

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Objet de la thèse

Il existe plusieurs livres d'Esther, et donc, narrativement parlant, plusieurs récits : le texte hébreu MassorétiqueTM, le texte grec des Septante^{LXX} ou le texte B^{TB}, le texte grec dit Alpha^{TA} ou texte Lucianique, et la Vetus Latina^{VL}.

Le point commun est l'action racontée dans les livres d'Esther, qui se situe à la cour du roi perse, Ahashwérosh¹. Ils racontent l'histoire d'une jeune fille juive devenue reine à cette époque. Elle et son cousin parviennent à empêcher Haman², le second du roi, de réaliser le pogrom qu'il a fomenté contre tous les Juifs du royaume. Par ailleurs, ces mêmes récits se distinguent du point de vue de leur forme et divergent sur le moyen par lequel les Juifs obtiennent leur salut. Dans le TM, plus court que les autres versions qui contiennent les suppléments, les Juifs sont sauvés grâce à la providence ou au hasard, favorisant la stratégie mise en œuvre par Esther. Par contre dans les récits des autres versions, le narrateur met en évidence les prières et l'intervention divine comme instruments servant au retournement en son opposé de la situation de menace des Juifs (la mort d'Aman et des ennemis des Juifs). En outre, les textes grecs du livre d'Esther se distinguent par des suppléments qui n'ont pas de correspondants dans le TM et donnent au récit une couleur théologique explicite³. Plusieurs commentateurs⁴ ont abordé ces suppléments selon différentes méthodes. Nous reprenons sous forme de titre le contenu de chacun de ces suppléments : A relate le songe de Mardochée, B donne le texte de l'édit d'Aman (extermination des Juifs), C rapporte les prières de Mardochée et d'Esther, D raconte l'arrivée de la reine Esther chez le roi, E est le contre-édit de Mardochée et Esther en faveur des Juifs et contre leurs ennemis. Le dernier supplément, F, propose l'interprétation du songe de Mardochée.

¹ Le nom hébreu du roi perse.

² Le nom hébreu du second du roi.

³ Dans la version de LXX de Hanhart (que nous utilisons), les six suppléments sont désignés par des lettres alphabétiques en majuscule (A B C D E F). Quant à la LXX de Rahlfs-Hanhart, elle note différemment les versets des suppléments : les numéros des versets sont suivis des subdivisions notées par de petites lettres (chap. 1,1a-s ; chap. 3,13a-g ; chap. 4,17a-z ; chap. 5,1a-f.2a-b ; chap. 8,12a-x ; chap. 10,3a-l).

⁴ I. KOTTSIEPER, *Zusätze zu Ester*, p. 117-124; C. A. MOORE, *On the Origin of the LXX Additions*, p. 382-393, IDEM, dans C. A. MOORE (éd.), *Studies in the Book of Esther*, p. 583-594; C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 173-242; U. MITTMANN-RICHERT, *Zusätzen zu Esther*, p. 97-106; etc.

L'objet de notre recherche est spécialement l'étude des prières de Mardochée et d'Esther dans le supplément C. Ces prières constituent un passage déterminant dans le récit d'Esther LXX, qui fait en bonne partie son originalité.

De plus, cette thèse répond aussi à un souci scientifique de proposer l'étude d'un texte – important pour le récit de la LXX – qui, jusqu'à présent, n'a jamais été analysé pour lui-même selon une approche synchronique.

2. Le supplément C de la LXX

Dans Esther LXX, le supplément C, 1-30 se situe à un moment crucial de la trame du récit. Ce supplément est un long discours de type prières inséré dans la narration. La majorité des recherches sur les deux versions⁵ grecques d'Esther (Texte Alpha et LXX) intitulent le supplément : « prières de Mardochée et d'Esther »⁶. Ces prières donnent un caractère théologique au récit du texte grec des LXX où elles sont la clé ouvrant à Esther la possibilité d'obtenir le salut de son peuple menacé de mort.

Le supplément contient trois parties d'inégale longueur : versets 1-10 (prière de Mardochée) – verset 11 (cri du peuple Israël) – versets 12-30 (prière d'Esther). La première et la troisième parties contiennent chacune deux sections : une introduction narrative (v.1-2a et v.12-14b) et la prière proprement dite (v.2b-10 et v.14c-30). Si Mardochée et Esther sont des protagonistes de ces prières, Dieu en est le destinataire. En invoquant le Seigneur, les deux protagonistes visent le salut de leur peuple. Par leurs paroles, Mardochée et Esther cherchent à convaincre Dieu, à le ramener de leur côté pour obtenir la survie du peuple. De ce fait, les deux l'invoquent comme omnipotent, omniscient, créateur et sauveur, en lui rappelant ses bienfaits en faveur d'Israël (élection, Exode). En outre, ils soulignent les relations étroites existant entre Dieu et Israël comme peuple et héritage de Dieu. Pour eux, Dieu ne peut pas laisser exterminer son peuple Israël identifié, dans le récit, aux Juifs menacés dans le royaume perse.

⁵ R. HANHART, *Septuaginta*, où O' désigne la LXX et L le Texte Alpha ; M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 861-862, parle de la « Septuaginta » et de « pseudolukianisch oder Alphatext » ; F.X. ROIRON, *Les parties deutéronomiques du livre d'Esther*, p. 554, parle de la recension d'Origène, du grec des Septante et de la recension de Lucien ; C.C. TORREY, *The Older Book of Esther*, p. 452, parle d'Esther A (« the Greek alpha; more commonly the small letter, α, is used ») et la LXX (Esther β); etc.

⁶ C.V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 115-117; J. MARBÖCK, *Das Gebet der Ester*, p. 76-78; M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 871; I. KOTTSIEPER, *Zusätze zu Ester*, p. 160-177.

3. Méthodes employées

Le travail envisage une combinaison des méthodes narrative et rhétorique biblique pour analyser les prières de Mardochée et d'Esther d'un point de vue synchronique.

3.1. Narratologie

La méthode narrative prête attention aux personnages, à leurs paroles et à leurs actions au fil du récit. En ce sens, A. Wénin écrit : « La narratologie propose des outils pour entrer dans les coulisses du récit dans le but d'en faire percevoir le fonctionnement, d'en mettre au jour les stratégies de communication, et d'étudier la construction de l'intrigue et des personnages qui y interagissent »⁷. Dès lors, comment appliquer l'analyse narrative à des discours, en particulier à des prières faisant partie de l'intrigue ? La réponse à cette question est que, dans le contexte narratif du récit global, les prières se présentent comme la parole de personnages actifs dans l'histoire racontée. Les prières de Mardochée et d'Esther en C,1-30 font partie d'un corpus narratif. Pour mieux en dégager le sens pour le lecteur, il nous semble donc impérieux de placer ces prières dans le macro-récit Est^{LXX} A – F (premier chapitre). Ce sens agencera les contextes lointains et proches de ces prières et mettra en évidence leur portée narrative (quatrième chapitre).

La rhétorique que les protagonistes des prières développent vis-à-vis de Dieu est significative des personnages et de ce qu'ils recherchent, mais aussi des relations qu'ils entretiennent par ailleurs avec d'autres personnages (Aman, le roi, le peuple...). Quant aux deux prières, elles sont un élément de l'intrigue puisqu'elles influencent grandement la suite des événements : après ces prières, en effet, Dieu intervient en influençant le roi par deux fois en faveur de Mardochée et en faveur d'Esther. C'est pourquoi un regard sur la caractérisation des personnages⁸ clés dans les prières pourra apporter des lumières sur la fonction du supplément C dans ce récit de la LXX (troisième chapitre).

3.2. Rhétorique biblique

Les prières elles-mêmes ne sont pas des récits qui obéissent aux lois de la narration étudiées par la narratologie. Comme discours poétiques, elles sont structurées autrement qu'un récit avec les étapes classiques (situation initiale, complication, action décisive, dénouement et situation finale).

⁷ A. WÉNIN, *Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique*, p. 46.

⁸ Nous désignons les personnages clés par leur nom grec : le roi Artaxerxès, Aman, Esther ; quant à Mardokhaïos, nous optons pour Mardochée, connu par le lecteur français.

Aussi pour les étudier, optons-nous pour l'approche rhétorique biblique qui mettra en évidence leur structure interne, leur réécriture, leur portée rhétorique et théologique (deuxième chapitre).

La « rhétorique biblique »⁹, systématisée par R. Meynet¹⁰, indique le chemin que le lecteur doit prendre pour comprendre comment sont composés les textes bibliques, aussi bien dans leur architecture que dans leurs rapports intertextuels. La connaissance de cette méthode se révèle précieuse pour la traduction et l'interprétation des écrits bibliques. Ses procédures essentielles sont : la composition – qui sert à distinguer les niveaux d'organisation d'un texte, à connaître ses figures de composition, à s'appropriier les règles de réécriture – ; le contexte – qui s'occupe des questions concernant le contexte du texte étudié et surtout de la fonction des compositions concentriques – ; l'interprétation – qui est considérée comme un travail exégétique. Notons que la rhétorique biblique a sa propre terminologie pour désigner les parties d'un texte, tant aux niveaux inférieurs, non autonomes (terme, membre, segment, morceau, partie), qu'aux niveaux supérieurs, autonomes (passage, séquence, section, livre).

4. Textes

Dans les deux textes grecs de R. Hanhart et d'A. Rahlfs, les prières sont numérotées différemment : 4,17a–z pour A. Rahlfs et C,1-30 pour R. Hanhart. Si on doit suivre la logique alphabétique d'A. Rahlfs où les prières commencent au chapitre 4,17a–z, il saute aux yeux qu'après le verset u, le verset v est omis ou n'existe pas¹¹. De plus, les deux prières dans la Septante (O') et dans le texte Alpha (L) de R. Hanhart présentent également quelques modifications du point de vue de la forme et du contenu.

Le texte Alpha se distingue parfois par son vocabulaire, il omet certains versets (v.4b.7b₁.11.16a₂.23c.26b.27e) et certains mots du supplément C des LXX. Ainsi, nous optons pour travailler d'après le texte grec des LXX tel que le reconstitue R. Hanhart¹². En raison de la qualité scientifique du travail de cet auteur, c'est le texte le plus fiable et le plus sûr. Voici le texte grec et sa traduction française en parallèle.

⁹ Nous parlons de la rhétorique biblique et non de la rhétorique sémitique, parce que Meynet souligne que son traité (que nous utilisons comme document de base pour ce chapitre) se limite à la rhétorique biblique. « Et pourtant il est inséré dans la collection “rhétorique sémitique” ». Voir R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 643.

¹⁰ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 2013.

¹¹ Cette omission du verset v se trouve même dans la LXX de l'édition de RAHLFS–HANHART de 2006, p. 961.

¹² R. HANHART, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, p. 163-168.

Dans la traduction du supplément C,1-30, on s'est efforcé de rendre les mêmes mots et expressions grecs par les mêmes mots et expressions français. De plus, on est resté proche du texte grec sans chercher particulièrement à traduire dans un français courant, tout d'abord par respect de la linéarité et de l'ordre du texte, et aussi pour permettre au lecteur non seulement de bien comprendre le texte, mais aussi d'en goûter la saveur, en retenant que la LXX, de manière générale, emploie plus de synonymes que le TM. Les prières de Mardochée et d'Esther en particulier contiennent des synonymes pour qualifier Dieu et Israël.

Texte grec	Traduction française
¹ Καὶ ἐδεήθη κυρίου μνημονεύων πάντα τὰ ἔργα κυρίου	Et il (Mardochée) pria le Seigneur en rappelant toutes les œuvres du Seigneur
² καὶ εἶπεν Κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ·	et il dit : « Seigneur, Seigneur, Roi, tout-puissant, puisque tout est en ton pouvoir, aussi personne ne s'oppose à toi quand tu veux sauver Israël ;
³ ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπὸ οὐρανὸν	puisque c'est toi qui as fait le ciel et la terre et toute chose merveilleuse en celle qui est sous le ciel
⁴ καὶ κύριος εἶ πάντων, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι τῷ κυρίῳ.	aussi tu es Seigneur de tous / de toutes choses, et il n'y a personne qui résistera à toi, le Seigneur.
⁵ σὺ πάντα γινώσκεις· σὺ οἶδας, κύριε, ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ δὲ ἐν φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦτο, τὸ μὴ προσκυνεῖν τὸν ὑπερήφανον Ἀμαν,	Toi tu connais tout ; toi tu sais Seigneur que ce n'est pas par insolence ni par orgueil ni par amour-de-la-gloire que j'ai fait cela, ne pas me prosterner devant l'orgueilleux Aman,
⁶ ὅτι ηὐδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραὴλ·	car j'aurais plaisir à baiser la plante de ses pieds pour le salut d'Israël ;
⁷ ἀλλὰ ἐποίησα τοῦτο ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ, καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου καὶ οὐ ποιήσω αὐτὰ ἐν ὑπερηφανίᾳ.	mais j'ai fait cela afin que je ne place pas la gloire d'un homme au-dessus de la gloire de Dieu, et je ne me prosternerai devant personne sauf devant toi, mon Seigneur, et je ne ferai pas cela par orgueil.

⁸ καὶ νῦν, κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεὺς, ὁ θεὸς Αβρααμ, φείσαι τοῦ λαοῦ σου, ὅτι ἐπιβλέπουσιν ἡμῖν εἰς καταφθορὰν καὶ ἐπεθύμησαν ἀπολέσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου·	Et maintenant, Seigneur Dieu, le Roi, le Dieu d'Abraham, épargne ton peuple, car ils nous observent pour nous détruire et ils sont ardents à faire périr ton héritage depuis l'origine ;
⁹ μὴ ὑπερίδῃς τὴν μερίδα σου, ἣν σεαυτῷ ἐλυτρώσω ἐκ γῆς Αἰγύπτου·	ne dédaigne pas ta part, que tu as rachetée pour toi-même de la terre d'Égypte ;
¹⁰ ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς μου καὶ ἰλάσθητι τῷ κλήρῳ σου καὶ στρέψον τὸ πένθος ἡμῶν εἰς εὐωχίαν, ἵνα ζῶντες ὑμνῶμέν σου τὸ ὄνομα, κύριε, καὶ μὴ ἀφανίσης στόμα αἰνούντων σοι.	Écoute ma prière et sois favorable à ton lot et tourne notre deuil en fête, afin que, vivants, nous chantions ton nom, Seigneur, et ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent ».
¹¹ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐκέκραζαν ἐξ ἰσχύος αὐτῶν, ὅτι θάνατος αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν.	Et tout Israël cria de toutes ses forces, car la mort était devant leurs yeux.
¹² Καὶ Εσθηρ ἡ βασίλισσα κατέφυγεν ἐπὶ τὸν κύριον ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη,	Et la reine Esther se réfugia auprès du Seigneur, en proie à un combat mortel.
¹³ καὶ ἀφελομένη τὰ ἱμάτια τῆς δόξης αὐτῆς ἐνεδύσατο ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους καὶ ἀντὶ τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων σποδοῦ καὶ κοπριῶν ἔπλησεν τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ τὸ σῶμα αὐτῆς ἐταπείνωσεν σφόδρα καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς ἔπλησεν στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆς	Et après avoir enlevé ses habits de gloire elle revêtit des habits de détresse et de deuil et au lieu de parfums luxueux, elle se couvrit la tête de cendre et d'ordures et elle humilia fortement son corps, et tout lieu de ses joyeuses parures, elle (le) couvrit de ses cheveux emmêlés.
¹⁴ καὶ ἐδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ καὶ εἶπεν Κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ ὁ μόνος· βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούσῃ βοηθὸν εἰ μὴ σέ,	Elle priait le Seigneur, Dieu d'Israël, et dit : « Mon Seigneur, notre Roi, tu es le seul ; viens à mon secours, à moi qui suis seule et n'ai pas de secours si ce n'est toi,
¹⁵ ὅτι κίνδυνός μου ἐν χειρὶ μου.	car mon danger est dans ma main.

¹⁶ ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου ὅτι σύ, κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν εἰς κληρονομίαν αἰώνιον καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας.	Moi, j'ai appris dès ma naissance dans la tribu de mes pères que toi, Seigneur, tu as choisi Israël parmi toutes les nations et nos pères parmi tous leurs ancêtres, en héritage perpétuel et tu as fait pour eux tout ce que tu avais dit.
¹⁷ καὶ νῦν ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου, καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν,	Et maintenant nous avons péché devant toi, et tu nous as livrés aux mains de nos ennemis,
¹⁸ ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν τοὺς θεοὺς αὐτῶν· δίκαιος εἶ, κύριε.	parce que nous avons glorifié leurs dieux ; tu es juste, Seigneur.
¹⁹ καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν, ἀλλὰ ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν	Et maintenant ils ne se sont pas contentés de l'amertume de notre esclavage, mais ils ont mis leurs mains sur les mains de leurs idoles
²⁰ ἐξῆραι ὅρισμόν στόματός σου καὶ ἀφανίσαι κληρονομίαν σου καὶ ἐμφράξαι στόμα αἰνούντων σοι καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου	pour abolir le décret de ta bouche et faire disparaître ton héritage et fermer la bouche de ceux qui te louent et éteindre la gloire de ta maison ainsi que ton autel,
²¹ καὶ ἀνοῖξαι στόμα ἐθνῶν εἰς ἄρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα.	et ouvrir la bouche de nations pour vanter du néant et admirer un roi de chair à jamais.
²² μὴ παραδῶς, κύριε, τὸ σκῆπτρόν σου τοῖς μὴ οὖσιν, καὶ μὴ καταγελασάτωσαν ἐν τῇ πτώσει ἡμῶν, ἀλλὰ στρέψον τὴν βουλήν αὐτῶν ἐπ' αὐτούς, τὸν δὲ ἀρξάμενον ἐφ' ἡμᾶς παραδειγμάτισον.	Ne livre pas, Seigneur, ton sceptre à ceux qui ne sont pas, et qu'ils ne se moquent pas de notre chute, mais retourne contre eux leur projet et inflige un châtement exemplaire à celui qui est à la tête des opérations contre nous.
²³ μνήσθητι, κύριε, γνώσθητι ἐν καιρῷ θλίψεως ἡμῶν καὶ ἐμὲ θάρσυνον, βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν.	Souviens-toi, Seigneur, fais-toi connaître au temps de notre tribulation et à moi donne du courage, Roi des dieux et dominateur de toute autorité.

²⁴ δὸς λόγον εὐρυθμον εἰς τὸ στόμα μου ἐνώπιον τοῦ λέοντος καὶ μετάθες τὴν καρδίαν αὐτοῦ εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς εἰς συντέλειαν αὐτοῦ καὶ τῶν ὁμονοούντων αὐτῷ·	Donne-moi (à ma bouche) une parole harmonieuse devant le lion et tourne son cœur à la haine de celui qui nous fait la guerre pour son achèvement et celui de ses partisans ;
²⁵ ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἐν χειρί σου καὶ βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούση εἰ μὴ σέ, κύριε. πάντων γινῶσιν ἔχεις	délivre-nous par ta main et aide-moi qui suis seule et n'ai que toi, Seigneur. Tu as connaissance de tout,
²⁶ καὶ οἶδας ὅτι ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου.	et tu sais que j'ai détesté la gloire des sans-loi et que j'ai horreur du lit des incirconcis et de tout étranger.
²⁷ σύ οἶδας τὴν ἀνάγκην μου, ὅτι βδελύσσομαι τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου, ὃ ἐστὶν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου· βδελύσσομαι αὐτὸ ὡς ῥάκος καταμηνίων καὶ οὐ φορῶ αὐτὸ ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου.	Toi tu sais ma contrainte, que j'ai horreur de l'insigne d'orgueil qui est sur ma tête dans les jours où je suis en représentation ; j'ai horreur de cela comme une serviette périodique et je ne le porte pas dans mes jours de repos.
²⁸ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν Ἀμαν, καὶ οὐκ ἐδόξασα συμπόσιον βασιλέως οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν·	Et ta servante n'a pas mangé à table d'Aman et je n'ai pas honoré de banquet du roi ni bu du vin de libation ;
²⁹ καὶ οὐκ ηὐφράνθη ἡ δούλη σου ἀφ' ἡμέρας μεταβολῆς μου μέχρι νῦν πλήν ἐπὶ σοί, κύριε ὁ θεὸς Ἀβρααμ.	Et ta servante ne s'est pas réjouie, depuis le jour de mon changement jusqu'à présent, sinon auprès de toi, Seigneur, Dieu d'Abraham.
³⁰ ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντας, εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλπισμένων καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ χειρὸς τῶν πονηρευομένων καὶ ῥῦσαι με ἐκ τοῦ φόβου μου.	Dieu, qui as puissance sur tous, écoute la voix des désespérés et délivre-nous de la main des pervers et délivre-moi de ma peur.

5. Plan du Travail

Le travail est élaboré en quatre chapitres, dont voici les titres.

Chap. I : Les prières dans l'intrigue du récit d'Est LXX, A – F

Chap. II : Structure rhétorique du supplément C,1-30

Chap. III : Fonction des prières dans la caractérisation des personnages

Chap. IV : Analyse narrative des prières.

CHAPITRE 1

LES PRIÈRES DANS LE RÉCIT D'ESTHER GREC DES LXX (C,1-30)

Introduction

Le livre d'Esther dans le récit grec des LXX raconte l'histoire d'une jeune fille, Esther, devenue reine de Perse (2,17-18) sous le règne d'Artaxerxès (A,1-2). Mais son cousin Mardochée, qui travaille à la cour royale à Suse, lui a interdit de révéler leur identité : ils sont juifs (2,10.20).

Un jour, la menace d'Aman, personnage influent à la cour, commence à peser sur Mardochée qui a pourtant dénoncé le complot de deux eunuques qui cherchaient à mettre la main sur le roi (A,12-17). Aman, en effet, est mécontent de l'attitude de Mardochée qui a fait connaître l'affaire au roi. La situation se corse lorsque le roi élève Aman comme son second et donne l'ordre à tous de se prosterner devant lui (3,1-2a). Tout le monde le fait, à l'exception de Mardochée qui refuse de se prosterner devant lui (3,2b-6).

Aman, détenant le pouvoir, saisit cette opportunité pour menacer non seulement Mardochée, mais tous les Juifs du royaume par un édit d'extermination (3,7-15, y inclus le supplément B). Dès que l'affaire est connue de tous, les Juifs font le deuil. Alors Mardochée prend l'affaire en main et il sollicite Esther pour le salut des Juifs (4,1-17). Ils se concertent donc pour tenter d'empêcher Aman de réaliser son projet. Le premier moyen qu'ils déploient pour obtenir ce salut ou la survie de leur peuple est le recours à Dieu par les prières (C,1-30). Ces prières préparent la démarche qu'Esther a décidée de faire auprès du roi pour lui parler en faveur des Juifs.

Comme on peut le constater, le récit d'Esther LXX procède par épisodes enchaînés les uns aux autres, au point que les micro-intrigues prennent sens dans le contexte de l'intrigue d'ensemble. Il convient à présent de fixer non seulement les bornes du texte à examiner (C,1-30), mais aussi et surtout de le situer dans une séquence au niveau de son thème et des personnages clés. Ceci permettra de mieux comprendre les enjeux et les conséquences des prières qui constituent l'objet de notre travail. Le premier chapitre s'attelle à dégager d'abord la place des prières dans l'intrigue d'ensemble d'Est LXX, ensuite, le cœur de l'intrigue où elles sont prononcées, autrement dit, le contexte dans lequel ces prières sont dites.

1.1. Place des prières dans l'intrigue d'Esther LXX

Avant de proposer une structure du supplément C où se lisent les prières de Mardochée et d'Esther, il est utile de les situer d'abord dans l'intrigue d'ensemble (A,1–F,11) à partir de la structure proposée par C. Vialle qui a analysé en détail l'intrigue d'ensemble et les micro-intrigues du livre d'Esther LXX¹³, d'abord en elles-mêmes, puis, en comparaison avec le TM. D'une façon générale, elle présente l'intrigue du récit de la LXX en cinq moments¹⁴ : Exposition – Complication – Tournant – Dénouement – Situation finale. Voici la proposition à laquelle elle aboutit et que nous serons amenée à discuter ensuite.

1.1.1. Proposition de C. Vialle

Exposition (A,1 – 2,23)

Présentation du cadre de l'action et des personnages « en cinq moments, dont un prologue et quatre épisodes organisés » selon cette structure¹⁵ :

1. le songe de Mardochée (A,1-11), tenant lieu de prologue
2. le premier complot des eunuques (A,12-17)
3. l'éviction de la reine Astîn (1,1-22)
4. le choix d'Esther comme reine (2,1-20)
5. le deuxième complot des eunuques (2,19-23)

Complication (3,1 – D,7)

« L'ascension d'Aman constitue le début des ennuis pour Mardochée et les juifs. De fait, allant à l'encontre de l'ordre du roi, Mardokhaïos – parce qu'il est juif, refuse de se prosterner devant Aman », le second du roi. Ce refus rend Aman furieux et il décide d'éradiquer tous les Juifs du royaume. Aman publie un édit d'extermination après avoir obtenu l'aval du roi (3,1 – 3,15).

En résultent :

- la démarche de Mardochée auprès d'Esther (4,1-3)
- la réaction d'Esther : négative, puis, positive (4,4-17)
- les deux prières, entrecoupées par le cri d'Israël (C,1-30)
- l'arrivée et l'effondrement d'Esther devant le roi (D,1-7)

¹³ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 167-242.

¹⁴ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 171-172.

¹⁵ Nous reprendrons souvent textuellement la proposition de C. Vialle sans guillemets pour éviter de surcharger.

Tournant (D,8–7,10)

L'intervention divine et l'action d'Esther entraînent la chute d'Aman :

- Dieu change le cœur du roi. Ce dernier accueille la reine qui l'invite avec Aman à un premier banquet (D,8 – 5,4), puis à un second (5,5-14).
- Dieu provoque l'insomnie du roi ; suite à la lecture des annales, la pendaison prévue pour Mardochée se transforme en sa glorification par Aman au nom du roi (6,1-14).
- Après le second banquet, Aman est pendu à cause des déclarations de la reine et d'un malentendu. La fin de la vie d'Aman présage la fin des ennuis pour Mardochée et les Juifs (7,1-10).

Dénouement (8,1 – 9,31)

- l'élévation de Mardochée (8,1-2)
- le contre-édit (8,3-17+E)
- le massacre des ennemis par les Juifs (9,1-19)
- l'institution des Phouraï (9,20-31)

Situation finale (10,1 – F,11)

- la glorification du roi dans tout le royaume ; Mardochée remplace Aman et est glorifié par les Juifs ; chacun publie ses hauts faits ;
- en se basant sur les événements qui se sont déroulés, Mardochée interprète son songe initial ;
- Colophon.

1.1.2. Le déplacement du tournant de D,8 – 7,10 vers 7,6-9

Dans la structure que nous présenterons, nous proposons de déplacer le tournant (ou l'action décisive) de l'intrigue du livre d'Esther LXX vers les versets 6 à 9 du chapitre 7. Deux raisons justifient ce déplacement. La première est que la tension narrative se prolonge jusqu'en D,8 où l'intervention divine vient accroître cette tension et la mener vers sa fin en 7,5. La seconde est la présence de deux fils d'intrigue. C. Vialle propose de voir deux fils narratifs distincts dans le récit TM¹⁶, mais pas dans celui de la LXX¹⁷.

¹⁶ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 10.

¹⁷ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 171-172.

Or, ici aussi, les deux menaces sur Mardochée et sur les Juifs font l'objet de deux dénouements distincts, l'un pour Mardochée et l'autre pour les Juifs ; un schéma sera présenté par la suite.

1.1.3. Prolongement et accroissement de la tension narrative

En se basant sur la théorie exposée par D. Marguerat et Y. Bourquin¹⁸, C. Vialle privilégie le long processus d'une action transformatrice par rapport au dynamisme de l'acte ponctuel faisant basculer le récit (pivot ou *turning point*) ; elle privilégie donc l'action plutôt que de mettre en avant la tension narrative et ce qu'elle provoque chez le lecteur, autrement dit les implications et les effets sur le lecteur de la façon de raconter l'action.

Ainsi d'après elle, la première intervention de Dieu constitue le début du tournant¹⁹. Cependant, pour le lecteur, même si l'arrivée de la reine auprès du roi (D,1-7) accomplit la première recommandation que lui a adressée Mardochée (4,8 : aller chez le roi), elle ne réduit pas la tension narrative. En effet, Esther ne demande rien pour son peuple et elle ne dit rien d'Aman au roi, alors que c'est la seconde chose que Mardochée lui a demandée explicitement (parler au roi). Au contraire, la tension narrative monte lorsque le lecteur constate que le cœur d'Esther est bouleversé par la peur et qu'elle tombe évanouie devant le roi.

De plus, la première intervention de Dieu enregistrée en D,8 ne mène pas non plus les choses à leur terme mais accroît plutôt la tension : bien sûr, suite à cette intervention, le roi accueille Esther comme sa sœur en lui disant : « je suis ton frère » (D,9) et il la sauve de la mort en lui tendant son sceptre d'or (D,10-12). Mais Esther ne sort pas pour autant de sa terreur et elle s'effondre de faiblesse. L'attitude du roi attire l'attention du lecteur : il est comme gagné par le bouleversement de la reine²⁰. Quant à Esther, gardant le silence au lieu de dire ce que Mardochée lui a recommandé et de révéler au roi la situation dramatique qui est la sienne et celle de son peuple, elle flatte le roi en lui disant qu'elle le voit comme un ange de Dieu, admirable et plein de grâce (D,13-14).

¹⁸ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 60.

¹⁹ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 172.

²⁰ Suse bouleversée (3,15), Esther et son cœur bouleversés (4,4 ; D,13), le roi bouleversé (D,16).

Cette expression « ange de Dieu » adressée au roi par Esther exprime une sorte de reconnaissance d'une manifestation divine. Esther voit désormais le roi comme un envoyé qui va exécuter les desseins de Dieu. À première vue, cependant, Esther cherche plutôt à tromper le roi en le flattant. Car, pour elle, le roi ne peut pas être un envoyé de Dieu ni son ange, et encore moins « admirable » : ce serait une contradiction avec ce qu'elle dit dans sa prière en C,24, où elle appelle le roi « lion », et affirme qu'elle est seule et n'a que Dieu comme secours, en C,26, où elle affirme qu'elle déteste la gloire des impies et le lit des païens, en C,27, quand elle exprime son horreur du diadème dont elle a été ceinte par le roi et qu'elle rappelle qu'elle n'a pas honoré de banquet du roi ni bu du vin de libation, et enfin, en C,28 quand elle dit qu'elle ne trouve pas de bonheur chez le roi mais seulement auprès du Dieu d'Abraham. Donc en D,13-14, ce qui est raconté est plutôt une stratégie ironique qu'Esther adopte en vue de mieux manipuler le roi par la suite. Comment expliquer qu'Esther, ayant conscience que celui qui n'est pas appelé par le roi n'a aucune chance de survie s'il se présente devant lui (4,11) et étant elle-même dans la situation, se mette à dire de telles choses au roi, si ce n'est parce qu'elle cherche à gagner sa confiance et à l'amadouer comme fait toute femme prise en défaut devant son mari ? De plus, Esther ne sait pas que Dieu a changé le cœur du roi. Par contre, le roi est à voir comme un instrument dont Dieu se sert pour intervenir en vue du salut ou de la survie des Juifs.

Puis, quand Esther se met à parler en réponse à l'invitation du roi, elle se borne à l'inviter avec Aman à un banquet qu'elle organise. Ce n'est pas du tout ce que le lecteur attend – et qui serait à même de diminuer la tension narrative –, puisqu'au contraire, cela entretient le suspense. Aussi, cette invitation contribue à faire croître la tension plutôt qu'elle ne l'apaise, puisqu'Esther ne semble pas avoir le courage (C,23, « donne-moi du courage ») de parler au roi du vrai problème qui se pose.

Par la suite (5,9-14), le narrateur semble interrompre le fil de cette action quand, sortant du banquet très heureux, Aman rencontre Mardochée et se met en colère. Cette rencontre relance la tension, car la menace pesant sur Mardochée se fait de plus en plus forte, tandis que le lecteur attend ce qui va se passer au cours du deuxième banquet que la reine vient d'annoncer pour le lendemain. La femme d'Aman et ses amis entrent en scène et conseillent à Aman de pendre Mardochée. À ce niveau, la tension reste vive tant que le lecteur ne voit pas la situation évoluer positivement pour Esther, qui a évidemment sa sympathie. Par contre, la tension se ravive à propos de Mardochée.

Même la seconde intervention de Dieu sur la personne du roi, à qui il enlève le sommeil (6,1), est inaperçue d'Esther qui disparaît de la scène, et de Mardochée qui y rentre pour être honoré par Aman au nom du roi (6,1-14). Le narrateur continue à ralentir le déroulement du récit : du complot en vue de la pendaison de Mardochée (5,9-14), on passe à la lecture des annales, qui amène le roi à se poser la question de savoir comment il peut récompenser les bienfaits d'un de ses serviteurs (6,1-9).

Avec cette intervention de Dieu, la tension narrative demeure vive car le lecteur se demande si Esther réussira à parler au roi concernant Aman pour le mettre hors d'état de nuire, de sorte que les Juifs soient sauvés de la menace que son décret fait peser sur eux.

Le verset 10 du chapitre 6 semble à première vue constituer l'action décisive. L'honneur royal qu'Aman imaginait recevoir lui-même, il doit le rendre à la personne de Mardochée. C'est là un premier renversement qui provoque l'abattement d'Aman, le début de sa chute, en quelque sorte (v.12). Quant au verset 13b, il constitue une action décisive au plan cognitif²¹. Cela revient à dire que les conseillers d'Aman anticipent son renversement en découvrant que le Dieu vivant est avec Mardochée. Cependant, l'absence d'Esther dans cette scène, puis l'apparition des eunuques qui viennent chercher Aman pour l'emmener au second festin (6,14) relancent la tension, car ces deux éléments ramènent l'intrigue à la question cruciale de savoir si et comment la reine va réussir à parler au roi au sujet de son peuple et du projet fomenté par Aman, ce que le lecteur attend impatiemment, de même qu'il attend la réaction du roi dont on a vu qu'il est versatile. Quand, en 7,1-9, le narrateur ramène Esther sur la scène à l'occasion du second banquet qu'elle organise pour le roi et Aman, le lecteur sous tension se dit que c'est sans doute l'occasion décisive pour les révélations qu'elle a à faire : c'est du moins ce qu'il attend.

À la question que le roi lui adresse à la fin du festin (« Qu'y a-t-il, reine Esther ? Quelle est ta requête ? Quelle est ta demande ? Que soit à toi jusqu'à la moitié de mon royaume », 7,2), Esther répond en lui demandant sa propre vie et celle de son peuple (7,3). Cette réponse apaise partiellement la tension qui attend toutefois de l'être complètement par rapport à Aman.

²¹ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 60.

Sans que le roi lui pose une autre question, Esther expose à mots couverts la situation qu'elle et son peuple vivent, et elle dénonce un malfaiteur inconnu dont le roi demande alors à connaître le nom. On voit que la reine maîtrise parfaitement la situation et qu'elle fait traîner les choses en parlant de manière énigmatique (7,3-4) comme pour rendre le roi curieux et l'amener à poser lui-même la question qui va obliger Esther à dénoncer Aman (7,5-6). Celui-ci est alors bouleversé en face des souverains, et il manque de mots pour rappeler au roi que c'est lui qui a signé et approuvé cet édit d'extermination (voir 3,10-11).

De plus, au moment où le roi suspecte Aman de vouloir violer la reine, le narrateur ménage une surprise sous la forme d'une intervention d'un autre personnage qui accuse Aman. Ce personnage, un eunuque, apparaît pour la seule et unique fois dans le récit. Il informe le roi qu'un gibet a été préparé chez Aman pour pendre Mardochée qui a parlé pour le roi (7,9). Ainsi, 7,1-9 constitue le tournant ou l'action décisive, comme une scène de retournement où Aman est confondu et définitivement mis hors-jeu. Les trois accusations portées contre lui (être un malfaiteur, avoir commis une tentative de viol sur la reine et avoir voulu la pendaison de Mardochée) provoquent un retournement définitif des choses et précipitent le dénouement de l'intrigue centrée sur l'opposition entre Aman et Mardochée. Celle-ci se termine par la pendaison d'Aman en 7,10, cette mort présageant la fin des ennuis de Mardochée.

