

O. KRZYSZTOF FERENC CSSP

LE LIVRE DE JONAS DANS LE CONTEXTE DE L'ACTIVITE LITTERAIRE DE L'EPOQUE DE SA CREATION

Contenu: 1. Époque de la création du livre de Jonas; 2. Courants religieux et culturels de l'époque; 3. Activité littéraire de l'époque; 4. Genre littéraire du livre de Jonas.

Introduction

Aujourd'hui, avec une forte probabilité, nous voyons dans le livre de Jonas un texte postexilique, une voix spécifique en relation avec les changements qui ont eu lieu en Israël au cinquième ou au début du quatrième siècle av. J.-C. L'ayant considérée comme une œuvre post-babylonienne, nous aimerions la voir dans ce contexte.

L'histoire des Juifs en Palestine après la captivité babylonienne, à savoir sous l'occupation perse (538-333 av. J.-C.), n'est pas bien connue. Les sources disponibles n'en présentent qu'une relation fragmentaire. Parmi elles, se trouvent les livres bibliques d'Esdras et de Néhémie, qui continuent ceux des Chroniques, ainsi que les écrits prophétiques d'Aggée, de Zacharie et de Malachie et en partie aussi ceux de Daniel et d'Esther.

Malgré les difficultés mentionnées ci-dessus, il faut auparavant prendre en considération non seulement la sortie de la captivité de Babylone, mais en particulier les conséquences religieuses provoquées par ce soudain don de la liberté fait aux Juifs. Il faut tenter de prendre en

O. Krzysztof Ferenc CSSp – Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy afiliowanego do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Studiował teologię biblijną na Jezuickim Fakultecie w Paryżu (Le Centre Sèvres), gdzie uzyskał tytuł licencjata. Obecnie przygotowuje pracę doktorską z tej dziedziny na UKSW w Warszawie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5399-5126>; e-mail: spirytynek@gmail.com

compte les attentes et les déceptions religieuses des Juifs de cette époque. Cette étude permettra d'apercevoir les problèmes de la communauté post-texilique. Cette restitution du texte à son moment historique peut apporter une lumière sur l'interprétation du comportement de Jonas, et même sur l'interprétation du livre¹.

Par conséquent, nous entendons approfondir notre connaissance des événements historiques, la situation des destinataires et leurs conditions culturelles ou religieuses, leurs problèmes théologiques, et même leur activité littéraire, et enfin le genre littéraire du Livre de Jonas.

1. Époque de la création du livre de Jonas

Les Juifs déportés à Babylone ont subi un important changement religieux. La prédication des prophètes (Ezéchiel, Jérémie, Deutéro-Isaïe) suscite une réflexion sur l'exil et le présente comme le résultat de l'infidélité du peuple. En même temps, dans le message des prophètes, le peuple comprend qu'il peut continuer à espérer malgré ses fautes; il entend que le retour est possible, mais conditionné par une fidélité qui, vu de l'infidélité antérieure, ne pourra surgir que d'un don de Dieu (Ez 36,24-28)².

Depuis le milieu du VI^e siècle av. J.-C., Israël en exil nourrit l'espoir d'être libéré grâce au roi perse Cyrus, qui gagne alors manifestement du respect politique et militaire. Celui-ci est appelé par le Deutéro-Isaïe comme libérateur, l'oint envoyé par Dieu, le «messie» qui sauvera le peuple d'Israël en exil (Is 45,1-5). Les vœux d'Israël sont finalement exaucés lorsqu'en 539 Cyrus entre en vainqueur dans la capitale du pays de Babylone³. Un immense empire perse naît sur les décombres de l'empire de Babylone; à son apogée il s'étend de la Macédoine à l'Indus. Contrairement à ses prédécesseurs, le nouvel état mène une politique habile envers les peuples conquis. Si les Assyriens étaient connus pour leur cruauté, les Babyloniens furent un peu plus cléments et les Perses sont extrêmement tolérants. Ils laissent les peuples conquis cultiver leur propre culture, leur langue et leur religion et vont jusqu'à soutenir la religion juive. Cette tolérance, qui favorise un pluralisme religieux dans l'Empire perse, ne peut s'expliquer que

¹ Cf. A.-M. Pelletier, *Lectures bibliques: aux sources de la culture occidentale*, Paris 2001, p. 241.

² Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël: des origines à la période romaine*, Bruxelles 2007, p. 88-89.

³ *Ibid.*, p. 91.

par un choix politique⁴. L'édit de Cyrus⁵ traduit de façon significative la politique de tolérance des monarques perses, il dit à ce propos: «Ainsi parle Cyrus, roi de Perse: YHWH, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre, c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda. Quiconque, parmi vous, fait partie de tout son peuple, que son Dieu soit avec lui! Qu'il monte à Jérusalem, en Juda, et bâtisse le Temple de YHWH, le Dieu d'Israël – c'est le Dieu qui est à Jérusalem. Qu'à tous les rescapés, partout, la population des lieux où ils résident apporte une aide en argent, en or, en équipement et en montures, en même temps que des offrandes de dévotion pour le Temple de Dieu qui est à Jérusalem» (Esd 1,2-4).

Le victorieux Cyrus permet aux exilés de rentrer dans leur pays pour y reconstruire le temple et pour reprendre leurs traditions religieuses. Dans le livre d'Esdras, le décret de Cyrus est explicitement adressé aux Juifs. Cependant il faut considérer le retour à Jérusalem non comme un privilège réservé aux Israélites, mais comme une décision qui fait partie d'un plan d'ensemble⁶. Les événements montrent que s'achève le temps de la colère de Dieu contre son peuple et contre le temple. Dans l'acte du retour d'exil, le roi perse n'est que l'instrument de YHWH; l'édit de Cyrus et le retour d'exil sont les deux faces d'un acte unique de Dieu. L'action messianique passe désormais par le truchement d'un souverain étranger, païen, aperçu comme «l'oint de YHWH» (Is 45,1)⁷.

La réalisation des résolutions de l'édit est confiée à Sheshbāççar, qualifié de prince de Juda en Esd 1,7-8 (*nasi*, terme caractéristique du livre d'Esdras). En Esd 5,14, il n'est que haut-commissaire, *pehah*. Ce titre de l'administration perse implique que la Judée est devenue un district séparé, administré de manière autonome. La mission de Sheshbāççar vise à rapatrier le matériel du temple et poser les fondations du nouveau temple⁸.

Le retour semble se réaliser par étapes. Sous le commandement de Shes-

⁴ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires. De l'Exil à Antiochos Epiphane (587-175)*, Cahiers Évangile 121 (2003), p. 23.

⁵ L'édit en question, dont Esdras rapporte le texte, ne date pas de la première année de règne de Cyrus, comme l'indiquent l'analyse de la forme et les anachronismes. De même pour l'édit cité en Esd 6,3-5. Ces édits furent fabriqués en réalité à une époque postérieure, à un moment où ils pouvaient servir à conférer une garantie et un privilège impérial au Temple déjà reconstruit, et à contrer les prétentions du temple rival de Samarie. Voir: M. Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire: histoire ancienne d'Israël*, Montrouge 2008, p. 342.

⁶ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 92.

⁷ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996), p. 14.

