous renvoyons aux p.74-75 du présent travail.

²⁵⁸ Nous ne partageons donc pas la conclusion de Claude Lichtert, selon qui Jon 4 n'entretient pas de lien avec le récit du déluge. Voir Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.31.

²⁵⁹ L'opposition esquissée entre Gn 6-9 et Jon 3-4 confirme notre compréhension de Jon 4,11 comme une interrogation : si le livre s'achevait par une affirmation, les deux péricopes ne seraient plus opposées.

2.3. Gn 18-19²⁶⁰ - Jon 3-4 : de la destruction au repentir

2.3.1. Un rapport d'intertextualité justifié par la LXX

2.3.1.1. Le « cri » (κραυγή)

Claude Lichtert identifie une « relation évidente entre Gn 18-19 et Jon²⁶¹. » Selon lui, « l'évidence » est assurée par une présentation similaire des villes de Sodome et Gomorrhe d'une part, et de Ninive d'autre part, qui seraient toutes trois caractérisées par le mal. L'étude amène toutefois à conclure que Gn 18,20-21 et Jon 1,2, qui constituent pourtant le point de contact le plus fréquemment allégué, ne partagent pas le même lexique dans le texte massorétique :

- Gn 18,20-21 use en particulier du terme de péché (חטא), qui est absent du texte de Jonas.
- En outre, nous remarquons qu'en Gn 18,20-21, la plainte (זעק) de Sodome et Gomorrhe est si puissante qu'elle oblige YHWH à « descendre ». À l'inverse, Jon 1,2 déclare que la méchanceté de Ninive est « montée » jusqu'à Dieu. Dans la Genèse, YHWH descend ; dans le livre de Jonas, la méchanceté monte²⁶².

Gn 18,20-21		Jon 1,2	
TM	Traduction	TM	Traduction
ויאמר יהוה זעקת סדם ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד	Et YHWH dit : « Le cri de Sodome et de Gomorrhe est si grand, et leur péché est si lourd, beaucoup,	קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני	« Lève-toi ! va à Ninive la grande ville et proclame contre elle que sa méchanceté est montée devant moi. »
ארבה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה	Je vais descendre et je verrai : ont-ils fait en tout comme leur cri est venu jusqu'à moi ? Oui ou non, je saurai ».		

²⁶⁰ André Wénin identifie un rapport d'intertextualité entre Gn 6-9 et Gn 18-19. Dans les deux récits, il est en effet question d'une destruction, éparnée à un reste. Par ailleurs, André Wénin met en parallèle la scène de l'ivresse de Noé (Gn 9,20-27) et celle de Lot (Gn 19,30-38), dont il affirme qu'elles sont deux histoires d'inceste. André WENIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, Paris, Cerf, « LLB » 190, 2016, p.226-228. Le rapprochement opéré par A. Wénin légitime notre étude en tissant un réseau de textes partageant un ensemble d'affirmations.

²⁶¹ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.30. Voir l'ensemble du paragraphe consacré à Gn 18-20, p.34-37.

²⁶² En 2021, approfondissant l'étude du rapport d'intertextualité entre Gn 18,20-21 et Jon 1,2, Claude Lichtert a écrit que Sodome, Gomorrhe et Ninive pouvaient être rapprochées à partir du verbe הפך. Or ce verbe est absent de Gn 18,20-21 et de Jon 1,2. Il est présent en Gn 19,21.25.29 et Jon 3,4, ainsi que nous le verrons ci-après. Voir Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.86.

Une comparaison entre Gn 18,20-21 et Jon 1,2 dans la LXX permet toutefois de rapprocher les deux textes :

Gn 18,20-21		Jon 1,2	
LXX	Traduction	LXX	Traduction
ειπεν δε κυριος Κραυγη Σοδομων και Γομορρας πεπληθυνται, και αι αμαρτιαι αυτων μεγαλαι σφοδρα	Le Seigneur dit : « Un cri de Sodome et Gomorrhe est plein, et leurs péchés sont très grands ;	Αναστηθι και πορευθητι εις Νινευη την πολιν την μεγαλην και κηρυξον εν αυτη, οτι ανεβη η κραυγη της κακιας αυτης προς με.	« Lève-toi et va vers Ninive la grande ville et proclame en elle que le cri de sa méchanceté est monté jusqu'à moi.
Καταβας ον ονομαι ει κατα την κραυγην αυτων την ερχομενην προς με συντελουται, ει δε μη, ινα γνω.	Descendant donc, je verrai si elles ont accompli selon le cri qui est venu jusqu'à moi, ou pas, afin que je sache. »		

Deux rapprochements lexicaux peuvent être relevés entre Gn 18,20-21^{LXX} et Jon 1,2^{LXX} :

- Ces deux textes emploient le terme de κραυγη²⁶³. Le fait est d'autant plus significatif que le terme ne correspond à aucun terme de Jon 1,2 dans le TM. Larry Perkins note « qu'à travers l'addition de ces mots (...), le traducteur renforce le parallélisme entre la traduction de l'épisode de Sodome et Gomorrhe dans la LXX et celui de Ninive²⁶⁴. » L'argument, bien qu'identifié en Jon 1,2, nous paraît être pertinent pour l'étude de Jon 3-4 en raison du strict parallèle que nous avons rappelé entre Jon 1-2 et Jon 3-4²⁶⁵. Les introductions de chaque volet du diptyque que constitue le livre de Jonas se caractérisent en particulier par un parallélisme très net (1,1 // 3,1).
- L'expression « auprès de moi » (προς με) constitue un second point de rapprochement, qui nous semble moins déterminant²⁶⁶.

²⁶³ Nous relevons que les deux premières occurrences citées dans le dictionnaire pour définir le terme sont justement Gn 18,20 et Jon 1,2. Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2009, p.411.

²⁶⁴ Larry PERKINS, "The Septuagint of Jonah: Aspects of Literary Analysis Applied to Biblical Interpretation", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 20, 1987, p.51.

²⁶⁵ Voir dans le présent travail, les p.29-33.

²⁶⁶ Larry Perkins identifie un troisième point de rapprochement : les deux textes mobilisent le même verbe de mouvement (βαινω). Larry PERKINS, "The Septuagint of Jonah", p.51. Il convient de noter que les prépositions avec lesquelles ce verbe est composé sont opposées, de sorte que la perspective tracée dans Gn 18,20-21^{LXX} et Jon 1,2^{LXX} rejoint l'opposition que nous avons mise en évidence dans le texte massorétique, entre la « descente » de YHWH (Gn 18,21) et la « montée » de la méchanceté (Jon 1,2).

2.3.1.2. La traduction du verbe הפך par le verbe καταστρεφειν

Nous avons déjà noté l'ambiguïté du verbe הפך, employé en Jon 3,4, qui peut signifier l'idée de retournement ou celle de destruction²⁶⁷. Une étude de concordance dénombre quatre-vingt-quatorze occurrences de ce verbe dans la Bible hébraïque. La LXX le traduit à quatorze reprises par le verbe καταστρεφειν, dont la signification oscille également entre le retournement et la destruction²⁶⁸. Or ce choix de traduction est attesté en Gn 19,21.25.29^{LXX} et en Jon 3,4^{LXX} :

	TM	LXX
Gn 19,21	ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכתי את העיר אשר דברת	και ειπεν αυτω Ιδου εθαυμασα σου το προσωπον και επι τω ρηματι τουτω του μη καταστρεψαι την πολιν, περι ης ελαλησας.
Gn 19,25	ויהפך את הערים האל א ואת כל הככר ואת כל ישבי הערים וצמח האדמה	και κατεστρεψεν τας πολεις ταυτας και πασαν την περιοικον και παντας τους κατοικουντας εν ταις πολεσιν και παντα τα ανατελλοντα εκ της γης.
Gn 19,29	ויהי בשחת א אלהים את ערי הככר ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט	και εγενετο εν τω εκριψαι κυριον πασας τας πολεις της περιοικου εμνησθη ο θεος του Αβρααμ και εξαπεστειλεν τον Λοτ εκ μεσου της καταστροφης εν τω καταστρεψαι κυριον τας πολεις εν αις κατωκει εν αυταις Λοτ

Jon 3,4	
TM	LXX
ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר עיד ארבעים יום ויגוה נהפכת	και ηρξατο Ιωνας του εισειλθειν εις την πολιν ωσει πορειαν ημερας μιας και εκηρυξεν και ειπεν Ετι τρεις ημεραι και Νινευη καταστραφησεται

En traduisant le verbe הפך par le verbe καταστρεφειν, la LXX reprend à son compte l'ambivalence du verbe hébreu. Ce faisant, elle renforce le lien d'intertextualité qui peut être dégagé entre Gn 18-19 et Jon 3-4.

²⁶⁷ Voir dans le présent travail la p.38.

²⁶⁸ Notre étude de concordance a montré que la LXX traduisait le verbe הפך par le verbe στρεφω à vingt-et-une reprises, par le verbe μεταβαλλω à quatorze reprises, par le verbe μεταστρεφω à quatorze reprises, par le verbe επιστρεφω à huit reprises et par le verbe αποστρεφω à trois reprises. Les autres occurrences se répartissent entre d'autres verbes ou ne sont pas traduites dans la LXX. Le dictionnaire de Takamitsu Muraoka indique qu'à la différence des autres verbes grecs cités ici, le verbe καταστρεφειν signifie l'action de retournement ou celle de destruction.

2.3.1.3. Conclusion

Avec le « détour » par la LXX nous avons identifié deux raisons qui nous permettent d'affirmer un rapport d'intertextualité entre Gn 18-19 et Jon 3-4 :

- D'abord, les villes de Sodome et Gomorrhe et celle de Ninive émettent un « cri » (κραυγή) que Dieu entend ;
- Ensuite, elles sont toutes exposées à l'imminence d'un « retournement » (καταστρεφειν) dont Dieu est l'acteur ;

Il nous faut voir à présent ce que le rapport d'intertextualité que nous venons de dégager implique pour la lecture Jon 3-4.

2.3.2. La $\tau\sigma\eta$ et le renoncement au mal

Nous récapitulons les fruits de notre travail de comparaison du texte massorétique de Gn 18-19 et Jon 3-4 dans le tableau ci-dessous :

Gn 18-19	Jon 3-4
En Gn 18,23-32, Abraham intercède à six reprises auprès de YHWH. Invoquant les justes (צדקים) vivant possiblement à Sodome, il demande à YHWH de ne pas châtier la ville en son entier.	Jonas intercède en faveur de la destruction de Ninive. Invoquant l'amour ($\tau\sigma\eta$) de YHWH, il plaide pour que la ville soit détruite.
La suite de la péricope est centrée sur la figure de Lot, lequel est exfiltré de la ville avec sa famille (Gn 19,1-22) ²⁶⁹ .	Jonas quitte lui-même la ville.
L'intercession d'Abraham est efficace : « Je ne détruirai pas » (Gn 18,32b).	L'intercession de Jonas est inefficace : YHWH maintient son choix de renoncer au châtement.
Le récit rapporte finalement la destruction de Sodome (Gn 19,27-29).	Le récit ne rapporte pas la destruction de Ninive ²⁷⁰ .

En somme, Sodome, Gomorrhe et Ninive sont diamétralement opposées : le texte biblique énonce la destruction des deux premières tandis qu'il maintient l'ambivalence du sort de Ninive. Nous remarquons également que les causes aboutissant à une telle décision divine sont

²⁶⁹ Gn 19,29 autorise cette lecture : « Or, quand Dieu détruisit les villes du District, il se souvint d'Abraham, et il retira Loth au cœur du fléau, quand il bouleversa les villes où Loth habitait » (traduction TOB).