Compte tenu du fait que la tension narrative croît à partir de la première intervention de Dieu en D,8 jusqu'en 7,5, le lecteur situera l'action décisive de l'intrigue d'ensemble non pas de D,8 à 7,10, mais plus précisément en 7,6-9, où la crise annoncée en 3,1-7 trouve son tournant quand le narrateur raconte comment Esther accomplit sa mission de parler au roi en faveur de la vie de son peuple et dénonce Aman qui a planifié le « pogrom fatal »²², annoncé.

1.1.4. Double fil d'intrigue

Comme noté plus haut, la tension du récit de la LXX est construite sur deux problèmes, à savoir : la menace qui pèse sur Mardochée et celle qui plane sur les Juifs. Les deux menaces sont amorcées en 3,2b-7 par le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman (3,2b.5a). La menace concernant la vie de Mardochée cesse en 7,10 avec la mort d'Aman.

²² A. WÉNIN – C. FOCANT, *Vives, femmes de la Bible*, p. 95.

Par contre celle qui pèse sur les Juifs de l'empire trouve seulement son dénouement en 9,1-19 avec la mort de leurs ennemis. Ainsi, du point de vue de la tension narrative, la double intrigue de la LXX peut s'organiser selon le schéma suivant :

Exposition A,1 – 2,23

Présentation du cadre de l'action et des personnages :

1. le songe de Mardochée (A,1-11), tenant lieu de prologue
2. le premier complot des eunuques (A,12-17)
3. l'éviction de la reine Astîn (1,1-22)
4. le choix d'Esther comme reine (2,1-20)
5. le deuxième complot des eunuques (2,21-23)

Complication A1 (3,1 – D,1-7)

Ascension d'Aman et publication de l'édit d'extermination des Juifs avec l'aval du roi (3,1 – 3,15). En résultent :

- la démarche de Mardochée auprès d'Esther (4,1-3)
- la réaction d'Esther : négative, puis positive (4,4-17)
- les deux prières, entrecoupées par le cri d'Israël (C,1-30)
- l'arrivée et l'effondrement d'Esther devant le roi (D,1-7)

Complication B (D,8– 7,5)

L'intervention divine et l'action d'Esther entraînent la chute d'Aman :

- Dieu change le cœur du roi. Il accueille la reine qui l'invite avec Aman à un premier banquet (D,8 – 5,4) puis à un second (5,5-14).
- Dieu provoque l'insomnie du roi ; suite à la lecture des annales, la pendaison prévue pour Mardochée se transforme en sa glorification par Aman au nom du roi (6,1-14).
- après le second banquet, Esther réclame sa propre vie et celle de son peuple (7,1-3). Accusations de la reine contre un calomniateur inconnu (v.4-5).

Action décisive B (7,6-9)

Esther dénonce explicitement Aman comme l'ennemi (v.4-6) ; celui-ci supplie la reine (v.7), le roi le soupçonne de viol (v.8) et l'eunuque Bougathân informe le roi à propos du gibet qu'Aman a fait préparer pour pendre Mardochée (v.9).

Dénouement et épilogue B (7,10 – 8,1-2)

Pendaison d'Aman (7,2) et élévation de Mardochée qui prend sa place (8,1-2).

Complication A2 (8,3-6)

Demande de révocation du décret contre les Juifs par Esther.

Action décisive A (8,7-12 + E,1 – 8,17)

Accord du roi (8,7-8) et promulgation d'un nouveau décret permettant aux Juifs de se défendre et de se venger de leurs ennemis (8,9-12 + E,1 – 8,17).

Dénouement A (9,1 – 10,3)

Massacre des ennemis des Juifs (9,1-19) ; institution des Phrouraï (9,20-32) ; Mardochée succède au roi et le royaume devient propriété des Juifs (10,1-3).

Situation finale/ épilogue

Relecture du songe de Mardochée par lui-même (F,1-10).

Colophon (F,11)

De son point de vue, C. Vialle souligne que l'élévation d'Aman à un rang quasi-royal (3,1-2) est « le début des ennuis pour Mardokhaïos et les juifs »²³. Par contre, la fin de ces ennuis se trouve dans l'épisode de la mort d'Aman en 7,10²⁴, qui initie le dénouement du récit. Dans cette optique, en effet, 7,10 semble être la fin des ennuis de Mardochée puisqu'Aman, qui le menace, est éliminé. Mais après 7,10, on ne sait pas encore si et comment l'édit d'Aman contre les Juifs sera révoqué ; c'est pour cela qu'il y a une relance de la tension avant l'action décisive dans l'intrigue A. Dès lors, la fin des ennuis des Juifs n'est racontée qu'en 9,1-19 où ils se défont effectivement de leurs ennemis.

Ce rapprochement entre le début et la fin des ennuis de Mardochée semble former une inclusion du point de vue thématique, ce qui permet de regrouper une suite d'épisodes formant une séquence où l'on peut reconnaître le cœur même de la macro-intrigue du récit. Cette longue séquence commence en 3,1 avec l'élévation d'Aman et se termine en 7,10 avec sa mort par pendaison.

Conclusion

Avec C. Vialle, notre analyse corrobore la thèse selon laquelle les prières de Mardochée et d'Esther se situent dans l'étape de la complication du récit d'Est LXX. Cependant, le déploiement de la mise en récit organisant la tension narrative permet de déplacer le dénouement de D,8 – 7,10 vers 7,6-9.

²³ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 171.

²⁴ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 172.

Ce déplacement se justifie d'abord en raison du prolongement du suspense jusqu'en D,8, où l'intervention divine vient accroître cette tension et la mener vers sa fin en 7,5. Il se justifie ensuite par la présence des deux fils d'intrigue : les deux menaces qui pèsent l'une sur Mardochée et l'autre sur les Juifs aboutissent à deux dénouements distincts pour l'un et pour les autres.

Les causes qui poussent Esther et Mardochée à prier se trouvent logiquement dans les épisodes qui précèdent le supplément C. Quant aux suites des deux prières, on les découvre dans les épisodes qui suivent, où est relaté avec quel courage et quelle finesse la reine affronte le « lion » et comment Dieu change le cœur de ce dernier (voir C,24a). C'est ce que nous allons examiner de plus près dans la section suivante, où nous regarderons dans quel cadre et à quel endroit interviennent les prières dans la séquence relatant les ennuis de Mardochée et des Juifs, entre 3,1 et 8,2.

1.2. Le cœur de l'intrigue (3,1 – 8,2)

La complication de l'intrigue d'ensemble d'Esther LXX débute avec les ennuis de Mardochée et des Juifs en 3,1-7 : quand Aman est nommé premier ministre, Mardochée refuse de se prosterner devant lui et celui-ci, par représailles, décide d'édicter un décret ordonnant de massacrer tous les Juifs. Devant la situation angoissante que connaissent alors les personnages juifs qui ont sa sympathie, le lecteur s'interroge : quel miracle empêchera Aman de réaliser son projet ? Quel sera le rôle de Mardochée ?

La reine juive s'engagera-t-elle personnellement ? Les Juifs feront-ils appel à Dieu devant la menace mortelle à laquelle ils sont soumis ? Et si oui, que fera-t-il pour sauver les Juifs ? Reprenons brièvement les éléments de la séquence allant de 3,1 à 8,2 :

- élévation d'Aman (3,1-6, récit)
- rédaction et promulgation de l'édit d'extermination des Juifs, incluant le texte de l'édit (3,7-15, récit comprenant B,1-7, lettre avec décret)
- réaction des Juifs et échanges entre Mardochée et Esther (4,1-17, récit)
- prières des Juifs (C,1-30, discours avec introductions narratives)
- entrée de la reine chez le roi (D,1-16, récit)
- premier banquet et projet d'Aman de pendre Mardochée (5,1-14, récit)
- honneur rendu à Mardochée et abattement d'Aman (6,1-14, récit) ; second banquet, dénonciation d'Aman, pendaison et confiscation de ses biens (7,1 – 8,2, récit).

Quant à l'intrigue de la séquence sur laquelle on va revenir en détail, ses différentes phases se présentent comme suit :

Exposition (3,1-2a)

Complication (3,2b – 7,5)

Action décisive (7,6-9)

Dénouement (7,10)

Épilogue (8,1-2)

Le narrateur y raconte le retournement d'une situation en son opposé. Où se situent les prières (C,1-30) dans cette séquence ? Quelle est leur place et leur rôle dans cette intrigue de résolution ? Pour répondre à cette question, examinons de plus près cette partie du récit.

1.2.1. Exposition : Ascension d'Aman au pouvoir (3,1-2a)

Aman est un noble du royaume (A,17), l'un des sept eunuques chargés de l'escorte de la reine Astîn (1,10). Il est nommé second du roi (3,1) qui décrète que tout le monde doit se prosterner devant lui (3,2a). L'élévation d'Aman surprend le lecteur qui sait que ce dernier n'a rien fait de spécial pour que le roi l'élève au premier rang du royaume.

Par contre, le lecteur sait que Mardochée, servant à la cour du roi (A,2.16 ; 2,19), a dénoncé par deux fois un complot de deux eunuques contre le souverain (A,13 ; 2,22). Celui-ci en a pris bonne note et, à chaque fois, il a fait enregistrer l'événement dans les annales pour garder souvenir des bons offices de Mardochée (A,15-16 ; 2,23).

Il apparaît ainsi que le roi est injuste en élevant Aman au détriment du triumvirat²⁵ dont il est question en 1,14, voire de Mardochée qui s'est illustré en sauvant la couronne en dénonçant les complots. De plus, Aman n'était pas le seul noble ou ami du roi (3,2 ; 1,13).

1.2.2. Complication et ses différentes phases (3,2b – 7,5)

1.2.2.1. La crise et ses premières conséquences (3,2b-15, avec B)

Un fait nouveau intervient dans le récit pour donner à Aman l'occasion d'exercer son tout nouveau pouvoir : c'est le refus de Mardochée de se prosterner devant lui (3,2b).

²⁵ Trois ministres (Arkésaios, Sarsathaïos et Maleséar, 1,21) sont chargés de statuer et de juger l'affaire de la reine Astîn qui a désobéi à l'ordre du roi en 1,11-12. Le narrateur ne dit rien ni de la fin de leur mandat, ni de la qualité de leurs services.

Le narrateur informe le lecteur de la résistance entêtée de Mardochée vis-à-vis de l'ordre royal : chaque jour, les courtisans royaux l'interpellent, mais il n'écoute personne, jusqu'à ce qu'Aman soit informé de la raison de son refus : il est juif (3,3-5) – c'est en effet ce qu'il explicitera dans sa prière (C,7).

C'est donc la désobéissance obstinée de Mardochée à l'ordre du roi qui lance la tension narrative. Face à cela, en effet, Aman affiche un sentiment de colère et décide d'exterminer tous les Juifs du royaume.

Il rédige un édit en ce sens avec une date précise pour l'anéantissement des Juifs et il le présente au roi pour qu'il l'approuve : en lui confiant son anneau, le roi remet à Aman le pouvoir d'arrêter et d'exécuter son plan (3,6-11). Face aux menées de son ministre, l'aveuglement du roi contribue à la montée de la tension : non seulement il refuse l'argent que lui propose Aman, mais il lui donne carte blanche pour traiter les Juifs à sa guise.

Ensuite (3,12–3,15), les secrétaires royaux, au nom du roi, font des copies de l'édit d'Aman (B) dans les différentes langues parlées dans les provinces, et ils les envoient dans le royaume en vue de tuer les Juifs et de piller leurs biens (3,12-13).

La lettre accuse sans le nommer une espèce de peuple malveillant, qui rejette les ordonnances du roi et se conduit selon des lois étrangères, un peuple hostile aux affaires du royaume, qui commet les pires méfaits pour le diviser et le déstabiliser.

Le massacre radical de cette nation s'impose donc, avec femmes et enfants, tous en un seul jour (B). Pour faire court, le texte de l'édit suscite la xénophobie, la haine de ce peuple, ce qui est nécessaire pour que les gens soient prêts à exécuter un ordre de cette nature. Au niveau de la tension narrative, le plan machiavélique d'Aman crée un suspense dont le ressort est la peur de ce qui va se passer pour la nouvelle reine et pour son peuple.

1.2.2.2. Réaction des Juifs et décision de Mardochée et d'Esther (4,1-17)

C'est donc vers les Juifs – en particulier Mardochée et Esther – que le narrateur se tourne au début de la deuxième phase de la complication. Mardochée apprend la nouvelle, déchire ses habits, se revêt d'un sac et répand de la cendre sur lui, puis court en criant sur la grand-rue, jusqu'à la porte royale (4,1-2). Plus largement, dans chaque province, on assiste à des lamentations, des coups sur la poitrine, un grand deuil chez les Juifs (4,3). Ayant appris ces faits, Esther est elle-même bouleversée.

Elle envoie à Mardochée des vêtements pour qu'il soit présentable à la porte du palais, mais ce dernier refuse la proposition. Esther fait alors appel à Hakhrathaïos, pour qu'il prenne les informations exactes chez Mardochée (4,4-5).

Cette attitude des Juifs et de leurs deux leaders augmente le suspense. En effet, le dialogue entre Mardochée et Esther par l'intermédiaire de Hakhrathaïos fait monter la tension chez le lecteur, qui perçoit l'urgence qu'il y a à agir pour sortir de cette impasse où se trouvent Mardochée et Esther. Cette dernière a peur d'exécuter la recommandation de Mardochée qui lui demande d'aller chez le roi (4,8). Elle se justifie en disant qu'elle ne peut pas aller chez le roi sans y être appelée, sous peine de mort (4,11). Or, le roi la délaisse depuis un mois ! Ces allers et retours rapides de l'eunuque Hakhrathaïos (4,9-10.12-13.15) montrent que la situation est urgente et que les deux Juifs ont conscience qu'une action s'impose au plus vite pour sauver leur peuple.

1.2.2.3. Engagement de Mardochée et d'Esther : leurs prières (C,1-30)

En 4,16a, Esther recommande à Mardochée de convoquer tous les Juifs et de jeûner pour elle. C'est ce que le narrateur enregistre en 4,17. Après ce sommaire concluant la phase précédente, il entre dans le détail et montre Mardochée en train de prier Dieu – qui ne répondra pas tout de suite à ses supplications.

On entend Mardochée louer le Seigneur tout puissant et créateur, et lui dire son refus de se prosterner devant Aman parce qu'il entend mettre la gloire de Dieu au-dessus de la gloire humaine ; il lui présente toutes les requêtes en faveur de son peuple. Mais le fait que cette prière ne suscite pas de réaction de la part de Dieu introduit un élément supplémentaire de tension dans le récit.

Esther, de son côté, a promis de jeûner avec ses servantes (4,16b). On la voit, seule après le cri d'Israël (C,11), se réfugier en Dieu, car elle est aux prises avec un combat mortel (C,12). On assiste à un changement physique de la reine en C,13 (elle enlève ses habits d'apparat et revêt une tenue de détresse et de deuil, elle couvre sa tête de cendre et de saleté, elle humilie son corps). Cette description des versets 12-13 accentue le caractère dramatique de la situation de la reine au moment où elle va prier le Dieu d'Israël et lui confier sa solitude, qu'elle rapproche de l'unicité de Dieu, lui disant qu'il est leur seul secours dans le danger qui est là (C,14-15).

Par la suite, elle rappelle l'élection d'Israël et le projet des ennemis (C,16-21), demande d'avoir courage, un langage harmonieux devant « le lion » (le roi), la libération et la vie pour son peuple (C,22-29), suppliant Dieu de l'arracher à sa propre peur (C,30).

Pas plus qu'à la prière de Mardochée, Dieu ne répond immédiatement aux paroles d'Esther. Le narrateur n'enregistre aucune réaction divine. Ce silence entretient la tension dans la mesure où le lecteur ignore si les prières ont été entendues et si Dieu va ou non intervenir comme les deux Juifs l'en ont supplié, soutenus par le cri de tout leur peuple.

Le lecteur se demande aussi si Esther, qui exprime sa peur à la fin de sa prière (C,30), trouvera le courage de la surmonter pour se présenter devant le roi, comme son cousin le lui a demandé en 4,8 et selon la décision qu'elle a communiquée en 4,16b et qu'elle répète en C,24, où elle évoque le moment où elle va devoir affronter le terrible roi.

1.2.2.4. Entrée et arrivée de la reine chez le roi (D,2-7)

En écho à 4,16, en D,1, le narrateur fait état de la réalisation de la recommandation d'Esther à Mardochée de ne pas manger et de ne pas boire pendant trois jours. Au bout de ces trois jours, après sa prière, Esther inverse les gestes posés en C,12-13. Elle refait l'éclat de sa beauté avant de se présenter devant le roi. Par cette beauté éblouissante et une attitude d'amoureuse souriante, la reine espère sans doute que le roi l'accueillera bien et ne mettra pas à exécution la menace de mort qui plane sur tout qui se présente à lui sans invitation.

Elle viole donc la loi, de manière à pouvoir lui exposer la situation et accuser Aman. Mais cela ne se produit pas : la situation se complique encore, puisque le cœur de la reine est angoissé à l'extrême et qu'elle tombe évanouie devant la fureur du roi (D,5-7). Cet incident fait monter la tension et le lecteur se demande à quoi ont servi les prières.

1.2.2.5. Première intervention de Dieu (D, 8-16)

C'est en D,8 qu'intervient enfin la surprise espérée par Esther elle-même et par le lecteur : Dieu change l'esprit du roi et le conduit à la douceur, de sorte qu'il accueille son épouse. Dieu répond ainsi à la prière d'Esther (C,24) : ayant changé le cœur du roi, il va utiliser celui-ci pour répondre à la prière et accorder ce qui a été demandé, le salut des Juifs. Mais cela n'empêche pas qu'Esther doive elle aussi poursuivre son action. Elle va développer tout un jeu avant de faire savoir au roi ce qui la tracasse. Ces retards contribuent évidemment à accroître le suspense. Voyons comment.

La première intervention de Dieu semble initier une action décisive. Mais un problème surgit d'emblée : si Dieu change le cœur du roi pour le remplir de douceur, la solution du problème n'intervient pas pour autant. Dès lors, la tension ne disparaît pas. En effet, au lieu d'exprimer au roi son vrai souci, Esther commence par le flatter, comme cela a été souligné plus haut (D,13-14). Cependant il semble aussi que la reine constate que réellement, le changement du cœur du roi a eu lieu puisque, cessant d'être un lion, il a maintenant à ses yeux l'apparence d'un ange. Malgré l'accueil du roi qui tend à Esther son sceptre d'or en signe de grâce, la reine s'effondre de faiblesse et le roi en est bouleversé (D,8-16). Cet incident relance la tension narrative, mais le lecteur se dit que si Dieu a commencé à intervenir, c'est qu'il peut encore agir dans la suite. À ce point, il ne peut laisser Esther sans secours.

1.2.2.6. Premier banquet d'Esther (5,1-9a)

Le narrateur présente la stratégie que la reine adopte pour aborder le roi. Après qu'elle a été réconfortée par ses servantes (D,16), le roi prend la parole et lui demande d'exprimer son désir et sa demande (5,3).

En réponse, Esther invite le roi et Aman à un banquet. Pourquoi doit-elle inviter le roi et ce malfaiteur ? Cette invitation ne constitue-t-elle pas un danger pour les Juifs ? Rien n'est dit du déroulement du repas. À la fin du banquet, le roi invite à nouveau la reine à exposer ses demandes qui, promet-il, seront acceptées. Cette dernière répond par l'invitation à un second banquet qu'elle organisera pour le roi et Aman.

Cette réponse de la reine introduit une certaine curiosité – pourquoi fait-elle cela ? – et accroît le suspense en raison du retard qu'elle introduit, puisque la reine ne présente pas sa vraie demande ou ce qui est au fond de son cœur (parler de la situation des Juifs, dénoncer Aman). La tension narrative est donc loin d'être apaisée avec l'attitude d'Esther, d'autant plus qu'Aman sort de chez le roi tout content (5,9a).

1.2.2.7. Complot contre Mardochée (5,9b-14)

Au verset 9a du chapitre 5, le narrateur informe le lecteur de l'attitude de gaîté qu'affiche Aman après le premier banquet. Cependant, en rentrant chez lui, d'un coup, il devient furieux, puisqu'il rencontre Mardochée. Il est surprenant de voir que le narrateur se focalise sur la personne d'Aman (5,9-14), semblant oublier l'affaire de l'invitation de la reine (5,7-8).

Cette apparente diversion créée par le narrateur accroît la tension, car la menace se précise contre Mardochée, tandis qu'elle reste intacte par rapport aux Juifs : Zôsara, la femme d'Aman et ses amis lui disent de pendre Mardochée. Aman est d'accord et fait préparer un gibet de vingt-cinq mètres (5,14).

Esther ne se fait plus entendre, on ne sait plus ce qui se passe de son côté. Le lendemain matin, Mardochée risque donc bien d'être pendu. Comment va se réaliser le songe qu'il a fait à propos d'une intervention salvatrice (A,9-11) ? Sera-ce le moment où sa prière à lui va être entendue ?

1.2.2.8. Seconde intervention de Dieu (6,1-13.14)

Dieu intervient pour la seconde fois, toujours sur la personne du roi, chez qui il provoque une insomnie (6,1). Cette circonstance le conduit à se faire lire les annales : son lecteur tombe sur le texte à propos de Mardochée qui lui sauva la vie des mains de deux eunuques (6,2).

Le roi se renseigne d'abord auprès des officiels sur la récompense accordée alors à Mardochée. Ils disent au roi qu'il n'avait rien fait pour lui (6,3). Ensuite, aux versets 4-5, le roi cherche à savoir qui se tient dans la cour, pour le faire venir vers lui. C'est Aman, répondent les officiels. Et le narrateur précise qu'Aman est là pour dire au roi de pendre Mardochée.

C'est alors que le roi demande à son second ce qu'il doit faire s'il désire honorer quelqu'un (6,6). Aman, croyant que le roi parle de lui, propose de revêtir cette personne d'habits de lins royaux et de la faire monter sur le cheval du roi pour la promener le long de la grand-rue (6,8-9). Le roi demande alors à Aman d'agir ainsi en faveur du Juif Mardochée qui sert à la cour (6,10). Au nom du roi, Aman réalise ce qu'il a lui-même proposé : il promène Mardochée dans la grand-rue, revêtu de lin et montant le cheval royal (6,11). Or, c'est dans cette rue que Mardochée, à cause d'Aman, courait auparavant en criant jusqu'à la porte royale, revêtu de sac et de cendre (voir 4,1-2).

C'est ici que se situe le ressort de l'ironie de ce passage : le lecteur sait que c'est Mardochée que le roi veut honorer alors qu'Aman pense que c'est lui : il va donc préparer les honneurs pour son ennemi mortel, mais sans le savoir ! Conséquence : il retourne chez lui abattu. Sa femme et ses amis prédisent sa défaite et reconnaissent la présence du Dieu vivant avec Mardochée (6,12-13). Le dernier verset du chapitre 6, revient sur le personnage d'Aman (abattu), que les eunuques pressent de se rendre au festin de la reine.

1.2.2.9. Second banquet (7,1-5)

Les deux invités d'honneur pour qui Esther organise un festin sont arrivés (7,1). La reine peut saisir cette dernière occasion, parler sans peur et présenter sa vraie demande au roi. Il n'y a aucun danger pour elle, si elle se souvient de ses paroles en 4,11b et de celles du roi qui a dit qu'elle ne mourrait pas (D,9-11). De plus, le roi lui a déjà tendu son sceptre d'or (D,12 ; cf. 4,11b). Le suspense est réel : Esther va-t-elle se décider à parler au roi des menées d'Aman contre les Juifs ?

À la question du roi (7,2b), Esther demande explicitement au roi sa vie et celle de son peuple (7,3). Elle présente alors ses plaintes (7,4) : elle-même et son peuple sont voués à la vente, à la tuerie, au pillage, à l'esclavage ; avec les enfants, ils sont tous voués à la servitude (7,4a). Elle fait ensuite allusion à un calomniateur qui n'est pas digne de vivre à la cour royale (7,4c). Par ce langage énigmatique et habile, elle se garde de citer Aman avant que le roi ne lui demande l'identité de celui qu'elle dénonce indirectement.

Aman, le rusé, a rendu le roi tellement aveugle et sourd, que celui-ci ne peut pas soupçonner que l'homme dont parle Esther peut être celui qui lui a présenté un édit à signer contre un peuple qu'il n'a pas désigné clairement (3,8-11).

Par ailleurs, il semble que le roi ignore le nom du malfaiteur (7,1-4), puisqu'à la déclaration d'Esther en 7,4, il ne se souvient plus d'avoir approuvé un décret en ce sens concernant une nation. L'a-t-il relu ou pas ? Fait-il semblant de tout ignorer ? En tout cas, puisque la reine a parlé par énigme pour intriguer le roi et ménager une réponse qui soit favorable, le roi lui pose la dernière question : quel est le nom du calomniateur (7,5) ? La tension narrative reste vive jusqu'en 7,5 tant qu'Esther n'a pas cité explicitement le nom du malfaiteur inconnu (7,4).

1.2.3. Action décisive : les accusations contre Aman (7,6-9)

À une nouvelle question du roi en 7,5, Esther répond en deux temps : d'abord, un ennemi (inconnu, sans nom), puis Aman le pervers (7,6). La tension narrative marque le pas lorsque la reine lâche le nom d'Aman. Notons que le suspense se maintient tant que le roi ne prend pas de décision suite à la dénonciation de son premier ministre par la reine. Le roi quitte alors le festin pour le jardin, tandis qu'Aman est en mauvaise posture et implore la reine (7,7).

Cependant, à partir du verset 8, les choses se précipitent. Aman continue à supplier la reine et, le voyant proche d'elle, le roi le soupçonne de vouloir la violer. Puis brusquement, un nouveau personnage entre en scène et dévoile la volonté d'Aman de faire pendre Mardochée (7,9). Cette surprise introduite par le narrateur au verset 9 vient renforcer l'accusation d'Esther en 7,6 et celle du roi en 7,8. Le roi, qui ignorait qu'Aman préparait la pendaison de Mardochée, en est informé ici par l'eunuque.

Pour faire court, Aman est donc sous le coup de trois griefs :

- Esther l'accuse d'avoir planifié le massacre des Juifs (v.4.6) ;
- le roi le soupçonne de vouloir violer la reine (v.8) ;
- Bougathân dénonce sa décision de pendre Mardochée (v.9).

C'est alors que l'intervention du roi, qui ordonne de crucifier Aman sur le gibet, devient la pointe de l'action décisive (7,9) et précipite le dénouement.

1.2.4. Dénouement : la mort d'Aman (7,10)

Le roi fait crucifier Aman qui est alors pendu sur le bois qu'il avait fait préparer pour Mardochée. À la fin, le roi retrouve son calme. Car sa colère s'est apaisée, dit le narrateur. Mais puisqu'Aman est mort, que va-t-il faire avec ses biens et avec sa bague ? Quoi qu'il en soit de ce détail, la mort d'Aman laisse présager la fin des ennuis de Mardochée en particulier et des Juifs en général.

Par ailleurs, le déclin d'Aman (7,10) apparaît comme un exaucement de la prière de Mardochée. Il a refusé de se prosterner devant Aman pour placer la gloire divine au-dessus de la gloire humaine (C,5-7). Il a demandé à Dieu d'épargner son peuple, de ne pas le mépriser, d'écouter sa prière et de changer son deuil en joie (C,8-10). Tout ceci se produit avec la seconde intervention de Dieu : au lieu que Mardochée glorifie Aman, c'est Aman qui le glorifie et finalement Aman est pendu au gibet qu'il a fait dresser pour Mardochée.

1.2.5. Épilogue : ascension de Mardochée (8,1-2)

Le jour de la mort d'Aman, le roi confie à Esther toutes les propriétés d'Aman. Esther révèle au roi son lien de parenté avec Mardochée et le roi appelle ce dernier et lui confie le pouvoir en lui remettant la bague retirée à Aman. Esther établit alors Mardochée sur tout ce qu'Aman possédait.

Conclusion

La prière d'Esther puis celle de Mardochée sont exaucées par Dieu qui manipule le roi, d'abord pour qu'il garde Esther en vie et fasse bon accueil à sa demande, ensuite pour qu'il soit amené à se souvenir de Mardochée, ce qui précipitera la défaite d'Aman, pris à son propre piège. Mais comme ces prières ne sont pas exaucées immédiatement, elles contribuent à l'accroissement de la tension narrative, puisque le lecteur se demande si Dieu les a entendues et est disposé à y répondre (réalisant ainsi le songe de Mardochée) et, s'il y répond, comment il le fera.

De plus, l'analyse souligne la séquence dans laquelle s'effectuent ces prières de Mardochée et d'Esther : Est 3,1 – 8,2. C'est dans cette séquence en particulier et dans le récit de la LXX en général que les prières impliquent Dieu comme acteur potentiel. Les paroles des prières expriment la détresse et la foi des deux Juifs, puisque Dieu y répondra à sa façon. De ce fait, elles sont un facteur important de la résolution de l'intrigue dont, pendant un temps, elles contribuent à orienter et à entretenir le suspense.

CHAPITRE 2

STRUCTURE DES PRIÈRES DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

Introduction

Le long discours des prières de Mardochée et d'Esther (C,1-30) incluses dans le récit du livre d'Esther LXX, fait l'objet de notre étude. Pour discerner le sens narratif et théologique de ces prières, nous nous sommes proposé d'envisager son organisation en tenant compte de ce que la littérature antérieure propose. En réalité, les exégètes ne proposent aucune structure détaillée ni une réécriture de ce chapitre, mais seulement des ébauches de plans. Ainsi, il sied de reprendre ici leurs plans avant de proposer une nouvelle structure.

2.1. Structures proposées par certains commentateurs

Tout d'abord, M.C.A. Korpel²⁶, M.T. Wacker²⁷ et A. Reinhartz²⁸, dans leurs commentaires sur le livre d'Esther^{LXX}, parlent du supplément C contenant les prières de Mardochée et d'Esther. Les deux font recours à Dieu dans la situation de menace mortelle qui plane sur leur peuple.

Ensuite, C.A. Moore²⁹, D.J.A. Clines³⁰, U. Mittmann-Richert³¹, K. De Troyer / M.T. Wacker³² ont choisi de structurer le supplément C en deux grandes parties organisées selon le critère des personnages qui prononcent les paroles de la prière.

C,1-11 prière de Mardochée

C,12-30 prière d'Esther

²⁶ M. C. A. KORPEL, *Theodicy in the Book of Esther*, p. 364-365 (« Addition C comes after 4,17. It contains first a prayer by Mordecai, then one by Esther. In both prayers the absolute sovereignty of the Almighty is stressed. But any trace of possible divine involvement in the imminent destruction of the Jews is carefully removed. »).

²⁷ M.T. WACKER, *Ester. Jüdin, Königin, Retterin*, p. 49 (« Das kommt auch sehr deutlich in den beiden Gebeten Mordechais und Esters („Zusatz C“; 4,17a-z) zum Ausdruck. Beide, Mordechais wie Ester, gehen Gott um Beistand an; sie brauchen Gottes Hilfe in diesem gigantischen Konflikt. »); K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 1263 (« die Gebete des Mardocheais und vor allem Esthers (Zusatz C) rufen die Hilfe Gottes in dieser Situation tödlicher Bedrohung herbei ») et p. 1256.

²⁸ A. REINHARTZ, *The Greek Book of Esther*, p. 289 (Addition C: The Prayers of Mordecai and Esther).

²⁹ C. A. MOORE, *On the origins of the LXX Additions*, p. 391.

³⁰ D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll*, p. 171.

³¹ U. MITTMANN-RICHTER, *Zusätzen zu Esther*, p. 97-99.

³² K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Esther (Das Buch Ester)*, p. 603-606.

Il paraît difficile de dégager les critères pour les précédents découpages, car on constate qu'ils ne font aucune allusion aux indices de délimitation de ces deux prières. Ils s'attellent à donner tout simplement leur contenu et ne s'intéressent pas à la structure selon une approche systématique.

Reprenant la subdivision en deux grandes parties comme précédemment, d'autres commentateurs organisent chaque partie du supplément C en petites unités selon des critères thématiques ou formels (répétition...).

- I. KOTTSIEPER³³ propose le découpage suivant :

a. C,1-11 : prière de Mardochée

I. Kottsieper structure la prière de Mardochée en trois parties sans inclure le v.11, qu'il interprétera à part³⁴.

Introduction qui décrit la toute-puissance de Dieu (v.2-4)

Apologie du comportement de Mardochée devant Aman (v.5-7)

Prière de Mardochée proprement dite, pour que Dieu sauve son peuple (v.8-10)

b. C,12-30 : prière d'Esther

Pour ce qui est de la prière d'Esther, il distingue l'introduction narrative de la prière elle-même où il repère cinq étapes.

Peine ou effort d'Esther devant une mission difficile à accomplir (v.12-13)

Les paroles d'Esther (v.14-30) :

- Discours sur Dieu (v.14-15)
- Souvenir de ce qu'Esther a appris dès son enfance (v.16-22)
- Prière personnelle (v.23-25)
- Apologie personnelle (v.25b-29a)
- Conclusion de la prière (v.29b-30)

Les structures des prières de Mardochée et d'Esther, que présente I. Kottsieper, se fondent sur le contenu et les thèmes développés successivement. Les deux prières semblent faire écho à 4,16-17 où il est question du jeûne des Juifs et d'Esther (v.16), et de Mardochée qui fait ce qu'Esther lui a commandé (v.17).

- J. MARBÖCK³⁵ reprend les deux mêmes grandes parties que les auteurs précédents, mais il entre davantage dans le détail, du moins pour la prière de Mardochée.

³³ I. KOTTSIEPER, *Zusätze zu Ester*, p. 166-177.

³⁴ I. KOTTSIEPER, *Zusätze zu Ester*, p. 166.

a. Prière de Mardochée (C,1-11)

Pour J. Marböck, la prière de Mardochée s'organise en quatre parties : versets 1-4 ; versets 5-7 ; versets 8-10 ; verset 11.

- Invocation (v.1-4)

Mardochée ouvre sa prière par un appel au Seigneur et Roi, Créateur et capable de sauver Israël. Le critère, mis en exergue pour délimiter cette unité littéraire, est la répétition de πάντα ou πᾶν (5 fois). Cette expression de la totalité caractérise Dieu. Mardochée se souvient de toutes les œuvres de Dieu (v.1), lui qui est Roi tout-puissant ; tout est en son pouvoir (v.2), il a fait toutes les merveilles sous le firmament (v.3), il est le Seigneur de tout (v.4). Ainsi personne ne peut s'opposer à lui s'il veut sauver Israël.

- Justification (v.5-7)

Ces paroles que Mardochée adresse à Dieu sont présentées comme l'exposé du motif du refus de sa prosternation devant Aman. L'omniscience de Dieu peut être ciblée comme critère pour considérer les versets 5 à 7 comme une unité.

Mardochée se justifie devant le Dieu omniscient (2 fois, v.5). Le point de vue de Mardochée est que Dieu connaît tout et sait donc qu'il ne s'est pas prosterné devant Aman pour ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire de Dieu. C'est devant Dieu seulement que Mardochée entend se prosterner.

- Demande (v.8-10)

Mardochée formule sa demande au Seigneur, qui est Dieu, le Roi, le Dieu d'Abraham, pour qu'il épargne son peuple de l'anéantissement. Comme motif, Mardochée accentue trois fois la mention de l'élection d'Israël avec les termes κληρονομία (v.8), μερίς (v.9) et κληρος (v.10). De plus, il souligne la louange des vivants qui ne doit pas disparaître (2 fois, v.10).