⁸ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 26.

hbaççar, un premier convoi, un petit groupe d'exilés a pu retourner en terre d'Israël après 538 av. J.-C, mais le nombre ne devait pas être très important. Peu d'exilés sont rentrés immédiatement. Pour une partie importante de la population juive – y compris un groupe de prêtres – le retour n'est pas une priorité (Esd 8,2.15). En effet, la génération née et grandie en Babylonie s'est intégrée dans les relations locales. Même si elle vivait en captivité, elle se procura une bonne situation et en partie une promotion sociale. Il est alors difficile d'y renoncer au profit d'une vie incertaine en Palestine⁹.

Les rapatriés sous Sheshbaççar entreprennent la reconstruction du Temple. Mais leur mission ne se réalise pas facilement, au lieu d'être reçus avec enthousiasme dans leur patrie, ils rencontrent l'opposition des populations locales qui n'ont pas connu l'Exil¹⁰.

Pour bien mesurer la situation, il faut rappeler le statut de ces deux groupes sociaux. Ceux qui sont restés étaient les villageois, les pauvres paysans, les serviteurs que les Babyloniens ont laissés pour cultiver la terre. Ceux qui étaient déportés étaient les dirigeants politiques, les prêtres, les scribes et les propriétaires terriens. Ils revenaient avec l'idéologie de la nouvelle alliance en se considérant comme le «reste d'Israël». Ceux qui étaient restés étaient incultes, analphabètes, dispersés et sans chef. Les rapatriés venaient avec des titres de propriété sur des terres, alors que les autochtones restés les avaient occupées. Deux stratégies étaient possibles: la fusion ou le rejet. Malheureusement, le rejet a l'emporté¹¹.

La mission de Sheshbaççar est donc un demi-échec: l'autel des sacrifices est consacré mais la reconstruction du Temple entreprise doit s'interrompre à cause du conflit avec des opposants autochtones: Samaritains, Edomites et Ammonites. Sur les détails de sa mission les événements restent très flous, nous demeurons dans l'incertitude. L'ordre des événements tel qu'il se présente, est remis en question: comment peut-on parler de la restauration du culte sur l'autel avant la construction des fondations du temple¹²?

La principale vague de réfugiés arrive durant les premières années du règne de Darius I^{er} (522-486 av. J.-C.), probablement en 521 av. J.-C., sous la direction de Zorobabel, le petit-fils du roi Joiakîn et donc descendant de David, en présence du grand prêtre Josué, descendant de Sadoc. Les textes prophétiques parlent de Zorobabel en termes quasi messianiques

⁹ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 93.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Cf. Voir: M. Liverani, *La Bible*, p. 346-347.

¹² Cf. R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux: de Moïse à Jésus*, Paris 1998, p. 155-156.

(Ag 2,20-23; Za 6,9-14) et donc laissent espérer une restauration monarchique¹³. Comme «gouverneur de Juda», Zorobabel continue l'œuvre de Sheshbazzar pour la reconstruction du Temple. Les rapatriés se prennent pour le *Reste* sacré à partir duquel un nouveau royaume messianique doit être fondé. Ils éprouvent du mépris pour ceux qui sont restés dans la patrie et notamment pour les Samaritains¹⁴. Pour affirmer leur supériorité, ils ne permettent pas à ces derniers de collaborer à la reconstruction du temple. La réouverture du chantier suscite de nouveau l'hostilité des Samaritains. Ils s'adressent au gouverneur Tattenai et réussissent à arrêter les travaux de la construction. Cet état se prolonge jusqu'à environ 520 av. J.-C.¹⁵.

Tandis que le temple reste toujours en ruine, le prophète Aggée accuse les Judéens récemment retournés dans leur pays, de faire passer leurs affaires privées, les constructions de leurs propres maisons avant le rétablissement du culte; ils estiment que Dieu peut attendre (Ag 1,2-9). En voyant le petit nombre, trop faible pour suffire à la restauration, le prophète Zacharie invite les déportés à rentrer (Za 2,10-11)¹⁶. Grâce à l'ingéniosité de Zorobabel et au zèle des deux prophètes – Aggée et Zacharie – au printemps 515 av. J.-C., durant la sixième année du règne de Darius I^{er}, le temple nouvellement bâti, est consacré. Avec la célébration solennelle de la Pâque (Esd 6,19-22), commence une nouvelle époque de l'histoire d'Israël¹⁷.

Malheureusement, la restauration de la monarchie et le changement de statut de Juda ne se réalisent pas. Zorobabel ne devient pas «roi de Juda» et à partir du milieu du V^e siècle, les gouverneurs ne sont plus les descendants de David. Cette rupture de la dynastie davidique fait comprendre aux rapatriés l'invalidation de la promesse faite à David et à sa descendance (2 Sm 7), promesse que les prophètes avaient renouvelée en faveur de Zorobabel, constructeur du second temple. Cette situation provoque un choc idéologique chez les Judéens qui ont du mal à accepter l'autorité non davidique. Naturellement ils se tournent vers la dynastie sacerdotale, comme assurance de la continuité des traditions et seule autorité de la communauté

¹³ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 94.

¹⁴ Jérusalem a toujours considéré la communauté samaritaine comme le produit d'un schisme inacceptable, comme une population d'une formation ethnico-religieuse mixte et d'un culte extrêmement syncrétique. Voir: J. A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda: introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, Bruxelles 2004, p. 358-359.

¹⁵ Cf. R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux*, p. 156.

¹⁶ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 26-27.

¹⁷ Cf. M. Liverani, *La Bible*, p. 369.

judéenne. Le grand prêtre semble avoir récupéré le respect dû à Zorobabel et le peuple prête avec ardeur le principal de son attention au domaine religieux et social¹⁸.

Il manque des données historiques sur la période suivant immédiatement la reconstruction et la consécration du temple; parfois même certaines données sont controversées. Une chose est sûre, la situation socio-politique et religieuse dans la communauté postexilique est difficile; graves déficiences dans le comportement des prêtres et corruption morale expriment l'attente d'un changement profond, l'attente d'une guérison¹⁹.

2. Courants religieux et culturels de l'époque

Le processus de la reconstruction et du renouvellement du peuple élu d'après l'exil se développe dans le contexte historique de l'empire perse, dans un contexte de crises politiques, sous des monarques différents, dans un climat de courants indépendantistes différents selon les régions de l'empire. Dans ce contexte, se situe la mission de deux figures importantes pour la formation de l'identité de la communauté postexilique: Esdras et Néhémie²⁰.

La chronologie de l'action des deux hommes – commune ou séparée – pose des difficultés considérables, mais ne change aucunement la connaissance sur l'essentiel des changements au sein de la communauté juive. En outre, cela ne constitue pas l'objet de la présente étude. C'est pourquoi, conformément à l'opinion commune des exégètes, nous adoptons l'ordre d'apparition de ces deux personnages en contradiction avec la présentation biblique: la mission de Néhémie est suivie, et non précédée, par celle d'Esdras. Selon la conviction des exégètes, cet ordre est dû à une intention théologique, selon laquelle une figure sacerdotale doit être précédée par une figure laïque. En conséquence, il faudrait donc placer la première arrivée de Néhémie à Jérusalem en 445 av. J.-C., sous Artaxerxès I^{er}. Sa mission est suivie par l'arrivée d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès II, en 398 av. J.-C.²¹.

Néhémie, échanson à la cour du roi Artaxerxès I^{er} à Susse²², apprend la

¹⁸ Cf. A. Lemaire, *Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)*, Revue Biblique 103-1 (1996), p. 55-57.