²⁷⁰ Nous rappelons cependant que certains auteurs ont évoqué une destruction de Ninive, à l'instar de Karolien VERMEULEN, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective".

opposées : Abraham invoque la justice pour épargner ; Jonas invoque l'amour pour détruire²⁷¹. Le rapport d'intertextualité se laisse donc appréhender comme une opposition : Jonas apparaît comme un anti-Abraham. Une opposition est aussi repérable s'agissant de Dieu : dans la Genèse, YHWH est juste et il détruit ; dans le livre de Jonas, il est caractérisé par l'amour (4,2) et il renonce au châtement. La comparaison de Gn 18-19 et Jon 3-4 met donc en évidence un contraste entre deux attitudes de YHWH. Nous avons insisté plus haut sur l'importance du verbe סָוָה , présent en Jon 4,10-11²⁷². Il est possible que Jon 3-4 constitue un enseignement sur ce qu'implique l'intégration du renoncement au mal parmi les attributs de YHWH (Jon 4,2). Ce faisant, l'auteur du livre de Jonas prendrait le contrepied du livre de la Genèse pour livrer une leçon sur l'identité de YHWH, qui renonce au mal en raison de sa רַחֲמֵי .

2.4. Jon 3-4, la Genèse et le repentir divin

Les trois étapes de notre étude d'intertextualité entre Jon 3-4 et le livre de la Genèse ont en commun de se rapporter au repentir de YHWH. Nous avons montré comment la version de la LXX justifiait de rapprocher certains récits de la Genèse du livre de Jonas, et laissaient supposer que le traducteur du livre de Jonas dans la LXX lisait ce récit en parallèle avec les récits de la Genèse. Cette opération de lecture permet de dégager l'originalité de Jon 3-4 :

- Par rapport à Gn 4, nous avons constaté l'absence de châtement divin en Jon 3-4 ;
- Par rapport à Gn 6-9, nous avons constaté que Jon 3-4 mettait l'accent sur le renoncement au mal ;
- Par rapport à Gn 18-19, nous avons constaté que Jon 3-4 constituait un enseignement sur la motivation du repentir, lequel repose sur la רַחֲמֵי . Parce que celle-ci caractérise YHWH, ce dernier ne peut pas détruire Ninive.

Nous suivons donc Claude Lichtert lorsqu'il déclare que « [l'analyse] montre que Jon et plus particulièrement le personnage de Jonas *imite* ou *renverse* l'intrigue ainsi que le caractère des protagonistes de Gn 1-11²⁷³. » En ses trois étapes, notre étude a montré que, par contraste

²⁷¹ Claude Lichtert repère ici un effet d'ironie, dont Jonas serait la victime. Claude LICHTERT, *Le prophète s'avance masqué*, p.86-87 : « (...) c'est le contraste ironique entre les personnages de Jonas et d'Abraham que l'intertextualité tend ici à souligner. Abraham sait que YHWH est un Dieu de justice mais il lui rappelle la nécessité de la miséricorde (Gn 18,25) ; Jonas sait que YHWH est un Dieu de miséricorde (Jon 4,2) mais il attendrait de lui qu'il soit un Dieu de justice ! »

²⁷² Voir dans le présent travail la p.81.

²⁷³ Claude LICHTERT, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », p.37. C'est l'auteur qui souligne.

avec les textes de la Genèse retenus pour notre comparaison, Jon 3-4 soulignait le repentir de YHWH à l'égard du mal.

3. Le livre de Jonas et le livre de l'Exode

3.1. La reprise des attributs divins en Jon 4,2

Lorsque Jonas explique en 4,2 la raison pour laquelle il s'est dérobé à l'ordre donné par YHWH de se rendre à Ninive (1,2), se dirigeant dans la direction opposée, vers Tarsis, il énonce une liste d'attributs qui qualifient l'être et l'agir de YHWH. L'étude de cette liste révèle que Jonas emploie l'énoncé de ces attributs dans le livre de l'Exode et le modifie.

3.1.1. Le rapport entre Jon 4,2 et Ex 34,6-7

Jon 4,2	Ex 34,6-7
<p>ויתפלל אל יהוה ויאמר אנה יהוה הלווא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה</p>	<p>ויעבר יהוה על פניו ויקרא יהוה אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע עחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים</p>
<p>Alors il pria YHWH en disant : « S'il te plaît, YHWH, cela n'était-il pas ma parole lorsque j'étais dans ma terre ? C'est pour cela que j'en étais venu à fuir à Tarsis : je savais que toi, tu es un Dieu bienveillant et compatissant, lent à la colère et plein d'amour, et renonçant au mal.</p>	<p>YHWH traversa devant lui et proclama : « YHWH, YHWH, Dieu compatissant et gracieux, lent à la colère, plein de miséricorde et de vérité, qui reste miséricordieux à des milliers de générations, qui supporte la faute, la transgression et le péché, qui ne laisse rien impuni, qui punit la faute des pères sur les fils et sur les fils des fils sur la troisième et sur la quatrième génération. »</p>

Le tableau ci-dessus indique :

- Les éléments communs à Ex 34,6 et à Jon 4,2. Ceux-ci sont surlignés, et permettent de constater que quatre adjectifs qualifiant le caractère de YHWH dans l'Exode (חנון ורחום ארך אפים ורב חסד) se trouvent repris dans le discours de Jonas.
- Les éléments d'Ex 34,6-7 qui ne sont pas repris dans Jon 4,2. Ceux-ci sont écrits en rouge. Ainsi, Jonas ne reprend pas à son compte l'attribut de vérité (אמת), ni le développement du v.7.
- Un élément présent en Jon 4,2, mais absent d'Ex 34,6-7. Dans le tableau, celui-ci est souligné : Jonas indique que YHWH est « renonçant au mal » (ונחם על הרעה). Cette

mention, qui clôt Jon 4,2, contraste fortement avec Ex 34,7 : selon Jonas, YHWH ne punit plus jusque dans sa descendance l'homme qui a fauté, mais il est « renonçant au mal ». Il faudra vérifier s'il est possible de soutenir que ce nouvel attribut divin prend le relais, dans la théologie du livre de Jonas, de l'affirmation de la rétribution en Ex 34,7.

Par ailleurs, il faut considérer le contexte d'énonciation des attributs divins. Dans l'Exode, c'est YHWH lui-même qui s'auto-définit par la liste des attributs de 34,6-7. Cette auto-définition est adressée à Moïse. En revanche, ces attributs se trouvent adressés à YHWH par Jonas en Jon 4,2. Cette remarque permet de penser que l'auteur de Jonas reprend la manière dont YHWH s'est défini dans l'Exode au moyen d'une appropriation et d'une reformulation personnelles des attributs divins. En ce sens, il nous semble pertinent d'étudier ce que cette reprise révèle de la manière dont le livre de Jonas comprend YHWH et se situe par rapport à lui.

Cette première observation permet de remarquer que si le livre de Jonas s'appuie sur le livre de l'Exode pour énoncer les attributs divins, il fait toutefois preuve d'une fidélité créatrice, que nous chercherons à caractériser, afin de faire émerger son projet.

3.1.2. Le rapport entre Jon 3,10b et Ex 32,14

Nous avons constaté que l'auteur du livre de Jonas ajoutait le repentir dans la liste des attributs divins (וַיִּנַחֵם עַל הָרָעָה). Cet attribut, qui ne figurait pas dans la liste d'Ex 34,6-7, peut être considéré comme une reprise de l'action de Dieu énoncée en Jon 3,10b, puisque celui-ci y renonce au mal envisagé contre Ninive. Or le texte de Jon 3,10b est lui-même largement repris d'Ex 32,14 :

Jon 3,10b	Ex 32,14
וַיִּנַחֵם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה	וַיִּנַחֵם יְהוָה עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ
Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.	Et YHWH renonça au mal qu'il avait dit qu'il ferait à son peuple.

3.1.3. Conclusion provisoire

Les deux étapes de cette étude ont permis de mettre à jour un rapport d'intertextualité entre Jon 3-4 et Ex 32-34. L'auteur du livre de Jonas s'appuie en effet sur l'énonciation des attributs de YHWH en Ex 34, auxquels il adjoint une nouvelle dimension : YHWH est « renonçant

au mal ». Nous avons remarqué que cet ajout constituait une reprise d'Ex 32. Il apparaît donc légitime de lire Ex 32-34 et Jon 3-4 en regard²⁷⁴, et de se demander ce que la modification apportée à la liste des attributs divins révèle du projet poursuivi par l'auteur du livre de Jonas²⁷⁵.

3.2. La non-reprise d'Ex 34,7 et le refus de la rétribution

Jon 4,2 tronque la citation d'Ex 34,6-7 au milieu d'une phrase, et ne reprend pas le v.7. Or Ex 34,7 nuance les attributs d'Ex 34,6 : le v.6 énonce en effet des attributs positifs, alors que le v.7 est plus balancé, qui exprime la double idée d'une fidélité pour des milliers de générations (חסד לאלפיים) et d'un châtement divin à la suite de la « faute des pères » (עון אבות). En d'autres termes, Ex 34,7 montre que YHWH fait dépendre sa réaction du comportement de l'homme : la fidélité de YHWH lui est accordée, mais s'il vient à commettre une faute, il sera puni. Nous notons aussi que les deux réactions de YHWH sont disproportionnées : une fidélité pour des milliers de générations d'un côté, une réaction sur trois ou quatre générations d'un autre côté. Ainsi, Ex 34,6-7 professe une rétribution asymétrique, qui penche en faveur de la fidélité (חסד), dans la mesure où celle-ci s'applique à un nombre plus élevé de générations.

En retranchant le système rétributif mis en place par Ex 34,6-7, l'auteur du livre de Jonas maximise la théologie de la חסד divine : l'action divine ne paraît plus conditionnée par une action humaine, mais semble plutôt guidée par une raison interne à Dieu. Jon 4,10-11 met en opposition l'attitude de Jonas et celle de YHWH, en recourant au même verbe חוס : c'est parce qu'il éprouve la pitié (חוס) que YHWH se repent du mal. José Luis Barriocanal écrit en ce sens que « le lecteur attentif perçoit (...) la compassion et la miséricorde comme clés de l'agir divin²⁷⁶. »

Barriocanal reprend à son compte l'hypothèse consensuelle, qui suppose la priorité de Joël par rapport à Jonas, et il affirme que le second proposerait une relecture du premier. Cependant, le propos de cet auteur risque d'amoindrir la force critique du livre de Jonas en dirigeant celle-

²⁷⁴ Ce rapprochement trouve un autre point d'appui dans le modelage de la figure de Jonas sur celle de Moïse, comme l'a montré Enrique SANZ GIMENEZ-RICO, « ¿Se le puede usurpar a Dios su ira ? Relectura de Ex 34,6-7 en el libro de Jonás », *Estudios Bíblicos* LXXV, 2017, p.70-71.

²⁷⁵ Hermann Spieckermann estime que les attributs divins constituent le centre de gravité de la Bible hébraïque, dans la mesure où ils sont énoncés à sept reprises, auxquelles il convient d'ajouter une vingtaine d'allusions. Si on suit Spieckermann dans cette appréciation, on comprend aisément que l'emprunt d'Ex 34,6b-7 en Jon 4,2 revêt un caractère déterminant pour l'interprétation de Jon 3-4. Hermann SPIECKERMANN, « "Barmherzig und gnädig ist der Herr..." », dans : IBID, *Gottes Liebe zu Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, "FAT" 33, 2001, p. 3-19.

²⁷⁶ José Luis BARRIOCANAL, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios : Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce », *Scripta Theologica* 48, 2016, p.399. Nous traduisons.

ci contre le livre de Joël. C'est d'ailleurs pourquoi il est contraint de conclure que la pointe du livre de Jonas est d'affirmer l'universalisme à l'encontre du particularisme revendiqué par le livre de Joël²⁷⁷. Nous remarquons en sens contraire que le personnage de Jonas n'invoque jamais le fait que ceux vers qui il est envoyé sont des païens pour justifier son attitude : d'après 4,2, c'est au nom de la miséricorde de YHWH qu'il s'enfuit²⁷⁸.