- Cris d'Israël (v.11)

Israël tout entier crie vers le Seigneur. Pour J. Marböck, ce cri d'Israël est l'accomplissement de la demande d'Esther au chapitre 4,16 où elle recommande à Mardochée de réunir tous les Juifs à Suse et de jeûner pour elle.

³⁵ J. MARBÖCK, *Das Gebet der Ester*, p. 77-88.

b. Prière d'Esther (C,12-30)

J. Marböck propose une structure générale de la prière d'Esther sans entrer dans le détail³⁶. Concernant la structure, il souligne que le καὶ νῦν, repris trois fois, a une fonction structurante (LXX 17, LXX et TA 19, TA 30).

Il mentionne certains motifs répétés tels que : 4 fois l'emploi contrasté de στόμα (v.20, 2 fois, v.21 et v.24) ou encore l'accentuation par trois fois de l'indicatif présent moyen βδελύσσομαι (v.26 et v.27, 2 fois) soulignant l'horreur qu'Esther éprouve devant la vie païenne. Il note aussi la forme poétique soignée en forme de chiasme aux versets 17a et 18b, ainsi que la double alternance du sujet de première personne du pluriel et de deuxième personne du singulier dans les versets 17 et 18.

Quant à la caractérisation, J. Marböck met davantage l'accent sur la forme : plusieurs changements entre la première personne du singulier (je) et première personne du pluriel (nous) en C,14b.16.17.23a.b.25.30 ; les éléments du genre littéraire de demande (v.14.22-25.30), confession du péché (v.17-18) ; lamentations, demande et protestation d'innocence (v.26-29).

- Quant à C.V. DOROTHY³⁷, il présente comme tous les autres les deux grandes parties (prière de Mardochée et prière d'Esther), mais sa division des sections diffère. On note que sa structure est plus détaillée que les autres. On se limitera à en indiquer les lignes principales.

a. La prière de Mardochée (C,1-11)

Cette prière contient une ouverture (C,1-2aa), la prière proprement dite (C,2ab-10) et un cadre narratif final (C,11). Quant à la prière, elle s'organise en quatre temps : invocation (C,2ab [1-2]) ; louange (C,2ab[3-4]) ; protestation d'innocence (C,5-7) ; adresse et demandes (C,8-10).

- Le cadre narratif: ouverture (1-2aa)

1. Acte : Mardochée supplie ou implore le Seigneur.
2. Description : le souvenir des merveilles / histoire de la Torah.
3. Formule de citation introductive.

³⁶ J. MARBÖCK, *Das Gebet der Ester*, p. 78.

³⁷ C.V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 115-120.

- La prière proprement dite (C,2a-10)

1. Invocation : Le Seigneur est nommé deux fois au vocatif.
2. Louange.

C.V. Dorothy met l'accent sur la combinaison, dans cette unité, de qualités divines et de justifications. Mardochée commence par une qualité au positif et générale : roi tout-puissant (v.2ab), suivie d'une justification : puisque l'univers est en ton pouvoir (v.2b). Puis, une double qualité au négatif et au positif : personne ne s'oppose à toi – quand tu désires le salut d'Israël (v.2c), ce qui est suivi d'une deuxième justification : puisque tu es le créateur du ciel, de la terre et de toutes les merveilles sous le ciel (v.3). Ensuite, une troisième qualité au positif : tu es le Seigneur de tout (v.4a). Une quatrième qualité au négatif revient en écho au verset 2c : personne ne te résistera (v.4b). Vient enfin, une cinquième qualité au positif : tu es Seigneur (v.4b).

3. Protestation d'innocence

Après la mention d'une qualité au positif, la double omniscience de Dieu (v.5aa), vient une protestation d'innocence (v.5ab-7) : elle commence par une apologie au négatif au début (v.5ab-5cb) et se termine par une autre au positif à la fin (v.7). Les deux apologies encadrent une justification qui figure au centre (v.6a-6b).

4. Adresse et demandes

Une transition introduite par « et maintenant » est suivie d'une triple invocation : le Seigneur Dieu – le Roi – Dieu d'Abraham (v.8a). Vient ensuite une succession de demandes et justifications (v.8b-10c), enfin, le résultat visé précédant la demande finale (v.10bb).

- Le cadre narratif : la fin (C,11)

1. Lamentation du peuple.
2. Raison : la menace de mort imminente.

b. La prière d'Esther (C,12-30)

La prière d'Esther n'a pas de cadre narratif final, mais d'autres éléments y sont ajoutés, que l'on ne trouve pas dans la prière de Mardochée. Elle comporte ainsi une introduction narrative, la confession, des lamentations et des demandes.

1. Introduction narrative : les actions d'Esther (C,12-13)

- combat intérieur
- changement physique

2. Prière avec deux introductions C,14-30

- rapport de prière et formule introductive (v.14a)
 - invocation et appel à l'aide introductif (v.14b-15)
 - bref récit : histoire d'Israël (Torah) (v.16)
 - confession du péché d'Israël et de la justice de Dieu (v.17-18)
 - lamentations (v.19-21)
 - demandes (v.22-25)
 - protestation d'innocence (v.26-29)
 - qualité de Dieu (puissance) et demande finale (v.30)
- Enfin, C. VIALLE³⁸, à la suite d'I. Kottsieper, organise le supplément C à partir de l'analyse de la caractérisation des personnages. Elle propose trois parties du supplément C,1-30 : la prière de Mardochée (C,1-10), le cri d'Israël (C,11) et la prière d'Esther (C,12-30).

a. Prière de Mardochée (C,2a-10)

1. « Adresse : “Seigneur, Seigneur, roi de tous les puissants” (*sic*) (v.2a).
2. Louange évoquant la création et le salut d'Israël (vv.2b-5a).
3. Justification (“Toi, tu sais...”) (vv.5b-7).
4. Supplication (“et maintenant...”) avec description du péril, rappel des bienfaits de Dieu et promesse de louanges futures (vv.8-10).»³⁹

b. Prière d'Esther (C,14a-30)

1. « Adresse : “Mon Seigneur, notre roi...” (v.14a).
2. Supplication (vv.14b-15).
3. Louange avec évocation du salut d'Israël (v.16).
4. Aveu de la faute passée d'Israël, qui lui a valu la déportation (“et maintenant...”) (vv.17-18).
5. Description du péril (“et maintenant...”) (vv.19-21).
6. Supplication (vv.22-25).
7. Justification (“et tu sais...”) (vv.26-29).
8. Supplication (v.30). »⁴⁰

³⁸ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 249-255.

³⁹ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 250.

⁴⁰ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 253.

Tant pour Mardochée que pour Esther, C. Vialle souligne que leurs prières permettent au lecteur de percevoir non seulement l'image que les deux protagonistes se font de Dieu, mais aussi leurs relations étroites à Dieu dans une situation de menace et de mort.

Conclusion

Toutes ces principales propositions d'organisation du supplément C,1-30, que nous considérons comme des « plans », sont présentées beaucoup plus du point de vue de la thématique et des personnages qui les prononcent. Maintenant, il convient de présenter notre propre structure en clarifiant les critères à partir desquels elle est établie (style et récurrence des mots, forme, thème etc.). Et cela, sur base du plan général présenté par C. Vialle (- C,1-10, prière de Mardochée - C,11, cri d'Israël - C,12-30, prière d'Esther) qui reprend une division logique que les auteurs suivent naturellement.

2.2. Structure rhétorique biblique de C,1-30.

Envisageant de réaliser un travail de première main, C. Vialle⁴¹ a étudié l'intrigue de l'ensemble et des micro-récits des livres d'Esther (TM et LXX). Concernant l'intrigue des micro-récits de la LXX, elle découvre que certains n'obéissent pas aux critères de structuration d'une intrigue parce qu'ils ne sont pas des récits à proprement parler. En clair, ces discours et lettres ne peuvent pas être structurés selon les étapes que l'on retrouve en général dans une intrigue : situation initiale, complication, action transformatrice, dénouement et situation finale ou épilogue. Dans le livre d'Esther LXX, c'est le cas⁴² pour les textes des deux édits (contre les Juifs [B] et pour les Juifs [E]) et pour les deux prières (C,1-11 et C,12-30).

Concernant le supplément C, les prières de Mardochée et d'Esther, C. Vialle en avait déjà découvert et souligné la difficulté lorsqu'il s'agit d'envisager leurs intrigues. Elle formule son hypothèse en ces termes : « Ce chapitre étant composé de deux discours introduits très brièvement, en rechercher l'intrigue n'aurait pas de sens. Cependant, ces deux prières ont une grande importance par ce qu'elles laissent apparaître des personnages qui les prononcent et par le monde du récit qu'elles contribuent à créer, qui implique lui-même un certain type d'auteur et de lecteur implicites »⁴³.

⁴¹ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 167-242.

⁴² C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX* (p. 209, pour le Supplément B ; p. 230, pour le E avec un plan, p. 215, et pour le C, p. 250 et p. 253).

⁴³ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 215.

Dès lors, C,1-30 ne peut être analysé narrativement comme une intrigue. Pour remédier à cette difficulté, et puisque ces prières sont des discours, on envisagera un autre genre de structure adapté à ce type de texte, celui que permet de mettre en évidence la rhétorique biblique⁴⁴. Cette analyse rhétorique biblique permettra de découvrir comment les prières sont organisées et quelle est la portée de leur contenu, afin de dégager, sur cette base, quel sens elles ont en elles-mêmes, et comment elles cherchent à toucher le personnage divin. Nous nous servons de la terminologie⁴⁵ de R. Meynet pour présenter les figures de composition du supplément C,1-30 et de sa réécriture aux niveaux inférieur et supérieur.

Le supplément C,1-30 peut être présenté comme un passage comprenant trois parties : deux longues parties formées des prières de Mardochée (C,2b-10) et d'Esther (C,14c-30), introduites chacune par un élément narratif (C,1-2a et C,12-14b). Elles sont reliées par une partie très brève, la notice narrative rapportant le cri d'Israël (C,11).

2.2.1. Réécriture des parties aux niveaux inférieurs

La réécriture de chaque partie aux niveaux inférieurs se fait par le passage du membre au segment, du segment au morceau, du morceau à la sous-partie et de la sous-partie à la partie. À cet effet, nous utilisons différents cadres pour mieux distinguer chacun des éléments de ces niveaux (membre, segment, morceau, etc.).

2.2.1.1. Réécriture de la première partie (C,1-10)

La prière de Mardochée (C,1-10) comprend « deux sous-parties »⁴⁶ : une introduction narrative (v.1-2a.) et la prière proprement dite (v.2b-10).

a. Première sous-partie : Introduction narrative (C,1-2a)

Cet élément narratif est caractérisé par les verbes à l'indicatif. Il comporte un segment à trois membres ou trimembre (v.1a, v.1b et v.2a).

1a	Καὶ ἐδεήθη	κυρίου
1b	μνημονεύων πάντα τὰ ἔργα	κυρίου
2a	καὶ εἶπεν	

⁴⁴ Nous nous inspirons de R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 2013 ; R. MEYNET / J. ONISZCZUK, *Exercices d'analyse rhétorique biblique*, 2013.

⁴⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 218-221.

⁴⁶ Voir P. NZOSA MUYUMBU – A. WÉNIN, *Une étude rhétorique de la prière de Mardochée*, p. 7-24.

Un parallélisme partiel affecte les deux premiers membres par la récurrence du même mot *κύριος* (v.1a et v.1b) jouant le rôle de terme final. Autrement dit, ces termes marquent la fin de l'unité du segment bien que le verset 2a prolonge simplement les deux premiers membres sans parallélisme. Le narrateur fait donc le choix de ne pas répéter le terme *κύριος* à la fin du troisième membre car le lecteur sait que Mardochée s'adresse au « Seigneur ».

b. Deuxième sous-partie : Prière de Mardochée (C,2b-10)

La seconde sous-partie (v.2b-10), compte trois morceaux (v.2b-5a, v.5b-7, v.8-10).

b.1. Premier morceau (C,2b-5a)

Les verbes à l'indicatif sont un élément unificateur du premier morceau qui comprend trois segments (v.2b-2d, v.3 et v.4-5). Si le premier segment est formé de deux bimembres (v.2b.2c et v.2d.2e), le deuxième segment (v.3) a une structure chiasique et le troisième segment (v.4-5a) est de structure concentrique.

Ainsi, la structure du morceau allant de 2b à 5a peut se présenter comme suit :

2b	Κύριε, κύριε , βασιλεῦ πάντων κρατῶν,
2c	ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ <u>σου</u> τὸ πᾶν ἐστίν,
2d	καὶ <u>οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι</u>
2e	ἐν τῷ θέλειν <u>σε</u> σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ.

3	ὅτι <u>σὺ</u> ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπὸ οὐρανὸν
---	---

4a	καὶ κύριος εἶ πάντων,
4b	καὶ <u>οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι</u> τῷ κυρίῳ.
5a	<u>σὺ πάντα</u> γινώσκεις· <u>σὺ</u> οἶδας, κύριε ,

Le premier segment est unifié par l'emploi du pronom personnel de la deuxième personne singulier désignant le Seigneur dans les deux segments bimembres : σου (v.2c), σοι (v.2d), σε (v.2e). De plus, un parallélisme marqué par le même terme *πᾶς* affecte les deux membres du premier segment : πάντων et πᾶν « tout » (v.2b et v.2c).

Comme souligné ci-dessus, le deuxième segment (v.3) a une structure chiasmique (ABBA) selon la disposition des objets du verbe « faire ».

σὺ ἐποίησας:

a τὸν οὐρανὸν

b καὶ τὴν γῆν

b' καὶ πᾶν θαυμαζόμενον

a' ἐν τῇ ὑπὸ οὐρανόν

Les termes ciel et terre forment une expression polaire marquant la totalité. Ainsi la totalité de la création renvoie à la totalité des qualités de Dieu qui est soulignée aux versets 2, 4 et 5a, où lui-même est dit tout-puissant, Seigneur de tous et qui connaît tout. L'emploi par deux fois de l'accusatif οὐρανόν « ciel » (termes extrêmes) presque au début et à la fin du segment forme une inclusion.

Quant au troisième segment (v.4-5a), κύριος y revient par trois fois (v.4a.4b et v.5a) : κύριος au début du verset 4a et κύριε à la fin du verset 5a marquent les extrémités de l'unité de ce même segment. On note une autre inclusion sur πάντων (v.4a) et πάντα (v.5a).

En outre, les versets 4a et 5a se correspondent du fait qu'ils qualifient (positivement du point de vue de la forme) le Seigneur en lien avec la totalité : il est le Seigneur de tous (v.4a) et il connaît tout (v.5a). Ces mêmes formules (v.4a et v.5a) encadrent le verset 4b qui est au centre, et donne sous forme négative au Seigneur une qualité dont le sens est positif.

Par ailleurs, l'unité du morceau est déterminée par une symétrie partielle des termes d'une part, et par un parallélisme entre les versets 2b-3 et 4-5a (le premier-deuxième segment et le troisième segment) d'autre part.

La récurrence du même mot πᾶς caractérise ce morceau du fait qu'il y revient cinq fois : deux fois dans le premier segment (v.2b.2c) pour souligner l'omnipotence totale du Seigneur : il est tout-puissant et tout est en son pouvoir ; une fois dans le deuxième segment (v.3b) pour souligner l'action créatrice totale du Seigneur et deux fois dans le troisième segment (v.4a-5a) pour souligner le titre (Seigneur, sans opposant) et l'omniscience totale du Seigneur.

Le vocatif κύριε du verset 2b forme une inclusion avec celui du verset 5a. L'emploi massif du pronom personnel deuxième personne singulier (7 fois), détermine l'unité du morceau : σου (v.2c), σοι (v.2d), σε (v.2e), σύ (v.3a), σοι (v.4b) et σύ (v.5a).

En outre, le troisième membre (v.2d) du premier segment et le second membre (v.4b) du troisième segment se correspondent par une formule négative :

καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι : aussi, n'est pas le s'opposant à toi.

καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι τῷ κυρίῳ : aussi, n'est pas celui qui résistera à toi, le Seigneur.

Les deux formules sont précédées de deux autres expressions qui soulignent les titres de Dieu comme Seigneur et Roi (v.2b et v.4a).

Cependant, dans le troisième segment, la formule négative (v.4b) est suivie d'une autre expression déterminant l'omniscience du Seigneur (v.5a).

De plus, les deux segments extrêmes (v.2b et v.4) encadrent le deuxième segment (v.3) qui explique en quoi le Seigneur est tout-puissant, il est le Seigneur de tous et personne ne peut s'opposer à lui : il est le Créateur.

Dans sa louange, Mardochée invoque donc le Seigneur comme souverain, créateur, omniscient et sans égal.

b.2. Deuxième morceau (C,5b-7)

Ce deuxième morceau est formé de trois segments (v.5, v.6 et v.7) dont le premier et le deuxième sont des bimembres (v.5b.5c et v.6a.6b) et le troisième comporte deux segments bimembres (v.7a.7b et v.7c.7d). La forme négative que l'on trouve au premier et au troisième segment encadre ce morceau ou mieux, forme une inclusion.

5b	ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ δὲ ἐν <u>φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦτο</u> ,
5c	τὸ <u>μὴ προσκυνεῖν</u> τὸν ὑπερήφανον Ἀμαν,

6a	ὅτι ἡυδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ
6b	πρὸς σωτηρίαν Ἰσραηλ·

7a	ἀλλὰ <u>ἐποίησα τοῦτο</u>
7b	ἵνα μὴ θῶ <u>δόξαν</u> ἀνθρώπου ὑπεράνω <u>δόξης</u> θεοῦ,
7c	καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου
7d	καὶ οὐ ποιήσω αὐτὰ ἐν ὑπερηφανίᾳ.

Le substantif ὑπερηφανία (v.5b) et l'adjectif ὑπερήφανος (v.5c) unifient le premier segment et présentent le défaut caractérisant Aman, un défaut dont Mardochée affirme qui n'est pas le sien : l'orgueil.

Le verset 6 peut être considéré comme un segment central encadré par les deux autres à cause du thème du salut d'Israël. Seul ce segment (v.6) a des membres au positif (forme), les membres du premier segment (v.5) sont au négatif, par contre le premier membre du troisième segment (v.7) est au positif, mais ses autres membres sont au négatif.

De plus, ce segment a l'expression ἡδύοκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ, « j'aurais plaisir à baiser la plante de ses pieds », qui correspond, comme synonyme du point de vue de la forme et comme antonyme du point de vue du sens, au verbe nié μὴ προσκυνεῖν, « ne pas se prosterner », des versets 5 et 7.

Pour le troisième segment, ses deux membres extrêmes (v.7a et v.7d) sont en relation d'opposition, quant au temps du même verbe « faire » : j'ai fait cela (passé) et je ferai cela (futur). Le passé évoque l'action de Mardochée devant Aman, et le futur, son action devant Dieu. Les deux καὶ οὐ (v.7c et v.7d) marquent le début de chaque membre du second bimembre du segment.

Ainsi, le premier segment (v.5b.5c) et le premier bimembre du troisième segment (v.7a.7b) se correspondent par un parallélisme partiel basé sur la répétition de l'expression ἐποίησα τοῦτο « j'ai fait cela » (v.5a et v.7a) dans leurs premiers membres (v.5c et v.7a). On pourrait souligner un autre parallélisme par ἐν φιλοδοξίᾳ du verset 5b avec les deux autres occurrences δόξαν et δόξης du verset 7b où l'emploi du terme sert à souligner le refus de la gloire humaine. En outre, le même premier segment se rapproche du second bimembre du troisième segment (v.7c.7d) par l'usage du datif féminin ἐν ὑπερηφανίᾳ « par orgueil » (v.5b). Ces ἐν ὑπερηφανίᾳ sont considérés comme termes extrêmes et forment une inclusion pour l'ensemble du morceau.

Le même verbe aux versets 5c et 7c, en relation d'opposition du point de vue du temps et de l'objet (l'infinitif τὸ μὴ προσκυνεῖν « ne pas me prosterner » devant Aman, v.5c, et le futur οὐ προσκυνήσω « je ne me prosternerai pas », sauf devant toi mon Seigneur, v.7c) sont des termes initiaux dans ces membres.

En outre, un parallélisme affecte le premier et le troisième segment (v.5 et v.7) par la forme négative de leurs membres dont la plupart des particules négatives sont des termes initiaux : οὐκ « ni » (v.5b), τὸ μὴ « le fait de ne pas » (v.5c) et οὐ « ne pas » (v.7c) et οὐ « ne pas » (v.7d).

On peut noter que la première personne du singulier marquant presque tous les verbes du morceau caractérise celui-ci par rapport au premier morceau où les verbes sont presque tous à la deuxième personne (v.2b-5a). Mardochée dans le deuxième morceau, justifie son attitude vis-à-vis d'Aman, le second du roi Artaxerxès.

b.3. Troisième morceau (C,8-10)

8a	καὶ νῦν , κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεύς, ὁ θεὸς Ἀβρααμ,	
8b	φεῖσαι τοῦ λαοῦ σου ,	
8c	ὅτι ἐπιβλέπουσιν ἡμῖν	εἰς καταφθοράν
8d	καὶ ἐπεθύμησαν	ἀπολέσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου .

9a	μὴ ὑπερίδῃς τὴν μερίδα σου ,
9b	ἦν σεαυτῷ ἐλυτρώσω ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

10a	ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς μου
10b	καὶ ἰλάσθητι τῷ κλήρῳ σου
10c	καὶ στρέψον τὸ πένθος ἡμῶν εἰς εὐωχίαν,
10d	ἵνα ζῶντες ὑμνωμέν σου τὸ ὄνομα, κύριε,
10 ^e	καὶ μὴ ἀφανίσης στόμα αἰνούντων σοι .

Le morceau compte trois segments (v.8, v.9 et v.10) et est unifié par l’alternance de l’impératif avec l’indicatif. Le premier segment est formé de deux bimembres (v.8a.b et v.8c.d), le deuxième est un segment central à deux membres (v.9a.b) et le troisième comprend trois membres suivis d’un bimembre (v.10a.b.c et v.10d.e).

Le καὶ νῦν « et maintenant » marque un basculement et une coupure avec ce qui précède, surtout du point de vue de la forme.

Dans le premier segment, les deux premiers membres évoquent à la fois le Seigneur dont le nom propre est cité, suivi de Dieu d’Abraham (v.8a) et Israël qui est désigné comme peuple du Seigneur (τοῦ λαοῦ σου).

Par contre ses deux derniers membres sont caractérisés par des synonymies dans le vocabulaire. On soulignera d’abord la synonymie entre ἐπιβλέπω « jeter les yeux sur » (v.8c) et ἐπιθυμέω « désirer de faire, ou brûler de faire » (v.8d). Ensuite, une autre est observable entre καταφθορά « perte, destruction ou ruine » (v.8c) et ἀπολέσαι « anéantir » (v.8d).

On note encore une forme de synonymie entre le pronom personnel de première personne du pluriel ἡμᾶς « nous » (v.8c) et un nouveau terme, κληρονομία « héritage », pour désigner Israël (v.8d).

Pour le segment entier, on soulignera en plus une synonymie entre deux expressions qui qualifient Israël en relation avec son Seigneur : τοῦ λαοῦ σου (v.8b) et τὴν κληρονομίαν σου (v.8d) « ton peuple et ton héritage ». Au centre, le deuxième segment est formé d'un bimembre. Il est caractérisé par un autre nouveau syntagme τὴν μερίδα σου « ta part, ou ton lot » désignant Israël au verset 9a. Le verset 9b rappelle le lieu d'où Dieu a racheté sa part : ἐκ γῆς Αἰγύπτου « de la terre d'Égypte ».

Ce segment central se distingue de ceux qui l'entourent par l'emploi d'un volitif nié (« ne méprise pas »), alors que les deux autres ont des impératifs qui, à l'exception du dernier, sont tous positifs (épargne ; écoute, sois favorable, tourne, ne fais pas disparaître).

Au verset 10, les trois premiers membres sont caractérisés par trois impératifs de forme positive dont les objets ou compléments sont différents. Le complément du premier impératif ἐπάκουσον « écoute » est la prière de Mardochée (v.10a), l'objet du deuxième ἰλάσθητι « sois favorable » est l'héritage ou part de Dieu (v.10b) et celui du troisième στρέψον « change » est notre deuil (v.10c). Ce troisième membre contient deux termes opposés : deuil et joie, ou réjouissance.

Quant au bimembre (v.10d et v.10e), son premier membre est de forme affirmative, et son second de forme négative. De plus, μὴ ἀφανίσης « ne supprime pas » du second membre a pour objet une expression qui désigne Israël : στόμα αἰνούντων σοι « bouche de ceux qui te louent ».

Ainsi, le pronom de deuxième personne singulier σου (v.10b.10d) et σοι (v.10e) renvoie au Seigneur, tandis que le génitif première personne singulier μου (v.10a) et pluriel ἡμῶν (v.10c) concernent l'un Mardochée et l'autre Israël. En outre, une synonymie apparaît entre deux expressions désignant Israël dans ses relations avec Dieu : τῷ κλήρῳ σου « ta part » au verset 10b et στόμα αἰνούντων σοι « bouche de ceux qui te louent » au verset 10e.

Quant à l'unité du morceau (v.8-10), le vocatif κύριε revient deux fois (v.8a et v.10d) et marque les extrémités du morceau où les occurrences de la deuxième personne, σου (v.8b.8d.9a.10b.10d) et σοι (v.10e), renvoient à Dieu (voir aussi les verbes à la deuxième personne).

On notera la succession des termes et expressions désignant Israël seul ou en rapport avec son Dieu : ton peuple (v.8b), nous (v.8c), ton héritage (v.8d), ton lot (v.9a), ta part (v.10b), notre [deuil] (v.10c), vivants, nous chanterons (v.10d) et ceux qui te louent (v.10e). Cette répétition, typique de ce morceau, en assure l'unité, de même que la forme des verbes à l'impératif.

À ce sujet, un rapprochement peut être signalé par l'emploi des verbes : les impératifs aoristes (positifs) de deuxième personne du singulier sont en relation d'opposition du point de vue de la forme avec les subjonctifs aoristes (négatifs) précédés de μή « ne ». En clair, le seul impératif aoriste (v.8b, φείσῃ « épargne ») du premier segment est suivi du subjonctif (v.9a, μὴ ὑπερίδῃς « ne méprise pas ») du deuxième segment ; les trois impératifs aoristes (v.10a.b.c ἐπάκουσον « écoute », ἰλάσθητι « sois favorable » et στρέψον « change ») du troisième segment sont suivis du subjonctif aoriste (v.10e, μὴ ἀφανίσῃς « ne fais pas disparaître »).

De plus, le segment central (v.9) présente des symétries avec les segments externes : le premier membre avec son impératif négatif « μὴ ὑπερίδῃς » annonce la fin du troisième segment où on retrouve cette même forme de volitif négatif « μὴ ἀφανίσῃς » ; son deuxième membre rappelle, par l'expression « ἐκ γῆς Αἰγύπτου », le « τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου » du premier segment (ce sont les termes finaux de chacun de ces segments).

La prière de Mardochée (v.1-10) est une partie du supplément C comprenant deux sous-parties : une introduction narrative (v.1-2a) et la prière proprement dite (v.2b-10). Après l'analyse détaillée des éléments de sa composition et sa réécriture aux niveaux des membres, segments, morceaux et sous-parties, présentons la réécriture de l'ensemble de la partie (v.1-10).

c. Réécriture des versets 1-10

Dans la réécriture qui suit, la partie réécrite est encadrée par deux filets, les « sous-parties »⁴⁷ sont séparées par une ligne et les morceaux (et sous-morceaux) par un « filet discontinu »⁴⁸.

Les éléments ou les unités similaires sont écrits avec différentes couleurs ou parfois soulignés. Nous n'utilisons pas de « signes typographiques »⁴⁹ pour ne pas surcharger le texte qui est déjà long et comprend trop d'observations dans les rapports entre les sous-parties et leurs morceaux (répétition de mots, mode, temps et personne). De plus, on ne séparera pas les termes non plus pour mieux visualiser le vocabulaire commun dans chaque partie. Cette option sera utilisée également pour la réécriture de C,12-30 et celle du supplément au niveau supérieur.

Comme déjà dit plus haut, dans la première partie (v.1-10), les versets 1a à 2a constituent la première sous-partie qui est narrative et les versets 2b à 30 la seconde sous-partie qui est de discours.

⁴⁷ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 133.

⁴⁸ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 306.

⁴⁹ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 294. La fonction des signes typographiques : « point, les deux points, tiret, trait d'union, plus, égale, deux points consécutifs, deux fois deux points » (., :, -, -, +, =, .., ::), est de mieux marquer les rapports entre les membres.

¹ **Καὶ ἐδεήθη κυρίου** μνημονεύων πάντα τὰ ἔργα κυρίου

^{2a} καὶ εἶπεν

Κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστιν,

καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλῃν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ.

³ ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ' οὐρανὸν

⁴ καὶ κύριος εἶ πάντων, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάζεται σοι τῷ κυρίῳ.

⁵ σὺ πάντα γινώσκεις· σὺ οἶδας, κύριε, ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ

οὐδὲ ἐν φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦτο, τὸ μὴ προσκυνεῖν τὸν ὑπερήφανον Ἀμαν,

⁶ ὅτι ἠυδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραὴλ.

⁷ ἀλλὰ ἐποίησα τοῦτο ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ,

καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου καὶ οὐ ποιήσω αὐτὰ ἐν ὑπερηφανίᾳ.

⁸ καὶ νῦν, κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεύς, ὁ θεὸς Ἀβρααμ,

φεῖσαι τοῦ λαοῦ σου, ὅτι ἐπιβλέπουσιν ἡμῖν εἰς καταφθορὰν

καὶ ἐπεθύμησαν ἀπολέσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου.

⁹ μὴ ὑπερίδῃς τὴν μερίδα σου, ἣν σεαυτῷ ἐλυτρώσω ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

¹⁰ **ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς** μου καὶ ἰλάσθητι τῷ κλήρῳ σου

καὶ στρέψον τὸ πένθος ἡμῶν εἰς εὐωχίαν, ἵνα ζῶντες ὑμνῶμέν σου τὸ ὄνομα, κύριε,

καὶ μὴ ἀφανίσῃς στόμα αἰνούντων σοι.

La première partie du supplément (v.1-10) est encadrée par deux termes extrêmes : l'aoriste ἐδεήθη « il pria » au début du texte (v.1a, en rouge), et le génitif τῆς δεήσεως « la prière » presque à la fin du texte (v.10a). Ou plus largement, l'expression καὶ ἐδεήθη κυρίου « et il pria le Seigneur » dans l'introduction narrative (v.1a), forme une inclusion avec ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς μου « écoute ma prière », à la fin de la prière (v.10a).

On note l'emploi massif du terme κύριος « Seigneur » dans la première sous-partie (2 fois, en vert) et dans tous les morceaux de la seconde (10 fois : 5 fois dans le 1^e, 1 fois dans le 2^e et 2 fois dans le 3^e, en vert), le génitif κυρίου (v.1a) et le vocatif κύριε (v.10d) marquant les extrémités de l'unité de la partie. Le même κύριος est considéré comme terme extrême pour chaque morceau.

Par ailleurs, dans la seconde sous-partie, les trois morceaux : v.2b-5a, v.5b-7 et v.8-10 sont marqués par le thème du salut d'Israël (en bleu) qui est l'objet même de la prière de Mardochée : le salut d'Israël évoqué dans le premier morceau (v.2e) où personne ne peut s'opposer à Dieu si celui-ci veut le sauver, est repris dans le deuxième morceau (v.6b) où Mardochée affirme qu'il pourrait baiser la plante des pieds d'Aman pour le salut d'Israël. C'est dans le troisième morceau qu'est détaillée cette demande de salut pour Israël, un salut que Dieu a réalisé dans une autre circonstance (v.9).

On notera les mots désignant Israël dans ses rapports avec Dieu (v.2e, v.6b et v.8b.d, 2 fois dans le v.9, 2 fois dans le v.10, souligné).

Les premier et troisième morceaux se correspondent par les expressions reconnaissant la royauté du Seigneur : κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν – κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεύς, ὁ θεὸς Ἀβρααμ (v.2b et v.8a, en violet).

Au total, les éléments partiellement similaires repérés dans les deux sous-parties en général et dans la seconde sous-partie en particulier, suffisent pour que l'on puisse considérer les versets 1-10 comme une unité littéraire cohérente.

La partie étant réécrite, nous proposons la portée du contenu de la prière de Mardochée pour en dégager le sens et montrer comment elle cherche à toucher Dieu.

d. Portée rhétorique et théologique de C,1-10

Dans le verset introductif (v.1-2a), le narrateur n'explicite pas le contenu de la prière de Mardochée. Il emploie la troisième personne (ἐδεήθη) pour désigner ce personnage qui a été nommé au verset précédent (4,17 : « Mardochée s'en alla faire tout ce que lui avait ordonné Esther »). De plus, le contenu des paroles rendant le point de vue asserté de Mardochée (v.5-7) manifeste clairement que c'est lui qui prie. Les versets 5 à 7, en effet, font écho à ce qui est raconté en 3,1-6 : le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman. Conformément à ce que dit le narrateur en 4,17, l'introduction narrative des versets 1-2a et la prière elle-même aux versets 2b-10 constituent la réalisation de la recommandation qu'Esther fait à son cousin Mardochée en 4,16a.

Ainsi le plan d'interprétation de la première partie du supplément C, la prière de Mardochée, peut être envisagé comme suit pour ce qui est de son contenu :

1. Récit du narrateur selon son point de vue (v.1-2a)
2. Prière (v.2b-10)
 - a. Louange (v.2b-5a)
 - b. Apologie (v.5b-7)
 - c. Demande (v.8-10)

e.1. Récit du narrateur (C,1-2a)

C'est le narrateur qui – mettant en œuvre sa capacité d'omniscience – présente l'état d'esprit de Mardochée en prière, en particulier ce qui l'amène à prier comme il va le faire : le souvenir des œuvres de Dieu dont certaines, du reste, seront détaillées dans la prière où il fait allusion à la création (v.3), à l'alliance avec Abraham (v.8a), à l'élection d'Israël et à la libération d'Égypte (v.8b.9b).

e.2. Prière de Mardochée (C,2b-10)

- Louange au Seigneur (C,2b-5a)

Mardochée énumère les qualités⁵⁰ du Seigneur de façon positive et négative⁵¹ (5 fois) : – le Seigneur est le Roi tout-puissant (v.2b) – personne ne s'oppose à lui quand il veut sauver Israël (v.2d.e) – il est le créateur (v.3) – il est le Seigneur de tous (v.4a) – personne ne lui résistera, il est Seigneur (v.4b, personne ne résistera à lui Seigneur) – il a la connaissance de tout (v.5a).

Par deux fois, une formule négative analogue vient renforcer l'affirmation selon laquelle personne ne peut contredire Dieu : καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι (v.2d) et καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι (v.4). La première fois, l'expression « personne ne peut s'opposer à toi, Seigneur » est complétée par « quand tu veux sauver Israël ». Ce thème du salut d'Israël sera repris par Mardochée dans son apologie (v.5-7) : si cela pouvait permettre le salut des Juifs, il baiserait la plante des pieds d'Aman (v.6). Le même salut sera l'objet de la demande insistante de Mardochée dans les versets 8-10.

Ce morceau formant la louange se singularise par plusieurs expressions de totalité pour caractériser le pouvoir du Seigneur. Ce qui est ainsi attribué à ce dernier, c'est son omnipotence (roi tout-puissant v.2b ; tout est en ton pouvoir v.2c), la création de toute merveille (v.3b), le fait qu'il est Seigneur de tous (v.4a) et son omniscience (v.5a).

⁵⁰ C.V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 116.

⁵¹ Ce sont des qualités exprimées positivement et négativement (du point de vue de la forme).

On notera que les versets 2 et 4 se correspondent, et que le verset 3 est le centre où l'affirmation de la puissance (v.2 et v.4) est fondée sur la création. Au verset 3, on souligne la répétition de termes évoquant la création : le ciel, la terre et ce qui est sous le ciel. Le verset 5a insiste sur l'affirmation du savoir de Dieu : l'omniscience d'une façon générale « tu connais tout ».