¹⁹ Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 95-96.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996), p. 33; L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 96.

²² Voir A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, in Quesnel M., GRUSON P. (dirs.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris 2001, p. 351-352.

situation déplorable de ses compatriotes en Palestine: «Ceux qui sont restés de la captivité, là-bas dans la province, sont en grande détresse et dans la confusion, il y a des brèches dans le rempart de Jérusalem et ses portes ont été incendiées» (Ne 1,3). À sa propre demande, le roi le nomme gouverneur de la Judée. Une telle mission suppose que les pleins pouvoirs ont été conférés directement par le roi²³. Grâce à cette nomination, la région obtient son indépendance²⁴ de la province de Samarie et Néhémie se rend alors à Jérusalem en vue d'y reconstruire des murailles.

Il est impossible de savoir ce qui s'est vraiment passé, mais il semble qu'il ne s'agit pas des ruines laissées par les Babyloniens et maintenue en l'état. Vraisemblablement, durant le premier quart du V^e av. J.-C., Jérusalem, hormis le temple, a dû connaître une nouvelle destruction avec des dégâts assez limités²⁵.

L'action énergique de Néhémie (Ne 2,18b) suscite de multiples oppositions au niveau d'une partie des notables, de certains Judéens, de Sanballat, gouverneur de la Samarie, de Tobiyva exerçant probablement une autorité sur l'ancien territoire d'Ammon et de Geshem qui exerçait des fonctions royales parmi les tribus arabes. Ses opposants craignent le renforcement de l'autonomie judéenne et sont déterminés à menacer le travail commencé soit par des sarcasmes et des moqueries (Ne 2,19; 3,33-35) soit par un véritable coup de main contre Jérusalem (Ne 4,1-6). Malgré ces vives oppositions, la reconstruction continue à avancer sous la protection d'une garde armée organisée par Néhémie, des guetteurs de nuit prêts à se battre et même avec la participation «des Juifs qui habitaient près d'eux» (Ne 4,6). La propagande anti-néhémienne ne s'arrête pas, les adversaires utilisent tous les moyens possibles, comme le traquenard (Ne 6,1-4), la fausse accusation (Ne 6,5-9) ou même l'intervention d'un faux prophète, Shemaya, pour discréditer Néhémie aux yeux de tous. En dépit de cette opposition puissante, Néhémie achève en cinquante-deux jours les murs et les portes de Jérusalem, en 444 avant J.-C. (Ne 6,15)²⁶.

Voyant la population de Jérusalem peu nombreuse, il entreprend une action de repeuplement. Il le réalise par le transfert dans Jérusalem d'un

²³ Cf. A. Soggin, *Histoire d'Israël*, p. 340.

²⁴ Lors des fouilles dans des localités judéennes habitées durant cette période, on a retrouvé des monnaies et des estampilles portant l'inscription «Judée», ce qui confirme une autonomie relative de la province juive par rapport aux autres régions; voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 97.

²⁵ Voir A. Soggin, *Histoire d'Israël*, p. 338-339.

²⁶ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 52-53.

dixième des habitants des villes et villages environnants, tirés au sort ou volontaires. Une fois l'action du repeuplement effectuée, la ville inaugure les nouvelles murailles²⁷.

Après douze ans de gouvernance à Jérusalem, Néhémie se rend à la cour de Perses. Mais pendant son absence, un nouveau désordre s'établit à Jérusalem et, dès 432 av. J.-C., nous retrouvons Néhémie en Judée (Ne 5,14) où il entreprend des réformes au plan social et au plan religieux. Il s'attaque d'abord au problème de l'esclavage de ses compatriotes²⁸. À cause de la fiscalisation excessive, des mauvaises récoltes et des difficultés économiques, les exilés s'endettent, ils vendent leurs propriétés et même certains se livrent à l'esclavage. Lors d'une assemblée populaire, on jure solennellement de libérer les Israélites, de restituer les biens aux propriétaires et de diminuer les impôts perses (Ne 5,1-12)²⁹.

Par intérêt commercial, le grand prêtre Eliashib concède une salle du temple à Tobbiya l'Ammonite, adversaire de Néhémie. De son retour, Néhémie furieux applique avec zèle la Loi et expulse Tobbiya, parce qu'une telle présence est inacceptable selon Dt 23,4 qui exclut «l'Ammonite et le Moabite de l'assemblée de YHWH». Puis il nettoie les locaux du temple, en rétablissant leur caractère sacré et leur fonction originale³⁰.

Le personnel du temple de Jérusalem ne percevait plus de rémunération et il abandonnait le service du sanctuaire et par conséquent il allait chercher ailleurs sa subsistance. Néhémie rappelle l'obligation de la dîme (Dt 14,22-27; 26,12-13) et il institue une commission de contrôle³¹.

Les Juifs n'observaient pas le repos sabbatique. Le sabbat, bien valorisé durant l'exil à Babylone, avait quelque mal à s'imposer en terre judéenne. En vue d'arrêter le commerce, Néhémie ordonne de fermer les portes de la ville le jour du sabbat, lieu habituel des transactions. Cette vision de la «sainteté» de la ville Jérusalem enfermée dans ses murs (cf. Ne 1,11) se retrouve par exemple en Jl 4,17: «Jérusalem sera un lieu saint, les étrangers n'y passeront plus³²!».

²⁷ Cf. Lebeau R., *Une histoire des Hébreux*, p. 158.

²⁸ Les différents historiens placent cet événement dans les différentes périodes de la mission de Néhémie. La situer pendant la première mission suppose une visée théologique, selon laquelle la communauté restaurée dans ses murs (Ne 6) se devait d'être d'abord réconciliée avec elle-même (Ne 5); voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 56.

²⁹ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 98.

³⁰ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 59-60.

³¹ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 42.

³² Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 60-61.

Il adjure ses compatriotes d'éliminer les mariages mixtes avec des femmes étrangères. En Ne 13,28, Néhémie s'en prend au lien matrimonial d'un fils de Yoyada, fils d'Eliashib, le grand prêtre en exercice, avec une princesse samaritaine, union qui ne peut pas être admise par le pieux réformateur. Il chasse le fils du grand prêtre en scellant définitivement la séparation des Samaritains et des Juifs³³.

L'image de Néhémie retenue par l'histoire et confirmée par la tradition biblique est tout d'abord celle du bâtisseur³⁴: «De Néhémie le souvenir est grand, lui qui releva pour nous les murs en ruine, établit portes et verrous et releva nos habitations» (Sir 49,13). Parmi ses diverses réalisations, la reconstruction des murailles de Jérusalem est la plus importante en vue de la sécurité nationale. De cette manière, il prépare les conditions extérieures pour les réformes d'Esdras.

Esdras est présenté comme prêtre, descendant d'Aaron par Sadoq et scribe de YHWH «versé dans la Loi de Moïse» (cf. Esd 7,1-6), mais aussi comme un haut fonctionnaire de la cour perse, sorte de commissaire aux affaires juives. Il arrive à Jérusalem à la tête d'un groupe d'exilés en 398 av. J.-C.³⁵ Selon Esd 7,25, il obtient un large mandat pour mener à bien le renouveau du culte à Jérusalem et sa mission ordonnée par le roi perse – Artaxerxès II – ne se limite pas seulement à la Judée, mais vise «tout le peuple de Transeuphratène». Certains, cependant, voient ici un travail du rédacteur, et pour eux Esdras n'exerce pas les fonctions du gouverneur provincial, mais reprend certains aspects de la mission de son prédécesseur Néhémie³⁶.