3.3. L'ajout de l'attribut du repentir

3.3.1. Le verbe נָחַם et sa signification

En Jon 3-4, le repentir divin est exprimé à l'aide du verbe נָחַם, qu'il faut commencer par définir. La définition proposée par Jean-Pierre Sonnet²⁷⁹ recoupe celle de Hans Walter Wolff, pour qui ce verbe exprime :

(...) un changement d'avis provoqué par les émotions, un retournement par rapport à une décision antérieure de la part de quelqu'un qui est profondément mis en mouvement. Du point de vue de la partie directement affectée par la décision modifiée, le changement peut être aussi bien défavorable que favorable²⁸⁰.

L'usage du verbe נָחַם en Jon 3-4 permettrait alors de mettre en évidence le comportement de YHWH, qui peut modifier sa propre décision. Nous pourrions dire que, selon Jon 3-4, Dieu n'est pas immuable, en ce qu'il revient sur ses décrets : en l'occurrence, la conversion radicale de Ninive entraîne une annulation de la sanction divine.

Cette affirmation introduit une nouveauté dans la définition que le livre de l'Exode proposait de l'identité divine : YHWH récompensait ou châtiât ; à présent, il est « renonçant au mal », de sorte que seule la récompense paraît subsister. Nous avons remarqué que la rétribution asymétrique mise en place par le livre de l'Exode penchait en faveur de la fidélité divine (Ex 34,7), nous constatons à présent que le livre de Jonas fait le choix exclusif de celle-ci. Il casse la logique symétrique de la rétribution, montrant qu'en fait, YHWH renonce au châtement si l'homme renonce lui-même au mal²⁸¹. Cette position quant à l'être et à l'agir de YHWH est

²⁷⁷ *Ibid.*, p.401.

²⁷⁸ Nous ne partageons pas la thèse de Barriocanal, selon qui la pointe du texte réside dans une revendication universaliste de la נָחַם divine. Elle nous paraît plutôt consister dans la qualification de l'identité divine.

²⁷⁹ Voir la p.22 du présent travail.

²⁸⁰ Hans Walter WOLFF, *Joel and Amos*, Philadelphie, Fortress Press, "Hermeneia" 298, p.298, cité dans John T. WILLIS, "The 'Repentance' of God", p.158.

²⁸¹ Nous nous écartons donc de l'hypothèse soutenue par Thomas Dozeman en 1989. Selon lui, le livre de Jonas entrerait en débat avec celui de Joël : Jon 4,2 serait une relecture satirique de Jl 2,13, dont le propos consisterait à montrer la dimension universaliste de la miséricorde de Dieu, alors que Joël demeurerait centré sur la communauté

exprimée par le recours au verbe נָחַם, dont nous avons vu qu'il signifiait l'absolue liberté divine de passer d'un pôle à un autre²⁸².

3.3.2. Jonas : un anti-Moïse

Si Jonas et Moïse sont rapprochés l'un de l'autre, c'est pour être mieux distingués. En Jon 4,2, Jonas dit à YHWH qu'il a fui parce « qu'il savait » (יָדַעְתִּי) qu'il était dans sa nature de se repentir. En ce sens, nous pouvons dire que Jonas refuse le repentir divin et plaide à l'inverse en faveur du maintien de la punition : il veut que Ninive soit détruite, en raison du mal qu'elle a commis. Comme le résume Jean-Pierre Sonnet, Jonas est « le prophète récalcitrant à la réversibilité divine²⁸³. »

Nous remarquons qu'à la différence de Moïse, qui intercède pour que YHWH épargne le châtement à son peuple (Ex 32,11-13), Jonas n'intervient pas en faveur de la ville vers laquelle il a été envoyé. Ses seules demandes concernent sa propre personne, lorsqu'il demande à mourir (Jon 4,3.8-9)²⁸⁴. Il est donc possible d'affirmer que « Jonas, qui se rapprochait de Moïse sur certains aspects, est celui qui est totalement opposé à Moïse (...)»²⁸⁵. » Autant Moïse pressait-il YHWH de se repentir, autant Jonas refuse-t-il d'être le témoin d'un tel repentir, au point de souhaiter mourir.

Une sourde opposition sépare donc Ex 32-34 et Jon 3-4 : dans le premier cas, c'est YHWH qui est conduit par Moïse à se repentir (נָחַם) ; dans le second, c'est Jonas qui est conduit par YHWH à accepter son repentir (נָחַם). Si l'auteur du livre de Jonas s'appuie sur le livre de l'Exode, il change considérablement la manière dont l'identité de YHWH est comprise en y intégrant le repentir à l'égard du mal. Ex 32-34 et Jon 3-4 s'opposent donc, et le système

d'Israël. Voir Thomas DOZEMAN, "Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character", p.219-223.

²⁸² Thorir Thordarson conçoit : « La signification du verbe dans son contexte est donc de changer d'avis sur la base de la liberté, de l'ouverture, de l'acceptation et du pardon, qui défie la logique », Thorir THORDARSON, "Notes on the Semiotic Context of the Verb *niham* in the Book of Jonah", p.227. Cette idée est également exprimée par Raymond C. VAN LEEUWEN, "Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve", dans Leo G. PERDUE, Bernard Brandon SCOTT et William Johnston WISEMAN (éd.), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1993, p.31-49.

²⁸³ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? », p.146.

²⁸⁴ José Luis Barriocanal affirme que Jonas intercède pour lui-même. José Luis BARRIOCANAL, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios », p.394.

²⁸⁵ Enrique SANZ GIMENEZ-RICO, « ¿Se le puede usurpar a Dios su ira ? », p.74. Nous traduisons. L'auteur ajoute que, selon lui, Jonas ne doit pas seulement être tenu comme un anti-Moïse : il soutient qu'il est aussi un anti-Dieu. À ce titre, Jonas pourrait être rapproché du Pharaon du récit de l'Exode, ainsi que le suggèreraient certains parallèles lexicaux.

rétributif mis sur pied dans le premier laisse place à une théologie du repentir mû par la סָחַח dans le second.

3.4. L'effet produit par cette relecture de l'Exode en Jon 3-4

3.4.1. L'identité de YHWH, pointe de Jon 3-4

Nous avons montré que cette relecture avait pour effet de rompre avec la définition de YHWH telle qu'elle figure dans le livre de l'Exode : un Dieu qui récompense et qui punit. Jon 3-4 ne reprend pas à son compte la logique rétributive qui s'y trouve affirmée, mais privilégie l'expression de la seule fidélité de YHWH, qui est « renonçant au mal ». Si ce renoncement au mal est mû par la miséricorde (רַחֲמִים) comme semble l'indiquer Jon 4,11, alors le livre de Jonas refuse que YHWH soit caractérisé par deux pôles opposés. Pour lui, il semble au contraire qu'en YHWH le pôle de la miséricorde soit l'unique élément constitutif.

3.4.2. La centralité du repentir divin

L'étude de la reprise des attributs divins permet de mettre en évidence la centralité du repentir divin en Jon 3-4, dans la mesure où celui-ci se trouve intégré à la liste des attributs divins énoncée par le personnage de Jonas en Jon 4,2.

- Ce renoncement de YHWH au mal est exprimé à l'aide du verbe נָחַם , qui signifie l'absolue liberté de YHWH et sa capacité à changer librement le cours de son action : il exprime donc l'idée selon laquelle YHWH est libre de renoncer au mal.
- Le rapport de correspondance que nous avons dégagé entre Jonas et Moïse doit être compris sur le mode d'une opposition : le premier n'intercède pas pour Ninive, le second intercède pour le peuple ; le premier veut que YHWH fasse justice, le second qu'il fasse miséricorde ; le revirement du premier est recherché par YHWH, le second recherche le revirement de YHWH.
- Le repentir divin est d'autant plus souligné dans le livre de Jonas qu'il est exprimé dans un récit ou par les « vertus de la surprise narrative²⁸⁶. »

La mise en évidence du repentir divin dans le récit de Jonas est permise par une fidélité créatrice à l'égard du livre de l'Exode : les attributs divins lui sont repris, mais la liste est

²⁸⁶ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? », p.147.

adaptée, afin de correspondre au projet théologique de l'auteur du livre de Jonas, qui en propose une relecture²⁸⁷.

3.4.3. La particularité de la reprise des attributs divins en Jon 3-4 au sein du rouleau des Douze

De nombreux auteurs ont remarqué que plusieurs petits prophètes avaient repris la liste des attributs divins²⁸⁸, de sorte que certains y ont décelé l'indice d'un processus rédactionnel²⁸⁹. Nous souhaitons manifester à présent la singularité de la reprise des attributs divins en Jon 4,2 par rapport aux autres occurrences identifiables dans le rouleau des Douze.

Nous avons déjà relevé que Jon 4,2 provoquait un effet de surprise : le lecteur apprend pourquoi Jonas avait fui en 1,3. Dans ce cadre, l'énonciation des attributs divins ne peut que surprendre : c'est en effet parce qu'il savait que YHWH renoncerait au mal prévu que Jonas prend la fuite : « Jonas était, dès ce moment, préoccupé non par l'attribut de justice, mais par celui de la miséricorde. Plus précisément, le problème de Jonas est la réversibilité divine – le fait que Dieu puisse se réviser et, en l'occurrence, faire preuve de miséricorde en "se repentant du mal"²⁹⁰. » Jonas ne prend donc pas tant la fuite pour éviter de devoir annoncer la destruction de Ninive que sa non-destruction. La surprise provoquée par l'aveu de Jonas met en relief le renoncement de YHWH au mal, que Jonas refuse. Avec la surprise de 4,2, le repentir divin épouse la forme du récit, il trouve une force renouvelée dans une économie narrative.

Nous sommes largement redevable des études de Jean-Pierre Sonnet, qui résume ainsi son hypothèse : « le livre de Jonas est, dans l'enceinte des Douze, une démonstration narrative centrée sur l'attribut divin monté en épingle par Jonas, וְנָחַם עַל הָרָעָה, la réversibilité entre justice et miséricorde, qui "signe" le Dieu de la prophétie biblique²⁹¹. » Ce serait donc son caractère narratif qui singulariserait le livre de Jonas au sein du corpus des Douze²⁹² : tandis que les onze

²⁸⁷ José Luis BARRIOCANAL, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios », p.397.

²⁸⁸ Outre Jon 4, 2, il convient de citer Jl 2,13 ; Mi 7,18-20 et Na 1,2-3.

²⁸⁹ Ainsi par exemple de Jakob Wöhrle qui a parlé d'un « *Gnaden-Korpus* » : Jakob WÖHRLE, "A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness : The Integration of the Book of the Twelve", *JHS* 9, 2009, p.2; Jakob WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölprophetenbuches*, Berlin, W. de Gruyter, "BZAW" 389, 2008, p.363-419.

²⁹⁰ Jean-Pierre SONNET, « Justice et miséricorde », p.19.

²⁹¹ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? », p.146.

²⁹² Ce point a en outre été étudié par Claude Lichtert : Claude LICHTERT, « Entre rappels et renversements : les particularités littéraires et théologiques du livre de Jonas », dans Elena DI PEDE et Donatella SCAIOLA (dir.), *The Book of the Twelve – One Book or Many ?*, Mohr Siebeck, « FAT » 91, 2016, p.134-144. Lichtert affirme que « (...) c'est à croire que le livre de Jonas a été placé vers le milieu du corpus des Douze pour en relancer la lecture qui risquait de devenir bien monotone » (p.134) ; « En résumé, grâce au comportement inattendu du prophète mis

autres livres privilégient le genre littéraire de l'oracle, et font alterner oracles de salut et de jugement, Jonas fait le choix du récit²⁹³. Plus précisément, il met en récit la « réversibilité divine », selon les mots de Sonnet. C'est donc en recourant aux techniques propres au récit que le livre de Jonas affirmerait l'option théologique selon laquelle YHWH renonce au mal. Jean-Pierre Sonnet écrit justement que :

(...) le lecteur des Douze découvre la « logique disjonctive » des oracles (de jugement et de salut) alliée à une fable « bien réglée », manifestant un Dieu fidèle à lui-même parce que fidèle à ses attributs de justice et de miséricorde, et prompt à cette miséricorde, exactement comme dans la révélation à Moïse. La fiction narrative illustre ici son pouvoir heuristique ou encore « d'augmentation iconique », pour parler comme P. Ricœur²⁹⁴.