- *Apologie de l'attitude de Mardochée devant Aman (C,5b-7)*

La justification de Mardochée commence par la reconnaissance de l'omniscience particulière de Dieu portant sur ses intentions, en particulier au verset 5b (« ne pas se prosterner devant Aman, l'orgueilleux »). La mention de l'omniscience de Dieu semble introduire la suite qui contient l'autojustification de Mardochée (v.5c-7).

Le triple emploi du verbe ποιῆν à la première personne du singulier (2 fois, aoriste, 1 fois, futur) ainsi que la présence ici (et seulement ici) de verbes à la première personne du singulier, soulignent que cette partie de la prière est consacrée à l'agir de Mardochée.

En 5b, « j'ai fait cela : ne pas me prosterner devant Aman » (v.5c) est repris au verset 7a « j'ai fait cela », suivi de l'objectif de cette attitude : ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire de Dieu (v.7b). Si le « j'ai fait cela » des versets 5c et 7a, conjugué au passé, concerne la non prosternation de Mardochée devant Aman, le même verbe au futur avec la négation au verset 7d concerne sa résolution à ne se prosterner que devant Dieu.

Au verset 5b.c, la non prosternation (négatif-passé) concerne Aman, qualifié d'arrogant ou d'orgueilleux. Au verset 6 (positif-passé), elle est suivie d'une condition : si c'était pour le salut d'Israël. Par contre, « proskynèse “prosternation” »⁵² du verset 7 (négatif-futur) concerne Dieu, mais avec un sens fondamentalement affirmatif : non devant un homme, mais pour Dieu seul, Mardochée doit se prosterner.

Par ailleurs, l'évocation de l'action de Mardochée se fait en deux temps encadrés par la négation de l'arrogance : le non prosternement devant Aman (v.5c) et le prosternement pour le Seigneur seul (v.7). Au centre (v.6) figure le salut d'Israël, ce qui est sa préoccupation majeure au moment où il prie.

⁵² Ph. ABADIE, *La reine masquée*, p. 15 ; M.T. WACKER, *Innensichten und Aussensichtten des Judentums*, p. 64.

La triple répétition du terme δόξα (gloire) construit une opposition entre la gloire de Dieu et de l'homme, la gloire du premier passant avant l'honneur du second. C'est pourquoi Mardochée refuse de se prosterner devant Aman, non pas par gloriole (amour de la gloire), mais pour ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire divine.

Une telle apologie est nécessaire. En effet, c'est bien le refus de se prosterner devant Aman qui a causé la menace de mort planant sur tous les Juifs. Aussi, avant de supplier son Seigneur, Mardochée expose sa bonne foi : son refus de se prosterner n'est pas dû à un quelconque orgueil, mais à la volonté de ne rendre gloire qu'à Dieu seul.

Cette apologie personnelle est placée sous le signe de l'omniscience de Dieu, en général (v.5a) et par conséquent aussi en particulier. Notons que dans la structure rhétorique, l'affirmation de l'omniscience vient à la fin du premier morceau, lequel morceau souligne la totalité des qualités de Dieu par l'emploi du terme πᾶς « tout » : tout-puissant, tout en ton pouvoir (v.2), il a fait... et toutes les œuvres (v.3), Seigneur de tous (v.4) et tu connais tout (v.5a).

Par contre dans le traitement narratif, cette omniscience est ramenée au début du deuxième morceau pour expliquer ce que Dieu connaît de Mardochée, ce qu'il a fait concrètement devant Aman pour rester fidèle à son Dieu.

- Demande de la libération d'Israël (C,8-10)

Le καὶ νῦν « et maintenant » amorce la supplication⁵³. Ce que Mardochée a dit aux versets 2b-5a et 5b-7 a préparé cette prière qui achève ses paroles. On pourrait exprimer comme ceci le lien logique : Seigneur, tout-puissant, créateur, personne ne s'oppose à toi quand tu veux sauver Israël (v.2b-5a) ; tu sais que j'ai refusé de donner honneur à Aman à cause de toi, puisque je veux ne me prosterner que devant toi (v.5b-7). Écoute-moi maintenant et réalise ma demande (v.8, καὶ νῦν etc.).

Cette prière est caractérisée par l'emploi d'impératifs aoristes et de défenses (μὴ + subjonctifs aoristes) à la deuxième personne du singulier, véhiculant la demande de Mardochée : φείσῃ « épargne » (v.8b, positif), μὴ ὑπερίδῃς « ne méprise pas » (v.9a, négatif), ἐπάκουσον « prête l'oreille / écoute » (v.10a, positif), ἰλάσθητι « sois favorable » (v.10b, positif), στρέψον « change » (v.10c, positif), μὴ ἀφανίσῃς « ne fais pas disparaître » (v.10e, négatif).

⁵³ La TOB (1998), p. 1934, voir la note r.

Alors que dans les versets 2b-5a Mardochée parlait surtout de Dieu, et de lui-même dans 5b-7, dans les versets 8-10, il introduit massivement « Israël » qui est évoqué seulement aux versets 2 et 6 en lien avec un salut espéré qui est ici demandé instamment (v.2e : σε σῶσαι τὸν Ἰσραηλ ; v.6b : πρὸς σωτηρίαν Ἰσραηλ). Plusieurs expressions désignant Israël dans son rapport à Dieu sont mises en évidence dans cette demande pour l'appuyer implicitement (v.8b.d, v.9a.b et v.10b.e).

On notera la triple reprise d'un même thème évoqué au moyen de synonymes : Israël est l'héritage (κληρονομία), la part de Dieu (μερίς), son lot (κλήρος). De plus, le morceau est caractérisé par l'accumulation de deuxièmes personnes du singulier visant Dieu, ce en quoi il rejoint le premier morceau. Il s'agit des verbes et expressions énumérés ci-dessus, mais aussi de deux autres expressions au verset 10 : ἵνα ζῶντες ὑμῶμέν σου τὸ ὄνομα, κύριε « ainsi vivants, nous chanterons ton nom, Seigneur » (v.10d), et μὴ ἀφανίσῃς στόμα αἰνούντων σοι « ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent » (v.10 e).

Ceci rejoint la logique de beaucoup de psaumes de supplication : ce qui est en jeu dans le péril qui menace le suppliant et dans le salut demandé à Dieu, c'est la possibilité que Dieu puisse continuer à être loué par ses fidèles (autrement dit, sauver Israël est aussi en faveur de Dieu lui-même⁵⁴).

Cette prière de demande de Mardochée recourt à différents thèmes, repérables au vocabulaire utilisé dans les expressions relevées jusqu'ici : la perte voulue par les ennemis (ruine, détruire et supprimer), le salut que Dieu peut donner (épargner, ne pas délaisser, racheter, écouter, avoir pitié), l'élection et l'histoire d'Israël (ton peuple, ton héritage, ta part, et Abraham, l'Exode d'Égypte).

Ainsi l'impératif du verset 8 (épargne) est suivi du motif invoqué, à savoir que le peuple de Dieu est menacé de ruine (v.8c), tandis que celui du verset 9a (ne délaisse pas) est accompagné du rappel du salut prototypique, l'Exode (v.9b). La série des trois impératifs positifs de 10a.b.c (écoute ma prière, sois favorable à ta part, change notre deuil en joie) est suivie de la finalité positive espérée qui est de pouvoir louer Dieu (v.10d). Par contre, l'impératif négatif du verset 10e (ne fais pas disparaître) est suivi d'une expression positive (la bouche de ceux qui te louent) en écho à la finalité des trois autres impératifs de 10a.b.c (afin que, vivants, nous chantions ton nom).

⁵⁴ Voir par exemple Ps 5 (v.12) ; 13 (v.6) ; 26 (v.12) ; 31 (v.8) ; 35 (v.17-28) etc.

Mardochée s'adresse au Seigneur, mais sa prière concerne Israël, les Juifs menacés. Il demande au Dieu d'Abraham d'épargner son peuple, puisque les ennemis veulent le détruire et anéantir son patrimoine de toujours (v.8). Ensuite, il le supplie de ne pas abandonner sa part, parce que lui-même l'a libérée d'Égypte (v.9b).

Enfin, il demande que Dieu écoute sa prière, qu'il soit favorable à Israël, qu'il change son deuil en joie pour la louange du Seigneur, quand ils vivront (10a.b.c.d) ; qu'il ne ferme pas la bouche de ceux qui le louent, c'est-à-dire Israël (v.10e). On notera la progression : « depuis les origines » avec l'élection d'Abraham (v.8) ; la délivrance d'Égypte (v.9) ; le salut espéré au présent (v.10a-c) en vue de la louange à venir (v.10d.e).

Conclusion (C,1-10)

Les critères utilisés pour repérer trois morceaux dans la prière de Mardochée (v.2b-10) sont des éléments qui unifient ces morceaux tout en les distinguant des autres (v.2b-5a, v.5b-7 et v.8-10).

La récurrence de κύριος (10 fois), élément global et unifiant mais aussi soutien de la structuration de la première partie de C,1-10 en général, et de la prière de Mardochée en particulier (v.2b-10, 8 fois), indique que le Seigneur est clairement le destinataire des paroles de Mardochée. Dans le même sens, chaque morceau commence et se termine par κύριος « Seigneur ».

Si Dieu est le destinataire de chaque morceau, le cœur du contenu de chacun est distinct : la toute-puissance de Dieu créateur aux versets 2b-5a, Mardochée et son attitude devant Aman aux versets 5b-7, le sort futur d'Israël aux versets 8-10.

Quant au salut d'Israël, qui constitue la visée principale de la supplication de Mardochée développée en C,8-10, il est déjà mentionné brièvement dans les deux premiers morceaux (au début du premier, v.2e et au centre du deuxième, v.6b).

2.2.1.2. Réécriture de la deuxième partie (C,11)

Le verset 11 est considéré comme un segment bimembre (v.11a et v.11b).

11a	καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐκέκραξαν	ἐξ ἰσχύος αὐτῶν,
11b	ὅτι θάνατος αὐτῶν	ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν.

Les termes identiques au génitif pluriel αὐτῶν « d'eux » marquent la fin des deux membres. De plus, le verset 11 est caractérisé par des correspondances : entre les deux compléments propositionnels ἐξ ἰσχύος αὐτῶν « de leur force » et ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν « dans leurs yeux » d'une part, et entre ἐκέκραξαν « criaient » et θάνατος « mort » d'autre part, entre l'appel au secours et ce qui le provoque.

Le αὐτῶν qui suit ὅτι θάνατος est mis en parallèle avec πᾶς Ἰσραὴλ « tout Israël », qui est une forme de pluriel (singulier collectif) comme l'indique la forme plurielle du verbe ἐκέκραξαν. Comment comprendre ce verset 11, encadré par les deux parties constituées chacune d'une prière avec son introduction narrative ?

- Cri d'Israël (C,11)

Revenant au récit, dans cette deuxième partie du supplément C, le narrateur rapporte le cri du peuple face à la menace mortelle qui pèse sur lui. On pourrait se demander pourquoi faire mention de ce cri entre les deux prières ? Au fait, le lecteur sait que Mardochée prie pour que ne disparaisse pas la bouche de ceux qui louent le Seigneur (v.10b), que le peuple est pris par la peur de la mort et crie (v.11) et qu'Esther mène un combat de mort (v.12). Bref, tous les Israélites sentent la mort proche et s'adressent tous à Dieu pour en être délivrés. De plus, un contraste oppose les versets 10b et 11 : Mardochée parle du peuple comme de « ceux qui *louent* Dieu », alors que dans le présent, ce peuple ne loue pas vraiment Dieu, mais est plutôt en train de *crier*. Le contraste renforce le caractère dramatique du moment présent.

Par ailleurs, ce verset 11 (ainsi que le v.12) semble bien marquer la transition entre les deux prières par la présence du substantif θάνατος, reprenant le thème de la mort. De plus, par ce verset 11 encadré par les deux prières, le narrateur veut signaler à son lecteur que le cri mortel poussé par le peuple est au centre.

2.2.1.3. Réécriture de la troisième partie (C,12-30)

La troisième partie du supplément C (v.12-30) est composée de deux sous-parties⁵⁵ : une introduction narrative (v.12-14b) et la prière proprement dite (v.14c-30). Chaque sous-partie comprend ses morceaux et ceux-ci se composent de segments.

⁵⁵ Dans la terminologie spécifique forgée par R. Meynet, la « sous-partie » est une unité intermédiaire qui a la même définition que celle de la partie (comprend deux ou trois morceaux), voir R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 133 et dans les deux annexes de R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 2013 et R. MEYNET / J. ONISZCZUK, *Exercices d'analyse rhétorique biblique*, 2013.

a. Première sous-partie: Introduction narrative (C,12-14b)

La partie narrative est formée de trois morceaux (v.12, v.13 et v.14a-b).

a.1. Premier morceau (C,12)

Ce morceau est un segment à deux membres (v.12a et v.12b).

12a	Καὶ Εσθηρ ἡ βασίλισσα	κατέφυγεν	ἐπὶ τὸν κύριον
12b		ἐν ἀγῶνι θανάτου	κατελημμένη,

Le segment bimembre a deux verbes de sens opposé mais portant le même préfixe prépositionnel κατά : καταφεύγω « se réfugier, avoir recours » et καταλαμβάνω (passif) « être saisi, être assailli ». L'opposition se prolonge entre les deux compléments : « auprès du Seigneur » et « dans le combat mortel » où κύριος est opposé à θάνατος. En fait, l'opposition soulignée par un chiasme dit bien les choses : Esther est prise dans un combat à mort (ou contre la mort) ; elle cherche refuge et secours dans celui qui peut sauver de la mort. Ainsi, les deux parties se complètent pour décrire ce qu'Esther fait pour résister à ce qu'elle subit.

a.2. Deuxième morceau (C,13)

Le verset 13 compte trois segments bimembres (v.13a et v.13b, v.13c et v.13d, v.13e et v.13f). La transformation physique de la reine est décrite par l'emploi de verbes antonymes à l'indicatif avec leurs compléments, ce qui permet de considérer le verset 13 comme un ensemble unifié.

13a	καὶ ἀφελομένη τὰ ἱμάτια	τῆς δόξης <u>αὐτῆς</u>
13b	ἐνεδύσατο ἱμάτια	στενοχωρίας καὶ πένθους
13c	καὶ ἀντὶ τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων	
13d	σποδοῦ καὶ κοπριῶν ἔπλησεν	τὴν κεφαλὴν <u>αὐτῆς</u>
13e	καὶ τὸ σῶμα <u>αὐτῆς</u>	ἐταπείνωσεν σφόδρα
13f	καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος <u>αὐτῆς</u>	ἔπλησεν στρεπτῶν τριχῶν <u>αὐτῆς</u>

Le terme pluriel ἱμάτια « vêtements » repris par deux fois dans les deux membres du premier segment (v.13a et v.13b) marque l'unité de celui-ci. De plus, des éléments en rapport d'opposition caractérisent ce segment.

D'abord, les deux verbes à l'aoriste s'opposent, ἀφελομένη « ayant enlevé » au verset 13a ayant son antonyme en ἐνεδύσατο « elle s'habilla » au verset 13b ; de même, les deux compléments : au τὰ ἱμάτια τῆς δόξης αὐτῆς « ses habits de gloire », ou « somptueux » au verset 13a répond ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους « des habits de détresse et de deuil » au verset 13b. Bref, les deux propositions ou membres s'opposent par le geste posé et par le type de vêtement qui en est l'objet.

Les membres du deuxième segment (v.13c et v.13d) se rapprochent également par un rapport d'opposition puisque les produits sales et malodorants qu'Esther répand sur sa tête au second membre (v.13d, cendre et ordures) s'opposent aux produits de choix du premier membre (v.13c, fastueux parfums).

Quant au troisième segment (v.13e et v.13f), les deux membres semblent assez similaires puisque le premier membre vise le « corps » entier qui est affligé, alors que le second membre ne concerne que la « tête », une partie du corps. Plus précisément, les deux αὐτῆς au centre de chaque membre permettent de rapprocher les objets directs des deux verbes qui concernent une totalité (le *corps* entier et *tout* ce qu'elle ornait avec joie, c'est-à-dire son corps). Donc au verset 13, on a successivement : habits - tête (et odeurs) - tout le corps.

De plus, chaque membre du dernier segment a un verbe à l'indicatif aoriste troisième personne du singulier ; ces verbes sont complémentaires dans la mesure où « humilier » décrit le geste de façon abstraite et « recouvrir de ses cheveux » le décrit concrètement (la longue chevelure défaits couvre le corps).

À considérer de plus près ces trois segments bimembres, on découvre presque un parallélisme interne entre eux, quant à la mention du corps humain ou de ses parties.

Les versets 13a.b parlent des vêtements sur tout le corps, les versets 13e.f soulignent tout le corps, le verset 13c.d cible seulement la tête.

On notera une similarité entre le deuxième et le troisième segment (v.13d et v.13f), où l'aoriste ἔπλησεν « elle couvrit » suivi de mots concernant la tête (v.13f, avec αὐτῆς) clôture le second membre de chacun des deux segments et pourrait constituer un terme médian. Ainsi, la fin renvoie au centre, ce qui ne devrait couvrir que la tête (v.13d) couvrant tout le corps (v.13f) pour l'humilier.

a.3. Troisième morceau (C,14a-14b)

Ce morceau est constitué d'un segment qui comporte deux membres (v.14a et v.14b) unifiés par les verbes à l'indicatif.

14a	καὶ ἐδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραηλ
14b	καὶ εἶπεν

Comme les deux termes initiaux « καὶ » marquent l'unité du morceau, le second membre (v.14b) ne fait que prolonger le premier (v.14a) sans reprendre le κυρίου θεοῦ Ἰσραηλ qui désigne l'interlocuteur à qui s'adresse le discours d'Esther. Ainsi, au niveau de la sous-partie, l'accusatif τὸν κύριον du premier morceau (v.12a) et son génitif κυρίου du troisième morceau (v.14a) forment une inclusion, en marquant ses extrémités (v.12-14b).

Ou d'une façon plus large, les deux membres presque synonymes situés au début de la sous-partie (la reine Esther se réfugie auprès du Seigneur, v.12a) et à la fin (et elle priait le Dieu d'Israël et disait, v.14a) servent pour ainsi dire de termes extrêmes. Ainsi, le premier morceau (v.12) correspond au troisième (v.14a-b) : la reine Esther qui se tourne vers le Seigneur. Au centre (v.13) sont décrits les gestes concrets qu'elle pose sur sa propre personne pour adopter une attitude de suppliante qui convient à la situation qu'elle vit (v.12a) et au contenu des paroles qu'elle va adresser au Dieu d'Israël.

b. Deuxième sous-partie : prière d'Esther (C,14c-30)

La seconde sous-partie allant du verset 14c au verset 30 comprend cinq morceaux unifiés par la forme des verbes qui correspondront aux différents contenus de la prière de la reine Esther (v.14c-15, impératif ; v.16-21, indicatif ; v.22-25c, impératif ; v.25d-29, indicatif et v.30, impératif).

b.1. Premier morceau (C,14c-15)

Ce morceau est un segment à deux bimembres (v.14c.d et v.14e-15).

14c	Κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν,	σὺ εἶ μόνος ·
14d	Βοήθησόν	μοι τῇ μόνῃ
14e	καὶ μὴ ἐχούσῃ βοηθὸν	εἰ μὴ σέ,
15	ὅτι κίνδυνός μου	ἐν χειρὶ μου .

La récurrence de *μόνος* (2 fois) caractérise le premier bimembre (v.14c.d) en y jouant le rôle de termes finaux. De plus, il faut mentionner le rapport entre les pronoms « moi - nous » et « tu » au verset 14c, puis le jeu entre « tu es seul » du verset 14c et « moi, la seule » du verset 14d.

Le second bimembre reprend la même alternance entre la première et la deuxième personne au verset 14e ; puis au verset 15, on revient à la première personne du singulier. De plus, on peut signaler que le secours (v.14e) s'oppose au danger (v.15).

L'impératif *βοήθησόν* dans le premier bimembre (v.14d) et l'accusatif *βοηθόν* dans le second bimembre (v.14e), peuvent être considérés comme des termes centraux. Dans tout le morceau, la première personne désigne Esther (4 pronoms), et la deuxième personne, Dieu (2 pronoms). L'alternance est indicative du rapport qui se met en place entre les deux personnages au début de ce que le narrateur a introduit comme une prière au verset 14a.

On notera que les deux bimembres ont un rapport de complémentarité : le « danger » qui est dans la main d'Esther au verset 15, vient aggraver la situation de solitude qui est la sienne. Seule face au danger, on comprend qu'elle cherche l'assistance de Dieu, son seul secours.

b.2. Deuxième morceau (C,16-21)

L'ensemble est unifié par différentes actions des personnages : Dieu, Israël et les ennemis d'Israël. Les actions de Dieu s'opposent à celles des ennemis concernant Israël. En outre, le morceau décrit les actions d'Israël devant Dieu et devant les dieux de ses ennemis. Dans ce sens, le morceau sera organisé en deux « sous-morceaux »⁵⁶ (v.16-18 et v.19-21).

1. Premier sous-morceau (C,16-18)

L'emploi de verbes à l'indicatif caractérisant les actions de Dieu en faveur d'Israël (2^e personne du singulier) d'une part et l'attitude ingrate d'Israël devant Dieu (1^e personne du pluriel) d'autre part, fait des versets 16 à 18 une unité littéraire cohérente. Ainsi, le sous-morceau est formé de deux segments (v.16 et v.17-18) dont le premier comprend un unimembre suivi de trimembres (v.16a et v.16b.16c.16d) et le second contient un trimembre suivi d'un unimembre (v.17a.17b.18a et v.18b).

⁵⁶ Le morceau (v.14c-25c) étant long, nous utilisons le concept de « sous-morceau » pour désigner ses subdivisions.

16a	ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου	
16b	ὅτι σύ, κύριε , ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν	ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν
16c	εἰς κληρονομίαν αἰώνιον	
16d	καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας.	

17a	καὶ νῦν ἡμάρτομεν	ἐνώπιόν σου,
17b	καὶ παρέδωκας ἡμᾶς	εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν,
18a	ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν τοὺς θεοὺς αὐτῶν·	
18b	δίκαιος εἶ, κύριε .	

Un élément caractérisant le segment unimembre de 16a est l'emploi de la première personne du singulier qui lui donne l'allure d'une introduction de tout le sous-morceau.

Dans le trimembre, l'élection en 16b rapproche d'abord Israël de Dieu, puis le met à part des autres nations ; de même elle rapproche Dieu des pères, puis les met à part de leurs aïeux. La visée de cette élection est mentionnée en 16c : faire d'eux un perpétuel héritage. Quant au verset 16d, il parle de la fidélité de Dieu à ses promesses.

Le deuxième segment (v.17-18) est également caractérisé par des rapports de rapprochement et d'opposition : Israël s'oppose au Seigneur par son péché (v.17a) et ce même péché le place du côté de ses ennemis quand le Seigneur le livre en leur pouvoir (v.17b). Si le verset 18a explicite la nature du péché d'Israël et rapproche Israël de ses ennemis, la suite du même verset oppose Dieu aux dieux des ennemis d'Israël (v.18b).

Le jeu des pronoms de la première personne du pluriel et de la deuxième personne du singulier met en valeur la symétrie entre actions d'Israël et de Dieu :

- « Nous » comme sujet... devant « toi » comme objet (v.17a, action d'Israël)
- « Tu » comme sujet... « nous »... « nos ennemis » comme objet (v.17b, action de Dieu)
- « Nous » comme sujet... leurs dieux comme objet (v.18a, action d'Israël).

Ainsi, le péché annoncé au verset 17a implique un châtiment au verset 17b ; l'explicitation du péché en 18a permet de voir que c'est avec justice (v.18b) que Dieu a agi.

Au total, les vocatifs κύριε en 16b et 18b, sont des termes extrêmes formant une inclusion pour ce sous-morceau. Si le verset 16 est caractérisé par le lien étroit que Dieu instaure avec Israël par l'élection et l'accomplissement des promesses, les versets 17 et 18 décrivent par contre un rapport d'opposition entre Dieu et Israël en raison de la faute d'idolâtrie qui vaut au peuple le châtement du Dieu juste.

On notera également l'emploi de la première personne (singulier ou pluriel) dans les deux segments (v.16a.c, v.17a et v.18a) et la deuxième personne désignant le Seigneur dans tous les seconds membres (v.16b.d, v.17b et v.18b).

Dans les versets 16-18, Esther évoque le passé d'Israël avec son Dieu qui utilise les ennemis comme châtement. En clair, Dieu choisit Israël comme son peuple « bien aimé » et lui révèle sa fidélité jusqu'à la manifestation de sa justice dans le châtement de ce peuple devenu idolâtre. Si Israël connaît le malheur (καὶ νῦν), comme le dit Esther, c'est qu'il l'a mérité. Voilà ce qu'elle confesse ici.

2. Deuxième sous-morceau (C,19-21)

Les actions des ennemis constituent l'unité du sous-morceau qui compte deux segments (v.19 et v.20-21). Le premier segment est un bimembre (v.19a.19b) et le second segment comporte trois bimembres (v.20a.b, v.20b.c et v.21a.b).

19a	καὶ νῦν οὐχ ἰκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν,
19b	ἀλλὰ ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν

20a	ἐξῆραι	ὀρισμὸν στόματός σου
20b	καὶ ἀφανίσαι	κληρονομίαν σου
20c	καὶ ἐμφράξαι	στόμα αἰνούντων σοι
20d	καὶ σβέσαι	δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου
21a	καὶ ἀνοῖξαι	στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων
21b	καὶ θαυμασθῆναι	βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα.

Dans le premier segment, les deux accusatifs identiques τὰς χεῖρας « les mains » se répètent dans le second membre (v.19b) : les premières renvoient aux mains des ennemis d'Israël et les secondes à celles des idoles de ces ennemis.

Les deux verbes à l'aoriste s'opposent formellement en ce sens que le premier (οὐχ ἰκανώθησαν) dans le premier membre est négatif, le second (ἔθηκαν) dans le second membre est positif (v.19b). Leur sens est toutefois complémentaire, comme l'indique la construction : « non pas... mais (encore) » qui unit entre elles ces deux phrases.

Pour le second segment, on note un parallélisme très clair entre trois bimembres : 20a.b, 20c.d et 21a.b. Chaque membre commence par un infinitif aoriste, les formes rimant par leur finale en -αι : elles décrivent les actions des ennemis à l'encontre d'Israël, actions qui s'opposent à celles de Dieu en sa faveur. De plus, tous les premiers membres contiennent le mot στόμα (v.20a, v.20c et v.21a). Les trois bimembres font série à cause de l'emploi cinq fois répété de la conjonction καί. Chaque bimembre a une certaine unité qui lui est propre.

Le premier bimembre (v.20a.b), en plus des deux infinitifs synonymes au début de chaque membre, est caractérisé par un même terme final dans les deux membres : le pronom de la deuxième personne au génitif désignant Dieu, σου (« de toi »). L'unité de ce bimembre est d'évoquer une destruction en rapport avec Dieu :

- Abolir le décret de la bouche du Seigneur,
- Supprimer le patrimoine du Seigneur.

Le deuxième bimembre (v.20c.d) est également caractérisé par les deux infinitifs aoristes au début de chaque membre et par un même terme final : un pronom de la deuxième personne désignant Dieu (σοι et σου). L'unité du deuxième bimembre se fait autour d'un autre projet des ennemis d'Israël, mettre fin à son culte authentique :

- Fermer la bouche de ceux qui louent le Seigneur,
- Éteindre la gloire de la maison et l'autel du Seigneur.

Quant au troisième bimembre (v.21), ses deux membres se terminent par un mot qui marque la rime (en -αιων). Les infinitifs décrivent aussi les actions des ennemis, mais cette fois, elles ne visent plus Israël – qui est supposé détruit (v.20) – mais les autres nations (v.21a) et un roi de chair (v.21b). Le thème est celui de la promotion de l'idolâtrie qui permettra précisément la disparition d'Israël et de son culte :

- ouvrir la bouche des nations
- admirer un roi de chair

On note dans ce dernier bimembre (v.21) que, le « toi » du Seigneur mentionné dans les deux premiers bimembres (v.20a.b et v.20c.d), est remplacé par les vanités et le roi de chair.

Les versets 19-21, par contre, soulignent ce qu'Esther évoque du présent concernant les ennemis : si le châtement d'Israël est mérité, les nations qui en ont été l'agent vont beaucoup trop loin ; si Dieu a permis qu'elles punissent l'infidélité du peuple, elles profitent de l'occasion pour projeter sa disparition et l'abolition du culte véritable et, finalement, l'instauration du règne universel de l'idolâtrie.

b.3. Troisième morceau (C,22-25c)

22a	μη παραδῶς, κύριε , τὸ σκῆπτρόν σου τοῖς μη οὖσιν,
22b	καὶ μη καταγελασάτωσαν ἐν τῇ πτώσει ἡμῶν,
22c	ἀλλὰ στρέψον τὴν βουλήν αὐτῶν ἐπ' αὐτούς,
22d	τὸν δὲ ἀρξάμενον ἐφ' ἡμᾶς παραδειγμάτισον.

23a	μνήσθητι, κύριε,
23b	γνώσθητι ἐν καιρῷ θλίψεως ἡμῶν
23c	καὶ ἐμὲ θάρσυνον,
23d	βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν.

24a	δὸς λόγον εὐρυθμον εἰς τὸ στόμα μου ἐνώπιον τοῦ λέοντος
24b	καὶ μετάθες τὴν καρδίαν αὐτοῦ
24c	εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς
24d	εἰς συντέλειαν αὐτοῦ καὶ τῶν ὁμονοούντων αὐτῷ.

25a	ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἐν χειρί σου
25b	καὶ βοήθησόν μοι τῇ μόνη
25c	καὶ μη ἐχούση εἰ μη σέ, κύριε .

La multiplication des demandes adressées au Seigneur avec des verbes à l'impératif constitue un critère général d'unification de ce morceau. En fait, il comprend quatre segments (v.22, v.23, v.24 et v.25a-c).

Chacun des trois premiers est composé de deux bimembres : le premier segment comprend les versets 22a.b et 22c.d, le deuxième, les versets 23a.b et 23c.d et le troisième, les versets 24a.b et 24c.d. Par contre, le quatrième segment est un trimembre, car il compte trois membres (v.25a.b.c).

Pour ce qui est du premier segment, ses deux premiers membres (v.22a.b) sont au négatif du point de vue de la forme. L'impératif « ne livre pas » du verset 22a est suivi de deux compléments qui s'opposent quant au sens : le sceptre du Seigneur symbolisant son pouvoir royal face aux « néants », à savoir les dieux ou les idoles des autres nations.

Le verset 22b prolonge le verset 22a et l'explicite : ne pas livrer son sceptre, c'est empêcher la moquerie qui sera celle de ces mêmes ennemis lorsqu'ils précipiteront la chute des Juifs.

À l'opposé du premier bimembre et introduit par une opposition forte, le second compte deux verbes à l'impératif aoriste (v.22c.d), donc formulés positivement cette fois. Les deux membres se rapprochent dans la mesure où ils réclament un double châtiment : général, d'abord (v.22c, « eux »), particulier ensuite (v.22d, « celui qui commande » ou « celui qui a commencé »). On notera le chiasme par inversion du verbe et du complément d'objet direct dans le second membre. De même, on remarque le double usage de la préposition ἐπί suivie d'un pronom : que Dieu sévisse « contre » eux (ἐπ'αὐτούς) et celui qui a monté les autres « contre nous » (ἐφ' ἡμᾶς).

Au verset 23, les deux impératifs (μνήσθητι au v.23a et γνώσθητι au v.23b), dont la désinence identique fait la rime, unissent les deux premiers membres où il est question d'Israël ou des Juifs à la première personne du pluriel. Les membres suivants (v.23c.d) visent Esther qui parle d'elle-même à la première personne du singulier.

On note que le deuxième membre (v.23d) est une formule qui, en écho au κύριε du début du verset, invoque Dieu comme Roi des dieux et Maître de tout commandement. Cette dernière expression désignant Dieu s'oppose clairement au membre final du premier segment (v.22d) : la même racine se retrouve en effet dans l'expression désignant Aman, τὸν δὲ ἀρξάμενον, et dans celle qui qualifie le Seigneur, πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν (v.23d). Si ἀρξάμενος renvoie au second du roi Artaxerxès, ἀρχή par contre renvoie à la puissance du Seigneur à qui Esther s'adresse dans l'espoir qu'il s'oppose à Aman.

Venons-en au troisième segment (v.24). Les deux premiers membres sont à rapprocher l'un de l'autre en raison de la présence des deux impératifs par lesquels Esther demande à Dieu d'intervenir sur des parties précises de deux corps différents : la bouche d'Esther elle-même (v.24a, τὸ στόμα μου) et le cœur du « lion » (v.24b, τὴν καρδίαν αὐτοῦ). On constate de plus l'opposition entre la parole harmonieuse et le cœur du lion qui symbolise la force, voire la violence. Quant aux deux autres membres, ils expriment le but désiré par Esther (v.24c.d) ; ils se rapprochent par la répétition de la préposition εἰς introduisant des termes presque synonymes (la haine, la perte). Ce qui est demandé par Esther est que le roi lui-même, une fois son cœur retourné, anéantisse l'ennemi, d'abord le meneur (« celui qui nous fait la guerre »), ensuite, « ceux qui pensent comme lui ».

On retrouve là, dans l'ordre inverse, les mêmes acteurs que ceux qui sont évoqués au verset 22c.d.

Le dernier segment (v.25) par contre est caractérisé par la synonymie des deux verbes visant une double libération : en général, celle des Juifs évoqués par le « nous » (v.25a), puis l'aide particulière demandée pour le « moi » (Esther, v.25b).

On notera en plus que les deux récurrences du vocatif κύριε au début du verset 22a et à la fin du verset 25c, forment l'inclusion de l'ensemble du morceau. De plus, les onze impératifs aoristes (v.22a.b.c.d, v.23a.b.c, v.24a.b, v.25a.b) placés presque tous au début de la plupart des membres des segments, remplissent la fonction de termes initiaux et soulignent ainsi l'unité de cet ensemble fortement marqué par l'imploration (v.22-25c).

Les versets 22 à 25c soulignent ce qui suit : puisque les païens vont beaucoup trop loin en profitant de leur rôle dans le châtement d'Israël, Dieu doit intervenir, dit Esther. Qu'il n'abdique pas son pouvoir et qu'il vienne au secours de son peuple face à Aman et à ses partisans. Qu'il fasse échouer leur projet en changeant le cœur du roi qu'elle s'apprête à affronter seule.

b. 4. Quatrième morceau (C,25d-29)

L'emploi des verbes à l'indicatif caractérise tout ce morceau qui compte deux sous-morceaux dont le premier est unifié par le dégoût de la reine Esther (introduit par « toi, tu sais... ») aux versets 25d à 27 et le second unifié par son refus (introduit par « je n'ai pas... ») aux versets 28 à 29.

1. Premier sous-morceau (C,25d-27)

Ce sous-morceau est composé de deux segments. Le premier contient deux bimembres (v.25d-26a et v.26b.c), et le second compte un trimembre (v.27a.b.c) suivi d'un bimembre (v.27d.e).

25d	πάντων γνῶσιν ἔχεις	
26a	καὶ οἶδας	
26b	ὅτι ἐμίσησα	δόξαν ἀνόμων
26c	καὶ βδελύσσομαι	κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου.

27a	σύ οἶδας τὴν ἀνάγκην μου,	
27b	ὅτι βδελύσσομαι	τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου,
27c		ὃ ἐστὶν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου.
27d	βδελύσσομαι	αὐτὸ ὡς ῥάκος καταμηνίων
27e		καὶ οὐ φορῶ αὐτὸ ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου.