Lors d'une célébration de la Fête des Tentés (Ne 8,13-18), Esdras lit devant toute la population le livre de la Loi³⁷. Émus, les Israélites se sentent prêts à agir selon la volonté de Dieu, ils confessent publiquement leurs

³³ Voir D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 42-43; Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 60-62.

³⁴ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 353; Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 63.

³⁵ Il n'y a pas d'unanimité sur la date, voir J.A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda*, p. 341-346. La date proposée ici est celle de Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 98. A. LEMAIRE place l'arrivée d'Esdras sous Artaxerxès I^{er} en 458 av. J.-C.; voir A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 360.

³⁶ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 36; L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

³⁷ Comme l'ordre historique, de la même manière aussi la question sur le contenu exact du «livre de la Loi» divise encore les commentateurs. Il s'agit probablement d'un fragment du Pentateuque. Pour Luca MAZZINGHI, il s'agissait de la législation culturelle concernant le temple. Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 100.

péchés et renouvellent l'alliance: ils promettent de rompre les liens avec des étrangers, d'observer le sabbat, de payer loyalement des impôts pour le temple. Après cet événement, lors d'une relecture de la Loi (second récit en Esd 10), Esdras exige irrévocablement de ses compatriotes: «Vous avez commis une infidélité en épousant des femmes étrangères: ainsi avez-vous ajouté à la faute d'Israël ! Mais à présent rendez grâce à YHWH, le Dieu de vos pères, et accomplissez sa volonté en vous séparant des peuples du pays et des femmes étrangères³⁸» (Esd 10,10-11).

À cet égard, la position des deux hommes: Néhémie et Esdras, est intransigeante et déterminée. En effet, ils considèrent ce problème comme le plus grand danger pour la fidélité d'Israël à YHWH. Afin de résoudre définitivement le problème des mariages mixtes, Esdras crée un système judiciaire avec une commission de «chefs de maisons paternelles» (Esd 10,16). Ce comité établit la «liste des coupables» – dont copie est jointe en Esd 10,18-43 – et procède à la purification de la vie familiale (Esd 10,17). Ces mesures radicales, liées aux questions religieuses, laisseront une marque particulière sur les Israélites pour les siècles à venir. C'est ainsi que Esdras réussit à endiguer les interférences ethniques et religieuses pour déterminer qui fait partie de la communauté israélite³⁹.

Le plus important aspect de la réforme religieuse d'Esdras avait pour but de restaurer l'identité du peuple juif fondée sur la Torah. Ainsi, la Loi de Moïse est dès lors au centre de la vie de cette nation, elle règle toute la vie d'Israël. La loi détermine qui appartenait à la communauté israélite et qui devait en être exclu. Depuis Esdras et Néhémie, la Loi acquiert une importance absolue, peu importent l'époque et les circonstances. Par le décret royal, elle devient la «Loi du roi», la loi impériale qui a valeur au plan civil. Selon la Loi, les scribes et les juges ont l'autorité de régler la vie interne de la communauté et leurs coutumes religieuses⁴⁰. Cependant ce faisant, elle perd son ancien rôle de fil conducteur censé révéler la volonté de Dieu, par le décret civil du roi de Perse; elle se trouve entièrement détachée du législateur divin et remise entre les mains d'un pouvoir païen⁴¹.

Avec la réforme d'Esdras, les rapatriés juifs deviennent conscients que l'idée d'une nouvelle monarchie davidique indépendante est politiquement

³⁸ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 41-46.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

⁴¹ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 47.

gommée. La réforme fait naître une réalité nouvelle, le judaïsme⁴², réalité basée sur l'expérience de la captivité de Babylone qui a fait comprendre que la nation d'Israël existe même sans indépendance politique. Son existence n'est pas fondée sur les seuls facteurs politiques et par le fait d'avoir son propre état, mais par une fidélité religieuse à YHWH, qui s'exprime de plus en plus par une séparation des autres peuples⁴³.

Au point de vue national, la communauté juive postexilique se bâtit sur deux piliers: le Temple et la Loi. Tous ces efforts visent à s'isoler du milieu païen, du «peuple de la terre»; ce qui est défini en mots bibliques de la manière suivante: «notre Dieu ne nous a point abandonnés: il nous a concilié la faveur des rois de Perse, nous accordant un répit pour que nous puissions relever le Temple de notre Dieu et restaurer ses ruines, et nous procurant un abri sûr en Juda et à Jérusalem» (Esd 9,9). Les réformes postexiliques ont réussi à construire une communauté judéenne «pure», en marge du monde, séparée des autres par le mur de la Loi⁴⁴.

Durant la période postexilique, on apprécie la valeur des Livres Sacrés, pas simplement par l'étude, la lecture et la méditation de jour et de nuit (cf. Ps 1,2) mais aussi par le travail des scribes. Par le contact avec la sagesse d'autres nations, une société en marche de reconstruction tente à mener une nouvelle réflexion sur l'expérience humaine et la foi dans le Dieu d'Israël. C'est à cette époque qu'on place certains livres sapientiels, comme ceux des Proverbes, de Job ou du Cantique des Cantiques⁴⁵.

Il semblerait qu'une nouvelle vie commence enfin. Cependant nous savons de l'histoire que la réforme d'Esdras rencontra des opposants. D'un côté nous avons une tendance légaliste et avec le temps elle sera de plus en plus forte. De l'autre côté les courants sapientiaux et prophétiques nous témoignent des mentalités plus ouvertes, avec les mouvements universalistes⁴⁶. Entre les partisans et les adversaires de la réforme, il y a des controverses religieuses; le livre de Ruth en est le résultat, puisqu'il contient la légalisation religieuse des mariages religieux entre les Israélites et les Moabites⁴⁷. Le fanatisme pusillanime des juifs et leur égoïsme concernant le salut sont stigmatisés par le livre de Jonas dont le milieu de création devait

⁴² Pour approfondir voir C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, Cahiers Évangile 55 (1986).

⁴³ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 100.

⁴⁴ L'expression tirée chez R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux*, p. 161.

⁴⁵ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 102.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁷ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 62.

être, selon les exégètes, identique – ou presque identique – au milieu au sein duquel le livre de Ruth a pris forme⁴⁸.

3. Activité littéraire à l'époque

La Ville Sainte et le Temple sont reconstruits. A la même époque, à côté du temple reconstruit, de nombreuses synagogues analogues à celles connues en Babylonie, surgissent au service de l'importante diaspora juive et pour les localités éloignées de Jérusalem; d'où la nécessité de reproduire davantage de copies des Livres Sacrés. Il s'agissait non seulement de lire, mais aussi d'expliquer, de transmettre et de diffuser⁴⁹. Le besoin d'expliquer résultait d'une conviction qu'à l'époque d'après la captivité l'institution des prophètes avait pris fin (cf. Ps 74,9), remplacée par la Torah. La lecture, l'étude et l'interprétation de la Torah devaient permettre de reconnaître la volonté de Dieu concernant les problèmes concrets de la communauté⁵⁰. Ce travail est accordé aux scribes appelés *soferim*, c'est-à-dire les «hommes du Livre». C'est ainsi qu'Esdras est appelé scribe, lui aussi, en Ne 8,1, un scribe qui a «appliqué son cœur à scruter la Loi de YHWH, à la pratiquer et à enseigner en Israël, les lois et les coutumes» (Esd 7,10). Expliquer et actualiser l'Écriture, c'était l'activité réservée aux *soferim*. La mise en scène de la proclamation de la Parole de Dieu pendant la Fête des Tentes (Ne 8,1-11) est déjà influencée par l'office synagogaal, pendant lequel le scribe (Esdras) lit un passage de la Loi de Dieu, traduit en araméen et en explique le sens pour que les auditeurs comprennent (cf. Ne 8,8)⁵¹.