4. Le livre de Jonas et le livre de Jérémie

4.1. Le repentir divin dans le livre de Jérémie

4.1.1. Une forte concentration de l'expression du repentir (נחם) divin dans les livres de Jérémie et de Jonas

John Willis a relevé que, dans la Bible hébraïque, YHWH était sujet du verbe נחם à trente-six reprises : 75% des occurrences affirment que YHWH se repent, 25% déclarent qu'il ne se repent pas. Neuf occurrences de ce verbe sont situées dans le livre de Jérémie (4,28 ; 15,6 ; 18,8.10 ; 20,16 ; 26,3.13.19 ; 42,10) et trois dans le livre de Jonas (3,9.10 ; 4,2)²⁹⁵. L'étude de concordance montre donc qu'un tiers des occurrences du verbe נחם employé avec YHWH pour sujet sont concentrées dans les livres de Jérémie et de Jonas, que nous proposons donc de mettre en dialogue. La comparaison des occurrences où YHWH est sujet du verbe נחם nous aidera à interpréter Jon 3-4²⁹⁶.

en scène par le narrateur au long de cette intrigue trépidante, le lecteur prend conscience de qui est Dieu non seulement en Jonas mais surtout dans l'ensemble des Douze » (p.137-138). Selon Lichtert, le livre de Jonas jouerait un rôle critique à l'égard des autres petits prophètes. Cette critique passerait en premier lieu par le choix du genre littéraire du récit.

²⁹³ « (...) le conte de Jonas manifeste, comme seul un récit peut le faire, que le Dieu d'Israël n'a pas changé : il est encore et toujours celui d'Ex 34,6-7 », dans Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? », p.151-152.

²⁹⁴ *Ibid*, p.152.

²⁹⁵ John T. WILLIS, "The 'Repentance' of God", p.156.

²⁹⁶ Notre étude n'inclut pas Jr 36, avec lequel des rapports d'intertextualité sont pourtant régulièrement supposés (voir par exemple Claude LICHTERT, « Entre rappels et renversements : les particularités littéraires et théologiques du livre de Jonas », p.136). Jr 36 emploie le verbe שׁוּב, et non le verbe נחם, dont nous avons fait le premier critère de notre étude.

4.1.2. Les occurrences qui affirment le repentir divin

4.1.2.1. Jr 18,8.10

La proximité des occurrences de Jr 18,8 et 18,10 nous invite à les étudier ensemble.

Jr 18,8	
TM	Traduction
וְשׁוּ הַגּוֹי הַהוּא מֵרַעוֹ אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עָלָיו וְנִחַמְתִּי עָלָיו הַרְעָה אֲשֶׁר הִשְׁבַּחְתִּי לַעֲשׂוֹת לּוֹ	Si cette nation se détourne de son mal, contre lequel j'ai parlé, alors je renoncerai au mal que je pensais faire contre elle.

Jr 18,10	
TM	Traduction
וַעֲשֵׂה הַרְעָה בְּעֵינַי לְבַלְתִּי שָׁמַע בְּקוֹלִי וְנִחַמְתִּי עָלָיו הַטּוֹבָה אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְהִיטִיב אוֹתוֹ	Si elle fait ce qui est mal à mes yeux sans écouter ma voix, je renoncerai au bien que j'avais dit de lui faire.

Nos deux sondages laissent apercevoir que YHWH met en place une alternative :

- Si le peuple rejette le mal, alors YHWH renoncera lui-même au mal²⁹⁷ (v.8) ;
- Si le peuple fait le mal, alors YHWH renoncera au bien qu'il prévoyait (v.10).

Le parallélisme entre les deux apodoses de Jr 18,8.10 et celle de Jon 3,10, que nous rappelons ci-après, est évident²⁹⁸. Le surlignage laisse apparaître un lexique commun, voire la reprise d'une proposition par l'un des deux textes, qui pourrait s'inspirer de l'autre :

Jon 3,10	
TM	Traduction
וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְרָכָם הַרְעָה וַיִּנְחַם הָאֱלֹהִים הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבַּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה	Alors Dieu vit leurs actions. En effet, ils étaient revenus de leurs mauvais chemins. Le mal qu'il avait dit qu'il leur ferait, Dieu y renonça, il ne le fit pas.

En Jon 3,10, comme en Jr 18,8.10, YHWH se repent donc d'une action prévue. Jon 3,10 est plus proche de Jr 18,8, dans la mesure où les deux textes font état d'un renoncement au mal.

²⁹⁷ Les deux actions humaine et divine sont exprimées à l'aide de deux verbes distincts : le verbe שׁוּב qualifie l'action des hommes ; le verbe נָחַם qualifie celle de Dieu. La même distinction apparaît en Jon 3,10. Sur cette question, voir Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (sho'uv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque ».

²⁹⁸ Dans leur commentaire du livre de Jérémie, Peter C. Craigie, Page H. Kelley et Joel F. Drinkard Jr font explicitement le lien entre Jr 18,7-10 et Jon. Selon eux, c'est du livre de Jonas que Jr 18,7-10 se rapproche le plus. Peter C. CRAIGIE, Page H. KELLEY et Joel F. DRINKARD Jr, *Jeremiah 1-25*, Dallas, Word Books Publisher, "Word Biblical Commentary" 26, 1991, p. 245.

À la différence du livre de Jonas, le livre de Jérémie met sur un pied d'égalité la capacité de YHWH à renoncer au bien autant qu'au mal : Dieu se repent, et son repentir est déterminé par le comportement du peuple.

Nous remarquons aussi que Jr 18,8.10 sont un discours de YHWH, tandis que Jon 3,10 est un récit. En ce sens, il est possible de supposer que Jon 3,10 met en récit la promesse conditionnelle de YHWH exposée en Jr 18,8²⁹⁹ : puisque Ninive s'est convertie (Jon 3,5-9), YHWH se repent du mal (3,10). Dans le livre de Jonas, YHWH agirait ainsi comme il l'avait promis dans le livre de Jérémie.

4.1.2.2. Jr 26,3.13.19b

À trois reprises en Jr 26, YHWH est sujet du verbe נָחַם. Nous étudions ces trois occurrences dans une même section.

Jr 26,3	
TM	Traduction
אולי ישמעו וישבו איש מדרכו הרעה ונחמתי אלא הרעה אשר אנכי חשב לעשות להם מפני רע מעלליהם	Peut-être écouteront-ils et se retourneront-ils chacun de son chemin de mal et je renoncerais au mal que, moi, je pensais faire contre eux à cause de leurs actions mauvaises.

Jr 26,13	
TM	Traduction
עתה היטיבו דרכיכם ומעלליכם ושמעו בקול יהוה אלהיכם וינחם יהוה אל הרעה אשר דבר עליכם	Maintenant, améliorez vos chemins et vos actions, et écoutez la voix de YHWH votre Dieu. Et YHWH renoncera au mal qu'il avait dit qu'il vous ferait.

Jr 26,19b	
TM	Traduction
וינחם יהוה אל הרעה אשר דבר עליהם	Et YHWH a renoncé au mal qu'il avait dit qu'il ferait contre eux.

Comme nous l'avons constaté en Jr 18,8.10, le repentir de YHWH est lié en Jr 26,3.13 à une action du peuple : celui-ci est invité à se détourner de ses « chemins de mal », pour que YHWH puisse renoncer lui-même au mal qu'il pensait lui infliger. Jr 26,19b rapporte le récit du repentir divin à l'égard du châtement. Les termes que nous avons surlignés témoignent à

²⁹⁹ Steven L. MCKENZIE, Rhiannon GRAYBILL et John KALTNER, "Underwater Archaeology: the Compositional Layers of the Book of Jonah", p.102.

nouveau d'une grande proximité littéraire entre Jr 26 et Jon 3. Jr 26,19b et Jon 3,10 sont d'ailleurs quasi-similaires, qui racontent l'effectivité du repentir divin. Par ailleurs, nous relevons qu'à la différence de Jr 18, Jr 26 ne comporte pas d'allusion à un quelconque renoncement de YHWH au bien, ce qui renforce le parallèle avec le repentir exprimé en Jon 3 : c'est du mal que YHWH se repent.

4.1.2.3. Jr 42,10

La sixième occurrence de l'affirmation du repentir divin dans le livre de Jérémie se situe en 42,10.

Jr 42,10	
TM	Traduction
<p>אם שוב תשובו בארץ הזאת ובניתי אתכם ולא אהרס ונטעתי אתכם ולא אתוש כי נחמתי אל הרעה אשר עשיתי לכם</p>	<p>Si vous retournez et restez dans cette terre, alors je vous bâtirais et je ne vous détruirais pas, je vous planterais et ne vous arracherais plus, je renoncerais au mal que je vous ai fait.</p>

À l'instar des occurrences précédentes (à l'exception de Jr 18,10), Jr 42,10 évoque un repentir de YHWH à l'égard du mal. Nous remarquons également que, comme pour les occurrences précédentes, ce repentir est conditionnel, qui dépend d'une action des interlocuteurs. Il n'est plus tant question de se détourner de chemins mauvais que de demeurer dans le pays. Le fait que YHWH renonce à un mal déjà commis – ce qui est confirmé par les autres promesses faites dans ce verset par YHWH – représente en revanche une nouveauté par rapport aux autres indications du repentir divin dans les livres de Jonas et de Jérémie.

4.1.3. Les occurrences qui nient le repentir divin³⁰⁰

4.1.3.1. Jr 4,28

Jr 4,28	
TM	Traduction
<p>על זאת תאבל הארץ וקדרו השמים ממעל על כי דברתי זמתי ולא נחמתי ולא אשוב ממנה</p>	<p>Au-dessus, cette terre jeûne et les cieux s'assombrissent là-haut, car j'ai parlé, j'ai décidé, je ne renoncerais pas et je ne me retournerai pas de cela.</p>

³⁰⁰ Nous n'étudions pas Jr 15,6 dans cette section. Contre John Willis, nous estimons en effet que cette occurrence ne signifie pas tant que YHWH se repent mais « qu'il accorde un sursis », selon l'expression de la TOB. Jr 15,6 nous paraît donc ne pas s'inscrire dans le cadre de notre étude.

Jr 4,28 rapporte un discours de YHWH, qui annonce qu'il ne reviendra pas sur le châtement prévu. Le contexte fait comprendre que la mise en œuvre du châtement a déjà commencée (4,23-27) : la terre est déserte, la lumière a disparu du ciel (v.23), les montagnes tremblent (v.24) et les villes sont incendiées (v.26). Ces catastrophes semblent être la conséquence d'une incapacité du peuple à faire le bien (v.22). Dans ce contexte, les v.27-28 font comprendre que pour YHWH un point de non-retour a été atteint : non seulement le châtement a commencé, mais YHWH « ne reviendra pas en arrière » (v.28), il ira au bout de la sanction annoncée. Cette détermination de YHWH à appliquer le châtement est d'ailleurs exprimée avec un fort effet d'insistance, dans la mesure où les verbes **שׁוּב** et **נָחַם** sont juxtaposés et tous deux précédés de la particule négative **לֹא**.

4.1.3.2. Jr 20,16a

Jr 20,16a	
TM	Traduction
וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כְּעָרִים אֲשֶׁר הִפְךָ יְהוָה וְלֹא נָחַם	Et cet homme sera comme les villes que YHWH a détruites, et ce dernier ne renonce pas.

Jr 20,16a mobilise le souvenir de la destruction (הִפְךָ)³⁰¹ de villes par YHWH. Ce souvenir implique que YHWH a déjà mis en œuvre un châtement par le passé. De plus, ce châtement s'applique à un homme désigné par un adjectif démonstratif renvoyant à celui qui a annoncé la naissance du locuteur à son père (v.15). Ainsi, la proposition principale de Jr 20,16 profère une malédiction, qui est comparée dans une proposition subordonnée à un châtement déjà exercé par YHWH. Aucun repentir ne peut être espéré, dans la mesure où le verbe **נָחַם** est précédé de la particule négative **לֹא**.