Le premier bimembre (v.25d et v.26a) est clairement parallèle : chaque membre contient une expression verbale ou un verbe relevant du même champ sémantique, « avoir connaissance » et « savoir », chaque fois à la deuxième personne du singulier. C'est la connaissance du Seigneur qui est ainsi soulignée : d'abord son savoir universel (v.25d), ensuite une connaissance plus précise puisque le verbe est suivi par un ὅτι complétif introduisant le second bimembre (v.26b.c). Là, les verbes sont à la première personne du singulier et relèvent du même champ sémantique : « détester » et « avoir horreur de » ; ils ont des compléments d'objet direct rendus en partie similaires grâce à des termes au génitif masculin qui sont synonymes : les « sans-loi » (v.26b) et les païens et tout étranger (v.26c). D'un membre à l'autre, on passe du général (la gloire) au particulier (la couche, le lit).

Notons d'emblée que le verset 27 fait écho par les verbes au verset 26 puisqu'il reprend une fois le verbe « tu sais », puis deux fois « j'abhorre », en ajoutant de nouveaux détails à ce qui a été dit précédemment.

Ce second segment du sous-morceau est caractérisé par la récurrence du même verbe à la première personne du singulier de l'indicatif présent, βδελύσσομαι jouant le rôle de terme initial en 27b et 27d.

Mais à la différence du verset 26, ce verbe n'a ici qu'un seul et même complément, objet d'horreur pour la reine : ce qu'elle nomme son insigne d'orgueil, à savoir la couronne royale, repris dans chaque membre à l'exception du premier (v.27b.c.d.e) ; dans le second bimembre, il est repris deux fois sous forme de pronom, αὐτό.

La relation entre 27b.c et 27d se fait sous le mode de la comparaison : le diadème placé sur la tête de la reine, les jours où elle est en représentation, ressemble à ses yeux à un linge périodique ; en 27e, elle précise qu'elle ne le porte pas lorsqu'il n'y a pas pour elle obligation, l'expression répétée en position de termes finaux, « pendant les jours de ... de moi » (ἐν ἡμέραις ... μου) opposant les jours où elle est sous « la contrainte » (voir v.27a) et les jours de relâche. Le diadème et le linge périodique qu'Esther rapproche, non sans paradoxe, s'opposent en effet : le premier représente le pouvoir, le second, la souillure, l'impureté liée à l'écoulement de sang.

Au total, aux versets 25d-27, Esther insiste sur son refus de se compromettre avec les païens avec qui elle est cependant obligée de vivre et à qui elle est contrainte de faire des concessions en raison de son statut officiel. Un parallélisme se dessine entre les deux premiers segments unifiés par le thème de la connaissance du Seigneur : puisqu'il connaît tout (v.25d), il sait particulièrement (v.26a et v.27a) qu'Esther abhorre la fréquentation des « sans-loi » et la couronne qu'elle est obligée de porter dans certaines circonstances (v.26b.c et v.27b.d).

2. Deuxième sous-morceau (C,28-29)

Le second sous-morceau est un segment comptant un trimembre (v.28a.b.c.) suivi d'un bimembre (v.29a.b).

28a	καὶ οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου	τράπεζαν Ἀμαν,
28b	καὶ οὐκ ἐδόξασα	συμπόσιον βασιλέως
28c	οὐδὲ ἔπιον	οἶνον σπονδῶν·
29a	καὶ οὐκ ἠὐφράνθη ἡ δούλη σου ἀφ' ἡμέρας μεταβολῆς μου μέχρι νῦν	
29b	πλὴν ἐπὶ σοί, κύριε ὁ Θεὸς Ἀβρααμ.	

Au verset 28, trois conjonctions négatives – καὶ οὐκ (v.28a.b) et οὐδὲ (v.28c) – déterminent le début de chaque membre dont une syntaxe analogue souligne le parallélisme (négation – verbe à l'aoriste, première personne du singulier – objet). Le segment est caractérisé par cinq termes relevant du champ sémantique du banquet : manger, table (v.28a), festin (v.28b), boire et vin de libation (v.28c).

Dans chaque membre, le verbe (manger, honorer et boire) décrit une action qui devrait lier Esther à un objet ou une action de Perses : l'ennemi des Juifs (table d'Aman), le roi (festin du roi), les dieux (vin de libation), la négation montrant qu'elle s'est refusée à ces compromissions.

Par opposition au verset 28, mais commençant par une même négation (καὶ οὐκ), le dernier segment (v.29) reprend à nouveau le qualificatif qu'Esther se donne, se situant ainsi dans la relation avec le Seigneur : ἡ δούλη σου « ta servante » (v.29a) – elle n'est donc pas la servante de son mari, le roi. Parallèlement, elle désigne le Dieu d'Israël comme « Seigneur » (κύριε), mais aussi comme ὁ θεὸς Ἀβρααμ « Dieu d'Abraham » (v.29b), un thème qui, par une quasi-inclusion, rappelle le début de la prière (v.16).

Au total, les versets 28 et 29 se rapprochent également : ils sont scandés par des négations portant sur des comportements qu'Esther a refusé d'adopter, ce qui manifeste, comme elle le souligne dans les termes initiaux de chacun des deux segments, qu'elle est bien « la servante du Seigneur » (v.28a et v.29a) ; ainsi cette expression se place au début de deux segments comparables, elle peut jouer le rôle de termes initiaux plutôt que centraux.

Dans l'ensemble du quatrième morceau, chacun des sous-morceaux est caractérisé par la présence du « tu » désignant Dieu par rapport au « je » désignant Esther. Par cet emploi des pronoms de la première et de la deuxième personne du singulier, Esther entend insister sur son lien avec le Seigneur tout en soulignant les distances qu'elle a prises avec tout ce qui vient des Perses, en l'occurrence : la gloire, le lit, la couronne, la table, le banquet et le vin. C'est seulement dans le dernier segment (v.29) qu'elle n'évoque pas ce qu'elle rejette, mais elle y souligne le changement de condition qui l'a privée de toute joie en dehors de Dieu.

b.5. Cinquième morceau (C,30)

Les demandes adressées au Seigneur à l'impératif font du verset 30 une unité littéraire cohérente. Ce morceau est un segment à double bimembres (v.30a.b et v.30c.d).

30a	ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντας,
30b	εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλπισμένων
30c	καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ χειρὸς τῶν πονηρευομένων
30d	καὶ ῥῦσαι με ἐκ τοῦ φόβου μου.

Le début du premier bimembre (v.30a) est une formule soulignant la toute-puissance de Dieu qui est ensuite appelé à écouter les désespérés (v.30b).

Aucun parallélisme, si ce n'est entre les antonymes « puissant sur tous » et « désespérés », deux participes qualifiant les personnages qu'Esther met en présence lorsqu'elle demande l'attention du premier pour les seconds.

De son côté, le second bimembre est unifié par le parallélisme entre deux impératifs identiques coordonnés, καὶ ῥῦσαι, suivis de l'objet direct pronominal (de première personne) et de ἐκ avec génitif introduisant ce dont Dieu doit libérer (v.30c.d).

Au niveau du sens, les deux libérations demandées sont évidemment liées entre elles : Esther doit être libérée de sa peur d'aller chez le roi, car c'est par cette démarche, espère-t-elle, que Dieu pourra, à son tour, libérer le peuple de l'emprise des méchants.

Du point de vue de la structure, la prière d'Esther (v.12-30) compte deux sous-parties : une introduction narrative (v.12-14b) suivie de la prière elle-même (v.14c-30). Il convient maintenant de présenter la réécriture de l'ensemble de cette partie.

c. Réécriture des versets 12-30

Tout comme la première partie (v.1-10), la troisième (v.12-30) compte deux sous-parties dont la première est narrative (v.12-14b) et la seconde est un discours v.14c-30.

Cette partie étant longue, nous nous proposons de ne pas couper les phrases, mais plutôt de couper la structure en trois morceaux, en considérant la première sous-partie (v.12-14c) comme un morceau, afin que le tableau soit disposé entièrement sur deux pages qui se font face.

¹² Καὶ Εσθηρ ἡ βασίλισσα κατέφυγεν ἐπὶ τὸν κύριον ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη,
¹³ καὶ ἀφελομένη τὰ ἱμάτια τῆς δόξης αὐτῆς ἐνεδύσατο ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους
καὶ ἀντὶ τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων σποδοῦ καὶ κοπριῶν ἔπλησεν τὴν κεφαλὴν αὐτῆς
καὶ τὸ σῶμα αὐτῆς ἐταπείνωσεν σφόδρα καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς
ἔπλησεν στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆς ¹⁴ καὶ ἐδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ καὶ εἶπεν

Κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ ὁ μόνος· Βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούσῃ βοηθὸν
εἰ μὴ σέ, ¹⁵ ὅτι κίνδυνός μου ἐν χειρὶ μου.

¹⁶ ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου ὅτι σύ, κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ ἐκ
πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν εἰς
κληρονομίαν αἰώνιον καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας. ¹⁷ καὶ νῦν ἡμάρτομεν ἐνώπιόν
σου, καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν, ¹⁸ ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν τοὺς θεοὺς
αὐτῶν· δίκαιος εἶ, κύριε. ¹⁹ καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν, ἀλλὰ
ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν ²⁰ ἐξᾶραι ὅρισμόν στόματός
σου καὶ ἀφανίσαι κληρονομίαν σου καὶ ἐμφράξαι στόμα αἰνούντων σοι καὶ σβέσαι δόξαν
οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου ²¹ καὶ ἀνοῖξαι στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ
θαυμασθῆναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα.

²² μὴ παραδῶς, **κύριε**, τὸ σκῆπτρόν σου τοῖς μὴ οὖσιν, καὶ μὴ καταγελασάτωσαν ἐν τῇ πτώσει ἡμῶν, ἀλλὰ στρέψον τὴν βουλήν αὐτῶν ἐπ' αὐτούς, τὸν δὲ ἀρξάμενον ἐφ' ἡμᾶς παραδειγμάτισον. ²³ μνήσθητι, **κύριε**, γνῶσθητι ἐν καιρῷ θλίψεως ἡμῶν καὶ ἐμὲ θάρσυνον, **βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν**. ²⁴ δὸς λόγον εὐρυθμον εἰς τὸ στόμα μου ἐνώπιον τοῦ λέοντος καὶ μετάθες τὴν καρδίαν αὐτοῦ εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς εἰς συντέλειαν αὐτοῦ καὶ ὁμονοούντων αὐτῷ. ²⁵ ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἐν χειρὶ σου καὶ **βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούσῃ εἰ μὴ σέ, κύριε**, πάντων γινῶσιν ἔχεις

²⁶ καὶ οἶδας ὅτι ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου. ²⁷ σύ οἶδας τὴν ἀνάγκην μου, ὅτι βδελύσσομαι τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου, ὃ ἐστὶν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου· βδελύσσομαι αὐτὸ ὡς ῥάκος καταμηνίων καὶ οὐ φορῶ αὐτὸ ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου. ²⁸ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν Ἀμαν, καὶ οὐκ ἐδόξασα συμπόσιον βασιλέως οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν·

²⁹ καὶ οὐκ ἠὐφράνθη ἡ δούλη σου ἀφ' ἡμέρας μεταβολῆς μου μέχρι νῦν πλην ἐπὶ σοί, **κύριε ὁ θεὸς Ἀβρααμ**.

³⁰ **ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντας**, εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλπισμένων καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ χειρὸς τῶν πονηρευομένων καὶ ῥῦσαι με ἐκ οὗ φόβου μου.

Comme on peut le constater, la troisième partie est unifiée par des titulatures développées désignant et qualifiant le destinataire des paroles d'Esther et que le narrateur introduit dans sa présentation de la prière : κύριος « Seigneur » (9 fois). On le trouve dans cette introduction mais aussi aux extrémités et au milieu du discours, soit seul (v.12a.16b.22a.23a.25c) soit dans les expressions (v.14a.c.18b.29b, en vert) : κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ « Seigneur Dieu d'Israël » (v.14a), κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν « mon Seigneur et notre roi » (v.14c), δίκαιος εἶ, κύριε « tu es juste, Seigneur » (v.18b), κύριε ὁ θεὸς Ἀβρααμ « Seigneur Dieu d'Abraham » (v.29b) auquel s'enchaîne immédiatement l'expression ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντας « Dieu, le puissant sur tous » (v.30a). À cette dernière, s'ajoute une autre expression caractérisant Dieu sans le terme κύριος : βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν « Roi des dieux et Maître de toute autorité » (v.23d).

Quant à l'accusatif τὸν κύριον du verset 12a et au vocatif κύριε du verset 29b, ils peuvent être considérés comme des termes extrêmes de la partie (v.12-30) ;

le génitif κυρίου (v.14a) et les autres vocatifs du même terme (v.12a.16b.18b.22a.23a.25c.29b) y jouent le rôle de termes centraux. Notons que si, dans l'introduction narrative (v.12a-14c, 2 fois), κύριος est à l'accusatif et au génitif, dans la prière (v.14c-30), il apparaît uniquement au vocatif, κύριε. On souligne les expressions désignant Israël dans ses relations avec Dieu (souligné ; les détails seront donnés dans la suite) aux versets 14a.c, 16b.d, 20a.b.c.d et 22a.

Par ailleurs, des rapprochements sont à faire entre certains des cinq morceaux de la seconde sous-partie (14c-30) : Le premier (v.14c-15) et le troisième (v.22-25c) morceau se correspondent par la construction parallèle de la phrase βοήθησόν μοι τῇ μόνῃ καὶ μὴ ἔχούσῃ βοηθὸν εἰ μὴ σέ « secours-moi qui (suis) seule et qui n'ai d'autre secours que toi » (v.14c.d, en rouge), le verset 25bc la reprenant mot à mot à l'exception du mot βοηθόν. Les mêmes morceaux se correspondent également par l'emploi, à leurs extrémités, de l'expression ἐν χειρί μου (dans la main d'Esther, v.15, double souligné en bleu) et ἐν χειρί σου (par la main du Seigneur, v.25a) et les autres « mains » comme termes centraux dans le deuxième (3 fois) et cinquième morceau (1 fois). Autrement dit, les 1^e, 2^e, 3^e et 5^e morceaux se font partiellement écho par la récurrence du terme χεῖρ « main », employé plusieurs fois comme terme central : χειρί (v.15.25a), χεῖρας (v.17b.19b, 2 fois), χειρός (v.30c).

Pour ce qui est de la structure des versets 14c à 30, on peut rapprocher les morceaux grâce à la forme des verbes et à la place du troisième morceau de la deuxième sous-partie au centre d'une structure concentrique. En effet, les verbes du premier, du troisième et du cinquième morceau sont à l'impératif, alors que ceux du deuxième et du quatrième sont à l'indicatif. Les impératifs correspondent à la prière de supplication adressée à Dieu, les parties à l'indicatif et à l'infinitif constituent des réflexions concernant Israël face aux ennemis et Esther dans son comportement à la cour, c'est-à-dire deux lieux d'opposition entre Israël et des Perses, l'un collectif, l'autre individuel (ce qui est repris à la fin, au v.30c.d, dans une demande de libération collective et individuelle).

Quant à la disposition des versets 22a-25c au centre de cette structure, elle souligne la pointe de la prière de la reine demandant trois choses : la libération collective des Israélites menacés de mort ; du courage pour elle-même et un langage convaincant devant le roi Artaxerxès, puisqu'elle est la seule qui peut arracher son peuple de la main de ses ennemis ; enfin, la mort d'Aman et de ses partisans.

Quelle portée rhétorique se dégage de la construction des versets 12-30 ? Comment ces paroles de la reine Esther cherchent-elles à toucher le personnage divin comme celles de Mardochée l'ont fait auparavant ?

e. Portée rhétorique et théologique de C,12-30

Dès le début de son introduction, le narrateur nomme celle qui va prier dans les versets qui suivront : « Esther, la reine ». Ce titre souligne l'importance du nom « Esther » qui joue un grand rôle dans le supplément C et dans le récit de la LXX tout entier (Est A – F). La nommer « reine » ici, semble amorcer un contraste avec la suite puisqu'elle enlève ses habits (v.13), sa parure de reine, précisément.

En fonction de ce qui précède, cette qualification d'Esther comme « reine » suggère ensuite que celle-ci décide de quitter ce qui la lie à la cour et de se faire solidaire de son peuple, avec lequel elle jeûne (4,1-3) ; surtout, ce titre doit viser ou souligner non la relation existant entre Esther et le roi de Perse, mais le lien étroit entre la reine Esther et le vrai Roi qui est le Seigneur. La caractérisation de la protagoniste (v.12-14a) et le contenu de son discours (v.14c-30) confirment narrativement que c'est bien elle qui s'exprime dans cette prière.

Comme les versets 12a et 14a l'indiquent, c'est auprès du Seigneur qu'Esther cherche refuge, et c'est à lui qu'elle adresse sa prière. Cela se répercute clairement dans son discours (C,14c-30) où les récurrences des termes κύριος et θεός, annoncés dans l'introduction narrative, manifestent que Dieu est l'unique destinataire des paroles prononcées.

e.1. Récit du narrateur (C,12-14b)

Les versets 12-14b constituent une introduction narrative annonçant la prière d'Esther. Le narrateur y décrit la reine et son attitude, ainsi que les préparatifs avant sa prière. Se sentant en danger de mort, elle va vers le Seigneur (v.12). Cette introduction narrative se caractérise par la présence de noms propres comme « Esther, la reine » (v.12a) et « le Seigneur, Dieu d'Israël » (v.14a).

Comme le terme κύριος est répété presque au début et à la fin de l'introduction (v.12a, τὸν κύριον et v.14a, κυρίου), il fonctionne comme terme extrême ; la thématique est similaire : la manière concrète qu'Esther a de « chercher refuge » auprès du Seigneur (v.12a) est de le « prier » (v.14a).

Au centre, le verset 13 décrit le changement physique qu'Esther s'impose. Alors qu'elle n'est pas nommée dans ce verset, l'emploi du pronom αὐτῆς (5 fois) renvoie à elle, et tous les actes qu'elle pose concernent sa personne.

Ce bref tableau est unifié par des termes relevant d'un champ sémantique qui concerne l'aspect extérieur et les parties du corps. Plusieurs verbes relèvent également du champ sémantique de l'habillement : ôter, revêtir, couvrir (2 fois) : les actions d'ôter et de revêtir concernent le corps et ont pour objet les habits (2 fois, ἱμάτια) ; se couvrir concerne la tête et a pour moyens la cendre et les saletés ; humilier touche à nouveau le corps tout entier ; enfin, l'action de recouvrir concerne la beauté et a pour moyen les cheveux défaits.

Ce changement se fait en quatre étapes dont trois sont construites sur une opposition claire (la troisième, celle de l'humiliation, comporte une opposition implicite entre la gloire et le fait de s'en dépouiller). Ces oppositions vont dans le même sens : les apparences positives sont changées en négatif (le verbe indiquant la transformation intervenant dans le deuxième membre) ; les termes au génitif permettent de repérer précisément les oppositions. Selon le narrateur, ce changement physique d'Esther reflète son état d'esprit dans la mesure où les mots utilisés expliquent la manière dont elle se présente devant Dieu (détresse, deuil, cendre, saleté, cheveux emmêlés, etc.).

Si le narrateur présente Esther devant le Seigneur sans ses habits de reine ou de gloire, ce changement indique qu'elle veut rester du côté de son peuple qui, dans le récit, est déjà présenté dans un état de détresse et de deuil : Mardochée vêtu d'un sac et couvert de cendre (4,1-2), les Juifs étendus sur le sac et la cendre (4,3).

Cette situation de deuil est encore évoquée par Mardochée soulignant sa gravité si Esther ne fait rien ou pire ne lui obéit pas (4,13-14). De plus, les gestes posés par la reine, Mardochée et leur peuple deviennent ici la concrétisation du jeûne qu'Esther a recommandé en 4,16.

e.2. Prière d'Esther (C,14c-30)

Selon la structure rhétorique des versets 14c-25, on découvre qu'Esther fait allusion à différents personnages qui ont marqué l'histoire d'Israël. Dieu est le destinataire de son discours (v.14c-15), mais le contenu de celui-ci vise différents personnages que l'on peut classer en deux catégories opposées. Cette opposition est à géométrie variable à trois niveaux allant du plus général (Israël/nations ; nos pères/leurs

ancêtres), passant par une situation donnée (les Juifs de Perse/leurs ennemis) pour aboutir à un niveau personnel (roi/Esther) où se jouera l'opposition multiple (v.23-24). Le schéma ci-après présente les trois niveaux de cette opposition :

Israël nos pères	les Nations leurs ancêtres (des nations)
les Juifs de l'empire perse	leurs ennemis présents avec leur chef
Esther	le lion (roi)

Notre interprétation suivra la logique argumentative de la supplication d'Esther, telle que nous l'avons présentée en fonction de sa structure.

- Supplication du Seigneur, roi et unique (C,14c-15)

Ces premiers mots de la prière sont une adresse au Seigneur en fonction du présent, adresse caractérisée par le passage de la deuxième personne désignant Dieu à la première personne désignant Esther. Au verset 14c.d, elle présente deux personnages comme étant « seuls », mais chacun à sa façon. Ce sont eux qui, au premier chef, vont être concernés par la prière : Dieu d'un côté, $\sigma\upsilon \tilde{\epsilon}\tilde{\iota} \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (« tu es l'unique, le seul », v.14c) et de l'autre Esther elle-même : $\mu\omicron\iota \tau\tilde{\eta} \mu\acute{o}\nu\eta$ (« moi qui suis seule », v.14d).

Au verset 12, Esther est nommée « reine » par le narrateur et ici au verset 14c, elle qualifie Dieu de « Roi ». La « reine » (de Perse) interpelle le Seigneur comme « notre Roi ». De cette observation, le lecteur tire deux éléments importants concernant Esther : comme fille d'Israël, elle reconnaît d'abord et avant tout le pouvoir royal de Dieu (v.14 et v.23) ; mais devenue reine de Perse (2,15-18), elle est liée au pouvoir royal d'Artaxerxès, une situation que, dira-t-elle, elle déteste et qui la dégoûte (C,26-27) mais aussi qui, dans les circonstances présentes, lui inspire de la peur (v.23.30).

En outre, chaque mention de l'unicité (de Dieu et d'Esther) est suivie d'une autre répétition qui concerne le secours attendu par Esther : $\beta\omicron\eta\theta\eta\sigma\acute{o}\nu \mu\omicron\iota$ (« secours-moi », verbe) et $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\nu$ (« secours », substantif). L'explication de cette requête vient à la fin du verset 15 : le $\kappa\acute{\iota}\nu\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$ « danger » que la reine doit affronter.

Dans le contexte du récit dans lequel est insérée cette prière, le danger dont parle Esther est son arrivée chez le roi sans y avoir été invitée. Étant juive et reine perse, elle est la seule qui puisse aller affronter le roi en face et lui parler de son peuple, comme lui recommande Mardochee (4,8).

La répétition de « μόνος » marque une insistance : Esther étant seule devant son danger, Dieu seul est son secours ; le péril à affronter et le Dieu qui peut lui venir en aide. C'est pour cela précisément que la reine Esther se réfugie en lui et le prie (v.12a.14a).

- Histoire d'Israël et le projet des ennemis (C,16-21)

Rappel de l'élection (C,16-18)

Caractérisés par l'emploi du passé et de la première personne du pluriel, ces versets évoquent la relation entre Israël (« nous ») et le Seigneur son Dieu (« j'entendais, dans la tribu de mes pères, que... tu as choisi nos pères », v.16c ; « nous avons péché devant toi et tu nous as livrés », v.17 ; « nous avons glorifié leurs dieux », v.18a). Cette partie qui rappelle de façon schématique les relations entre Dieu et son peuple prend fin avec le καὶ νῦν « et maintenant » du verset 17a, qui marque un tournant dans l'évocation de ces relations. C'est le péché qui vient briser ces relations étroites entre Dieu et son peuple (v.17).

Les versets 16-18 développent sous forme narrative une sorte de récit chronologique repérable à la façon dont est traité le temps. Le verset 16⁵⁷ renvoie à un passé ancien dont Esther a reçu le récit par ses pères au sein de sa tribu : il parle de l'élection, des promesses et de la fidélité de Dieu et de son amour en faveur d'Israël (ὅτι σύ, κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ « que toi Seigneur, tu as choisi Israël » ... καὶ ἐποίησας αὐτοῖς « et tu as fait pour eux tout ce que tu avais dit »...).

Quant aux versets 17-18, ils évoquent un passé plus récent marqué par le péché d'idolâtrie où se manifeste l'ingratitude d'Israël, qui abandonne son Dieu qui a pourtant été fidèle à ses promesses. Il n'est pas étonnant dès lors qu'Esther évoque ensuite la punition que le Seigneur a infligée à son peuple (ἡμάρτομεν καὶ παρέδωκας « nous avons péché et tu nous as livrés aux mains de nos ennemis », v.17b), et la nouvelle faute qui s'en est suivie (ἐδοξάσαμεν « nous avons glorifié les dieux » de ces derniers, v.18a), alors qu'Israël aurait pu mettre à profit le châtiment pour se convertir.

Pour M.T. Wacker, le verset 17 a une autre connotation : « En un style littéraire deutéronomique-deutéronomiste, Esther accuse son peuple d'idolâtrie (ou d'avoir vénéré

⁵⁷ Les trois thèmes évoqués dans ce verset 16 – l'élection et les promesses de descendance et de terre liées à l'élection que Dieu a réalisée, ainsi que la fidélité de Dieu –, s'avèrent importants pour que le lecteur comprenne qu'Esther va demander dans sa prière que cela continue, autrement dit que Dieu continue à réaliser pour les Juifs menacés, ce qu'il a fait pour son peuple dans le passé.

d'autres dieux à côté du Dieu d'Israël), poursuivant ainsi la tendance monothéiste de sa prière. »⁵⁸

Le verset 18b mentionne « la justice du Seigneur » sur laquelle Esther insiste en finale. Cela revient à dire qu'Israël mérite son châtement. Mais cette mention de la justice de Dieu prépare aussi la demande qui suit (v.22-25) : puisque les ennemis mandatés par Dieu pour la punition sont allés trop loin et développent des projets d'extermination par Aman, la justice exige de Dieu qu'il les arrête et empêche ces projets de se réaliser.

Projet des ennemis (C,19-21)

Les versets 19-21 ont également une forme narrative, mais ils concernent le passé proche (v.19, καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν... ἀλλὰ ἔθηκαν). Ils évoquent le pacte que les ennemis ont passé avec leurs dieux pour la destruction imminente d'Israël, ainsi que cette élimination à venir (v.20-21). Ce temps sera marqué par la victoire de l'idolâtrie (v.20, ἐξῆραι καὶ ἀφανίσαι καὶ ἐμφοράξαι καὶ σβέσαι « pour abolir, faire disparaître, fermer et éteindre » et v.21, καὶ ἀνοῖξαι καὶ θαυμάσθῃναι « pour ouvrir et admirer »).

Après avoir parlé d'Israël, le récit d'Esther se centre donc sur les ennemis dont on vient de dire qu'ils ont été l'instrument du châtement divin. Ici, ces ennemis sont le sujet de tous les verbes. L'action qui leur est attribuée a comme cible le Seigneur mais aussi l'élection, l'avenir des promesses de Dieu en faveur d'Israël et le culte que celui-ci rend à son Dieu.

Ces versets sont unifiés, on l'a vu, par six infinitifs aoristes décrivant le but poursuivi par les ennemis. Instrument de la punition d'Israël, ils ont largement dépassé le rôle qui leur était assigné : καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν, ἀλλὰ ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν (« et maintenant ils ne sont pas contents de l'âpreté de notre esclavage, mais ils ont fait un pacte avec leurs idoles pour... »). De ces infinitifs, les quatre premiers sont dans des phrases où Dieu est mentionné comme adversaire à détruire (4 fois, σου fait rime en fin de phrase) ; les deux dernières phrases visent l'idolâtrie généralisée.

Si Esther insiste sur la destruction de l'œuvre de Dieu et l'idolâtrie des ennemis, c'est pour introduire d'abord sa demande à Dieu : la libération collective des Juifs de Perse d'une part et sa propre libération d'autre part ; ensuite, convaincre Dieu d'agir contre leurs ennemis, de les anéantir pour abolir l'idolâtrie.

⁵⁸ K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 1278.

- Demande (C,22-25c)

La suite du discours, de 22 à 25c, est un appel lancé à Dieu à la deuxième personne du singulier de l'impératif, pour qu'il agisse en faveur de « son sceptre » en le protégeant des idoles et des nations qui les servent. Esther demande en quelque sorte à Dieu de prendre sa propre défense face au projet des ennemis tel qu'elle l'a exposé aux versets 20-21.

Versets 22-24

Aux versets 22-24, Esther emploie des verbes au volitif, en contraste avec les indicatifs et infinitifs de la section précédente. Au début (v.22a), la négation μή accompagne deux fois l'impératif pour la défense (μή παραδῶς « ne livre pas », deuxième personne du singulier ; μή καταγελασάτωσαν « qu'ils ne se moquent pas », troisième personne du pluriel), puis dans les versets 22c-24, se succèdent des verbes à l'impératif deuxième personne du singulier (v.22c, στρέψον « retourne » contre eux, παραδειγμάτισον « inflige un châtement exemplaire » ; v.23, μνήσθητι « rappelle-toi », γνώσθητι « fais-toi connaître », θάρσυνον « donne du courage » ; v.24, δός « donne » un langage, μετάθες « change » son cœur).

On notera que le Seigneur reste le sujet de tous les verbes de cette unité littéraire (v.22 à 24), à l'exception du deuxième verbe du verset 22b dont le sujet est les ennemis qui veulent détruire Israël (v.19-21), « le sceptre »⁵⁹ (v.22a). Ainsi, toute cette partie concerne le futur de l'histoire évoquée aux versets 16-21 : Esther s'y tourne vers le Seigneur pour exprimer ses demandes insistantes.

Par ailleurs, on constate qu'au début et à la fin de ce sous-morceau, on mentionne les ennemis de Dieu et d'Israël, selon une séquence inversée. Au verset 22, on passe des ennemis en général (« retourne contre eux leur projet », v.22b-22c) à celui qui est à leur tête, un ennemi en particulier (Aman, v.22d). Par contre au verset 24, on mentionne d'abord « celui qui nous fait la guerre », Aman (v.24c), puis on évoque ses partisans (v.24d).

En outre, au verset 22, c'est Dieu qui est censé agir contre les ennemis ; au verset 24, c'est le « lion » qui le fera à son tour, pour autant que Dieu veuille changer son cœur et lui inspirer la haine de celui qui déteste Israël au point de vouloir sa disparition.

⁵⁹ Dieu, invoqué comme Roi aux versets 14 et 23, porte cet insigne royal qui a valeur de symbole. Ainsi « Israël ton sceptre » au verset 22 devient une forme d'image du pouvoir royal de Dieu.

La logique d'Esther aux versets 23-24 est intéressante à repérer. Puisque la reine doit aller trouver le roi, se souvenir d'Israël dans sa détresse (« nous »), c'est forcément, pour le Seigneur, communiquer à Esther le courage nécessaire et lui inspirer ce qu'elle devra dire en présence du roi ; c'est aussi agir sur ce dernier pour qu'il soit sensible à ses paroles. Esther demande cela en parlant de changer le cœur du roi, en vue de lui faire adopter deux attitudes négatives envers le chef des opposants d'Israël (v.22c.d) et de ses partisans (v.22d), attitudes introduites les deux fois par εἰς avec un substantif (εἰς μῖσος « à la haine » contre notre ennemi, et εἰς συντέλειαν « vers la destruction de lui et de ses partisans »).

Les « ennemis » sont l'objet (direct ou non) de l'action divine exprimée par les verbes. Par ses paroles, Esther vise à inviter le Seigneur à se défendre lui-même et à empêcher les ennemis de se moquer de la chute d'Israël, en retournant leur projet contre eux et en punissant celui qui en a eu l'initiative (v.22). C'est donc envers les adversaires qu'il est invité à agir.

En effet, aux versets 23-24, les verbes ont tous une forme positive et visent une action de Dieu en faveur d'Israël (« nous » : « rappelle-toi, fais-toi connaître au moment de *notre* détresse ») ou d'Esther (« donne-moi du courage ; donne-moi un langage »), mais aussi sur le roi (« change son cœur ») : en ce sens, la variation des pronoms est significative (1 fois « nous », 2 fois « moi », 1 fois « lui »).

Le pivot structurel et interprétatif (C,25)

25 ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἐν χειρί σου
καὶ βοήθησόν μοι τῇ μόνη
καὶ μὴ ἐχούσῃ εἰ μὴ σέ, κύριε.

Le verset 25 se dégage comme un verset particulier, car on y trouve la reprise des versets 14d.e après l'anticipation de la requête du verset 30b. Voici un petit tableau qui met en évidence ces rapprochements :

14d.e	<u>βοήθησόν</u> μοι τῇ μόνη	καὶ μὴ ἐχούσῃ <u>βοηθόν</u>	εἰ μὴ σέ,
25a	<i>ἡμᾶς δὲ <u>ῥῦσαι</u> ἐν χειρί σου</i>		
25b	<u>βοήθησόν</u> μοι τῇ μόνη		
25c		καὶ μὴ ἐχούσῃ	εἰ μὴ σέ, κύριε
30c	<i>καὶ <u>ῥῦσαι</u> ἡμᾶς ἐκ χειρὸς τῶν πονηρευομένων</i>		

On le voit : le rappel du verset 14d.e en 25b.c est quasiment littéral (« secours-moi qui suis seule et n'ai [de secours] que toi »). Quant à l'anticipation du verset 30c (« libère-nous de la main des mauvais »), elle est également marquée par des similitudes terminologiques fortes. On notera néanmoins une variation significative : au verset 25a, la main est celle du Seigneur, l'agent de la libération espérée ; au verset 30c, c'est celle des malfaisants, de laquelle Esther demande que soit délivré Israël. On observera par ailleurs le chiasme puisque l'anticipation de la finale précède le rappel du début. Quant au vocatif κύριε du verset 25c qui est interpellé par Esther comme son seul secours, il rappelle le κύριε de Mardochée aux versets 2-3, un Seigneur qui est aussi le seul puisqu'il n'a personne qui peut le contredire et est le seul créateur ; il anticipe aussi le κύριε de l'expression « κύριε ὁ θεὸς Αβρααμ » du verset 29, près de qui seul, Esther trouve sa joie. Cette figure rhétorique permet de considérer le verset 25 comme une sorte de charnière de la prière.

- Apologie d'Esther (C,25d-29)

Si le verset 25d souligne l'omniscience générale de Dieu (« tu as la connaissance de tout »), les versets 26-27 concernent l'omniscience particulière qui en dérive, les deux οἶδας « tu sais » au début des versets 26 et 27 précisant que le Seigneur, dont la connaissance est sans limite, sait donc aussi ce qu'il en est du cœur d'Esther. Ces dispositions intérieures de la reine concernent ce qui lui est imposé à la cour et sont franchement négatives : l'aoriste ἐμίσησα « haïr, détester, avoir horreur de » (v.26b) est suivi et précisé par la triple répétition de βδελύσσομαι « avoir en horreur » (v.26c et v.27b.d). Concrètement, le savoir particulier de Dieu lui permet de scruter la haine qu'a Esther de la gloire des impies, du lit des païens et de tout étranger, de même que de son diadème de reine. On notera que le verset 26 comporte trois substantifs synonymes désignant ceux que rejette Esther : « sans-loi », « incirconcis » et « étranger » ; ces termes désignent ceux qu'elle évoque auparavant dans sa prière : le « lion » (v.24a), le chef Aman et ses partisans (v.22c.d et v.24c.d).

Quant au verset 27, il développe un jugement négatif sur la couronne de reine (cf. v.12a), un insigne qu'elle est contrainte (v.27a) de porter sur la tête ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου « aux jours de ma représentation », mais qu'elle ne garde pas ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου « aux jours de mon repos ». Ce jugement est exprimé à l'aide d'une comparaison avec ce qui est le plus opposé à ce diadème en principe glorieux, le linge périodique. La couronne qui signifie l'honneur de l'épouse du roi, devient aux yeux de celle-ci une serviette souillée de sang.