Déjà au temps d'Esdras, le travail des *soferim* ne se limitait pas simplement à copier et à diffuser les textes du code législatif. Leur rôle commence par la rédaction et compilation du Pentateuque lui-même, en fondant dans un même texte, les traditions antérieures et la tradition (rédaction) sacerdotale. Les modifications apportées au texte s'inscrivaient dans les œuvres. Cela conduisit à élaborer la forme finale du livre de la Loi reconnue et adoptée par la suite comme la base des copies qui étaient soigneusement préparées⁵².

⁴⁸ Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 95.

⁴⁹ Voir J.A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda*, p. 348-349.

⁵⁰ Cf. F. Siegert, *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, *Cahiers bibliques* 32 (1986), p. 7.

⁵¹ Voir C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 28.

⁵² Cf. A. Lemaire, *Scribes. II. Ancien Testament-Ancien Israël*, in *Supplément au Dictionnaire*

Dans l'explication de l'Écriture, les scribes – spécialement les scribes enseignants – accompagnaient éventuellement le texte biblique d'un commentaire détaillé en rapprochant le passage étudié des autres passages bibliques similaires, en tiraient les applications juridiques et proposaient une interprétation historique actualisante. Ils communiquaient ainsi à Israël la volonté de Dieu en devenant de véritables héritiers des prophètes⁵³.

Sous la direction d'Esdras, les *soferim* «appliquaient leur cœur à scruter la Loi de YHWH» (cf. Esd 7,10). La racine du verbe «scruter» renvoie à l'activité spécifique du scribe: étude et l'enseignement sur la Torah appelée *midrash*. Le mot *midrash* vient du verbe hébreu *darash*, dont le sens premier est «chercher», mais sa signification peut s'étendre jusqu'aux nuances de «interroger, consulter, enquêter, réclamer», voire «exiger». Le sens commun à l'époque postexilique est: chercher Dieu et chercher sa réponse dans l'Écriture. Donc *darash* signifie l'étude de la Torah: «Grandes sont les oeuvres de YHWH, dignes d'étude (*derwšim*) pour qui les aime». Le sens de la racine *drš* se trouve fixé dès l'époque postexilique; lorsque le Chroniqueur emploie le mot *midrash*, il se réfère à des ouvrages qui glosent l'Écriture dans un but instructif⁵⁴.

Dans la signification classique, on ne peut pas dissocier du *midrash* les techniques et les méthodes qu'il utilise⁵⁵. Les méthodes midrashiennes conduisent à des créations littéraires diverses dans l'interprétation, l'exégèse et l'explication du texte biblique. Dans le cas d'un texte narratif, il s'agit d'un *midrash* haggadique – *haggadah*: un commentaire en vue d'une formation spirituelle avec exhortations morales, commentaires doctrinaux et récits greffés sur la Parole de Dieu. Dans l'esprit des auditeurs, le commentaire devient inséparable du récit biblique lui-même. Dans le cas de l'interprétation des parties législatives du texte, il s'agit habituellement du *midrash* halakhique – *halakhah*: un commentaire destiné à fournir des règles juridiques⁵⁶.

Même si les origines du *midrash* remontent à une époque bien anté-

de la Bible. Tome 12. Satan - Songe, Paris, Letouzey & Ané, 1996, p. 262-263.

⁵³ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁴ Pour approfondir la terminologie voir: M. Taradach, *Le Midrash: introduction à la littérature midrashiique. Drs dans la Bible, les Targumim, les Midrasim*, Le Monde de la Bible 22 (1991), p. 27; C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 28.

⁵⁵ Il y avait aussi des opinions contraires disant qu'on ne peut pas confondre le midrash comme méthode et le midrash comme genre littéraire; voir R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, *Biblica* 50 (1969), p. 405.

⁵⁶ M. Taradach, *Le Midrash*, p. 29-30.

rieure⁵⁷, le phénomène du *midrash* se développa en liaison avec le père du judaïsme: Esdras, prêtre et scribe. Il se développa pendant la période postexilique. Cette méthode fleurira dans le judaïsme rabbinique: la Bible commente la Bible, les auteurs se réfèrent volontiers aux écrits du passé⁵⁸.

Les livres des Chroniques, dont les sources principales sont le Pentateuque, nous permettent particulièrement de découvrir l'exégèse du type *midrash*⁵⁹. Les livres d'Esdras et de Néhémie sont de la même époque⁶⁰. C'est pour nous d'autant plus précieux que par rapport aux œuvres mentionnées, on parle de la même époque de l'écriture que celle du livre de Jonas. Le terme même de *midrash* est lié à la signification que le Chroniqueur lui assigne.

Le contexte de l'époque nous a montré qu'Esdras tentait de reconstruire en Judée la communauté religieuse du peuple élu, en se basant sur le Temple, sur la Loi de Moïse et son interprétation. Ses efforts visaient à établir à partir de la Torah une communauté israélienne *pure*, ainsi qu'à résoudre le problème des mariages mixtes, en promulguant une loi sur l'expulsion des femmes étrangères.

Voici deux exemples de l'exégèse midrashique de cette période⁶¹. Le premier exemple concerne le fondement de l'idée de la séparation: «Cela réglé, les chefs m'abordèrent en disant: „Le peuple d'Israël, les prêtres et les lévites n'ont point rompu avec les peuples des pays plongés dans leurs abominations - Cananéens, Hittites, Perizzites, Jébuséens, Ammonites, Moabites, Egyptiens et Amorites! - mais, pour eux et pour leurs fils, ils ont pris femmes parmi leurs filles: la race sainte s'est mêlée aux peuples des pays: chefs et magistrats, les premiers, ont participé à cette infidélité”!» (Esd 9,1-2).

Esdras reproche aux rapatriés «l'abomination», puisque «race sainte», ils se sont mêlé aux peuples des pays. Le scribe fait une relecture théologique en opposant la «race sainte» à la liste des «peuples des pays». L'expression de la «race sainte» renvoie à «la nation sainte» d'Ex 19,6 et Sg 17,2: «Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte. Voilà les paroles

⁵⁷ Le midrash est la forme la plus ancienne de la tradition orale; dans sa forme la plus florissante, il fut uniquement et essentiellement oral; voir R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, p. 404.

⁵⁸ Cf. C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 58.

⁵⁹ Cf. R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, p. 35.

⁶⁰ La thèse classique attribuée aux auteurs de 1 et 2 Chr, la paternité d'Esdras-Né: l'histoire, relue par l'auteur des livres des Chroniques viserait à introduire l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. En antithèse, des chercheurs récents relèvent plus de différences idéologiques que de ressemblances; cf. C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 18.