4.1.4. Le repentir divin dans le livre de Jérémie

L'étude que nous venons de mener, concernant la réalité du repentir divin dans le livre de Jérémie, a révélé une situation contrastée :

- D'une part, le repentir divin est affirmé. Jr 18,10 inclut même le bien dans le repentir de YHWH. Nous avons noté la proximité littéraire et thématique entre les versets contenant ces occurrences et Jon 3-4 : il nous apparaît plausible que, pour ces passages,

³⁰¹ Nous avons traduit le verbe **הִפְךָ** en Jon 3,4 par le verbe « retourner ». Le contexte de Jr 20,16 invite cependant à le traduire ici par son autre acception, à savoir « détruire ».

l'un des deux auteurs ait copié l'autre, ou que les deux se soient inspirés d'une source commune. Par ailleurs, le texte de Jérémie relie la possibilité du repentir divin à une démarche de conversion du peuple. La conditionnalité du repentir de YHWH à une action morale apparaît comme un axe structurant de la théologie de Jérémie.

- D'autre part, nous avons recensé deux occurrences qui soutiennent que YHWH ne se repent pas du mal prévu contre le peuple. Le contexte de ces occurrences révèle qu'au contraire, le châtement a déjà commencé ou qu'il a déjà eu lieu. Dans ce cas, le souvenir du châtement peut servir de fondement à une malédiction.

La proximité de l'affirmation du repentir en Jr 18,8 et 18,10 nous a conduit à étudier les deux occurrences dans une même section. Nous nous concentrons à présent sur l'articulation de ces deux affirmations, dont l'objet est opposé : c'est du mal que YHWH se repent en 18,8 ; c'est du bien qu'il se repent en 18,10.

4.2. L'affirmation d'une théologie de la rétribution en Jr 18,7-11

Jr 18,7-11 se présente comme un diptyque (v.7-8 / v.9-10), auquel une conclusion est adjointe (v.11) :

- Le v.7 expose que YHWH prépare un châtement contre le peuple. Mais le v.8 affirme que si le peuple se convertit du mal, alors YHWH renoncera (נָחַם) lui-même au mal.
- Le v.9 énonce des actions de construction dont YHWH est le sujet. Mais le v.10 déclare que si le peuple vient à commettre le mal, alors YHWH renoncera (נָחַם) au bien qu'il a initié.

Dans les deux cas, une action de YHWH apparaît comme la conséquence d'une action du peuple, venant modifier une situation initiale. Le repentir de YHWH est déterminé par l'action des hommes, de sorte que Jr 18 met en place une double alternative :

- Si le mal est initialement prévu par YHWH :
 - o Soit le peuple revient du mal, et YHWH renonce au mal ;
 - o Soit le peuple ne revient pas du mal, et YHWH ne renonce pas au mal.
- Si le bien est initialement prévu par YHWH :
 - o Soit le peuple fait le mal et YHWH renonce au bien ;
 - o Soit le peuple ne fait pas le mal et YHWH ne renonce pas au bien.

Cette double alternative s'apparente au dispositif mis en place par la théologie de la rétribution, qui pose que l'homme est récompensé s'il fait le bien et puni s'il fait le mal. Le dispositif de Jr 18 nous paraît même radicaliser la théologie de la rétribution, puisque la manière dont l'homme agit est capable de modifier une action déjà commencée de YHWH. Par conséquent, la théologie de la rétribution, telle qu'elle est affirmée en Jr 18,7-11, ne consiste plus en une réaction *a posteriori* de Dieu, qui viendrait sanctionner une situation. Au contraire, elle a ceci de particulier qu'elle peut provoquer YHWH à changer son action et à obtenir de lui le repentir. Dans sa version jérémiennne, la théologie de la rétribution prévoit donc que le cours de l'action divine puisse subir un infléchissement ou une variation.

Le v.11 conclut le dispositif, qui comprend une exhortation morale. La promesse du repentir divin à l'égard du mal, lequel est conditionné par une démarche de conversion, se trouve aussi mobilisée pour stimuler le peuple à se convertir. Les deux impératifs en témoignent : « Convertissez-vous [שוב] (...) améliorez [יטב] votre conduite ». Ainsi, la conversion morale apparaît peut-être comme la finalité de l'affirmation du repentir divin dans le livre de Jérémie³⁰² : le châtement ou la récompense ne pouvant être le dernier mot de YHWH, il convient que l'homme renonce au mal ou qu'il demeure dans le bien, pour bénéficier des faveurs divines.

4.3. Les livres de Jérémie et de Jonas : le repentir divin en débat

4.3.1. Les livres de Jérémie et de Jonas : le repentir divin en débat

Nous avons vu que Jr 18,7-11 affirmait la possibilité du repentir divin, tant à l'égard du bien qu'à l'égard du mal. La symétrie entre les deux repentirs est en effet parfaite (v.7-8 / v.9-10), qui trouve sa finalité dans une exhortation morale (v.11).

Contrairement à Jr 18,7-11, Jon 3-4 n'évoque formellement qu'un repentir de YHWH à l'égard du mal (3,10)³⁰³. Nous avons estimé que la destruction³⁰³ du *qiqâyôn* par Dieu après qu'il

³⁰² Cette hypothèse a été défendue par Daniel FRESE, "Lessons from the Potter's Workshop: A New Look at Jeremiah 18.1-11", *JSOT*, 37/3, 2013, p.371-388. Frese relève la double possibilité de la récompense ou du châtement, et estime que Jr 18,7-11 a pour fonction de radicaliser un appel à la conversion, commencé en Jr 18,1-6. L'analyse de Cyprien Comte est similaire : Cyprien COMTE, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque », p.73-89.

³⁰³ Quand il étudie les liens d'intertextualité entre Jérémie et les Douze, Georg Fischer ne prend pas en charge le livre de Jonas. Il fait cependant droit à une étude de P. Weimar, selon qui Jon 3,8-9 fait référence à Jr 18,11. Georg FISCHER, *Jeremiah Studies*, "Jeremiah's Relations with the 'Minor Prophets'. A Window into the Formation of the Book of the Twelve", Tübingen, Mohr Siebeck, « FAT » 139, 2020, p.191-192. Nous estimons que

l'eut fait pousser (4,6-9) ne pouvait pas constituer le versant positif du repentir divin, et nous avons tenté de montrer que cet épisode était subordonné au repentir à l'égard du mal, auquel il avait pour fonction de conduire. En ce sens, la destruction de la plante représenterait un outil pédagogique de YHWH pour faire accepter le repentir concernant le mal, et ne témoigne pas que YHWH se repent équivalement du bien³⁰⁴.

Par ailleurs, nous remarquons que le livre de Jonas avance une double motivation du repentir divin à l'endroit de Ninive : d'une part il est lié à la conversion des Ninivites selon 3,10 (וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה) ; d'autre part il est lié à une raison interne à YHWH selon 4,11, qui tient à sa miséricorde (ואני לא אחוס על) (נינוה העיר הגדולה). Dès lors, Jon 3,10 développe la ligne théologique positive de Jr 18,7-11³⁰⁵ : c'est parce qu'il voit la conversion de Ninive, qui est exprimée avec force³⁰⁶, que YHWH se repent du mal prévu. Mais Jon 4,11 s'inscrit sur un autre registre, en introduisant le vocabulaire de la חסד. Ce nouveau registre semble plus attentif au nombre des habitants de Ninive et à celui des animaux présents dans la ville, qu'à leur conversion spectaculaire (3,5-9). De plus, la lecture proposée de Jon 4,10-11 a montré que si Jonas prenait pitié (חוס) du *qiqâyôn*, YHWH devait à plus forte raison avoir pitié (חוס) de Ninive, en raison de l'abondance démographique de la ville.

Ces observations permettent de constater que les livres de Jonas et de Jérémie se positionnent différemment quant à l'objet du repentir divin, à sa motivation et à sa finalité :

Le repentir divin		
	Jérémie 18	Jonas 3-4
Objet (sur quoi ?)	Le bien et le mal	Le mal
Motivation (pourquoi ?)	La conversion morale	La conversion morale et la חסד de YHWH
Finalité (pour quoi ?)	La conversion morale (v.11)	Pas de finalité exposée ³⁰⁷

Le tableau ci-dessus met en exergue un débat entre deux livres prophétiques, qui concerne tant l'objet du repentir divin que sa motivation et sa finalité. À supposer que l'auteur du livre de Jonas reprenne le livre de Jérémie³⁰⁸, nous émettons l'hypothèse selon laquelle le

l'expression קדים רוח, dont trois occurrences seulement sont attestées dans la Bible hébraïque (Jon 4,8 ; Jr 18,17 ; Os 13,15) constitue aussi un motif de rapprochement entre les deux textes.

³⁰⁴ Voir dans le présent travail les p.76-77.

³⁰⁵ Amy ERICKSON, *Jonah*, p. 402.

³⁰⁶ Voir dans le présent travail les p.66-67.

³⁰⁷ Nous avons montré que Jon 3-4 était ordonné à la révélation de l'identité de YHWH aux p.81-82.

³⁰⁸ James LIMBURG, *Jonah. A commentary*, Louisville-Westminster, John Knox Press, "OTL", 1993, p.35-84-86.88.90, cité dans John T. WILLIS, "The 'Repentance' of God", p.166. Cette idée a aussi été exprimée par Amy

livre de Jonas reflète une évolution de la théologie de la rétribution, qu'il ne congédie pourtant pas³⁰⁹. En effet, à la différence de Jérémie, Jonas juxtapose deux motivations du repentir divin : d'une part ce repentir est mû par la conversion morale (3,5-9), d'autre part il est la conséquence de la נחם de YHWH³¹⁰.

4.3.2. Le repentir divin en débat dans le livre de Jonas

Un débat interne anime le livre de Jonas, en ce que 3,10 et 4,11 motivent diversement le repentir de YHWH : dans le premier cas, le repentir est la résultante d'une conversion massive que YHWH « voit » (ראה) ; dans le second cas, c'est au nom du nombre d'hommes et d'animaux présents dans la ville qu'il renonce à la « retourner » (הפך).

En 2016, José Luis Barriocanal supposait déjà à juste titre que le livre de Jonas réunissait deux traditions : « Il est possible de penser que, dans cet écrit, nous rencontrons deux traditions : la première relie le changement de l'attitude de Dieu, qui ne détruit pas Ninive, à sa conversion, comme l'affirme explicitement 3,10 ; et l'autre qui fait dépendre ledit changement de l'être miséricordieux de Dieu, comme un pur don divin (Jon 4,10-11)³¹¹. »

Cette ambivalence de Jon 3-4 au sujet de la motivation du repentir divin est peut-être un indice de ce que l'une des deux motivations corrige l'autre, ou de ce qu'une évolution

Erickson. Si elle affirme que Jon 3 subvertit Jr 18,7-8, elle situe toutefois cette subversion dans la substitution d'une ville païenne au peuple de Juda. Ce faisant, A. Erickson rejoint la ligne d'interprétation universaliste du livre de Jonas. Amy ERICKSON, *Jonah*, p. 366. Georg Fischer indique également que la priorité de Jérémie par rapport à Jonas fait davantage sens, en raison de la dimension parodique de Jonas. Georg FISCHER, *Jeremiah Studies*, p.191-192.

³⁰⁹ Notre hypothèse trouve un appui dans l'association entre la colère divine et la théologie de la rétribution établie par Thomas Römer (« Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir, compassion divins dans la Bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Lionel MARTI (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « OBO », 278, 2015, p.313-324) et Hans-Peter Mathys (« Colère et repentance divine chez le Chroniste ? », dans *Ibid.*, p.49-63. En effet, le renoncement de Dieu à sa colère pourrait signifier la remise en cause de la théologie de la rétribution. Nous relevons que d'autres contributeurs à ce colloque font de l'absence de colère une marque caractéristique du récit sacerdotal (Hervé GONZALEZ, « Colère et (non-)repentir de Yhwh en Za 1-8, dans : *Ibid.*, p.31-48 ; Albert de PURY, « La remarquable absence de colère divine dans le Récit sacerdotal », dans : *Ibid.*, p.191-213).