Bref, ce qui la lie à la cour et au roi – la gloire, le lit et la couronne –, Esther en a horreur, ce qui manifeste son refus de la gloire, du plaisir et du pouvoir, un refus dont le Dieu qui sonde les cœurs a été et est témoin.

Aux versets 28-29, Esther parle de refus plus particuliers qui sont les siens. Le triple emploi de la négation καὶ οὐκ (v.28, 2 fois et v.29) et celui de οὐδε (v.28c) suivi d'un indicatif aoriste prolonge, sous forme d'expression crochet, la tournure négative déjà présente à la fin du verset 27 (v.27e, καὶ οὐ « *et je ne le porte pas* »).

De plus, la reprise de ἡ δούλη σου « ta servante », précédée du verbe nié au début des versets 28 et 29, permet de distinguer deux temps dans cette phrase : le premier concerne les repas (« ta servante n'a jamais mangé à la table d'Aman, ni honoré de banquet du roi ni bu du vin de libation », v.28) et le second plus généralement ce qui apporte de la joie (« ta servante ne s'est pas réjouie », v.29), un bonheur qu'Esther dit n'avoir trouvé que dans le Seigneur.

La récurrence de l'expression « ta servante » explique le comportement d'Esther par rapport à Aman et au roi, tandis que ses refus – ne pas manger, boire, prendre part au festin royal, et plus généralement, ne pas se réjouir – expriment sa fidélité à Dieu. Esther est bien au service de Dieu et de lui seul. Sa joie est dans le Seigneur, le Dieu d'Abraham, et non dans son statut de reine de Perse et d'épouse du roi Artaxerxès (v.26.27.29).

- Demande et conclusion (C,30)

Le nom propre ὁ θεὸς « Dieu » est mis en évidence au début du dernier élément de la prière : il souligne le lien étroit entre Dieu et les deux personnages mentionnés ensuite dans la phrase : son peuple d'un côté (« les désespérés », « nous ») et Esther de l'autre côté (« moi »). Esther confesse donc en finale la toute-puissance de Dieu (v.30a) avant de le supplier par trois demandes à l'impératif. La première est une requête générale qui, pour le lecteur, peut inclure et la prière de Mardochée et le cri du peuple, car tous, ils sont désespérés et font entendre leur cri. Les deux autres demandes sont exprimées par deux impératifs identiques, καὶ ῥῶσαι, mais leur objet est différent : il s'agit d'abord du peuple menacé par les méchants, ensuite, d'Esther elle-même qui redoute ce qu'elle va devoir entreprendre.

On va ainsi du plus général (« écoute la voix des désespérés ») au plus particulier (« libère-moi de ma peur ») en passant par un intermédiaire qui englobe les uns et les autres dans un « nous » (« délivre-nous de la main des malfaisants »).

En fait, les deux derniers impératifs (« délivre ») sont intimement liés, car pour que Dieu puisse sauver Israël, il doit d'abord libérer la reine de sa peur afin qu'elle ose affronter « le lion » (v.24). Cela rappelle le ῥῶσαι « délivre » qui figure dans une composition semblable au verset 25 : « délivre-nous... et secours-moi ».

Ceci dit, ce « secours-moi » rappelle lui-même le « rends-moi courageuse » du verset 23, ce qui montre que c'est bien de la peur qu'elle ressent qu'Esther doit être libérée et que c'est là la clé de tout, comme elle le laisse entendre en 4,16b.

Conclusion (C,12-30)

La mention de κύριος « Seigneur » par le narrateur aux versets (v.12a.14a) et par Esther, à la deuxième personne du singulier aux versets 14c.18b.22a.23a.25d.29b, indique que le Seigneur est l'unique destinataire de la prière d'Esther.

Le salut d'Israël en général et celui d'Esther en particulier constituent la visée de la prière que celle-ci adresse à Dieu. Le salut d'Israël est développé dans les versets 22-25 et sera mentionné brièvement au verset 30. Quant au salut d'Esther, il est mentionné aux versets 23b.24a.25.30d.

Même si l'essentiel du contenu de chaque morceau est différent du point de vue thématique, on constate que l'introduction narrative prépare bien le contenu et la logique de la prière : il existe une cohérence entre ce qu'Esther fait aux versets 12-14b et ce qu'elle dit dans la suite. La recherche d'un refuge, le jeûne et sa prière au Seigneur s'actualisent dans son discours où elle parle de sa peur, du refus de manger et de boire, de ses parures qui la dégoûtent, etc.

Le premier morceau (v.14c-15) se rapproche de la finale du deuxième (v.16-25a) par la phrase : « porte moi secours, à moi qui suis seule et n'ai d'autre secours que toi » (v.14d.e et v.25b.c).

Cette phrase caractérise Dieu comme l'unique qui a toujours sauvé Israël devant ses ennemis et qui peut encore, maintenant, sauver Esther et les Juifs du combat mortel qui est le leur ; elle caractérise aussi Esther comme étant la seule qui peut sauver les Juifs devant le roi Artaxerxès. En outre, l'expression « tu as connaissance de tout » (v.25c) est classée parmi les expressions clés caractérisant le Seigneur (« tu es Juste », « maître de tout commandement », « tu as connaissance de tout », v.18.23.25). Ces expressions évoquent surtout la totalité du pouvoir et de la connaissance de Dieu.

On notera que dans certains versets (de 14c à 29 et 30), on retrouve des éléments caractérisant Dieu. Mentionnés de manière isolée ou dans des expressions, ces éléments semblent se distinguer dans la mesure où le verset 30, qui est considéré comme une conclusion, commence par une autre caractérisation du Seigneur : « Dieu, qui a le pouvoir sur tous ».

Cette expression introduit la demande d'Esther sur base de ce qui précède : puisque tu es le seul secours (v.14c-15) ; tu es juste, roi des dieux et maître de toute autorité (v.16-25c) ; tu as la connaissance de tout ; tu sais ce que j'ai détesté, ce que j'ai refusé de faire pour ne trouver la joie qu'auprès de toi, Dieu d'Abraham (v.25d-29) ; « toi qui as puissance sur tous » (v.30a), « écoute et libère ton peuple » et « délivre-moi de ma peur » (v.30b.c.d). Les observations sur la caractérisation de Dieu par Esther sont intéressantes, mais seront à clarifier dans le chapitre traitant de la caractérisation indirecte des personnages telle que la développe cette partie du récit. Il convient à présent de proposer la réécriture du supplément C,1-30 au niveau supérieur.

2.2.2. Réécriture de C,1-30 au niveau supérieur

Dans l'organisation des unités des « niveaux inférieurs »⁶⁰ du supplément C,1-30, ce dernier a été défini comme un passage (une unité textuelle) comptant trois parties : v.1-10, v.11 et v.12-30. Mais une telle « définition quantitative »⁶¹, dit Meynet ne suffit pas. En ce qui concerne la réécriture du passage, R. Meynet écrit ceci : « De la partie au passage, on ne change pas seulement de niveau, comme du segment au morceau, et du morceau à la partie. On change de catégorie de niveaux : des niveaux inférieurs, non autonomes, on passe aux niveaux supérieurs ou autonomes (voir p.133)⁶². Il est donc normal qu'un changement important dans la réécriture manifeste cette sorte de saut entre les deux catégories, afin que le lecteur saisisse d'emblée le niveau où il se trouve »⁶³.

⁶⁰ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 132, propose le premier groupe du système des niveaux inférieurs :

- le « membre » est formé d'un ou plusieurs « termes » ;
- le « segment » est formé d'un, de deux ou de trois « membres » ;
- le « morceau » est formé d'un, de deux ou de trois « segments » ;
- la « partie » est formée d'un, de deux ou de trois morceaux » (ou de deux ou trois sous-parties).

⁶¹ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 195 : « il faut que la partie ou les parties qui le composent forment un tout cohérent, et du point de vue de la forme et du point de vue du sens. Le passage est la première unité détachable, qui peut être autonome. »

⁶² R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 133, présente le second groupe du système des niveaux supérieurs :

- le « passage » est formé d'une ou de plusieurs « parties » ;
- la « séquence » est formée d'un ou de plusieurs « passages » ;
- la « section » est formée d'une ou de plusieurs « séquences » ;
- enfin le livre est formé d'une ou de plusieurs « sections ».

Pour ce qui est du passage, Meynet explique ceci : on a voulu éviter le terme de « péricope » – qui signifie ce que l'on peut « couper », ou isoler –, parce que, d'origine grecque, il est moins transparent que « passage » (page 133, note 9).

⁶³ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 304.

La rhétorique biblique systématisée par R. Meynet présente quelques « principes de base » de la réécriture, dont nous nous servirons⁶⁴ en l'occurrence : « travailler toujours sur les langues originales⁶⁵, éviter absolument les points de suspension, le respect de la linéarité et l'ordre du texte, le respect du lecteur⁶⁶. »

Pour la réécriture du passage entier, chaque partie est mise dans son cadre, mais elles sont séparées entre elles par une ligne blanche. Les sous-parties séparées par une ligne et leurs morceaux (+ sous-morceaux) par un filet discontinu. La structure est coupée au verset 15 de la troisième partie pour qu'elle soit rangée sur deux pages qui se font face.

⁶⁴ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 290-291.

⁶⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 291 : pour les textes grecs, il est un peu difficile d'utiliser les capitales et les petites capitales à cause des esprits et des accents, et même le gras qui ne se voit guère, sinon sur l'écran ; c'est pourquoi, il est plus commode d'utiliser divers types de soulignement et surtout les couleurs, soit pour les caractères, soit pour surligner mots et syntagmes.

R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 291 : dans le texte imprimé, il faut s'arranger pour que les explications accompagnant la réécriture se trouvent soit sur la même page que celles-ci, soit sur la page en face. (Notre texte est trop long pour respecter rigoureusement ce principe, surtout au niveau de la réécriture de la troisième partie et de l'ensemble du supplément).

¹ Καὶ ἐδεήθη κυρίου μνημονεύων πάντα τὰ ἔργα κυρίου ^{2a} καὶ εἶπεν

Κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλῃν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ· ³ ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ' οὐρανὸν ⁴ καὶ κύριος εἶ πάντων, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι τῷ κυρίῳ.

⁵ σὺ πάντα γινώσκεις· σὺ οἶδας, κύριε, ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ δὲ ἐν φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦτο, τὸ μὴ προσκυνεῖν τὸν ὑπερήφανον Ἀμαν, ⁶ ὅτι ἠυδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραὴλ· ⁷ ἀλλὰ ἐποίησα τοῦτο ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ, καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου καὶ οὐ ποιήσω αὐτὰ ἐν ὑπερηφανίᾳ.

⁸ καὶ νῦν, κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεὺς, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ, φεῖσαι τοῦ λαοῦ σου, ὅτι ἐπιβλέπουσιν ἡμῖν εἰς καταφθορὰν καὶ ἐπεθύμησαν ἀπολέσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου· ⁹ μὴ ὑπερίδῃς τὴν μερίδα σου, ἣν σεαυτῷ ἐλυτρώσω ἐκ γῆς Αἰγύπτου· ¹⁰ ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς μου καὶ ἰλάσθητι τῷ κλήρῳ σου καὶ στρέψον τὸ πένθος ἡμῶν εἰς εὐωχίαν, ἵνα ζῶντες ὑμνῶμέν σου τὸ ὄνομα, κύριε, καὶ μὴ ἀφανίσης στόμα αἰνούντων σοι.

¹¹ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐκέκραξαν ἐξ ἰσχύος αὐτῶν, ὅτι θάνατος αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν.

¹² Καὶ Εσθηρ ἡ βασιλισσα κατέφυγεν ἐπὶ τὸν κύριον ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη, ¹³ καὶ ἀφελομένη τὰ ἱμάτια τῆς δόξης αὐτῆς ἐνεδύσατο ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους καὶ ἀντὶ τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων σποδοῦ καὶ κοπριῶν ἔπλησεν τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ τὸ σῶμα αὐτῆς ἐταπείνωσεν σφόδρα καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς ἔπλησεν στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆς ¹⁴ καὶ ἐδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ καὶ εἶπεν

Κυρίε μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ ὁ μόνος· βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούσῃ βοηθὸν εἰ μὴ σέ, ¹⁵ ὅτι κίνδυνός μου ἐν χειρὶ μου.

¹⁶ ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου ὅτι σύ, **κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραηλ** ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν εἰς κληρονομίαν αἰώνιον καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας. ¹⁷ καὶ νῦν ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου, καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς **χεῖρας** τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν, ¹⁸ ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν **τοὺς θεοὺς** αὐτῶν· **δίκαιος εἶ, κύριε.** ¹⁹ καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν, ἀλλὰ ἔθηκαν **τὰς χεῖρας** αὐτῶν ἐπὶ **τὰς χεῖρας** τῶν εἰδώλων αὐτῶν ²⁰ ἐξᾶραι ὀρισμὸν στόματός σου καὶ ἀφανίσαι κληρονομίαν σου καὶ ἐμφράξαι στόμα αἰνούντων σοι καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου ²¹ καὶ ἀνοῖξαι **στόμα** ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι **βασιλέα σάρκινον** εἰς αἰῶνα.

²² μὴ παραδῶς, **κύριε, τὸ σκῆπτρόν σου** τοῖς μὴ οὖσιν, καὶ μὴ καταγελασάτωσαν ἐν τῇ πτώσει ἡμῶν, ἀλλὰ στρέψον τὴν βουλήν σου ἐπ' αὐτούς, τὸν δὲ ἀρξάμενον ἐφ' ἡμᾶς παραδειγμάτισον. ²³ μνήσθητι, **κύριε, γνῶσθητι** ἐν καιρῷ θλίψεως ἡμῶν καὶ ἐμὲ θάρσυνον, **βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν.** ²⁴ δὸς λόγον εὐρυθμον εἰς **τὸ στόμα μου** ἐνώπιον τοῦ λέοντος καὶ μετάθεθι **τὴν καρδίαν αὐτοῦ** εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς εἰς συντέλειαν αὐτοῦ καὶ τῶν ὁμονοούντων αὐτῷ. ²⁵ ἡμᾶς δὲ **ῥῦσαι ἐν χειρί σου** καὶ βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούσῃ εἰ μὴ σέ, **κύριε,**

πάντων γνῶσιν ἔχεις ²⁶ **καὶ οἶδας** ὅτι ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου. ²⁷ **σύ οἶδας** τὴν ἀνάγκην μου, ὅτι βδελύσσομαι τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου, ὃ ἐστὶν ἐπὶ τῆς **κεφαλῆς** μου ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου· βδελύσσομαι αὐτὸ ὡς ῥάκος καταμηνίων καὶ οὐ φορῶ αὐτὸ ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου.

²⁸ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν Ἀμαν, καὶ οὐκ ἐδόξασα συμπόσιον **βασιλέως** οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν. ²⁹ καὶ οὐκ ἠυφράνθῃ ἡ δούλη σου ἀφ' ἡμέρας μεταβολῆς μου μέχρι νῦν πλὴν ἐπὶ σοί, **κύριε ὁ θεὸς Ἀβρααμ.**

³⁰ **ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντα,** εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλπισμένων καὶ **ῥῦσαι** ἡμᾶς ἐκ **χειρὸς** τῶν πονηρευομένων καὶ **ῥῦσαι** με ἐκ τοῦ φόβου μου.

Les trois parties d'inégale longueur se correspondent par quelques similarités partielles des termes, notamment : « Seigneur » (Dieu), le « roi », les thèmes du salut et de la libération d'Israël, du savoir de Dieu, qui qualifient Israël dans ses relations avec Dieu, différents termes relevant du champ sémantique du corps et les verbes à l'indicatif.

On note différents termes du même champ sémantique caractérisant le destinataire des paroles des deux parties en discours direct, termes utilisés de manière isolée ou dans les expressions: βασιλεύς « roi » (en violet) : Roi, Dieu (v.2b.8a.14c.23d), la reine Esther (v.12a), un roi de chair (v.21b) et le roi Artaxerxès (v.28b) ; la récurrence de κύριος « Seigneur » dix-neuf fois concernant Dieu uniquement (v.1a.2b, 2 fois v.4a.b.5a.7c.8a.10d et v.12a.14a.c.16b.18b.22a.23a.25c.29b, en vert) et θεός⁶⁷ « Dieu » (v.7b.8a, 2 fois et v.14a.18a.23d.29b.30a).

Ainsi les expressions extrêmes soulignant la toute-puissance de Dieu (2b, « Seigneur Dieu, Roi tout-puissant » et v.30a, « Dieu qui a pouvoir sur tous ») encadrent ce passage et contribuent à en faire une unité cohérente, de même que les autres expressions nommant Dieu au centre du supplément : « tu es Seigneur de tous » (v.4), « Seigneur Dieu, le Roi, le Dieu d'Abraham » (v.8), « le Seigneur, Dieu d'Israël » et « Mon Seigneur, notre Roi » (v.14), « Roi des dieux et dominateur de toute autorité » (v.23). L'expression « Dieu d'Abraham » revient deux fois vers la fin de chaque prière (v.8a et v.29b) comme termes finaux des deux parties ; elle sert à rappeler son alliance avec Dieu et la promesse de la descendance.

Le nom Israël (en orange) est employé dans la première partie dans des contextes où il est question du salut d'Israël (v.2e.6b + v.9, du point de vue du sens). Dans la deuxième, il s'agit de son cri (v.11a) et dans la troisième, il est question de ses relations avec Dieu et de son élection (v.14a.16b). La prière d'Esther ajoute le verbe ῥῶσαι « délivrer » demandant la libération du même peuple aux versets 25 et 30.

Les termes et expressions concernant l'omniscience de Dieu (v.5a et v.23a.25d.26a.27a, en noir gras). Ce savoir divin est structurel et rythmique, dans la mesure où il est évoqué par son omniscience générale exprimée par le verbe γινώσκω « connaître », puis par son omniscience particulière exprimée par οἶδας « tu sais » (v.5 et 25d-27).

⁶⁷ On distinguera θεός au singulier (v.7b.8a.14a.29b.30a) désignant le Dieu d'Israël, le Dieu d'Abraham, celui à qui Mardochée et Esther s'adressent, et l'emploi du même terme au pluriel, pour parler des autres dieux (v.18a et v.23d, dans les expressions « leurs dieux et le roi des dieux »).

On notera aussi l'accumulation de mots et d'expressions (soulignés) qualifiant Israël dans ses relations avec Dieu : peuple et héritage de Dieu depuis l'origine (v.8b.d), sa part (v.9a), son lot (v.10e), son héritage perpétuel (v.16d), le décret de sa bouche, son héritage, la bouche de ceux qui le louent, la gloire de sa maison et son autel (v.20a.b.c.d, 2 fois), sceptre de Dieu (v.22a) ; on y ajoutera les désespérés (v.30b) que l'on peut rapprocher du cri d'Israël (v.11).

Par ailleurs, la deuxième et la troisième partie se correspondent aussi par le terme θάνατος « mort » (v.11b et v.12b, en orange) comme terme médian : le premier emploi marque la fin de la deuxième partie et le second le début de la troisième. Le cri d'Israël du verset 11a peut être considéré comme l'écho de la voix des désespérés du verset 30b.

Quant au terme $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, comme cela a été dit plus haut, il marque la totalité de qualité et de la toute-puissance de Dieu dans les parties extrêmes (v.1b.2b.c.3b.4a.5a et v.23d.25d.30a), la totalité du corps d'Esther (v.13f), celle des nations et des ancêtres parmi lesquels Israël et les pères étaient choisis (v.16b.c), l'ensemble des étrangers (v.26c) et du peuple qui crie devant sa mort (dans la partie centrale, v.11a). Ainsi le $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ du début (v.1b) et le $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ de la fin (v.30a) forment une inclusion : Mardochée rappelle toutes les œuvres du Seigneur... et Esther déclare qu'il a puissance sur tous, ce qui fait inclusion avec les œuvres de cette puissance, mais aussi avec le verset 2 où cette puissance est affirmée (avec Κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν).

On souligne encore les termes relevant du champ sémantique du corps et de ses parties (en bleu) dans les trois parties du supplément C : tête, cheveux, bouche et main d'Esther (v.13.24a.27c.15) ; bouche et main de Dieu (v.20a.25a) ; mains des ennemis et de leurs idoles (v.17b.19b.30c) ; les yeux et la bouche d'Israël (v.11b et v.10e.20b) ; bouche des nations (v.21a) ; roi de chair et cœur du lion ou du roi (v.21b et v.24b). Après cette longue analyse de la structure rhétorique biblique du passage (C,1-30) contenant les prières de Mardochée et d'Esther, voyons quelle est sa portée rhétorique et théologique ?

2.2.3. Portée rhétorique et théologique de l'ensemble (C,1-30)

2.2.3.1. Les introductions (C,1-2a et C,12-14b)

Le narrateur introduit les deux prières avec une expression analogue où l'on retrouve un même verbe au passé, δέομαι « prier »⁶⁸. Le narrateur emploie ἐδεήθη pour dire que Mardochée pria le Seigneur (v.1a) et ἐδεῖτο pour Esther (v.14a) qui priait le Seigneur Dieu d'Israël.

De même pour la suite, le narrateur recourt au verbe λέγω « dire » dans une même expression « et il / elle disait ». Le narrateur souligne, pour attirer l'attention de son lecteur, que c'est le Seigneur qui sera le destinataire des deux prières : pour Mardochée, il précise : « il pria le Seigneur... et il dit » (v.1a et v.2a) ; pour Esther, il reprend la même formule et y ajoute un nom propre : « elle priait le Seigneur Dieu d'Israël et elle dit » (v.14a.b). Si le narrateur mentionne « Seigneur Dieu d'Israël » pour introduire la prière d'Esther, il veut indiquer l'importance du rôle que celle-ci va jouer pour sauver Israël avec le concours de Dieu, comme le lui demande son cousin Mardochée (4,8.14).

Cependant, le contenu des deux introductions narratives diffère. La première présente l'état d'esprit dans lequel Mardochée se trouve au verset 1, lui qui se souvient des œuvres du Seigneur (le narrateur omniscient perce ses pensées secrètes pour les communiquer au lecteur). Par contre pour Esther (v.12-13), le narrateur décrit son changement physique en détail.

Ce changement de l'apparence physique d'Esther a été évoqué en 2,12⁶⁹, tandis qu'en 2,16-17, le roi lui mettra le diadème de son épouse Astîn. Ici en C,12-13, elle enlève ses habits de gloire qu'elle tient d'Artaxerxès, devant son vrai Seigneur, le Dieu d'Israël, et elle s'habille comme en temps de détresse et deuil (cendre, saletés...). En D,1-5, elle reprendra ses habits de reine pour apparaître dans toute sa beauté devant Artaxerxès (D,13-14). Par ailleurs, le lecteur comprend pourquoi le narrateur ne fait aucune allusion au changement physique de Mardochée dans le supplément C,1-2a.

En effet, Mardochée a transformé son apparence depuis 4,1 : il a déchiré ses habits, s'est revêtu d'un sac et a répandu sur lui de la cendre. Dans la suite du récit, Aman lui mettra le vêtement de lin du roi et le fera monter sur le cheval (6,8.11).

⁶⁸ J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 131.

⁶⁹ Les préparatifs des jeunes filles se faisaient dans le harem par Gaï, le gardien des femmes. Pendant six mois, chacune se frottait avec de l'huile de myrrhe et six mois encore avec des baumes et des crèmes de beauté.

Au chapitre 8,15, devant le peuple, Mardochée, vêtu d'habits royaux, porte une couronne d'or et un diadème de lin écarlate.

En fait, en C,1-2a et C,12-14b, Mardochée tout comme Esther sont revêtus comme en temps de détresse et de deuil avant de présenter leurs prières au Seigneur, Dieu d'Israël. C'est la réalisation de la recommandation⁷⁰ qu'Esther a faite à Mardochée (4,16). En effet, c'est d'abord Mardochée qui, après avoir déchiré ses habits, se revêt d'un sac et se couvre de cendre (4,1c.2d), ensuite, les Juifs s'étendent sur le sac et la cendre (4,3), enfin, Esther se couvre la tête de cendre, comme dit le texte (C,13c) qui, ici ne parle plus explicitement de sac. Le sac et la cendre sont des signes de deuil et de douleur morale, ainsi qu'une manifestation de pénitence.

2.2.3.2. Les prières (C,2b-10 et C,14c-30)

Mardochée ouvre sa prière en invoquant Dieu comme « Seigneur, Roi tout-puissant » (v.2b). Cette expression est une formule d'exaltation⁷¹ de Dieu, qui sera utilisée par Esther dans une forme possessive « mon Seigneur, notre Roi » (v.14c). Dans l'une et l'autre formule, ce qui est identique est le fait de désigner Dieu comme « Seigneur, Roi ». Les deux priants commencent donc par reconnaître la seigneurie et la royauté de Dieu.

Le même verbe ἀφανίζω « supprimer, anéantir » est utilisé par Mardochée (v.10e) et par Esther (v.20b) ; mais les deux formes sont en rapport d'opposition : la première est à l'impératif nié, la seconde à l'infinitif positif. Les compléments d'objet direct de ce verbe étant différents, ils ne s'opposent pas, mais signifient la même chose ou concernent les mêmes personnes. Mardochée demande au Seigneur de ne pas supprimer la bouche de ceux qui le louent (v.10e) ; Esther rappelle au même Seigneur le projet des ennemis : supprimer son héritage (v.20b). « Ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent » est l'action future de Dieu espérée par Mardochée.

La seconde est l'action future des ennemis contre l'héritage de Dieu. Ainsi « ceux qui te louent » et « ton héritage » désignent, dans ce contexte de prière, les Juifs menacés de mort par Aman (3,5-7).

⁷⁰ Esther dit à Mardochée ce qui suit : « Va réunir les Juifs qui se trouvent à Suse et jeûnez pour moi : ne mangez pas, ne buvez pas, pendant trois jours, ni jour ni nuit. Moi de même, avec mes demoiselles d'honneur, je me priverai de nourriture. Sur ce, en dépit de la loi, j'irai près du roi, même si je dois être anéantie. »

⁷¹ J. MARBÖCK, *Das Gebet der Ester*, p. 73-94.

L'accusatif κληρονομίαν « héritage, possession » revient deux fois dans la bouche d'Esther (v.16c et v.20b) et une fois chez Mardochée (v.8d), mais on peut y assimiler le datif τῷ κλήρῳ, de κληῖρος « sort, part, héritage » (v.10b).

Comme repéré dans la structure, le terme κληρονομία (v.8d.10b.16c.20b) désigne Israël ou les Juifs dans le récit d'ensemble. Au verset 8d, Mardochée rappelle au Seigneur le projet des ennemis de faire disparaître son antique héritage et au verset 10b, il lui demande d'être favorable à son héritage. Esther de son côté, reprend le même mot.

En rappelant au Seigneur ses bienfaits, elle se souvient que Dieu a choisi Israël et ses pères pour faire d'eux son perpétuel héritage (v.16c). En revanche, leurs ennemis ont conclu un pacte avec leurs idoles pour supprimer cet héritage (v.20b).

Le terme γινώσκω « connaître » est utilisé une fois par Mardochée à l'indicatif présent γινώσκεις « tu connais ». Esther par contre l'utilise à l'impératif γνῶσθητι et le reprend sous forme substantive γνῶσιν « connaissance ». Le rapprochement se fait soit entre l'indicatif γινώσκεις (v.5a) avec γνῶσθητι (v.23b) soit avec le substantif du verset 25d. Dans ces versets 5a et 25d, Mardochée et Esther reconnaissent l'omniscience totale de Dieu. Au verset 23b, Esther invite le Seigneur à se faire connaître au moment de leur détresse, de leur tribulation, puisqu'il a la connaissance de tout (v.25d).

L'indicatif (parfait à sens de présent) deuxième personne du singulier οἶδας, « tu sais », revient une fois chez Mardochée et est répété deux fois par Esther. Le verbe εἶδω « savoir » (v.5a.26a et v.27a) souligne l'omniscience particulière de Dieu qui lui permet de connaître les intentions du refus de Mardochée de se prosterner devant Aman (v.5-7) et celles d'Esther dans son comportement à la cour (v.26-29).

Le verbe ποιέω « faire » est répété quatre fois par Mardochée dont trois au passé (v.3, 2^e pers., v.5a et 7a.d, 1^e pers.). Il revient une fois au passé dans la bouche d'Esther (v.16d, 2^e pers.). Ce terme est employé par Mardochée pour désigner l'action de Dieu créateur (v.3) d'un côté, et sa propre attitude négative devant Aman et positive envers le Seigneur (v.5a.7a.d) de l'autre côté. Par contre, Esther l'utilise une fois pour désigner l'action de Dieu par rapport aux promesses faites aux pères (v.16d).

Le substantif δόξα « gloire » est mentionné deux fois par Mardochée (v.7b). Dans la prière d'Esther, on compte deux fois δόξα (v.20d et v.26b) et deux fois le verbe δοξάζω « glorifier » au passé première personne pluriel et singulier (v.18a, ἐδοξάσαμεν et v.28b, ἐδόξασα). Le narrateur emploie aussi une fois le substantif δόξα lorsqu'il introduit la prière d'Esther au verset 13a.

La raison qui pousse Mardochée à ne pas se prosterner devant Aman est de ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire divine (v.7b). De plus, le narrateur qualifie les habits d'Esther comme des vêtements de gloire ou d'apparat (v.13a).

Par contre Esther utilise dans différents contextes et sens les termes « gloire » et « glorifier ». Quand elle qualifie Dieu de Juste, elle explique : puisqu'ils ont glorifié les dieux de leurs ennemis, par punition, le Seigneur les a livrés aux mains de leurs ennemis (v.18a). Elle relève un des projets des ennemis, celui d'éteindre la gloire de la maison de Dieu et son autel (v.20d). En outre, Dieu sait qu'Esther déteste la gloire des impies ou des « sans-loi » (v.26a), elle n'a pas glorifié ou honoré de banquet du roi (v.28b).

Mardochée emploie une fois le verbe ἀκούω à l'impératif deuxième personne singulier (v.10a), tandis qu'Esther emploie deux fois le même verbe à l'indicatif (v.16a) et à l'impératif (v.30b) deuxième personne singulier.

Mardochée demande au Seigneur d'écouter sa prière (v.10a), tandis qu'Esther relate ce qu'elle a entendu, depuis sa naissance, dans la tribu de ses pères (v.16a). À la fin de sa prière, elle demande à Dieu d'écouter la voix des désespérés (v.30b).

Mardochée utilise une fois le terme στόμα, « bouche » au verset 10e, mais Esther le reprend quatre fois aux versets 20a.20c.21a.24a. La « bouche » dont parle Mardochée au verset 10e est celle des Juifs menacés de mort par Aman. Par contre Esther parle de plusieurs bouches à savoir : la bouche de Dieu (v.20a.), celle des Juifs qui le louent (v.20c, voire de Mardochée), une bouche que les ennemis veulent fermer, celle des nations (v.21a) que les ennemis doivent ouvrir pour vanter les néants, celle d'Esther (v.24a) dans laquelle Dieu mettra un langage mélodieux pour convaincre le lion ou le roi Artaxerxès.

Le substantif ὑπερηφάνια revient deux fois (v.5b.7d) dans la bouche de Mardochée et une fois l'adjectif ὑπερήφανος (v.5c). Quant au narrateur, il emploie une fois l'adjectif (v.13c), ainsi qu'Esther (v.27b). Mardochée rappelle au Seigneur que ce n'est pas par ὑπερηφάνια « orgueil » qu'il ne s'est pas prosterné devant Aman, l'orgueilleux (v.5b.c). Mardochée se prosternera seulement devant Dieu non par orgueil (v.7d), mais pour le magnifier, reconnaître sa splendeur.

Par contre le terme ὑπερήφανος employé par le narrateur revêt le sens de « somptueux ou luxueux » (v.13c) quand il parle des parfums de la reine ; mais pour Esther, son diadème n'est qu'un signe d'orgueil (v.27b).

Pour faire court, du point de vue de la thématique des deux prières, Mardochée et Esther insistent sur la toute-puissance de Dieu ou sa souveraineté et sa capacité de sauver Israël. Au début de leur apologie, chacun reconnaît l'omniscience de Dieu à propos de sa conduite vis-à-vis des autorités perses.

À la différence de Mardochée, Esther mentionne les thèmes du péché d'Israël et du juste châtiment de Dieu en contraste avec sa propre justification puisqu'elle cherche à convaincre Dieu d'intervenir en sa faveur, et donc aussi en faveur d'Israël. Les symétries partielles des termes et expressions épinglées ci-dessus dans la première et la troisième partie du supplément C (v.1-10 et v.12-30) marquent les rapprochements des deux prières de Mardochée et d'Esther.

2.2.4. Présentation de la structure thématique de C,1-30

Après la réécriture et l'interprétation des trois parties (v.1-10, v.11 et v.12-30) et celle du supplément entier, nous proposons de présenter la structure thématique du supplément C,1-30 dans ce tableau récapitulatif.

Introduction narrative : Seigneur, le destinataire de la prière	v.1-2a
Louange au Seigneur	v.2b-5a /2b-4
Apologie de l'attitude de Mardochée devant Aman	v.5b-7/5-7
Demande de la libération d'Israël	v.8-10

Cri d'Israël	v.11
--------------	------

Introduction narrative :	v.12-14b
Esther se réfugie près du Seigneur	v.12
Transformation physique de la reine	v.13
Dieu d'Israël, le destinataire de la prière	v.14a-14b
Supplication au Seigneur unique	v.14c-15
Histoire d'Israël et projet de ses ennemis	v.16-21
Demande collective, individuelle et sort des ennemis	v.22-25c
Apologie : le dégoût et le refus de la reine Esther	v.25d-29
Demande de la libération collective et individuelle	v.30

Notons que les deux introductions narratives (v.1-2a et v.12-14b) annoncent les deux prières (v.2b-10 et v.14c-30) comme discours de Mardochée et d'Esther tout en faisant de Dieu le destinataire. Ces prières encadrent le cri d'Israël (v.11).

La prière de Mardochée (v.2b-10) suit un ordre dont la logique part de la louange de Dieu, « roi tout-puissant » et créateur (v.2b-5a), passe par l'apologie de son attitude devant Aman (v.5b-7) et se termine avec sa demande concernant la survie d'Israël (v.8-10).

Cette logique assez simple n'est pas reprise comme telle par Esther, qui amplifie sa prière avec d'autres éléments. Elle commence d'abord par supplier le « Dieu unique » (v.14c-15) ; elle rappelle dans un bref récit (v.16) l'élection et les promesses de Dieu, puis le péché d'Israël (v.17-18), ainsi que le projet d'anéantissement que les ennemis ont fait (v.19-21) ; ensuite, elle formule sa requête pour la survie d'Israël (v.22-25c) : elle demande l'élimination de celui qui a décrété leur massacre, pour elle-même, du courage et un langage convaincant, et pour le « lion », un changement du cœur, puis elle implore le secours de Dieu.

Ensuite, vient son apologie (v.25c-29), qui consiste à justifier son attitude vis-à-vis des païens et de tout étranger, ici représentés par Aman et le roi Artaxerxès. Enfin, elle implore la libération des Juifs et sa propre libération de la peur (v.30). Les deux parties se rapprochent par des symétries partielles d'expressions et de termes identiques ou similaires.

CHAPITRE 3

FONCTION DES PRIÈRES DANS LA CARACTÉRISATION DES PERSONNAGES DU SUPPLÉMENT C,1-30 (EST LXX)

Introduction

Dans son ouvrage intitulé *L'art du récit biblique*, à propos de « la caractérisation des personnages et l'art de la réserve », R. Alter évoque en ces termes la façon dont un récit peut manifester la qualité d'un personnage :

« La qualité d'un personnage peut être révélée par ses actions (mises en récit) ; par son apparence extérieure, ses gestes, ses attitudes, son accoutrement ; par la manière dont il porte un jugement sur un autre (ou dont on porte jugement sur lui) ; par la façon dont il s'exprime en discours direct ; par la teneur de ses paroles intérieures, qu'elles soient résumées ou citées sous la forme d'un monologue ; ou encore par les déclarations du narrateur à propos de ses réactions et de ses intentions – qu'il s'agisse de simples mentions ou de commentaires motivés. »⁷²

Ces éléments que R. Alter mentionne comme façons de parler d'un personnage paraissent fondamentaux pour caractériser les destinataires des prières du supplément C,1-30 (Mardochée et Esther) et leur destinataire (Dieu).