⁶¹ Je m'appuie sur les travaux de Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 23-24, 44-46.

que tu diras aux Israélites» (Ex 19,6); «Alors que des impies s'imaginaient tenir en leur pouvoir une nation sainte, devenus prisonniers des ténèbres, dans les entraves d'une longue nuit, ils gisaient enfermés sous leurs toits, bannis de la providence éternelle» (Sg 17,2).

Le fondement de l'idée de la séparation n'est donc pas racial ou raciste⁶². L'abomination, c'est le danger du syncrétisme, dénoncé par la parole du prophète Malachie: «Juda a agi en traître: une abomination a été perpétrée en Israël et à Jérusalem. Car Juda a profané le sanctuaire cher à YHWH. Il a épousé la fille d'un dieu étranger. Que YHWH retranche, pour l'homme qui agit ainsi, le témoin et le défenseur, des tentes de Jacob et du groupe de ceux qui présentent l'offrande à YHWH Sabaot!» (Ml 2,11-12).

Il s'agit ici d'une allusion⁶³ à Dt 7,1-3 où est interdit aux Israélites de se marier avec la population locale, repris ensuite en Esd 9,1-2.12-15. Les mariages avec des femmes étrangères mettent en danger la pureté de la foi, ce sont les mariages avec les dieux étrangers. L'idée de la séparation découle de l'idée de l'élection. Le peuple est «la race sainte» en tant que descendants d'Abraham. Le peuple de YHWH ne peut être qu'un peuple séparé⁶⁴. On voulait ainsi démontrer à la communauté postexilique la ressemblance de sa situation avec celle de l'époque de la conquête de Canaan.

Un autre exemple du travail midrashique concerne la radicale mesure d'expulsion des étrangers. Le rédacteur se laisse guider dans son argumentation et dans son récit par le modèle de l'Exode. Dans l'Ancien Testament, on fait souvent référence aux peuples qui vivaient en Palestine avant les Israélites (cf. Jos 3,10; Jg 3,5), ce qui devait renvoyer au don du pays lors de l'Exode, les aider à se souvenir: grâce à qui ils sont entrés dans la Terre Promise. Là comme ici, il ne fallait pas «se mêler aux peuples des pays» (cf. Esd 9,2); il fallait éviter tout contact avec ceux-ci, y compris par mariages. Mais les *soferim* dans l'œuvre Esd-Ne allèrent encore plus loin. Dans l'explication du texte du Ex 3,8.17, ils ajoutèrent à l'ancienne liste du Pentateuque les Ammonites, les Moabites et les Egyptiens (voir Dt 7,1-3), en se basant sur le fait que, conformément à Dt 23,4-8, il leur était interdit d'entrer dans «l'assemblée de YHWH». Il s'agissait de se référer au Pentateuque

⁶² *Ibid.*, p. 44.

⁶³ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁴ Selon R. LEBEAU, la célèbre promesse d'élection du peuple, adressée à Abraham: «Quitte ton pays...», est clairement formulée à ce moment postexilique pour justifier, devant ceux qui voulaient rester, le départ vers la Terre promise et la centralisation du culte: voir R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux* p. 16

pour élargir les anciennes dispositions légales afin de justifier les courants séparatistes⁶⁵.

En utilisant la méthode exégétique, les réformateurs déterminaient qui faisait partie de la communauté de YHWH: les exilés revenus dans leur pays ou ceux qui étaient demeurés dans le pays, «les peuples des pays»⁶⁶.

L'activité littéraire de cette époque ne se limite pas seulement aux partisans des réformateurs. Des voix se lèvent aussi contre les mesures politico-religieuses de l'époque d'Esdras et de Néhémie. Dans le groupe de la résistance aux réformes, parmi ceux qui «péchaient» du point de vue de la communauté postexilique, il y a des prêtres et des scribes, connaissant la Loi et sachant se servir de l'exégèse des textes. Ces opposants font naître une exégèse concurrentielle, une littérature de la protestation. Les livres de Jonas et de Ruth font partie de cette littérature. En se basant sur la Torah, les scribes opposants justifiaient ainsi leur mariage avec les femmes étrangères et exprimaient leur ouverture aux «peuples des pays»⁶⁷.

4. Genre littéraire du livre de Jonas

Le livre de Jonas impressionne les exégètes par sa beauté littéraire; du point de vue doctrinal, ceux-ci le comptent en outre parmi les pages les plus importantes de l'Ancien Testament⁶⁸. Puisque le livre contient une histoire sur la mission d'un prophète, il a été naturellement compté parmi les textes prophétiques. Au début du XX^e siècle, la question commence à se poser concernant la définition de son genre littéraire⁶⁹. Pour certains, le genre littéraire du livre ne passionne plus⁷⁰, alors que pour les autres, la polémique semble continuer⁷¹. Cette difficulté semble provenir de la complexité du contenu et du message de ce «petit» livre: un récit dans lequel est inclus un psaume; une mission prophétique colorée par de multiples prodiges; l'humour et la satire mêlés de grandes réflexions théologiques.

⁶⁵ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 24.

⁶⁶ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

⁶⁷ Cf. Eynikiel E., *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas*, in E. Bons, Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 128.

⁶⁸ Cf. A. Lacocque, P.-E. Lacocque, *Le complexe de Jonas: une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris 1989, p. 12.

⁶⁹ Voir C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas. Première partie*, Revue Biblique 112-2 (2005), p. 200 ss.

⁷⁰ Cf. C. Lichtert, *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles 2003, p. 5.

⁷¹ E. Eynikiel, *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh?*, p. 111.

Puisque le livre de Jonas n'est pas un recueil de paroles ou d'oracles prophétiques, mais une histoire sur le destin d'un prophète, on le considérerait comme une histoire, une sorte de biographie du prophète Jonas. La personne de Jonas appartient à l'histoire et on pourrait dire que sa mission n'a rien d'impossible, comme celle d'Élie en Phénicie ou celle d'Élisée en Syrie, tous les deux envoyés auprès des païens (1 R 19,17; 2 R 8,7-15). La biographie de Jonas est proche de l'histoire de la fuite d'Élie à la montagne Horeb (1 R 19), de l'histoire de Balaam (Nb 22-23) ou du sauvetage des pécheurs de Sodome (Gn 18). Dans ces histoires, une analogie peut-être perçue avec le sort de Jonas au niveau du genre et du contenu: le motif du sauvetage des étrangers, l'aversion du prophète pour l'accomplissement du devoir, sa fuite et son découragement, ainsi que la victoire finale de Dieu⁷². En formulant une série de reproches quant à l'historicité de ce livre, l'exégèse rejeta finalement ce genre littéraire. Les biblistes contemporains se prononcent en effet unanimement contre l'historicité de cette œuvre.

Bien que soit reconnu son caractère didactique, il y a des désaccords pour déterminer si le livre est entièrement symbolique. Certains voient ici une allégorie qui exprime de manière picturale l'histoire d'Israël. Selon eux, Jonas symboliserait la nation d'Israël. Ils l'expliquent par le fait que son nom signifie «colombe», et que cet oiseau fut longtemps un symbole d'Israël. S'échappant de YHWH, Jonas correspondrait à Israël échappant de la mission lui confiée: convertir les nations païennes. Le prophète dans le ventre du poisson symboliserait son passage d'un péril mortel – la captivité de Babylone; le rejet sur le rivage correspondrait au retour de l'exil et la liberté. En face des multiples critiques, les défenseurs de l'interprétation allégorique essayaient de ne plus s'enfermer dans les détails du texte, mais plutôt dans la perspective générale. Toutefois, de telles interprétations et en général l'école de l'interprétation allégorique conduisent à un arbitraire énorme et ne donnent aucune certitude. En effet, il n'existe aucune preuve que le poisson symbolisait Babylone; loin de punir Jonas, le poisson aide le prophète. En outre, le livre ne contient aucun commentaire, ce qui est typique pour l'allégorie biblique⁷³.