³¹⁰ En ce sens : « Par contraste, Jonas retourne ironiquement l'affirmation de la liberté de Dieu en une théologie mécanique ("Je sais que YHWH...se repent *toujours* du mal") ». Amy ERICKSON, *Jonah*, p.391. L'auteur souligne, nous traduisons. Hermann Spieckermann estime pour sa part que Jon 4,2 élargit la perspective de Jr 18,7-11 : YHWH ne se repent plus seulement à l'égard des nations qui se tournent vers lui, mais aussi à l'égard de ceux qui se rebellent contre lui, dont Jonas serait l'image. À noter que, selon Spieckermann, la position de Jr 18,7-11 constitue déjà un élargissement par rapport à Ex 34,6b-7, où le repentir divin était réservé au peuple d'Israël. Jon 4,2 poursuivrait donc un élargissement commencé en Jr 18,7-11. Hermann SPIECKERMANN, « "Barmherzig und gnädig ist der Herr..." », p. 16-17.

³¹¹ José Luis BARRIOCANAL, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios », p.396. Nous traduisons.

théologique se produisait au moment de sa rédaction. Puisque l'unité rédactionnelle de Jon 3-4 est admise³¹², il est plus plausible que l'auteur a été influencé par une évolution en cours ou qu'il a souhaité relayer un débat de son époque. Nous notons que la seconde motivation du repentir de YHWH avancée en 4,10-11 a pour effet d'expliquer le repentir par une raison interne, qui trouve son origine en YHWH lui-même, et non plus dans l'action des hommes. L'évolution théologique dont témoigne le livre de Jonas quant au repentir divin semble ainsi influencée par une compréhension renouvelée de l'être de YHWH.

5. L'intertextualité et le livre de Jonas

5.1. Les jeux d'intertextualité et la mise en évidence du repentir de YHWH

Au terme de cette étude, nous souscrivons à l'affirmation de Jean-Pierre Sonnet, selon qui le livre de Jonas peut à juste titre être présenté comme « un concentré d'intertextualité biblique³¹³. » En effet, le livre de Jonas emprunte à la Genèse, à l'Exode et à Jérémie pour développer un discours original au sujet du repentir de YHWH. Notre étude, circonscrite à ces trois livres bibliques, a montré à la fois les points de rapprochement et les écarts, qui nous ont permis de mettre en valeur la théologie propre de Jon 3-4.

- Les trois étapes de notre étude des liens d'intertextualité de Jon 3-4 avec le livre de la Genèse – l'épisode de Caïn et Abel, le récit du déluge et l'intercession d'Abraham concernant Sodome et Gomorrhe – ont montré que Jonas « retournait » les traditions bibliques antérieures. En effet, par rapport à ces trois récits de la Genèse, Jon 3-4 met l'accent sur le repentir divin, en particulier sur son objet (le mal) et sa justification (la דָּוָן de YHWH) :
 - Contrairement à Caïn, Jonas ne fait pas l'objet d'un châtement divin ;
 - Contrairement à Gn 6-9, Jon 3-4 insiste sur le repentir à l'égard du mal. La destruction du *qīqayôn* en 4,6-9 ne représente pas un repentir à l'égard du bien, et est subordonnée au renoncement au mal ;

³¹² L'analyse rédactionnelle établie en 2020 par Steven McKenzie, Rhiannon Graybill et John Kaltner affirme que Jon 3,4-4,11 est le conte originel du livre de Jonas, repris à l'époque hellénistique pour interpoler Jon 1-2. Jon 3,1-3 serait le signe de la couture. Selon les trois auteurs, le texte de Jon 3-4 est retravaillé au moment où Jon 1-2 est interpolé, pour accentuer la taille de Ninive. Les rédacteurs ajouteraient également une pointe satirique à l'encontre du roi, dont le décret (3,6-8) se contente de répéter la conversion déjà actée des habitants de sa ville. Voir Steven L. MCKENZIE, Rhiannon GRAYBILL et John KALTNER, "Underwater Archaeology: the Compositional Layers of the Book of Jonah", p.88-90.

³¹³ Jean-Pierre SONNET, « Jonas est-il parmi les prophètes ? », p.137.

- Contrairement à Gn 18-19, YHWH se repent en Jon 3-4 au nom de sa miséricorde (ַחַנּוּן).
- Nous avons montré en quoi Jon 3-4 proposait une relecture d'Ex 32-34, dès lors que la liste des attributs divins se trouve reprise et modifiée. La relecture en question a pour fonction de mettre en avant le repentir de YHWH, qui se trouve inclus dans son identité. Par ailleurs, nous avons relevé que la relecture proposée rompait avec l'ambivalence maintenue dans le livre de l'Exode au sujet de la théologie de la rétribution. À l'encontre d'Ex 32-34, Jon 3-4 affirme ainsi exclusivement le renoncement de YHWH au mal, et intègre le repentir à l'identité divine, en le reliant à la ַחַנּוּן.
- La comparaison du livre de Jonas avec celui de Jérémie a révélé deux lignes d'interprétation du repentir de YHWH :
 - L'affirmation du repentir divin est contrastée dans le livre de Jérémie, puisqu'au moins deux occurrences du verbe חָנַן le nient. À l'inverse, le propos du livre de Jonas semble être de convaincre le personnage de Jonas d'accepter le repentir de YHWH.
 - Nous avons aussi remarqué que l'appréciation du repentir divin différait quant à son objet, à sa motivation et à sa finalité. Contrairement au livre de Jérémie, le livre de Jonas n'expose que le repentir à l'égard du mal. De plus, l'auteur de Jonas ajoute une ligne d'interprétation du repentir divin. En effet, ce repentir n'est plus seulement lié à la conversion morale du peuple (Jr 18,11 ; Jon 3,10), mais il est aussi expliqué par la ַחַנּוּן (Jon 4,10-11).

Les échos de Jon 3-4 avec la Genèse, l'Exode et Jérémie permettent donc de cerner le propos du livre de Jonas : ce dernier consiste à justifier le repentir de YHWH à l'égard du mal, ou à le faire accepter. Ce faisant, l'auteur s'appuie sur les traditions bibliques qui le précèdent pour avancer une idée théologique neuve : YHWH se repent du mal envisagé parce qu'il est dans sa nature de se repentir, en raison de sa ַחַנּוּן.

5.2. Jon 3-4, témoin d'une évolution de la théologie de la rétribution

Bernard Levinson a démontré l'habileté des scribes, qui ont produit une « herméneutique de l'innovation³¹⁴ ». Prenant précisément l'exemple de la rétribution, il a montré comment ces scribes étaient parvenus à substituer une doctrine individuelle de la rétribution à son versant transgénérationnel³¹⁵.

Nous estimons que Jon 3-4 constitue un témoin d'une telle innovation relative à la doctrine de la rétribution. En effet, nous avons constaté que l'auteur du livre de Jonas s'appuyait sur des textes bibliques qui le précédaient, et les subvertissait. S'il reprend les traditions bibliques antérieures, c'est pour mieux avancer une nouvelle affirmation d'ordre théologique³¹⁶. L'exemple des attributs divins permet de souligner le processus de fidélité créatrice caractérisant le livre de Jonas : énoncés en Jon 4,2, les attributs divins relèvent d'une relecture de leur première énonciation en Ex 34,6b-7. Mais une lecture attentive a révélé que Jon 4,2 comprenait la mention « se repentant du mal », qui est absente de son texte source. L'ajout de cet attribut permettant de définir YHWH révèle la pointe de Jon 3-4, à savoir l'affirmation du repentir divin quant au mal. En outre, l'étude du contexte de la liste des attributs divins a permis de montrer que l'auteur du livre de Jonas s'écartait de la symétrie rétributive mise en place par le livre de l'Exode (Ex 34,6b-7), ce que la comparaison de Jon 3-4 avec Jr 18,7-11 a confirmé. Notre étude a de même manifesté les différences opposant les livres de Jonas et de la Genèse, qui concernent l'objet du repentir divin ainsi que sa motivation. Dès lors, notre étude de Jon 3-4 a montré que les références scripturaires de l'auteur du livre de Jonas reflétaient sa stratégie littéraire : il réexamine la doctrine biblique de la rétribution au moyen d'une relecture des traditions bibliques antérieures.

En définitive, il ne nous semble pas suffisant de montrer qu'un débat a eu lieu entre le versant transgénérationnel et le versant individuel de la rétribution³¹⁷. En effet, la juxtaposition

³¹⁴ « Le scribe habile est simultanément un penseur et un visionnaire religieux, et c'est dans l'activité de la révision des textes que cette vie de l'esprit devient manifeste », Bernard LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation*, 2004, p.61.

³¹⁵ Bernard Levinson montre en particulier comment Lm 5,7 critique Ex 20,5, comment Ez 18,1-4 critique le Deutéronome et comment Dt 7,9-10 relit le décalogue. Ces trois sondages témoignent du rejet de la rétribution transgénérationnelle, au bénéfice de la rétribution individuelle.

³¹⁶ Hermann Spieckermann remarque en ce sens une grande proximité entre la théologie deutéronomiste, qui intègre la rétribution, et la liste des attributs divins. Hermann SPIECKERMANN, « "Barmherzig und gnädig ist der Herr..." », p. 8. Ainsi, ce serait en reprenant les expressions caractéristiques et en les subvertissant que l'auteur de Jonas nuancerait le système prévu par la rétribution.

³¹⁷ Bernard LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation*, p.41-48.

de deux motivations du repentir divin en Jon 3-4 - la conversion de Ninive (3,10) et la נסח de YHWH (4,10-11) - témoigne d'une évolution en cours de la théologie de la rétribution. En parallèle de l'affirmation d'une rétribution individuelle de l'action morale de l'homme, une autre ligne affleure en Jon 3-4, qui se rend spécifiquement attentive au repentir divin à l'égard du mal, et tient que YHWH se repent parce que la נסח le définit. Cette dernière semble avoir intégré le lexique de la rétribution, qu'elle subvertit et renouvelle.

Conclusion

Après avoir établi l'unité de Jon 3-4, la présente étude s'est attachée à étudier deux stratégies littéraires convoquées par l'auteur pour appuyer son message.

La première stratégie déployée par l'auteur de Jon 3-4 est narrative. Nous nous sommes concentré sur deux aspects : les relations entre les personnages et l'ironie. Notre recherche sur les jeux entre les personnages a abouti à deux résultats : d'une part les personnages entrent en relation de telle sorte que YHWH acquiert une place centrale dans le récit, d'autre part un principe de retournement se laisse dégager. En effet, les Ninivites deviennent à la fin de Jon 3-4 le support d'une déclaration de YHWH pour Jonas, tandis qu'au début du récit, celui-ci était le moyen par lequel YHWH transmettait un message à ceux-là. Pour mener notre étude sur l'ironie, nous avons montré en premier lieu en quoi les procédés du comique, de la surprise et de l'ambiguïté, qui investissent toute la péripécie retenue, participaient de l'ironie, dont nous avons en second lieu montré le caractère déterminant en Jon 3-4. Nous avons analysé l'ironie de Jon 3-4 à l'aune de la grille élaborée par Pierre Schoentjes, retenant en particulier les catégories d'ironie romantique et d'ironie socratique. Ainsi, l'ironie romantique est apte à rendre compte du retournement auquel le texte conduit Jonas quant à l'idée qu'il se fait de YHWH. L'ironie socratique permet de souligner que YHWH a l'initiative, dans la mesure où il interroge lui-même Jonas à plusieurs reprises, en vue de le faire consentir à l'identité qu'il révèle de lui-même.