Mardochée et Esther sont les protagonistes de cette partie du livre. Le narrateur, dans les éléments de récit (C,1-2a et C,12-14b) qui annoncent les prières (C,2b-10 et C,14c-30), décrit ceux qui prient, du moins Esther qui s'habille comme en temps de deuil et de tristesse, comme Mardochée et tous les Juifs l'ont fait en 4,1-3. Les prières, qui reprennent des points de vue déjà connus de Mardochée et d'Esther, ne semblent à première vue guère utiles pour caractériser ces personnages. Cependant, avec les lunettes narratives, on découvre que ces prières permettent de compléter leur caractérisation : les deux protagonistes juifs citent différents personnages qui, s'ils sont seulement mentionnés dans cet épisode, sont actifs ou jouent un rôle très important, avant et après les prières, dans le récit d'ensemble.

Dans ces prières, Mardochée et Esther expriment ce que Dieu a réalisé et ce qu'ils lui demandent de réaliser dans le futur en leur faveur et contre leurs ennemis ; ce qu'eux-mêmes ont fait pour Dieu ; leurs attitudes de refus devant d'autres personnages et ce qu'ils feront si Dieu les laisse survivre.

⁷² R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 160.

Si Mardochée et Esther, en temps d'angoisse mortelle, se tournent vers le personnage divin à qui ils destinent leurs prières, les paroles de celles-ci ne concernent pas seulement le Seigneur, mais aussi les protagonistes eux-mêmes et Israël (C,11 et 4,3) ; elles trahissent les attitudes hostiles vis-à-vis d'autres personnages, surtout Aman et le roi.

L'étude de la caractérisation des personnages ciblera d'abord le supplément C,1-30, puis elle cherchera à rapprocher les prières du reste du récit (A – F). Elle s'articulera en quatre moments :

- 1) l'identité des protagonistes Mardochée et Esther (selon le narrateur et d'autres personnages du récit)
- 2) le personnage divin
- 3) le personnage du peuple
- 4) les liens de Mardochée avec Dieu, Aman et le roi d'une part, d'Esther avec Dieu, le roi et Aman, d'autre part.

3.1. Cohérence de la présentation des protagonistes des prières (C,1-30)

La visée des prières de Mardochée et d'Esther est le salut d'Israël (v.2.6, Mardochée ; v.14a et v.11, narrateur ; et v.16, Esther). Esther au verset 16 relate ce qu'elle a entendu dire ἐν φυλῇ πατριᾶς μου « dans la tribu de mes pères », à savoir que « le Seigneur a choisi Israël d'entre toutes les nations et ses pères d'entre tous leurs ancêtres pour qu'ils deviennent un héritage perpétuel pour lui ». Cette référence ethnique mentionnée de manière générale dans la prière d'Esther, est détaillée dans le récit. Ainsi, c'est plus spécialement dans le récit précédant les prières que le lecteur découvre quelques informations sur l'identité complète et sur l'origine de Mardochée et d'Esther.

Ainsi, cette étude s'attèle d'abord à relever les passages où le narrateur et les autres personnages du récit parlent de l'identité juive de Mardochée et d'Esther ; ensuite, à porter un jugement sur le narrateur, cohérent ou pas, dans sa manière de présenter Mardochée et Esther; enfin, à préciser la fonction des deux discours importants du narrateur concernant cette origine, A,1b-3 et 2,5-7.

3.1.1. La cohérence de la double présentation de Mardochée.

a. Le point de vue du narrateur

Collectons d'abord les données fournies par le narrateur au fil de son récit sur ce personnage.

Avant de rapporter le songe de Mardochée (A,4-10), il livre à son lecteur quelques informations sur ses origines et sa situation sociale (A,1b-3) : c'est un descendant de Jaïros, de Séméias, de Kisaïas, issu de la tribu de Benjamin (v.1b), un homme juif résidant à Suse, un homme grand servant à la cour du roi (v.2) ; il a été déporté de Jérusalem par Nabuchodonosor, roi de Babylone, avec Jékhonias, roi de Judée (v.3). Au deuxième chapitre, avant le choix d'Esther comme reine (2,8-18), aux versets 5-7, le narrateur reprend presque la même description en omettant certains éléments et en ajoutant d'autres. Ci-dessous, dans un tableau, sont mis en parallèle les deux présentations de Mardochée afin de mieux repérer les éléments communs, les informations ajoutées et manquées.

Supplément A,1b-3

Chap. 2, 5-7

1b descendant de Jaïros, de Séméias, de Kisaïas, de la tribu de Benjamin,	5 et il y avait un homme juif dans la ville de Suse, son nom était Mardochée, descendant de Jaïros, de Séméias, de Kisaïas, de la tribu de Benjamin,
2 un homme juif résidant dans la ville de Suse, un homme grand servant à la cour du roi	(lire le v.5a ici)
3 il était de la captivité de guerre que Nabuchodonosor, roi de Babylone avait emmené de Jérusalem avec Jékhonias, roi de Judée	6 il était prisonnier de guerre de Jérusalem que Nabuchodonosor, roi de Babylone avait déporté.
	7 Or il avait nourri une enfant, une fille d'Aminadab, le frère de son père, et son nom était Esther ; car ses parents étaient morts et il l'avait élevée pour en faire sa femme ; la jeune fille était belle à regarder.

Après la conversation de Mardochée avec les courtisans à propos de son refus de se prosterner devant Aman (3,2-3), le narrateur signale que Mardochée leur a révélé qu'il est juif (3,4).

Après le massacre de leurs ennemis et l'institution de la fête de Pourim, Esther et Mardochée, le Juif, mettent par écrit tous leurs actes ainsi que la confirmation de la lettre des Destinées (9,29).

Et quand Mardochée succède au roi, le narrateur le requalifie de grand dans le royaume (10,3), ce qui fait une inclusion avec sa caractérisation en A,2b (un grand à la cour).

b. Le point de vue d'autres personnages

Les personnages du récit ont également leur regard sur Mardochée. À la fin du premier banquet organisé par Esther, celle-ci invite le roi et Aman au second banquet qu'elle organisera le lendemain pour les deux (5,4-8). C'est quand Aman sort content de chez le roi qu'il voit Mardochée, « le Juif », dans la cour (5,9). Lorsqu'il arrive chez lui, racontant l'événement à sa femme et à ses amis, il désigne Mardochée comme « le Juif » (5,13).

Le roi nomme Mardochée, « qui sert à la cour » (6,10), quand il demande à Aman de rendre honneur à Mardochée en son nom. Lorsqu'ensuite, Aman arrive abattu chez lui, il rapporte à Zôsara, sa femme, et à ses amis comment il vient d'honorer Mardochée au nom du roi. Ceux-ci lui répondent que, si Mardochée est « de la race des Juifs », c'est le commencement de son humiliation devant lui... (6,13).

c. Analyse

Le narrateur offre à son lecteur deux descriptions de l'identité de Mardochée, qui présentent des différences. Dès lors, se pose la question de la cohérence entre les deux présentations.

Le premier texte (A,1b-3) contient deux informations que le narrateur ne reprend plus dans le second : Mardochée est un homme grand servant à la cour du roi (v.2) ; il a été déporté avec Jékhonias, roi de Judée (v.3). Dans le second texte (2,5-7), le narrateur ajoute trois informations qui apparaissent comme une nouveauté. Elles se focalisent sur le personnage d'Esther : Mardochée est le tuteur d'une enfant, une fille de son oncle Aminadab, nommée Esther ; il l'a élevée pour en faire sa femme, et la jeune fille est d'une grande beauté (v.7). Ces indices concernent la vie privée de Mardochée et d'Esther.

L'information selon laquelle Mardochée est le tuteur d'Esther, la fille de son oncle, sera développée dans le déroulement du récit qui décrit son attitude d'autorité envers elle (2,10-11 ; 2,20 ; 2,22 ; 4,7-8) ; par contre, la seconde information selon laquelle Esther est destinée à devenir sa femme n'est ni reprise ni développée par le narrateur dans la suite du récit, d'une manière explicite du moins. Tant que le narrateur ne dit rien de la femme de Mardochée, comment le lecteur peut-il considérer ou interpréter l'information selon laquelle il a élevé Esther pour en faire sa femme (2,7) ?

Dans les deux passages, Mardochée est présenté au lecteur comme étant benjaminite et juif, résidant à Suse (A,1b-2a et 2,5) après sa déportation de Jérusalem par Nabuchodonosor (A,3a et 2,6a). Dans le premier texte, le narrateur poursuit sa présentation en faisant mention du statut⁷³ de Mardochée à la cour du roi (A,2b) et du fait que Mardochée a été déporté avec Jékhonias, roi de Judée (A,3b), mais il garde le silence sur ce point dans le second passage. Cette manière de raconter du narrateur ne peut pas intriguer le lecteur attentif ni créer une tension qui le mène à penser, dans un premier temps, à une contradiction des informations que lui livre la voix qui guide sa lecture. Le narrateur a fait un choix d'omettre et d'ajouter certaines informations. Par ailleurs, dans la suite du second texte, la focalisation est déplacée : ce n'est plus sur Mardochée, mais c'est sur Esther que le narrateur focalise l'attention (2,7).

Du point de vue rédactionnel, ces textes (A,1b-3 et 2,5-7) proviennent de deux mains différentes. Avec les éléments mis en place par le narrateur, le lecteur peut cependant y voir autre chose que des doublets et trouver une solution proprement narrative.

d. Fonction narrative des deux récits (A,1b-3 et 2,5-7)

C'est en termes de cohérence que le lecteur peut s'interroger sur ces passages dont la répétition peut provenir de « deux mains ». Sa question est alors la suivante : le narrateur est-il cohérent dans sa manière de présenter Mardochée et Esther comme Juifs, du fait qu'il souligne le statut social de Mardochée dans le premier texte seulement et se focalise sur Esther dans le second texte ? Ou mieux, y a-t-il un agencement cohérent entre les deux textes ? Reprenons ici les éléments concernant Mardochée qui semblent poser un problème (omission et ajout) auquel le lecteur peut apporter une solution narrative : c'est un homme grand servant à la cour du roi (A,2b) ; il est tuteur d'Esther, une jolie cousine qu'il a élevée pour en faire sa femme (2,7).

⁷³ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 257.

- Homme grand servant à la cour du roi (A, 2b ; 10,3)

Le narrateur décrit Mardochée comme ἄνθρωπος μέγας θεραπεύων « homme grand servant » à la cour royale. C'est donc un étranger, un déporté qui exerce une fonction à la cour royale d'Artaxerxès à Suse. Pour le lecteur, comme C. Vialle le souligne, Mardochée s'est bien intégré⁷⁴ et travaille avec succès au service du roi perse.

La description de la situation sociale de Mardochée dans le premier texte a comme fonction d'annoncer ou d'anticiper l'action concrète qui manifeste son intégration à la cour perse, plus précisément le service qu'il rend spécialement au roi : dénoncer deux complots des eunuques contre le roi Artaxercès (A,12-17 et 2,21-23). Elle anticipe aussi ce qu'il deviendra à la fin du récit : le successeur du roi (10,3, un grand dans le royaume).

En A,12-17, Mardochée est en compagnie de Gabatha et Tharra, deux eunuques gardiens à la cour. Il entend leurs machinations, apprend qu'ils cherchent à porter la main sur le roi, et il les lui dénonce. Après l'interrogatoire, les deux eunuques sont arrêtés. Le roi fait consigner par écrit cet événement et Mardochée lui-même le met également par écrit, puis il est récompensé par des cadeaux.

En 2,21-23, deux autres eunuques, chefs des gardes du corps, cherchent à tuer le roi. Mardochée en est informé. Il en parle à Esther qui le communique au roi. Les eunuques sont pendus. Le roi ordonne d'enregistrer ces faits dans la bibliothèque en souvenir des bons offices de Mardochée. On notera que la dénonciation du premier complot intervient avant le choix d'Esther comme reine, et c'est pourquoi Mardochée lui-même en avertit le roi. Par contre, la seconde s'effectue après qu'Esther est devenue reine et Mardochée saisit cette opportunité pour dénoncer la conspiration à Esther qui, à son tour, en parlera au roi.

Le lecteur constate donc que l'action de Mardochée à la cour est déterminante, surtout vis-à-vis du roi. Fidèle, il prend soin de lui, comme peut le signifier le verbe θεραπεύω « prendre soin de, s'occuper de, servir ». Cet élément est d'ailleurs souligné à deux reprises avant la dénonciation du second complot (A,16, « le roi donna ordre à Mardochée de rester au service de la cour » ; 2,19, « Mardochée servait à la cour »).

⁷⁴ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 257.

- Tuteur de sa parente (2,7)

Mardochée, tuteur d'Esther (2,7a)

Que Mardochée est le tuteur d'Esther est un fait bien développée par le récit, dans la mesure où le narrateur le présente en train d'assumer ses responsabilités envers elle.

Comme les autres jeunes filles, Esther est conduite à Gaï, le gardien des femmes pour les soins du corps (2,8). Là, elle ne révèle ni sa race (γένος) ni sa famille ou son clan paternel (πατρίς), conformément à l'ordre de Mardochée (2,10.20a). De plus, le narrateur informe le lecteur que Mardochée se promène près de la cour des femmes pour guetter ce qui arrivera à Esther (2,11). Plus loin, on apprend qu'il lui a également recommandé de craindre Dieu et d'accomplir ses commandements, comme lorsqu'elle était sous son toit (2,20). Par l'intermédiaire du personnage d'Hakhrathaïos, l'eunuque d'Esther, Mardochée recommande à celle-ci « d'aller voir le roi pour éviter leur extermination, de prier Dieu et de se rappeler les jours de son humble condition quand elle était nourrie de sa main » (4,8).

Par ailleurs, le narrateur caractérise Mardochée non comme un donneur d'ordres, mais comme un parent qui informe, qui dialogue et accepte les recommandations d'Esther en cas de problème (2,22 et 4,7-17).

Pour faire court, l'interdiction (2,10.20), la surveillance à la cour des femmes (2,11), les recommandations (2,20 et 4,8), les dialogues confidentiels (2,22 et 4,7-17) sont quelques attitudes dans lesquelles se vérifie l'affirmation du narrateur selon laquelle Mardochée est le tuteur de la fille de son oncle, Esther.

Esther destinée à être l'épouse de Mardochée (2,7b)

Pour le lecteur, l'information selon laquelle Mardochée a élevé Esther pour en faire sa femme apparaît comme surprenante. Comme le narrateur n'en dit plus rien dans la suite du récit, le lecteur ne sait pas non plus interpréter ce fait à ce niveau. Quelle est la portée et la fonction de cet élément dans le déroulement du récit, quand Mardochée et Esther cherchent à sauver leur peuple ? Dans ce passage du texte grec de la LXX, le narrateur fiable informe le lecteur du projet de lien matrimonial que Mardochée nourrit envers Esther.

Ce projet semble connu seulement de Mardochée et du narrateur (2,7). Dans tout le récit de la LXX, cette information n'est livrée qu'ici ; elle ne prolonge pas ce qui précède et ne semble pas avoir d'influence sur ce qui suit. En d'autres termes, nulle part dans la suite du récit, le narrateur ni les personnages ne disent quoi que ce soit du plan de Mardochée d'épouser sa parente. Par contre, après la désobéissance d'Astîn, le récit relate le mariage du roi avec Esther (2,15-18). Cela dit, rien n'empêche le lecteur ainsi informé de voir chez Mardochée quelque sentiment de jalousie qui pourrait expliquer certains de ses comportements.

Pour éclairer cette question posée par le récit, voyons d'abord ce qu'en disent les commentateurs qui ont tenté d'apporter un éclaircissement à cette particularité du texte de la LXX, inconnue du TM.

À propos de ce verset 7 du chapitre 2, voici ce que C. Vialle écrit :

« Et tandis que le TM insiste sur le lien père-fille existant entre Esther et Mardokhaïos, la LXX met plutôt en avant la beauté de la jeune fille. Deux différences majeures sont à noter dans la LXX : premièrement, Esther n'est pas appelée Hadassah (...). La seconde différence se situe au niveau du projet de son cousin sur elle : dans la LXX, il ne la recueille pas pour la prendre pour fille (לִבָּת), mais pour femme (εἰς γυναῖκα). Est-ce à dire qu'Esther est déjà mariée à Mardokhaïos au moment où elle est amenée à la maison des femmes ? Non, puisqu'il s'agit de rassembler "des jeunes filles vierges belles à voir" (2,3). De plus, à aucun moment du récit, ni Esther, ni Mardokhaïos ne font allusion à leur mariage, pas même dans leur dialogue, au chapitre 4 et dans les prières qu'ils adressent tour à tour à Dieu. Cependant, le lien entre les deux personnages n'est pas identique dans la LXX et le TM. Sur ce plan, vis-à-vis d'Esther, Mardokhaïos semble moins désintéressé que Mordocaï. »⁷⁵

⁷⁵ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 273.

Pour M.T. Wacker, le mariage du roi perse avec Esther dérange les plans de Mardochée :

« La LXX a transformé aussi la relation entre Esther et Mardochée. Esther n'est pas seulement fille adoptive de Mardochée, mais il projette de l'épouser plus tard (cf. LXX 2,6 ; des mariages apparentés entre oncle et nièce ne sont pas rares) et, de la sorte, de permettre aux deux de vivre une vie fidèle à la torah. Le mariage du roi perse avec Esther détruit les plans de Mardochée et en plus, provoque pour Esther de grandes complications pour une vie conforme à la torah. Ce conflit ne sera pas résolu narrativement jusqu'à la fin du livre. Le message véhiculé par-là est peut-être qu'Esther, comme symbole du peuple juif, montre les difficultés, mais aussi les efforts à faire, pour vivre selon les commandements de Dieu dans un environnement non juif. »⁷⁶

Par ailleurs, le Mardochée de la LXX a un comportement qui pousse parfois le lecteur à se poser des questions sur la nature de la surveillance qu'il exerce sur Esther. Est-ce pour suggérer la jalousie tenant à son projet matrimonial, ou pour montrer son souci de savoir ce qui peut arriver à sa cousine ?

À en croire la parenthèse de M.T. Wacker, un mariage consanguin entre oncle et nièce n'est pas rare ; la présentation d'Esther comme jeune fille pourrait corroborer la thèse selon laquelle il reviendrait à un homme comme Mardochée de l'épouser. D'ailleurs, l'absence de mention de la femme de Mardochée dans tout le récit peut aller dans le même sens. Puisque les épouses d'autres protagonistes comme Aman et le roi sont nommées (Astîn et Zôsara), comment expliquer le silence sur la femme de Mardochée si celui-ci est marié⁷⁷ ? Et aussi, le roi qui n'est pas présenté comme un jeune homme, paraît vieux par rapport à la jeune fille dont la beauté l'attire. Seul le lecteur attentif du récit de la LXX découvre que le comportement de Mardochée consiste à rester en contact avec Esther, à faire pression sur elle, à la pousser à prendre des risques avec le roi en allant le voir sans invitation.

⁷⁶ M.T. WACKER, *Das Ester-Buch der Septuaginta*, p. 75: « Auch das Verhältnis zwischen Ester und Mordechai hat die LXX umgestaltet. Ester ist nicht bloß Adoptivtochter des Mordechai, sondern er hat vor, sie später zu heiraten (vgl. LXX 2,6; Verwandtenehen zwischen Onkel und Nichte sind keine Seltenheit) und damit beiden zu ermöglichen, ein toratreues Leben zu führen. Die Heirat des persischen Königs mit Ester zerstört Mordechais Pläne und beschwört für Ester große Komplikationen für ein torakonformes Leben herauf. Dieser Konflikt wird erzählerisch bis zum Ende des Buches nicht aufgelöst. Vielleicht ist darin die Botschaft angezeigt, dass Ester als Symbol des jüdischen Volkes die Schwierigkeiten, aber auch die Anstrengungen zeigt, nach den Geboten Gottes in einer nichtjüdischen Umwelt zu leben. »

⁷⁷ L. GINZBERG, *les légendes des Juifs*, p. 146 : le texte fait allusion à l'épouse de Mardochée qui fit office de mère nourricière d'Esther.

Un tel comportement peut avoir deux origines : soit son souci pour sa cousine et pour leur peuple opprimé, soit une forme de jalousie par rapport au roi qui l'a empêché de réaliser son désir de mariage.

Au total, le projet de Mardochée de faire d'Esther sa femme ne se réalise pas suite au mariage d'Esther avec le roi perse. De plus et surtout, ce projet n'a pas d'influence sur la suite du récit, bien qu'il puisse fournir une motivation à certaines façons d'agir de Mardochée, et à rendre le personnage plus complexe et moins transparent.

La jeune fille était belle à regarder (2,7c)

Esther est caractérisée par son aspect physique : elle est d'abord jeune, puis belle à regarder. La beauté d'Esther éblouit certains personnages du récit : à son arrivée à la cour des femmes pour les préparatifs (2,8), Esther plaît à Gaï, eunuque gardien des femmes et gagne sa faveur : il se dépêche de lui donner les crèmes de beauté et de lui composer un régime (2,9). Le narrateur ajoute qu'Esther charme tous ceux qui la voient (2,15). À cause de cette beauté, le roi tombe amoureux d'elle, qui gagne ainsi sa faveur (2,17).

Fonction narrative de l'ensemble de 2,7

Si le narrateur introduit l'information sur Mardochée en se focalisant sur Esther dans le second passage, c'est pour anticiper l'avènement d'Esther qui va devenir reine.

C'est grâce à son apparence physique et aux préparatifs chez Gaï que la beauté d'Esther attire la faveur du roi. Celui-ci met sur sa tête le diadème de son épouse Astîn et célèbre ses noces avec elle (2,15-18).

De plus, cette information a une autre fonction : celle de déterminer les liens non seulement parentaux entre Mardochée et Esther, mais aussi les relations étroites entre les deux. Ainsi, dans la suite du récit, le narrateur les présentera souvent ensemble pour défendre la cause de leur peuple. Dès après les noces d'Esther avec le roi (2,15-18), Mardochée informe Esther, et non plus le roi lui-même (cf. A,12-17), du complot des deux eunuques chefs des gardes du corps, pour qu'elle en parle au roi (2,21-23). Après la promulgation de l'édit d'extermination des Juifs, le narrateur présente Mardochée et Esther en dialogue par l'intermédiaire de l'eunuque de celle-ci (4,4-16). Tous deux invoquent le Seigneur (C,1-10 et C,12-30). Une fois Aman éliminé, Esther et Mardochée sont autour du roi, ils héritent les biens de leur ennemi (8,1-2). Tous deux mettent par écrit tous leurs actes (9,29-30).

Ainsi, cette information sur Esther en 2,7 a bel et bien sa place dans le second texte décrivant Mardochée, elle ne contredit en rien la première description (A,1b-3). Le narrateur est cohérent (du point de vue de la fonction des deux textes) dans sa manière de caractériser Mardochée en 2, 5-7.

- Mardochée révèle son identité juive (3,4)

Le narrateur raconte que les courtisans du roi reprochent à Mardochée son refus de se prosterner devant Aman et ils lui en parlent chaque jour ; Aman en est averti et Mardochée leur révèle son identité juive (3,3-4).

En fait, au verset 4b, il y a une ellipse : le narrateur dit que les serviteurs révèlent à Aman que Mardochée s'oppose à l'ordre du roi (3,4a), mais ne dit pas que les serviteurs l'informent aussi de ce que Mardochée leur a dit, à savoir qu'il est juif (3,4b). Mais quand le lecteur apprend au verset 6 qu'Aman veut s'en prendre aux Juifs, il peut combler l'ellipse et comprend alors qu'Aman a été informé de tout par les serviteurs. C'est pourquoi le ministre décide de faire exterminer tous les Juifs du royaume (3,6-7), non seulement à cause du refus de Mardochée de se prosterner devant lui, mais aussi à cause de la révélation qu'il est juif.

Il y a ainsi une bonne cohérence entre les deux causes de l'anéantissement des Juifs mentionnées en 3,4-5, et ce qui en est dit plus loin dans l'accusation lancée par Aman devant le roi (3,8) et dans la copie de son édit (B,4-5) qui va beaucoup plus loin dans la description indirecte des Juifs, au point que les destinataires doivent pouvoir les identifier aisément.

Ceci dit, la révélation de l'identité juive de Mardochée (3,4) peut paraître contradictoire avec l'interdiction faite à Esther de dévoiler sa race et sa famille paternelle (2,10.20). Comme le narrateur ne dit pas tout, le lecteur se demande si cette interdiction ne concerne qu'Esther. Si c'est le cas, aucun problème ne se pose quant à la fiabilité du narrateur en 3,4. Mais la question reste de savoir pourquoi Mardochée révèle son identité de Juif à cet endroit du récit.

Tout d'abord, le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman renvoie au songe qu'il a fait et qui est raconté tout au début du récit : la bataille entre deux dragons (A,5-6), dont le chapitre 3 rapporte le commencement.

En d'autres mots, la non prosternation de Mardochée est le motif qui ouvre cette guerre annoncée dans le songe où est anticipé le vrai combat entre Aman et lui dans la séquence qui commence avec les ennuis des Juifs et se termine avec la mort d'Aman (3,5–8,2).

Pour le narrateur, la révélation par Mardochée de son identité juive est le moyen de mettre en place le conflit annoncé dès le songe initial. En effet, si le lecteur a une question, c'est celle de savoir pourquoi Mardochée révèle qu'aux courtisans qui le harcèlent de leurs questions devant son comportement désobéissant. Il finit par leur donner le motif de son refus de se soumettre à l'ordre royal : Juif croyant, il refuse de se prosterner devant un homme. Peut-être veut-il répondre ainsi à une autre interprétation : il serait jaloux d'Aman qui a été élevé par le roi (3,1), alors que c'est lui, Mardochée, qui a sauvé le roi par deux fois et mériterait d'être élevé (A,12-16 et 2,21-23), plutôt que celui qui veut lui nuire justement à cause de l'affaire des deux eunuques (A,17) ; ou encore il serait aussi jaloux du roi quand il refuse de se plier aux ordres de celui qui a épousé celle qu'il voulait lui-même épouser (3,2.4).

3.1.2. La présentation d'Esther

a. Le point de vue du narrateur

Concernant Esther, le narrateur relate qu'elle est la fille d'Aminadab, l'oncle de Mardochée (2,7.15a) ; elle a perdu ses parents (2,7) et elle est belle à voir (2,7.9.15b.17). Mardochée l'a élevée pour en faire sa femme (2,7). De plus, il la nomme reine en D,7 et 7,1.6.7.8, puis reine et fille d'Aminadab en 9,29.

b. Le point de vue des autres personnages

Mardochée, d'une façon implicite, la désigne comme juive quand il confie à l'eunuque un message à transmettre à Esther : « Ne te dis pas que, seule dans le royaume, à la différence de tous les Juifs, tu en réchapperas... » (4,13).

Elle est appelée reine par le roi (5,6 ; 7,2), reine par Aman (4,12), reine par Mardochée (4,14fin et F,3). Le roi Artaxerxès la désigne également comme « ma femme » (7,8), quand Aman cherche à supplier Esther qui le dénonce comme responsable du projet contre les Juifs.

c. Analyse

Comme on peut le constater, ni le narrateur ni les autres personnages du récit ne désignent explicitement Esther comme une Juive, comme c'est le cas de Mardochée, à l'exception, précisément, de ce dernier qui le fait d'ailleurs d'une manière générale (4,13). On notera que le narrateur la présente comme la cousine de Mardochée en 2,10 et 8,1b. Il ajoute, on l'a vu, qu'Esther était destinée à être la femme de Mardochée (2,7), ce qui devient impossible formellement dès lors qu'elle épouse le roi Artaxerxès qui la considère donc à juste titre comme sa femme (7,8).

On notera aussi que le roi qui épouse Esther ne cherche pas à connaître son clan paternel et sa race, que son cousin lui interdit de révéler (2,10.20) ; bien qu'Esther parle déjà en 7,4, à mots couverts, de son appartenance à un peuple particulier, ce n'est qu'après la mort de leur ennemi Aman qu'elle parle clairement de sa parenté avec Mardochée, révélant indirectement une judéité (8,1b) à propos de laquelle le lecteur est au clair dès son introduction dans le récit comme fille d'Aminadab, oncle du Juif Mardochée (2,7), autrement dit, dès sa généalogie⁷⁸.

3.2. Le personnage divin selon les prières

Le personnage de Dieu est présent de manière explicite dans Est LXX. Ses six suppléments (A B C D E F) donnent un caractère très théologique au récit, dans les parties racontées par le narrateur tout comme dans les discours prononcés par les personnages.

Comment le « Seigneur », ce personnage important du récit de la LXX, est-il caractérisé dans le supplément C par le narrateur et par les personnages ? Qu'en est-il de l'image que Mardochée et Esther ont de Dieu, ces personnages ayant une vision des choses forcément subjective ?

⁷⁸ M.T. WACKER, *Innensichten und Aussensichtten des Judentums*, p. 77-80.

3.2.1. Les titres attribués au personnage divin

3.2.1.1. *Seigneur (C,1.4.5.7.8.10.14.16.18.22.23.29)*

Le titre Seigneur est employé par le narrateur et les protagonistes des prières, soit de manière isolée soit dans des formules caractérisant le personnage divin. En effet, pour introduire la prière de Mardochée au verset 1, le narrateur nomme le personnage divin κύριος⁷⁹ « Seigneur », par deux fois. Il informe son lecteur que Mardochée prie le Seigneur en se souvenant de ses œuvres. Il reprend ce terme pour introduire également la prière d'Esther en l'insérant dans une formule plus ample : « Seigneur Dieu d'Israël » (v.14a).

Mardochée également parle du personnage divin comme Seigneur, roi omnipotent (v.2b), Seigneur de tous (v.4a), Seigneur à qui personne ne s'oppose (v.4b), Seigneur omniscient (v.5a), son Seigneur (v.7c), Seigneur Dieu, roi, Dieu d'Abraham (v.8a) et Seigneur dont les Juifs chanteront le nom s'il les laisse en vie (v.10d). Quant à Esther, elle nomme Dieu, son Seigneur (v.14c), le Seigneur qui a choisi Israël (v.16b), Seigneur juste (v.18b), Seigneur (v.22a.23a.25c), et Seigneur Dieu d'Abraham (v.29b).

3.2.1.2. *Roi (C,2.8.14.23)*

Le titre βασιλεύς « roi » attribué au personnage divin est seulement employé par Mardochée et Esther à l'intérieur de locutions auxquelles ils recourent. Mardochée le désigne comme « Seigneur, roi tout-puissant » (v.2b), Seigneur Dieu, roi, Dieu d'Abraham (v.8a). Esther parle de « mon seigneur et notre roi » (v.14c) et « roi des dieux » (v.23d). Par cette qualification, les protagonistes exaltent la souveraineté de Dieu. Il est le roi suprême, le roi des rois, le roi même du roi Artaxerxès qu'Esther doit rencontrer après sa prière.

3.2.1.3. *Dieu (C,7.8.14.30)*

Quant au nom θεός « Dieu », il est employé par le narrateur et les protagonistes des prières, soit de manière isolée, soit dans des formules ou expressions désignant le personnage divin. Le narrateur informe son lecteur en C,14a qu'Esther prie le Seigneur Dieu d'Israël. Mardochée, quant à lui, donne la raison pour laquelle il refuse de se prosterner devant Aman : ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire de Dieu (v.7b) ; il le nomme encore Seigneur Dieu, roi, Dieu d'Abraham (v.8a). Esther de son côté, parle de Seigneur Dieu d'Abraham (v.29b) et Dieu (v.30a).

⁷⁹ Le terme κύριος de manière générale signifie qui a autorité ou plein pouvoir. Parlant des personnes, il revêt le sens de « maître de », « maître souverain ».

3.2.1.4. Sauveur (C,2)

Par l'emploi de l'expression καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ « mais toi, il n'y a personne qui s'oppose à toi quand tu veux sauver Israël » (v.2d.e), Mardochée vise déjà l'œuvre salvifique du Seigneur et le présente non seulement comme « sauveur » d'Israël en général, mais aussi dans la situation présente, la menace qui pèse sur ce peuple. De manière implicite, dans leurs demandes à l'impératif (v.8-10 et v.22-25.30), Mardochée comme Esther reconnaissent Dieu comme sauveur.

3.2.1.5. Celui qui vient au secours (C,14 et C,25)

Esther décrit le Seigneur comme βοηθός le « défenseur », celui qui « vient au secours » (v.14d-e et v.25b-c). Pour la reine, Dieu est le seul secours des Juifs qui sont en situation d'angoisse mortelle, et c'est pourquoi avant d'aller chez le roi, elle doit d'abord l'invoquer (4,8).

3.2.2. Les actions du personnage divin

3.2.2.1. Toutes les œuvres du Seigneur (C,1)

Au verset 1, le lecteur est informé par le narrateur que Mardochée rappelle πάντα τὰ ἔργα κυρίου « toutes les œuvres du Seigneur » (v.1b). Cette expression situe Dieu comme celui qui opère des actions dans l'histoire. Ces œuvres ne sont pas déterminées au début de la prière de Mardochée. Si le narrateur signale seulement un agir d'ordre général du Seigneur, Mardochée entre dans le détail de quelques actions concrètes au verset 3.

3.2.2.2. Créateur (C,3)

Mardochée s'adresse au Seigneur à la deuxième personne en disant : ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν « puisque c'est toi qui as fait le ciel et la terre ». Dieu est présenté ici comme l'auteur de l'action créatrice : il fait ou crée, il réalise. Mardochée emploie l'expression polaire « le ciel et la terre », qui signifie la totalité de la création. Le terme οὐρανός employé par deux fois dans ce verset n'est pas neutre : il souligne la grandeur de Dieu et désigne ce lieu comme sa demeure.

Quant à l'expression καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ' οὐρανόν « et toute merveille dans celle [la terre] qui est sous le ciel », elle souligne également la totalité des éléments de la création existant sous le firmament, que Mardochée ne décrit pas dans le détail. C'est au lecteur d'en compléter la liste d'après ce qu'il sait de la création en Gn 1,1-2,3 et 2,4-25.

3.2.2.3. *Délivreur/racheteur (C,9b)*

L'aoriste ἐλυτρώσω (de λυτρόω) caractérise Dieu comme celui qui a délivré sa « part » de la terre d'Égypte par l'intermédiaire de son serviteur Moïse. Le rachat dont il est question au verset 9b concerne le peuple d'Israël comme nation choisie. En plus de la création évoquée aux versets 1 et 3, Dieu est l'auteur d'un événement qui a marqué l'histoire d'Israël. Mardochée rappelle au verset 9b que Dieu a racheté son peuple qui souffrait en Égypte. Cette délivrance peut être vue en quelque sorte comme une nouvelle création après la traversée de la mer qui est une des œuvres du Seigneur (v.1), une des merveilles sous le firmament (v.3).

Le lecteur peut comprendre comme suit l'argumentation de Mardochée : comme tu as commencé à délivrer ton lot des mains de Pharaon en Égypte dans le passé, continue à le délivrer des mains d'Aman aujourd'hui en Perse. C'est là une manière de demander à Dieu de rester fidèle aux promesses qu'il a réalisées par le passé.

3.2.2.4. *Seigneur de l'élection (C,16)*

Esther évoque l'action capitale que le Seigneur a réalisée pour Israël : ἔλαβες « tu as choisi ». Cette action décisive de Dieu est le « choix » d'un peuple qu'il a retiré d'entre les autres nations, et des pères qu'il a choisis parmi d'autres aïeux, pour leur donner un rôle éminent. C'est Israël qui est devenu le bénéficiaire de cette élection dont Esther a entendu parler dans la tribu de ses pères. Selon elle, le but de l'élection de Dieu est de faire de ce peuple son héritage pour toujours. Dieu a réalisé ainsi ses paroles comme il l'a promis et il y reste fidèle.