⁷² Voir *La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Le livre de Jonas*, traduit par A. Feuillet, Paris 1957, p. 10-11; A. Lacocque, P.-E. Lacocque, *Le complexe de Jonas*, p. 44.

⁷³ Voir C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 206-208. Il faut rappeler ici J. Vermeylen qui argumente en faveur d'une date de composition fort tardive vers 200 av. J.-C. et relance le débat, en ouvrant de nouvelles pistes pour une lecture à caractère allégorique où Ninive représente Antioche, capitale des Séleucides, et le livre a été écrit pour

On aime définir le livre de Jonas comme une parabole sur la perspective universaliste du salut divin, conformément à l'ancienne promesse du douzième chapitre de la Genèse: une «bénédition» pour toutes les autres nations. Certains pensent que la parabole met en valeur la relation entre l'élection d'Israël par Dieu et la tâche commune et universelle de ce peuple. D'autres limitent son rôle uniquement à l'image de l'attitude d'Israël envers les nations païennes à l'époque du nationalisme et de la xénophobie d'après l'exil. Ils pensent également que cette parabole vise à justifier le Dieu d'Israël, étant donné qu'il ne punit pas encore l'oppresseur principal des Juifs – le peuple assyrien – symbolisé par Ninive. Par ailleurs, il existe trop d'ambiguïtés pour définir le livre comme une parabole: s'il était une parabole, il se caractériserait par la brièveté. En outre, il ne contient pas de commentaire typique pour la parabole et commence par un début manifestement historique, ce qui est contradictoire avec la parabole⁷⁴.

Il existe des exégètes qui considèrent le livre de Jonas comme un conte satirique où l'enseignement théologique passe par la satire. Une histoire aux éléments ironiques, satiriques, et même grotesques qui ridiculise l'attitude d'enfermement du prophète sur lui-même, du point d'en faire une figure d'antihéros, d'anti-prophète⁷⁵.

On voit dans ce livre un *midrash* prophétique se référant au texte de 2 R 14,25: «C'est lui qui recouvra le territoire d'Israël, depuis l'Entrée de Hamat jusqu'à la mer de la Araba, selon ce que YHWH, Dieu d'Israël, avait dit par le ministère de son serviteur, le prophète Jonas fils d'Amittai, qui était de Gat-Hépher». Mais on rejette bien sûr l'idée du *midrash* historique considéré comme une suite du livre des Rois. On n'utilise pas non plus ce terme *midrash* comme un euphémisme pour la fiction biblique⁷⁶. Ce le texte didactique écrit avec la méthode du *midrash*. Même si l'histoire fut fondée sur le personnage et des événements historiques, elle comporte de nombreux éléments librement choisis des Livres Sacrés pour donner une riche réflexion et un enseignement sur l'expérience du prophète, l'efficacité de sa prédication et la bienveillance de Dieu pour tous les hommes,

convaincre les Judéens hellénisants de Jérusalem à se rallier au nouveau pouvoir; voir l'article de J. Vermeylen, *Le livre de Jonas: un écrit politico-religieux?*, Science et Esprit 54/3 (2002), p. 287-297.

⁷⁴ Cf. *La sainte Bible traduite en français*, p. 15; C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 207-208.

⁷⁵ Cf. J. Auneau, *Un conte théologique et satirique*, p. 8; on peut voir aussi A. Maillot, *Jonas ou le sourire de Dieu* p. 10; le titre de la première édition de ce livre était: *Jonas ou les farces de Dieu*.

⁷⁶ Cf. C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 206-207.

y compris les païens⁷⁷. L'auteur voulait illustrer l'enseignement de Jérémie: «Mais si cette nation, contre laquelle j'ai parlé, se convertit de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui infliger. Tantôt je parle, à propos d'une nation ou d'un royaume, de bâtir et de planter, mais si cette nation fait ce qui est mal à mes yeux en refusant d'écouter ma voix, alors je me repens du bien que j'entendais lui faire» (Jr 18,8-10). Le livre de Jonas serait donc une exégèse midrashique sur le jugement, la repentance, la conversion et la miséricorde⁷⁸. En outre, on pourra y voir un commentaire des paroles de l'Exode⁷⁹: «YHWH passa devant lui et il cria: „YHWH, YHWH, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération”» (Ex 34,6-7).

Aujourd'hui, les chercheurs n'apportent pas de nouvelles argumentations et comme auparavant il n'existe pas d'unanimité. Le livre de Jonas est considéré comme *midrash*⁸⁰, récit didactique⁸¹, parabole⁸² ou nouvelle⁸³. Certains en arrivent à dire que le livre est bibliquement «inclassable»⁸⁴.

⁷⁷ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 354-355.

⁷⁸ On peut voir dans ce sens l'article de D. Duval, *Jonas et le jugement*, in Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Lectio Divina 197 (2004), p. 207-224.

⁷⁹ Voir: J.-P. Sonnet, *Jonas est-il parmi les prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in C. Clivaz (dir.), *Écritures et réécritures: la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, Leuven, 2012, p. 139-144.

⁸⁰ A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 354; F. Conrad, *Prière en situation de détresse (Jon 2,1-11)*, Scriptura 15 (1999), p. 73.

⁸¹ Ch. Reynier, *Jonas, le prophète*, in *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Lire la Bible 167 (2011), p. 39; Millet O., Robert P., *Culture biblique*, Paris 2001, p. 126.

⁸² E. Eynikiel, *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh?*, p.111; mais voir aussi l'article du même auteur où il classe le livre de Jonas comme midrash dans un sens générale et en le spécifiant davantage comme parabole: E. Eynikiel, *Le genre littéraire de livre du Jonas*, in *Bricoler la mémoire: la théologie et les arts face au déclin de la tradition*, Actes du colloque international de la Radboud Universiteit Nijmegen, Paris 2007, p. 236.

⁸³ Potin J., *La Bible rendue à l'histoire*, Paris 2000, p. 254.

⁸⁴ A. Maillot, *Jonas ou le sourire de Dieu*, p. 11. Aujourd'hui, «l'hypothèse des Douze», suppose qu'aux périodes perse et hellénistique, il y avait un «Livre des Douze» et non douze livres prophétiques, lu comme une unité cohérente. Dans cette hypothèse le livre de Jonas pourrait servir de livre méta-prophétique commentant tous les autres livres prophétiques. Voir E. Ben Zvi et al. (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève 2012, p. 423.

Conclusion

En prenant en considération tous ces éléments, nous n'avons pas la moindre raison de nous inquiéter que la belle histoire sur Jonas ne soit pas un écrit historique ou strictement prophétique. Ce que l'auteur anonyme pendant la période perse (538-333 av. J.-C.), au temps d'Esdras et de Néhémie ou au début de la période grecque (333-300 av. J.-C.), nous transmet dans un récit par un travail midrashique, dans la ligne des prophètes, est beaucoup plus précieux que la recherche d'un poisson capable d'avaler un humain adulte ou la recherche du genre du ricin. L'enseignement du livre sur Dieu lui-même est de loin plus important.