La seconde stratégie de l'auteur de Jon 3-4 est le positionnement par rapport à d'autres textes bibliques. À l'aune des trois critères retenus, notre étude d'intertextualité a en effet montré que Jon 3-4 se situait en vis-à-vis des livres de la Genèse, de l'Exode et de Jérémie. La nature de ce positionnement mérite toutefois d'être attentivement considérée, car l'auteur du livre de Jonas diffère grandement des traditions bibliques qu'il reprend. En effet, les trois sondages menés dans le livre de la Genèse mettent en évidence un effet de contraste : Jon 3-4 élude le châtement divin et ignore le repentir à l'égard du bien. Ainsi, c'est sur la question du repentir divin que le livre de Jonas s'écarte le plus de la Genèse, allant même jusqu'à expliquer que YHWH se repent au nom de sa miséricorde (רַחֵם), en un ultime pied de nez à la justification du repentir par la présence des justes (צַדִּיקִים) de Sodome, alléguée en Gn 18-19. De même, la manière dont Jon 4,2 reprend les attributs divins énoncés en Ex 34,6 permet d'illustrer le positionnement particulier du livre de Jonas. D'une part il ne reprend pas Ex 34,7 et rompt *de*

facto avec la symétrie rétributive prévue par le livre de l'Exode, d'autre part il intègre le repentir à la liste des attributs, c'est-à-dire à l'identité de YHWH. La relecture de l'Exode proposée par l'auteur du livre de Jonas paraît donc souligner également le repentir de YHWH, au point de l'intégrer à son identité : en Jon 3-4, il n'est plus caractérisé comme le siège d'une tension entre châtement et repentir, mais sa capacité à se repentir devient l'unique affirmation, laquelle trouve dans la דָּוָן sa justification ultime. Cette évolution de l'identité de YHWH a été confirmée par la comparaison entre Jon 3-4 et Jr 18,7-11, dans la mesure où seul le repentir divin est affirmé dans notre péricope.

En définitive, les trois étapes de notre démonstration ont permis de vérifier l'hypothèse initialement forgée : l'idée théologique selon laquelle YHWH peut se repentir nous semble défendue par Jon 3-4, qui mobilise à cette fin un faisceau de stratégies littéraires que nous avons passées au crible. Notre étude a également permis de montrer que le livre de Jonas était une charnière dans l'évolution de la doctrine biblique de la rétribution. Deux lignes coexistent en effet en Jon 3-4 : en 3,10, YHWH renonce au mal prévu à l'encontre de Ninive en raison de la conversion spectaculaire de la ville, en 4,11, il renonce au mal parce que sa capacité à se repentir est mue par sa miséricorde (דָּוָן). Jon 3-4 donne finalement à penser que cette dernière est devenue l'aiguillon de l'action divine.

La place de Jonas au sein du rouleau des Douze a donné lieu à plusieurs études. Gregory Goswell a ainsi lu le livre de Jonas comme une anticipation du sort eschatologique des nations³¹⁸. Ce faisant, il reste dans la ligne d'une interprétation universaliste du livre de Jonas, à laquelle notre analyse ne nous permet pas de souscrire. Jakob Wöhrle a pour sa part relié le livre de Jonas à l'une des dernières rédactions du rouleau des Douze, à laquelle il a donné le nom de *Gnaden-Korpus* (Jl 2,12-14 ; Mi 7,18-20 ; Na 1,2b.3a ; Ml 1,9a)³¹⁹. Cette rédaction insèrerait dans le rouleau des Douze en formation le thème du pardon de Dieu, à travers une relecture des attributs divins d'Ex 34,6b-7. À l'appui de son hypothèse, J. Wöhrle fait valoir l'unité thématique et la composition du *Gnaden-Korpus* : celui-ci imprime sa marque au début (Jl 2,12-14), au milieu (Jon 4,2 ; Mi 7,18-20 ; Na 1,2b.3a) et à la fin du rouleau (Ml 1,9a). L'étude que nous avons menée, qui fait de la miséricorde de YHWH la pointe du livre de Jonas, concorde avec la proposition de J. Wöhrle, pour qui ce livre doit être tenu comme le « centre

³¹⁸ Gregory GOSWELL, "Jonah among the Twelve Prophets", *JBL* 135/2, 2016, p.283-299.

³¹⁹ Jakob WÖHRLE, *Der Abschluss der Zwölfprophetenbuches*, *op.cit.*, p.363-419.

théologique du *Gnaden-Korpus*³²⁰. » Mais la cohérence de cette rédaction est doublement mise à mal : d'une part, le livre de Nahum affirme la vengeance de YHWH, et rapporte la destruction de Ninive³²¹. D'autre part, le livre de Jonas est possiblement une satire du livre de Joël³²², et la commune référence de ces deux livres à Ex 34,6 pourrait les connecter à des livres que l'hypothèse de J. Wöhrle ne prend pas en compte, en particulier Os 14,2-3. Jakob Wöhrle a répondu à ces deux objections en expliquant successivement que le pardon divin avait des limites (2008)³²³ ou qu'il était conditionné à un repentir humain (2009)³²⁴. Si la seconde proposition était vérifiée, il deviendrait possible de montrer que la tension traversant le livre de Jonas sur le rapport à la doctrine de la rétribution serait en fait une ligne de fond du *Gnaden-Korpus*. Les livres de Jonas et de Nahum se situeraient dès lors au cœur d'un affrontement de nature théologique, dont la ville de Ninive représenterait le champ de bataille.

³²⁰ Jakob WÖHRLE, "A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness", p.13. Jakob Wöhrle va plus loin que James Nogalski, pour qui le livre de Jonas serait l'ultime ajout au corpus, et contemporain de l'intégration de Za 9-14 au rouleau des Douze. James NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Berlin-New York, de Gruyter, "BZAW" 218, 1993, p.248-273.

³²¹ Cette contradiction est renforcée dans l'ordre canonique de la LXX, puisque le livre de Nahum suit directement le livre de Jonas. Jason LeCureux estime que la LXX ré-agence l'ordre canonique du rouleau des Douze du texte massorétique. Elle place à la suite les livres de Joël, d'Abdias et de Jonas, qui ont en commun de n'être pas datés. De plus, elle fait suivre Jonas de Nahum, dont les perspectives sont opposées. Pour LeCureux, la LXX ne reprend pas l'intérêt historique du texte massorétique, mais est guidée par un intérêt théologique, centré sur les nations étrangères. Mais l'auteur n'explique pas l'opposition des perspectives de Jonas et de Nahum. Jason T. LECUREUX, "Reading Jonah as 'history'? The implications of canonical location for Jonah and the Book of the Twelve", p.68-78.

³²² Aaron SCHATZ, "The Jonah-Narrative within the Book of the Twelve", dans Rainer ALBERTZ, James D. NOGALSKI et Jakob WÖHRLE (dir.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights*, De Gruyter, « BZAW » 433, 2012, p.110-112; p.120-121.

³²³ Jakob WÖHRLE, *Der Abschluss der Zwölfprophetenbuchs*, op.cit., p.419.

³²⁴ Jakob WÖHRLE, "A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness", p.17.

Bibliographie

1. Généralités et commentaires

- ALLEN Leslie C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, William B. Eerdmans Publishing Co., "NICOT", 1976.
- ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 4, 1999.
- CRAIGIE Peter C., KELLEY Page H. et DRINKARD Joel F. Jr, *Jeremiah 1-25*, Dallas, Word Books Publisher, "Word Biblical Commentary" 26, 1991.
- CUDDON John A., *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Blackwell Reference, 1993.
- ERICKSON Amy, *Jonah*, Grand Rapids, William B. Publishing Company, "Illuminations", 2020.
- GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- JACOB Edmond, KELLER Carl-A., et AMSLER Samuel, *Osée Joël Amos Abdias Jonas*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire de l'Ancien Testament » XIa, 1982.
- KNAUF Ernst Axel, « Jonas », dans RÖMER Thomas, MACCHI Jean-Daniel et NIHAN Christophe (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, « LMB » 49, 2004.
- LANOIR Corinne et SMYTH-FLORENTIN Françoise, *Le livre de Jonas*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire de l'Ancien Testament », XIe, 2021.
- LEVINSON Bernard, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 24, 2004.
- LICHTERT Claude, *Le prophète s'avance masqué. Commentaire et traversée biblique du livre de Jonas*, Louvain, Peeters, « CRB » 100, 2021.
- POUCHELLE Patrick, « Une Bible, des Bibles : redécouvrir la pluralité biblique au cœur des traditions judéo-chrétiennes », dans BONS Eberhard, PRINZIVALLI Emanuella et VINEL Françoise (dir.), *La pluralité des sens de la Bible*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2017, p.27-47.
- SASSON Jack M., *Jonah (AB, 24B)*, New York, Doubleday, 1990.
- SCHÄDER Jo-Mari, "The symbolic meaning of the number of days mentioned in the book of Jonah", *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 76/4, 2020, p.1-5.
- STERNBERG Meir, "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity", *Poetics Today* 13/3, 1992, p.463-541.
- STERNBERG Meir, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- STUART Douglas, *Hosea – Jonah*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, "Word Biblical Commentary" 31, 1987.
- TISSERANT Eugène (éd.), *Ascension d'Isaïe*, Paris, Letouzey et Ané, « Documents pour l'étude de la Bible », 1909.

2. Le texte de Jonas

- AUSTIN Benjamin M., "The ironic syllogism: A rhetorical use of unmarked questions", *JSOT* 46/2, 2021, p.117-131.
- BARTHÉLEMY Dominique, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, « OBO » 50, Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982-2005, p.707-710.
- BEN ZVI Ehud, "Jon 4:11 and the Meta-Prophetic Character of the Book of Jonah", *JHS* 9, 2009, [revue en ligne].
- BIBLE D'ALEXANDRIE (LA), *Les Douze prophètes*, 4-9, Paris, Cerf, 1999.
- GELSTON Anthony (éd.), *The twelve minor Prophets*, "BHQ" 13, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

- GUILLAUME Philippe, "The End of Jonah is the Beginning of Wisdom", *Biblica* 87, 2006, p.243-250.
- GUILLAUME Philippe, "Rhetorical Reading Redundant: A Response to Ehud Ben Zvi", *JHS* 9, 2009, [revue en ligne].
- NICCACCI A., PAZZINI M. et TADIELLO R., *Il libro di Giona, Analisi del testo ebraico e del racconto*, Studium biblicum Franciscanum, « Analecta » 65, Jérusalem, 2004.
- PERKINS Larry, "The Septuagint of Jonah: Aspects of Literary Analysis Applied to Biblical Interpretation", *BIOSCS* 20, 1987, p.43-53.
- SNAITH Norman H., *Notes on the Hebrew Text of the Book of Jonah*, Londres, The Epworth Press, "Study Notes on Bible Books", 1945.
- STASZAK Martin, *In Frage gestellt. Die Interrogativsätze im biblischen Hebräisch und Aramäisch*, Louvain, Peeters, « EB » 87, 2021.
- STECK Odil H., "Zur Abfolge Maleachi – Jona in 4Q76 (4QXIIa)", *ZAW* 108/2, 1996, p.249-253.
- THORDARSON Thorir, "Notes on the Semiotic Context of the Verb *niham* in the Book of Jonah", *Svensk Exegetisk Arsbok* 54, 1989, p.226-235.

3. Exégèse du livre de Jonas

3.1. Synthèse de la recherche

- LICHTERT Claude, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (1^{ère} partie), *RB* 112/2, 2005, p.192-214.
- LICHTERT Claude, « Un siècle de recherche à propos de "Jonas" » (2^{ème} partie), *RB* 112/3, 2005, p. 330-354.