Abstract

Cet article a tenté de voir le livre de Jonas, un texte très controversé, surtout dans le passé, dans le contexte de l'activité littéraire de l'époque de sa création. Nous voyons dans ce livre un texte postexilique. À la suite des réformes d'Esdras et de Néhémie, les Juifs voulaient vivre «séparés des autres par le mur de la Loi». Un regard sur l'activité littéraire au sein de cette réforme nous permet d'aborder le livre de Jonas de manière plus appropriée. L'exégèse des textes inspirés devient un instrument de cette réforme. Cependant, la réforme rencontre des opposants. D'un côté, nous avons des tendances particularistes, de l'autre des mouvements universalistes. L'activité littéraire ne se limite pas aux partisans des réformateurs. Des voix littéraires se lèvent aussi contre les mesures politico-religieuses. Dans le groupe de la résistance aux réformes, il y a ceux qui connaissent la Loi et savent se servir de l'exégèse des textes. Ces opposants font naître une exégèse concurrentielle, une littérature de la protestation. L'auteur du livre de Jonas, anonyme et inspiré, décide de présenter la conception universaliste du salut. Pour atteindre son objectif, il utilise une forme littéraire bien connue et pratiquée dans cet espace géographique et à cette époque: le *midrash*.

Mots clés: *Livre de Jonas, réforme d'Esdras et de Néhémie, soferim, midrash.*

Księga Jonasza w kontekście działalności literackiej epoki jej powstania

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęto próbę spojrzenia na Księgę Jonasza, bardzo kontrowersyjny tekst, zwłaszcza w przeszłości, w kontekście działalności literackiej czasu jej powstania. Księga uznawana jest powszechnie za tekst powygnościowy. Na skutek reform Ezdrasza i Nehemiasza, Żydzi chcieli żyć „oddzieleni od innych murem Prawa”. Spojrzenie na działalność literacką w ramach tej reformy pozwala nam właściwiej podejść do Księgi Jonasza. Egzegeza tekstów natchnionych staje się narzędziem tej reformy, która napotyka jednak przeciwników. Z jednej strony mamy tendencje partykularystyczne, z drugiej ruchy uniwersalistyczne. Działalność literacka nie ogranicza się do zwolenników reformatorów. Pojawiają się też głosy literackie przeciwko środowiskom polityczno-religijnym tej reformy. W grupie oporu są tacy, którzy znają Prawo i potrafią posługiwać się egzegezą tekstów. Ci przeciwnicy rodzą konkurencyjną egzegezę, literaturę protestu. Anonimowy i natchniony autor Księgi Jonasza postanawia przedstawić uniwersalistyczną koncepcję zbawienia. Aby osiągnąć swój cel, posługuje się formą literacką dobrze znaną i praktykowaną w tej przestrzeni geograficznej i w owym czasie: midraszem.

Słowa kluczowe: *Księga Jonasza, reforma Ezdrasza i Nehemiasza, soferim, midrasz.*

The Book of Jonah in the context of the literary activity of the epoch of its creation

Abstract

This paper attempts to look at the book of Jonah, a highly controversial text, especially in the past, in the context of the literary activity of the time of its composition. The book is generally considered to be a post-exilic text. As a result of the reforms of Ezra and Nehemiah, the Jews wanted to live „separated from others by the wall of the Law”. A look at the literary activity within this reform allows us to approach the Book of Jonah more appropriately. The exegesis of the scribes becomes an instrument of this reform. However, the reform encounters its adversaries. On the one side we

have particularist tendencies, on the other, universalist movements. And the literary activity is not limited to the supporters of the reformers. There are also literary voices against the political-religious means of this reform. Within the group of opposition to the reform are those who know the Law and can use textual exegesis. These opponents give birth to a competing exegesis, a literature of protest. The anonymous and inspired author of the book of Jonah decides to present a universalist concept of salvation. To achieve his goal, he uses a literary form well familiar and practiced in this geographical space and at this time: the midrash.

Keywords: *Book of Jonah, reform of Ezra and Nehemiah, soferim, midrash.*

Bibliografia

Abadie Ph., *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996).
Auneau J., *Un conte théologique et satirique*, Cahiers Évangile. Supplément 110 (1999).

Ben Zvi E. et al. (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève 2012.

Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Lectio Divina 197 (2004), p. 207-224.

Bons E., LEGRAND T. (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 109-128.

Conrad F., *Prière en situation de détresse (Jon 2,1-11)*, Scriptura 15 (1999), p. 67-86.

Eynikiel E., *Le genre littéraire de livre du Jonas», in Bricoler la mémoire: la théologie et les arts face au déclin de la tradition*, Actes du colloque international de la Radboud Universiteit Nijmegen, Paris 2007, p. 233-246.

Eynikiel E., *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas*, in E. Bons, Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 109-128.

Lacocque A., Lacocque P.-E., *Le complexe de Jonas: une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris 1989.

La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Le livre de Jonas, traduit par A. Feuillet, Paris 1957.

Lebeau R., *Une histoire des Hébreux: de Moïse à Jésus*, Paris 1998.

Le Deaut R., *A propos d'une définition du midrash*, Biblica 50 (1969), p. 394-413.

Lemaire A., *Scribes. II. Ancien Testament-Ancien Israël*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome 12: Satan - Songe*, Paris, Letouzey & Ané 1996, p. 262-264.

Lemaire A., *Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)*, *Revue Biblique* 103-1 (1996), p. 48-57.

Lichtert C., *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles 2003.

Lichtert C., *Un siècle de recherche à propos de Jonas. Première partie*, *Revue Biblique* 112-2 (2005), p. 192-214.

Liverani M., *La Bible et l'invention de l'histoire: histoire ancienne d'Israël*, Montrouge 2008.

Maillot A., *Jonas ou le sourire de Dieu*, Paris 1997.

Mazzinghi L., *Histoire d'Israël: des origines à la période romaine*, Bruxelles 2007.

Millet O., Robert P., *Culture biblique*, Paris 2001.

Noël D., *Au temps des Empires. De l'Exil à Antiochos Epiphane (587-175)*, *Cahiers Évangile* 121 (2003).

Pelletier A.-M., *Lectures bibliques: aux sources de la culture occidentale*, Paris 2001.

Potin J., *La Bible rendue à l'histoire*, Paris 2000.

Quesnel M., GRUSON P. (dirs.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris 2001.

Reynier Ch., *Jonas, le prophète*, in *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, *Lire la Bible* 167 (2011) p. 37-95.

Siegert F., *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, *Cahiers bibliques* 32 (1986), p. 4-39.

Soggin J. A., *Histoire d'Israël et de Juda: introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, Bruxelles 2004.

Sonnet J.-P., *Jonas est-il parmi les prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in C. Clivaz (dir.), *Écritures et réécritures: la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, Leuven, 2012, p. 159-168.

Taradach M., *Le Midrash: introduction à la littérature midrashique. Drs dans la Bible, les Targumim, les Midrasim*, *Le Monde de la Bible* 22 (1991).

Tassin C., *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, *Cahiers Évangile* 55 (1986).

Vermeylen J., *Le livre de Jonas: un écrit politico-religieux?*, *Science et Esprit* 54/3 (2002), p. 287-297.