3.2. Interprétation théologique

- ABUSCH Tzvi, "Jonah and God: Plants, Beasts and Humans in the Book of Jonah (An Essay of Interpretation)", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 13, 2013, p.146-152.
- AMZALLAG Nissim, "Beyond Nose and Anger – A Reinterpretation of 'Ap In YHWH'S Context", *RB* 125/1, 2018, p.5-28.
- BOCHET Marc, *Jonas palimpseste. Réécritures littéraires d'une figure biblique*, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 27, 2006.
- BOLIN Thomas M., "'Should I Not Also Pity Nineveh?' Divine freedom in the book of Jonah", *JSOT* 67/3, 1995, p.109-120.
- COMTE Cyprien, « L'espoir de Dieu. Conversion (shoûv) humaine et repentir (nihâm) de YHWH dans la Bible hébraïque », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 2018, p.73-89.
- COOPER Alan, "In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah", dans DAVIES Philip R. et CLINES David J.A. (éd.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, Sheffield, Sheffield Academic Press, "JSOTS" 144, 1993, p.144-163.
- CRAIG Kenneth M. Jr., *A Poetics of Jonah. Art in the Service of Ideology*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.
- FURTI Joao Maria, « La miséricorde de Dieu en récit : analyse narrative du livre de Jonas », mémoire de licence canonique, Institut Catholique de Paris, 2008.
- LACOCQUE André et LACOCQUE Pierre-Emmanuel, *The Jonah Complex*, Atlanta, 1981. En français : IBID, *Le complexe de Jonas. Une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris, Cerf, « Initiations », 1989.
- LAWSON Steven, "The Power of Biblical Preaching: An Expository Study of Jonah 3:1-10", *Bibliotheca Sacra* 158, 2001, p.331-346.

- LICHTERT Claude, « Par terre et par mer ! Analyse rhétorique de Jonas 1 », *ETL* 78, 2002, p.5-24.
- LICHTERT Claude, « Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas », *Biblica* 84/2, 2003, p.247-251.
- LICHTERT Claude, *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles, *Lumen vitae*, « Connaître la bible » 33, 2003.
- LIM Dong-Weon, "A Study on the Theological Messages of Jonah through Literary Analysis", *Korean Journal of Christian Studies* 51, 2007, p.52-64.
- MAGONET Jonathan, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, "Bible and Literature Series" 8, Sheffield, 1983.
- MANN Steven, "Performative Prayers of a Prophet: Investigating the Prayers of Jonah as Speech Acts", *The Catholic Biblical Quarterly* 79, 2017, p.20-40.
- PENICAUD Anne, « Jonas : un anti-manuel de prophétisme ? », dans CLIVAZ Claire, COMBET-GALLAND Corina, MACCHI Jean-Daniel et NIHAN Christophe (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Leuven-Paris, « BETL » 248, 2012, p.169-183.
- REDELINGHUYNS C.J. (Neels), "Negotiating an Eco-conscious Translation of the Hebrew Bible: Jonah 3: 1-10 as Test Case", *OTE* 32/3, 2019, p.821-844.
- SCIALABBA Daniela, *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'*, Tübingen, Mohr Siebeck, "FAT" 2^e série 106, 2019.
- STUART Douglas, "'The Great City of Nineveh' (Jon 1:2)", *Bibliotheca Sacra* 171, 2014, p.387-400.
- TURNER Mary Donovan, "Jonah 3 :10-4 :11", dans *Between Text and Sermon*, p.411-414.
- VERMEULEN Karolien, "Save or Sack the City: The Fate of Jonah's Nineveh from a Spatial Perspective", *JSOT* 42/2, 2017, p.233-246.
- VIRGITI Biasgiu, « Le motif du retournement comme dynamique du récit de Jonas », dans : DI PEDE Elena, FLICHY Odile et LUCIANI Didier (dir.), *Le récit : thèmes bibliques et variations*, Leuven, Peeters, « BETL » 293, 2018, p.359-371.
- WALTON John H., "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah", *Bulletin for Biblical Research*, 1992/2, p.47-57.
- WENIN André et LICHTERT Claude, « Le livre de Jonas : approche littéraire », *Graphè* 19, 2010.
- WOLFF Hans Walter, *Studien zum Jonabuch*, Cologne, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, « Biblische Studien » 47, 1965.

3.3. Questionnements historiques

- FEUILLET André, « Les sources du livre de Jonas », *RB* 54, 1947, p.161-186.
- MCKENZIE Steven L., GRAYBILL Rhiannon et KALTNER John, "Underwater Archaeology: the Compositional Layers of the Book of Jonah", *VT* 70, 2020, p.83-103.
- VERMEYLEN Jacques, « Le livre de Jonas : un écrit politico-religieux ? », *ScE* 54, 2002, p.287-297.

4. L'ironie dans le livre de Jonas

- GOOD Edwin M., *Irony in the Old Testament*, London, S.P.C.K, 1965.
- HOLBERT John C., "'Deliverance Belongs to Yahweh!': Satire in the Book of Jonah", *JSOT* 21/3, 1981, p.59-81.
- LUCIANI Didier, « L'ironie vétéro-testamentaire. De Good à Sharp », *ETL* 85/4, 2009, p.385-410.

- MAILLOT Alphonse, *Jonas ou Les farces de Dieu. Sophonie ou L'erreur de Dieu*, Paris-Neuchâtel-Montréal, 1977.
- MARCUS David, *From Balaam to Jonah. Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible*, Atlanta, "Brown Judaic Studies" 301, 1995.
- MILES John R., "Laughing at the Bible: Jonah as Parody", dans RADDAY Yehuda T., BRENNER Athalya (éd.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, "JSOTS" 92, Sheffield, 1990, p.203-215.
- RAMOND Sophie, « Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet ? », *VT* 60, 2010, p.621-640.
- SHERWOOD Yvonne, "Cross-Currents in the Book of Jonah: Some Jewish and Cultural Midrashim on a Traditional Text", *Biblical Interpretation* 6/1, 1998, p.49-79.
- SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001.
- SHARP Carolyn J., *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, "Indiana Studies in Biblical Literature", 2008.
- SPANGENBERG Izak J.J., "Jonah and Qohelet: Satire versus Irony", *OTE* 9, 1996, p.495-511.
- WEIMAR Peter, *Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, « BibelStudien » 217, 2009.
- WEST Mona, "Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero", *Perspectives in Religious Studies* 11, 1984, p.233-242.

5. L'intertextualité dans le livre de Jonas

- BARRIOCANAL José Luis, « La tensión latente en la revelación del ser de Dios : Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce », *Scripta Theologica* 48, 2016, p.381-403.
- BIZOT Béatrice, *Le projet divin face au défi de la violence : étude exégétique de Gn 4*, Institut Catholique de Paris, 2020.
- BUDE Karl, "Vermutungen zum Midrasch des Buches der Könige", *ZAW* 12, 1892, p.37-51.
- DOZEMAN Thomas, "Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character", *Journal of Biblical Literature* 108, 1989, p.207-223.
- DURAND Jean-Marie, MARTI Lionel, et RÖMER Thomas (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Academic Press Fribourg ; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, « OBO » 278, 2015.
- FISCHER Georg, *Jeremiah Studies*, "Jeremiah's Relations with the 'Minor Prophets'. A Window into the Formation of the Book of the Twelve", Tübingen, Mohr Siebeck, « FAT » 139, 2020, p.185-193.
- FRESE Daniel, "Lessons from the Potter's Workshop: A New Look at Jeremiah 18.1-11", *JSOT* 37/3, 2013, p.371-388.
- KELLY Joseph Ryan, "Joel, Jonah and the YHWH Creed: Determining the Trajectory of the Literary Influence", *JBL* 132/4, 2013, p.805-826.
- KIM Hyun Chul Paul, "Jonah Read Intertextually", *JBL* 126/3, 2007, p.497-528.
- LICHTERT Claude, « Intertextualité du récit de Jonas. Quand Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse », *RTL* 48/1, 2017, p.16-39.
- MARGUERAT Daniel et CURTIS Adrian (dir.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, « LMB » 40, 2000.
- MULDOON Catherine L., *In Defense of Divine Justice. An Intertextual Approach to the Book of Jonah*, The Catholic Biblical Quarterly, « Monograph Series » 47, 2010.
- SANZ GIMENEZ-RICO Enrique, « ¿Se le puede usurpar a Dios su ira ? Relectura de Ex 34,6-7 en el libro de Jonàs », *Estudios Biblicos LXXV*, 2017, p.51-76.
- SONNET Jean-Pierre, « Inscire le nouveau dans l'ancien : exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation », *NRT* 128/1, 2006, p.3-17.

SONNET Jean-Pierre, « Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins », dans CLIVAZ Claire, COMBET-GALLAND Corina, MACCHI Jean-Daniel et NIHAN Christophe (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Leuven-Paris, Peeters, « BETL » 248, 2012, p.137-156.

SONNET Jean-Pierre, « Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque », *NRT* 138/1, 2016, p.3-22.

SONNET Jean-Pierre, « D'Isaïe à Jonas : les ailes de la colombe », *NRT* 138/4, 2016, p.536-548.

VAN LEEUWEN Raymond C., "Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve", dans PERDUE Leo G., SCOTT Bernard Brandon et WISEMAN William Johnston (éd.), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1993, p.31-49.

WILLIS John T., "The 'Repentance' of God in the Books of Samuel, Jeremiah, and Jonah", *Horizons in Biblical Theology* 16/1, 1994, p.156-175.

6. Le livre de Jonas et le rouleau des Douze

BUDDE Karl, « Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs », *ZAW* 39, 1922, p.218-229.

EDELMAN Diana V., "Jonah Among the Twelve in the MT: The Triumph of Torah over Prophecy", dans: EAD et BEN ZVI Ehud, *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, London-Oakville, Routledge-Equinox (BibW), 2009, p.150-167.

GARCIA MARTINEZ Florentino, "The Text of the XII Prophets at Qumran", *OTE* 17, 2004, p.103-119.

GOSWELL Gregory, "Jonah among the Twelve Prophets", *JBL* 135/2, 2016, p.283-299.

HAES (DE) Frans, *Le rouleau des Douze. Prophètes d'Israël et de Juda*, « Jonas », Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 39, 2012, p.155-186.

LECUREUX Jason T., "Reading Jonah as 'history'? The implications of canonical location for Jonah and the Book of the Twelve", *Australian Theological Studies* 28/1, 2015, p.68-78.

LICHTERT Claude et DI PEDE Elena, « Rhétorique des ruptures de style. Quand le récit investit l'image chez les prophètes », dans BURNET Régis, LUCIANI Didier et VAN OYEN Geert (dir.), *Le lecteur. 6^e colloque international du RRENAB*, Leuven, Peeters, « BETL » 273, 2004, p.225-236.

LICHTERT Claude, « Entre rappels et renversements : les particularités littéraires et théologiques du livre de Jonas », dans : DI PEDE Elena et SCAIOLA Donatella (dir.), *The Book of the Twelve – One Book or Many ?*, Mohr Siebeck, « FAT » 91, 2016, p.134-144.

MACCHI Jean-Daniel, « Le thème du "jour de Yhwh" dans les XII petits prophètes », dans VERMEYLEN Jacques, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII^e congrès de l'ACFEB*, Paris, Cerf, « LD » 240, 2010, p.147-181.

PAJUNEN Mika et VON WEISSENBERG Hanne, "The Book of Malachi, Manuscript 4Q76 (4QXII^a), and the Formation of the „Book of the Twelve“", *JBL* 134/4, 2015, p.731-751.

SCHART Aaron, "The Jonah-Narrative within the Book of the Twelve", dans ALBERTZ Rainer, NOGALSKI James D. et WÖHRLE Jakob (dir.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights*, Berlin, De Gruyter, « BZAW » 433, 2012, p.109-128.

TIEMEYER Lena-Sofia, "'Peace for Our Time': Reading Jonah in Dialogue with Abravanel in the Book of the Twelve", *JHS* 17, 2017, p.1-23.

WÖHRLE Jakob, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, Berlin, W. de Gruyter, « BZAW » 360, 2006.

WÖHRLE Jakob, *Der Abschluss des Zwölprophetenbuches*, Berlin, W. de Gruyter, « BZAW » 389, 2008.

WÖHRLE Jakob, "A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness. The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve", *JHS* 9, 2009, p.2-17.