3.2.2.5. *Seigneur qui punit (C,17b et C,22a)*

Esther recourt encore à un autre qualificatif de Dieu : celui qui punit. Malgré l'élection d'Israël, lorsque le peuple commet le péché, Dieu agit de manière énergique envers lui en le livrant⁸⁰ aux mains de ses ennemis (v.17-18a). Ces paroles du verset 17 étant un rappel de l'histoire passée, Esther demandera au Seigneur, au verset 22a, de ne pas livrer son sceptre, c'est-à-dire les Juifs menacés, aux mains des néants, c'est-à-dire de ceux dont l'existence ne compte pas (Aman et ses partisans).

⁸⁰ Le verbe παραδίδωμι est employé ici avec l'idée de violence ou de contrainte. Le Seigneur, furieux devant l'attitude inadmissible de « son héritage » qui glorifie les idoles de ses ennemis, le punit en le livrant aux mains de ces mêmes ennemis.

3.2.3. Les facettes du pouvoir de Dieu

3.2.3.1. *La toute-puissance (C,2.4.30)*

Mardochée ouvre sa prière en invoquant le personnage divin par la formule : *κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν* « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant ». La répétition du terme Seigneur (v.2a) manifeste immédiatement l'insistance qui va animer la prière de Mardochée. Il y ajoute le titre de « roi », le qualifiant donc par la puissance de sa royauté (v.2b) et son omnipotence⁸¹.

L'omnipotence de Dieu ressort encore d'autres paroles de Mardochée, lorsqu'il souligne que « tout est en ton pouvoir » (v.2c), « tu es le Seigneur de tous / de toute chose » (v.4a). Comme tout subsiste par le pouvoir de Dieu et qu'il domine sur tous, sa « gloire » mérite d'être placée au-dessus de celle de l'homme (v.7b). Étant donné la position de son pouvoir, et surtout celui de créateur (v.3), Dieu ne peut être contredit, il reste sans égal, sans opposant (v.2d et v.4b).

La reine Esther, à la fin de sa prière, lui reconnaît également un pouvoir qui est au-dessus de tous : *ὁ θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντα* « Dieu qui a puissance sur tous » (v.30a). L'omnipotence de Dieu, proclamée par la reine avant d'aller chez le roi Artaxerxès, laisse espérer au lecteur une réaction positive de Dieu à la prière d'Esther désireuse plus que tout de sauver les Juifs et donc d'être agréée par le roi.

3.2.3.2. *L'omniscience (C,5.25.26.27)*

Au verset 5a, Mardochée reconnaît les deux savoirs du Seigneur : son omniscience absolue, *πάντα γινώσκεις* « tu connais tout », et son savoir particulier introduit par l'expression *σὺ οἶδας* « tu sais ». Le savoir total du personnage divin implique que rien ne lui échappe, pas même donc les motivations intérieures de l'agir de Mardochée devant Aman, un comportement qui a pour conséquence la menace qui plane sur Israël et qui, de l'extérieur, pourrait être attribué à un orgueil déplacé. Mais Dieu sait qu'il n'en est rien.

⁸¹ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 245.

Tout comme Mardochée, Esther reconnaît l'omniscience⁸² de Dieu par l'expression πάντων γινῶσιν ἔχεις « tu as connaissance de tou(te)s (choses) » (v.25d), de même que son savoir particulier par la répétition du verbe οἶδας « tu sais » (v.26a et v.27a). Le premier savoir de Dieu est d'ordre général ; le second concerne l'horreur et la calamité que subit Esther, la Juive, en tant que reine de Perse (v.26-27).

Les deux protagonistes, on le voit, invoquent l'omniscience divine, le prenant ainsi à témoin de la rectitude de leur comportement dans les circonstances que leur imposent les usages et les événements de la cour royale.

3.2.3.3. *L'unicité (C,14c)*

Quand Esther qualifie Dieu de seul ou unique – σὺ εἶ μόνος « tu es seul » (v.14c) –, elle vise son pouvoir à même d'aider Israël. Il est le seul ou l'unique sur qui Esther peut et doit compter pour affronter sa peur et se présenter devant son époux afin de lui parler de son peuple et du responsable de la programmation de leur pogrom, Aman.

Pour les versets 14c-14d, M.T. Wacker signale qu'Esther utilise un jeu de mots « μόνος / μόνη »⁸³ dans les expressions : σὺ εἶ μόνος « tu es le seul » et μοι τῇ μόνη « à moi qui suis seule ». Ce jeu de mots est significatif non seulement du point de vue de la comparaison, mais aussi, il souligne l'étroite relation entre Esther et Dieu.

3.2.3.4. *La justice (C,18b)*

Le « Seigneur » auquel s'adresse Esther est aussi caractérisé comme juste : δίκαιος εἶ, κύριε « Tu es juste, Seigneur ». La justice de Dieu consiste dans sa capacité de punir son peuple (v.17), lorsque celui-ci a adopté un comportement contraire à son élection.

Mais dans la situation où se trouvent Esther et Mardochée, la justice de Dieu pourra consister à leur venir en aide. Puisque Mardochée met la gloire de Dieu au-dessus de la gloire de l'homme et ne veut se prosterner que devant lui (v.7), puisqu'Esther ne trouvera le bonheur qu'auprès de Dieu (v.29b), leurs prières attendent que Dieu se montre juste envers eux en leur accordant le salut et la vie.

⁸² C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 245 et C. V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 116.

⁸³ K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 1278 : « Par un jeu de mots (μόνος / μόνη) Esther s'attache profondément à son Dieu. Celui qui est "seul Dieu" est supplié pour qu'il vienne au secours de celle "qui est seule" et n'a personne à côté d'elle, mais aussi : le "Dieu unique" doit venir au secours de celle qui est "l'unique" à pouvoir changer cette situation pressante. La confession monothéiste d'Esther est en relation indissoluble avec son espérance d'être sauvée, un salut qui ne peut venir que de ce Dieu unique / de ce Dieu seul. »

3.2.3.5. *La royauté suprême (C,23d)*

Pour Esther, Dieu est βασιλεὺ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς⁸⁴ ἐπικρατῶν « roi des dieux et commandant sur toute autorité ». En le caractérisant comme βασιλεὺ τῶν θεῶν « roi des dieux », Esther reconnaît la souveraineté de Dieu qui dépasse le pouvoir des idoles que leurs ennemis considèrent comme des dieux (C,19-21).

De plus, si elle qualifie Dieu de πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν « commandant sur tout pouvoir », c'est qu'elle reconnaît l'existence d'autres autorités et pouvoirs, tout en reconnaissant que leur puissance ne peut dépasser celle de son Dieu, en l'occurrence. Il s'agit en premier lieu d'Artaxerxès qu'elle va devoir affronter dans l'espoir d'éliminer la menace qu'Aman représente pour son peuple. Par cette formule, Esther exalte également la puissance ou l'omnipotence de Dieu sur les autres dieux et rois.

3.2.4. Dieu dans ses rapports et ses engagements

3.2.4.1. *Mon Seigneur et notre roi (C,7.14)*

Par l'expression τοῦ κυρίου μου « mon Seigneur » (v.7c), Mardochée souligne la relation étroite existant entre lui et son Dieu. C'est à lui seul qu'il réserve ses prosternations puisqu'il est son maître.

Quant à Esther, en appelant Dieu par deux titres au début de sa prière « Seigneur » et « roi », elle met l'accent sur les possessifs : κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, « mon Seigneur, notre roi » (v.14c). Par cette appellation, elle souligne le lien étroit existant entre elle et son Dieu, d'une part (comme pour Mardochée, cf. v.7c), et le lien entre Israël et son Dieu, d'autre part, dont elle reconnaît la royauté sur son peuple. Cette formule double fait écho à celle que le narrateur emploie pour nommer Dieu lorsqu'il introduit la prière d'Esther (καὶ ἐδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραηλ).

Dans ce contexte, l'appellation générique Israël désigne en particulier les Juifs menacés dans l'empire du roi Artaxerxès. Et si le Seigneur est Dieu d'Israël, Mardochée et Esther dans leurs supplications ne peuvent que le revendiquer et lui dire : « Mon Seigneur » pour Mardochée et « Mon Seigneur et notre roi » pour Esther.

⁸⁴ Le substantif ἀρχή a un double sens, et on doit choisir d'après le contexte le quel convient. Il peut signifier tantôt commencement (comme principe, origine, point de départ et extrémité finale), tantôt commandement (pouvoir, autorité).

3.2.4.2. *Seigneur Dieu d'Israël (C,14a)*

Lorsqu'il introduit la prière d'Esther, au verset 14a, le narrateur ajoute deux noms propres (Dieu et Israël) au titre Seigneur. Nommer ou caractériser ainsi le personnage divin comme κύριος θεὸς Ἰσραὴλ « Seigneur Dieu d'Israël » souligne non seulement l'étroite relation existant entre Dieu et le peuple qu'il a choisi comme héritage (v.16), mais souligne également qu'Israël est au centre des préoccupations d'Esther quand elle prie, elle qui doit mettre sa vie en danger pour sauver les Juifs menacés. De plus, cette expression indique que Dieu a pouvoir sur Israël, puisque celui-ci est sa possession, son héritage et son peuple (v.16).

3.2.4.3. *Dieu d'Abraham (C,8a.29b)*

L'expression κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεύς, ὁ θεὸς Ἀβραάμ « Seigneur Dieu, roi, Dieu d'Abraham » ouvre la supplication de Mardochée en faveur de la survie de son peuple. Aux titres Seigneur et roi, Mardochée ajoute son lien particulier à Abraham. Le nom de ce dernier anticipe le thème de l'élection qui sera explicité par Esther au verset 16 quand elle évoquera le choix de ses pères.

Après avoir évoqué la figure d'Abraham, l'ancêtre du peuple menacé, Mardochée rappelle encore la sortie d'Égypte, le modèle de toutes les interventions libératrices du Seigneur en faveur de son peuple. C'est ce même salut que Mardochée implore.

À la suite de Mardochée, Esther utilise presque la même formule pour nommer le personnage divin : κύριε ὁ θεὸς Ἀβραάμ « Seigneur Dieu d'Abraham » (v.29b). Si elle reprend la dernière partie de l'expression employée par Mardochée (κύριε ὁ θεός, ὁ βασιλεύς, ὁ θεὸς Ἀβραάμ) pour appeler le Seigneur « Dieu d'Abraham » en qui elle trouvera sa joie, elle nous renvoie aussi à ce qu'elle dit au verset 16 où elle-même évoque les pères que Dieu a choisis parmi leurs aïeux. Abraham est l'un des pères, le premier⁸⁵ avec qui Dieu a commencé son histoire, avec qui il a scellé son alliance.

⁸⁵ En Gn 12, Dieu choisit Abram, le fils de Térah. Il promet de le bénir et l'envoie au pays qu'il lui a indiqué.

Conclusion

L'image de Dieu qui est celle de Mardochée et d'Esther ressort des titres employés, des actions qui lui sont attribuées, des différentes facettes de son pouvoir et de son lien avec Israël. L'image qui ressort de ce que le narrateur dit dans ses introductions est conforme à ce qui émane des dires de Mardochée et Esther. Ce personnage divin est désigné par les titres⁸⁶ de « Seigneur », « roi », « sauveur », « secours » et « Dieu », pour distinguer sa souveraineté, sa royauté et sa divinité, son œuvre salvifique et son aide éternelles, de celles des autres maîtres, rois et dieux dont le pouvoir est éphémère. Mardochée et Esther rappellent en détail quelques actions de Dieu et son engagement envers le peuple Israël (il crée le ciel et la terre ; il rachète, élit et est juste quand il châtie Israël), ce que le narrateur résume par l'expression « toutes les œuvres du Seigneur ». Les deux protagonistes soulignent également quelques facettes de son pouvoir (omnipotent, omniscient, unique, juste, roi des dieux...).

Les deux personnages et le narrateur le caractérisent par son appartenance ou engagement envers Israël (narrateur et Esther), envers Abraham (Mardochée et Esther), leurs liens personnels avec Dieu quand ils disent « mon Seigneur » (Mardochée et Esther).

3.3. Le personnage du peuple

Le nom grec, au singulier *ὁ Ἰουδαῖος*⁸⁷ ou au pluriel *οἱ Ἰουδαῖοι*, est totalement absent du supplément C,1-30. Dans ce dernier, le narrateur (v.1-2a et v.12-14b) introduit la prière de Mardochée (v.2b-10) et celle d'Esther (v.14c-30), et il mentionne aussi le cri du peuple (v.11). Notons d'emblée que le salut d'Israël, peuple de Dieu, est la visée de ces prières. Seul le nom « Israël » y est employé par le narrateur (v.11 et v.14a) et par les protagonistes des prières, Mardochée (v.2 et v.6) et Esther (v.16b).

Par contre dans le reste du récit, le narrateur raconte l'histoire des Juifs menacés de mort dans le royaume d'Artaxerxès, le sort qui leur était réservé se retournant contre celui qui voulait le leur infliger.

⁸⁶ Le narrateur, Mardochée et Esther le nomment Seigneur et Dieu ; par contre, seuls Mardochée et Esther le désignent comme roi. Pour Mardochée, il est encore sauveur et pour Esther, il est celui qui vient au secours.

⁸⁷ *Ἰουδαῖος* : comme adjectif signifie de la tribu de Juda, juif en général (Est^{LXX} 2,5) ou partisan du judaïsme. Comme substantif féminin, il désigne le territoire de la tribu de Juda, d'où en général la Judée.

La caractérisation de ce personnage collectif, les Ἰουδαῖοι, sera donc étudiée tout d'abord dans le récit, son absence dans le supplément C qui ne mentionne qu'Israël posant la question de savoir si le récit et les prières parlent bien d'un même peuple ou de deux peuples distincts.

3.3.1. Οἱ Ἰουδαῖοι dans le récit (Est A – F)

Dans le récit de la LXX, si le singulier ὁ Ἰουδαῖος désigne et qualifie Mardochée par sept fois (A,2 ; 2,5 ; 3,4 ; 5,9.13 ; 6,10 et 9,29), le pluriel οἱ Ἰουδαῖοι revient 38 fois et est traduit la plupart du temps par « les Juifs »⁸⁸.

Tout comme le narrateur, Mardochée et Esther parlent « des Juifs » avant et après les prières ; par contre, les autres personnages (le roi, Zôsara et les amis d'Aman) n'en parlent que dans les récits qui suivent les prières.

Analysons à présent les 38 passages où ce personnage collectif, οἱ Ἰουδαῖοι, est cité, en examinant qui en parle, quand, dans quelles circonstances, et en s'adressant à qui. Ensuite, il faudra montrer le rapport entre ces Juifs et Mardochée-Esther et, enfin, évoquer le portrait qu'Aman donne des Juifs.

3.3.1.1. Les Juifs selon le narrateur et les personnages du récit

3.3.1.1.1. Le narrateur

Voici les passages où le narrateur utilise le substantif pluriel οἱ Ἰουδαῖοι : 3,6.10.13 ; 4,3.7 ; 8,3.9.11.13.16.17abc ; 9,2.3.6.10.14.15.16.18.19.20.22.23.25.27 ; 10,3) et le verbe ἰουδαίζω de ἰουδαίω⁸⁹ en 8,17b.

- *Décision et décret sur l'anéantissement des Juifs (3,6.10.13)*

Tout commence au chapitre 3 avec l'ascension d'Aman, devant qui Mardochée refuse de se prosterner (3,1-5). Le narrateur raconte qu'Aman, furieux, décide de faire disparaître « tous les Juifs du royaume d'Artaxerxès » (3,6)⁹⁰. Pour le lecteur, les Juifs dont il est question en 3,6, sont le peuple et l'héritage de Dieu, pour qui Mardochée prie en C,8.

⁸⁸ La TOB (2004, 2010 et 2015) traduit οἱ Ἰουδαῖοι par « les Juifs » ; K. DE TROYER M.T. WACKER, *Esther* (*Das Buch Ester*), traduisent par *Juden* ; U. BAIL, F. CRÜSEMANN, *e.a.*, *Bibel in gerechter Sprache*, utilisent différentes appellations (*die Juden, das jüdische Volk, die jüdischen Menschen, die Jüdinnen und Juden, die jüdische Bevölkerung, die Menschen aus Juda*), etc.

⁸⁹ ἰουδαίω signifie imiter les Juifs ou se conformer à leurs croyances (Est^{LXX} 8,17b.)

⁹⁰ Voir la TOB (2015), p. 1265, le 3,6 renvoie à C,8.

Quant à celui qui est nommé Aman en 3,5-6, il peut être compté parmi ceux qui forment le sujet collectif de l'indicatif « (ils) observent » (C,8). Ils observent le « nous » (indéterminé), pour les détruire, ces « ils » qui brûlent de faire périr le peuple qui est l'héritage de Dieu depuis l'origine.

Quand Aman va voir le roi pour accuser « la nation dispersée qui a ses propres lois » afin de lui faire signer son décret d'extermination (3,8-9), le narrateur rapporte que le roi ôte sa bague et la met dans la main d'Aman pour qu'il appose le sceau sur les lettres contre « les Juifs » (3,10). Par contre en 3,13, il parle de la « race des Juifs » lorsqu'on envoie les copies de la lettre dans les provinces pour anéantir cette race qui est aussi celle de Mardochée (3,7).

C'est dans des circonstances liées à la politique où Mardochée se confronte⁹¹ avec Aman en 3,1-5 que οἱ Ἰουδαῖοι sont cités (3,6) pour la toute première fois : Aman devient premier ministre, et Mardochée refuse d'obéir à ce que le roi ordonne à l'égard de son second. Détenant le pouvoir, Aman en profite pour chercher à éliminer tous « les Juifs » en représailles.

- *Deuil et engagement des Juifs (4,3.7)*

Lors de la promulgation des copies dans les provinces (3,14-15), le narrateur dit qu'il y avait « des lamentations, des coups sur la poitrine, un grand deuil pour “les Juifs”, qui s'étendirent sur le sac et la cendre » (4,3).

Notons que les lettres promulguées ne parlent pas des Juifs, mais seulement d'une nation et d'un peuple. Si les Juifs sont en deuil, c'est Mardochée qui les a informés comme il l'a fait avec Esther (4,4-9), sachant que c'est lui qui a provoqué ce massacre annoncé.

Les Juifs, οἱ Ἰουδαῖοι, sont cités ici dans le contexte de leur deuil : ils refusent de mourir et cherchent comment retourner la situation. Pour le lecteur, ce deuil anticipe le cri d'Israël en C,11. Car Mardochée va bientôt rassembler tous les Juifs de Suse pour jeûner pour Esther (4,16-17).

⁹¹ M.T. WACKER, *Innensichten und Aussensichten des Judentums*, p. 61.

- *Annulation des mesures antijuives (8,3.9.11.16.17)*

Aman qui voulait anéantir les Juifs est crucifié (7,10) sur le gibet qu'il a préparé pour pendre Mardochée (5,14 ; 7,9). Lorsque le roi confie à Esther les biens d'Aman, il fait appeler Mardochée pour lui remettre la bague d'Aman. Esther révèle au roi leur parenté et le roi établit Mardochée sur les possessions du calomniateur (8,1-2). Après cette cérémonie de passation de pouvoir, le narrateur informe le lecteur qu'Esther parle de nouveau au roi pour écarter le malheur voulu par Aman et ce qu'il avait fait contre « les Juifs » (8,3).

Dès que le roi autorise Esther à écrire, elle aussi, en son nom (8,8), le narrateur raconte que les secrétaires sont convoqués et qu'« aux Juifs », on écrit les ordres donnés... (8,9) : « il leur prescrivait (“aux Juifs”)⁹² de suivre leurs propres lois en chaque ville, aussi bien pour se porter secours que pour traiter leurs adversaires et leurs opposants à leur gré » (8,11). Quand le décret est promulgué, le narrateur signale que c'était « lumière et jubilation pour “les Juifs” » (8,16), « joie et jubilation, ivresse pour “les Juifs” » (8,17a) et les païens se soumettaient à la circoncision et ils se faisaient « juifs » par peur « des Juifs » (8,17b).

C'est ainsi que la joie demandée par Mardochée dans sa prière (C,8, « change notre deuil en joie ») se réalise pour les Juifs du récit (8,16-17). Ce retournement de situation se fait au niveau de trois personnages : les Juifs, Mardochée et Aman. Les Juifs passent de l'extermination annoncée (3,6) à la survie, à la joie et à la jubilation (8,16-17). Aman passe du sommet du pouvoir (3,1-2) à la déchéance et à la mort (7,10) ; quant à son ennemi Mardochée, il passe de la rébellion face au pouvoir d'Aman (3,3-5) à la prise des biens et du pouvoir de celui-ci (8,2).

Pour le lecteur, c'est aussi dans une situation politique (passation du pouvoir) que οἱ Ἰουδαῖοι sont mentionnés comme peuple, car les autres peuples qui deviennent juifs (8,17b) n'ont rien à voir avec la tribu de Mardochée et d'Esther. Tous portent maintenant l'identité juive sans aucune connotation « ethnique »⁹³ ou territoriale.

⁹² La TOB (2015) traduit en remplaçant αὐτοῖς « à eux » par Juifs (8,11).

⁹³ M.T. WACKER, *Innensichten und Aussensichten des Judentums*, p. 57.

- *οἱ Ἰουδαῖοι massacrent leurs ennemis (9,2.3.6.10.14.15.16.18.19/20.22.23.25.27)*

Au chapitre 9, le narrateur raconte comment les Juifs tuent leurs ennemis et rapporte que le jour même furent anéantis les adversaires « des Juifs » (9,2)... les princes, les secrétaires royaux... avaient des égards pour « les Juifs » (9,3), à Suse, « les Juifs » tuèrent 500 hommes... (9,6), les dix fils d'Aman, l'ennemi « des Juifs » (9,10).

Quand Esther demande au roi de pendre les fils d'Aman (9,13), le roi accueille favorablement cette requête et on promulgue un décret pour « les Juifs » de la ville afin de pendre les corps des fils d'Aman (9,14). Le quatorze d'Adar, « les Juifs » de Suse se rassemblent pour tuer d'autres ennemis... (9,15), alors que les autres « Juifs » du royaume se réunissent pour se reposer... (9,16). « Les Juifs » de Suse se reposent le quinze... (9,18), ainsi « les Juifs » qui sont dispersés à l'étranger, célèbrent le quatorze Adar... (9,19).

Dans la suite, le narrateur rapporte l'institution de la fête de Pourim. Quand Mardochée écrit ces faits dans un livre, il l'envoie à tous « les Juifs » (9,20), en ces jours-là, les Juifs obtiennent de leurs ennemis le repos (9,22), « les Juifs » acceptent ce qu'avait écrit Mardochée (9,23),... les malheurs qu'Aman avait entrepris d'amener sur « les Juifs » se sont retournés contre lui (9,25), Mardochée fait de ces jours une institution et « les Juifs » acceptent... (9,27).

C'est dans le contexte du massacre de leurs ennemis et de l'institution de leur fête que οἱ Ἰουδαῖοι sont cités abondamment. La perspective s'élargit. Il ne s'agit pas seulement des Juifs de Suse (9,15.18) et d'autres provinces du royaume (9,16), mais aussi des Juifs qui sont à l'étranger (9,19), c'est-à-dire en dehors de la Perse. Si le narrateur parle des Juifs dispersés, il ne le dit pas dans le sens d'Aman (3,8 ; B,4-5) qui parlait seulement des Juifs dispersés dans le royaume.

- *Ascension de Mardochée (10,3)*

Lorsque Mardochée succède à Aman comme second du roi, le narrateur rapporte qu'il fut glorifié par « les Juifs »... (10,3). Les Juifs sont nommés dans le contexte de la prise de pouvoir par Mardochée.

En conclusion, les circonstances dans lesquelles le narrateur cite les Juifs diffèrent. Il les nomme quand Aman cherche à les anéantir, lors de l'annulation de son édit, quand ils (Juifs) massacrent leurs ennemis et lorsque Mardochée succède à Aman.

3.3.1.1.2. *Mardochée (4,13.14 ; F,5)*

Lors que la reine envoie son eunuque Hakhrathaïos prendre les informations exactes auprès de Mardochée (4,5), le narrateur raconte ce que ce dernier dit à l'eunuque qui, à son tour, ira le rapporter à la reine Esther. Il l'informe de la promesse d'Aman de donner au roi dix milles talents pour le trésor, afin de pouvoir exterminer « les Juifs » (4,7)⁹⁴.

Quand Esther et Mardochée cherchent à empêcher le projet d'Aman de se réaliser, par l'intermédiaire de l'eunuque d'Esther (4,5-12), Mardochée lui envoie le message suivant : « Ne te dis pas que, seule dans le royaume, à la différence de tous “les Juifs”, tu en réchapperas. Car si en cette occasion tu fais la sourde d'oreille, c'est d'un autre endroit qu'il y aura secours et protection pour “les Juifs” ... » (4,13-14). C'est aussi la première fois que Mardochée parle explicitement des Juifs, et c'est dans une circonstance où il (Mardochée) doit trouver une solution urgente à leur situation.

À la fin du récit quand il interprète son songe, Mardochée expliquera que les nations sont celles qui se sont réunies pour anéantir le nom « des Juifs » (F,5). Pour le lecteur, les nations dont Mardochée parle ici peuvent renvoyer à la prière d'Esther, où elle évoque les nations parmi lesquelles Israël fut choisi (C,16). Ou encore, les nations évoquées en C,21.

3.3.1.1.3. *Esther (4,16 ; 8,5 ; 9,13)*

Esther envoie son eunuque dire à Mardochée de rassembler « les Juifs » se trouvant à Suse, afin de jeûner pour elle (4,16). Ce rassemblement de jeûne introduit à distance le cri d'Israël devant sa mort prochaine (C,11). Tout comme Mardochée, Esther parle des Juifs pour la première fois à son eunuque, qui communiquera le message à Mardochée. Ainsi, comme il s'agit de jeûne, le contexte dans lequel les Juifs sont cités est avant tout celui de la menace qui plane sur eux et anticipe le contexte des prières.

Après la mort d'Aman (7,10), dont les biens sont remis à Esther et le pouvoir à Mardochée (8,1-2), la reine parle au roi et dit : « S'il te plaît et si j'ai gagné ta faveur, qu'on envoie révoquer les lettres expédiées par Aman, celles qui ont été écrites pour anéantir “les Juifs” de ton royaume » (8,5). Esther met en œuvre sa stratégie et s'engage personnellement avec courage en demandant au roi la révocation de l'édit d'Aman.

⁹⁴ Les faits racontés en 4,7 renvoient à 3,9. En 4,7, le récit est pris en charge par le narrateur, mais c'est un discours en style indirect, le narrateur reprenant dans son récit les paroles de Mardochée.

Le lecteur se souvient alors que, dans sa prière, la reine a demandé à Dieu du courage et un langage harmonieux pour parler au roi (C,23-24).

À la question⁹⁵ du roi sur le massacre des hommes à Suse, Esther répond en ces termes : « qu'on accorde "aux Juifs" de procéder pareillement demain, de façon à pendre les dix fils d'Aman. » (9,13). Au total, Esther parle des Juifs en différentes circonstances : la menace pesant sur son peuple, la mort du premier ministre, le massacre de leurs ennemis (9,1-12).

3.3.1.1.4. Le roi (8,7 ; 9,12)

À la demande d'Esther de révoquer l'édit d'Aman (8,5), le roi répond : « Si je t'ai donné tous les biens d'Aman, si j'ai cherché à te faire plaisir et si je l'ai fait pendre au gibet parce qu'il a porté la main sur "les Juifs", que désires-tu obtenir encore ? » (8,7). Le roi a été mis au courant de l'identité du peuple sur lequel Aman voulait mettre la main pour l'exterminer. Il sait que ce sont des Juifs, le peuple d'Esther et de Mardochée.

Après l'exécution des ennemis à Suse (9,6-11), le roi demande à son épouse, la reine Esther : « À Suse, "les Juifs" ont tué cinq cents hommes. Comment, à ton avis, ont-ils procédé aux alentours ?... Que demandes-tu encore ? Tu l'auras aussi. » (9,12). La reine a bien maîtrisé le roi qu'elle manipule. La situation se corse et le roi perd le contrôle, allant jusqu'à permettre le massacre aux alentours de Suse. Le roi et la reine Esther parlent des Juifs dans des circonstances de massacre des ennemis des Juifs, et cela dans un dialogue sans intermédiaire.

3.3.1.1.5. Zôsara et les amis d'Aman (6,13)

Après avoir été contraint d'honorer Mardochée au nom du roi qui voulait gratifier quelqu'un, Aman retourne chez lui abattu et il parle à sa femme et à ses amis de ce qui est arrivé. Ceux-ci lui répondent : « si Mardochée est de la race "des Juifs", c'est le commencement de ton humiliation devant lui ; tu vas sûrement continuer de déchoir. Tu ne pourras absolument pas le repousser, car il y a un Dieu vivant avec lui. » (6,13). Selon ces paroles, Zôsara et les amis de son mari voient l'aspect religieux des faits. Ils reconnaissent la présence de Dieu parmi les Juifs et annoncent la défaite d'Aman.

⁹⁵ Voir le point suivant sur le roi (9,12).

3.3.1.1.6. Dans la lettre d'Esther et de Mardochée (E,15.16.19 ; 8,13)

Cette lettre est écrite pour réhabiliter les Juifs et condamner Aman (E,1-24). Bien sûr ce sont les secrétaires qui écrivent à toutes les provinces du royaume, mais les paroles sont celles de Mardochée et de sa cousine, la reine Esther. Ils disent : « (15) Mais nous, nous trouvons que “les Juifs”, livrés à la disparition par cette triple crapule, ne sont pas des malfaiteurs ; au contraire, ils s’administrent par des lois très justes ; (16) en outre, ils sont fils du Dieu vivant, le Très-Haut, le Très-Grand, qui gouverne le royaume avec droiture pour nous comme pour nos ancêtres dans les meilleures conditions » (E,15-16).

L’emploi de la première personne du pluriel « nous » en E,15 renvoie à celui que l’on trouve dans les deux prières (C,8.10 et C,14.17-19.22-25.30). Le verset 16 rappelle certains éléments mentionnés dans les prières de Mardochée et d’Esther, qui y évoquent les relations étroites entre Dieu et son peuple (C,8.9.10 et C,20.22), la toute-puissance de Dieu (C,2-5 et C,14.23.25.30), le statut d’Israël et de ses ancêtres comme un héritage que Dieu ne peut pas abandonner (C,2.6.8.11 et C,16). Le verset 16 fait également écho à la prophétie de Zôsara et des amis d’Aman (6,13, « un Dieu vivant est avec lui »).

Plus loin, ils ajoutent : « Après publication de la copie de cette lettre, en tout lieu, laissez la liberté “aux Juifs” de suivre leurs propres coutumes... » (E,19). La fin de la lettre mentionne une dernière fois οἱ Ἰουδαῖοι : « Que les copies soient affichées bien en vue dans tout le royaume, pour qu’au jour dit tous “les Juifs” soient prêts à faire la guerre à leurs adversaires » (8,13).

En conclusion, le narrateur, les protagonistes des prières avec leur édit, le roi, la femme et les amis d’Aman parlent explicitement des Juifs dans le récit d’ensemble. Le lecteur est bien informé que les Juifs sont menacés de mort en 3,6 (même si l’édit d’Aman parle plus vaguement d’un peuple). Il sait que Dieu a exaucé leurs prières en intervenant en faveur de Mardochée et d’Esther à travers la personne du roi pour sauver leur peuple et que le sort qu’Aman leur avait réservé s’est retourné contre lui et ses partisans. Il sait que les Juifs ont massacré leurs ennemis et qu’ils gouvernent le royaume d’Artaxerxès.

3.3.2. Rapport des Juifs avec les Protagonistes (Mardochée et Esther)

Si les prières parlent du peuple de Dieu en C,8 et, sous forme inversée, en C,14 (« Seigneur Dieu d'Israël »), cette caractérisation trouve des échos dans le récit, c'est-à-dire avant et après les prières, où le narrateur et les personnages, soit emploient le même terme λαός « peuple », soit utilisent le synonyme à connotation positive ou négative pour identifier les Juifs.

3.3.2.1. *Le peuple de Mardochée (A,17) et le peuple d'Esther (4,8 ; 7,3-4 ; 8,6)*

Au supplément A,17, le narrateur emploie le substantif λαός « peuple » pour qualifier les Juifs de Perse. Ils sont le « peuple de Mardochée ». Du fait que Mardochée a dénoncé le complot des deux eunuques contre le roi, « Aman cherche à nuire à Mardochée et à son peuple », dit le narrateur. Ce verset renvoie au cri du combat des deux dragons, mentionné dans le songe (A,5.6) et anticipe la guerre entre Mardochée et Aman, dont le refus de prosternation de Mardochée devant Aman est seulement l'élément déclencheur (3,1-7).

En outre, avant les agissements de Mardochée et d'Esther au chapitre 4, consistant à chercher comment empêcher Aman de réaliser son projet de nuire aux Juifs, le narrateur reprend la recommandation de Mardochée à Esther : « il recommanda à Esther d'aller chez le roi, de lui demander grâce et de le supplier pour son peuple (λαός), de parler au roi à leur sujet ». Le narrateur souligne également le lien entre Esther et le peuple ; elle devient modèle ou référence pour son peuple à cause du rôle crucial qu'elle va devoir jouer auprès du roi (4,16) pour sauver les Juifs. Pendant le second festin organisé uniquement pour le roi et Aman, Esther parle devant le roi en langage énigmatique avant d'accuser Aman comme coupable de l'organisation de leur pogrom. Elle réclame sa vie et celle de son peuple qui est voué à l'anéantissement, au pillage et à l'esclavage, et cela à la première personne : de « mon peuple », dit-elle (7,3.4). De manière explicite, elle prononce le nom « Juifs » devant le roi en lui demandant la révocation de l'édit promulgué par Aman pour tuer les Juifs. Dans la suite, Esther demande au roi d'écarter le malheur ourdi contre eux par Aman, car elle ne peut supporter de voir cela arriver à son peuple (8,6a, λαός). Pendant le second banquet d'Esther, devant le roi et Aman (7,3-4), Esther elle-même dit qu'ils sont son peuple. Devant le roi encore, mais après la mort d'Aman (8,5-5a), elle explicite que ce sont des Juifs, son peuple.

3.3.2.2. *La nation juste et innocente (A,6.8 ; E,15 et 4,1-2 ; E,5)*

Selon le point de vue de Mardochée rendu par le récit de son rêve, la justice caractérise sa nation (A,6.8). De plus, celle-ci est présentée comme bouleversée devant ses malheurs (A,8). Dans ces deux versets, la troisième personne du singulier est employée. Par contre en A,10, c'est à la troisième personne du pluriel que les Juifs, non désignés nommément, sont caractérisés par leur humilité.

Le supplément E est la copie de l'édit en faveur des Juifs. Selon Mardochée et Esther, qui en dictent les termes aux secrétaires royaux rédigeant au nom du roi, ils qualifient les Juifs d'administrateurs de lois justes (E,15). Ils « répondent » ainsi à Aman qui, dans son édit de condamnation, soulignait qu'un peuple (les Juifs) s'oppose par ses lois à toutes les nations et se conduit selon des lois étrangères (B,4-5), tandis qu'eux, Aman et sa suite, gouvernent avec droiture et de manière irréprochable (B,4). Ceux qui dictent le décret ne signalent rien en ce qui concerne la justice des lois du royaume et des lois des Juifs. Mais le lecteur peut attribuer au second édit (E) un caractère polémique par rapport au premier (B) ; il comprend combien celui de Mardochée et d'Esther (E) doit contredire et réfuter le précédent (B, celui d'Aman) pour convaincre les autres nations que les Juifs sont innocents (4,1-2 ; E,5).

Seule Esther proclame la justice de Dieu dans les prières (C,18b). Avant les prières, dans le récit du rêve, est évoquée la justice d'une nation et de ses membres (A.6.8) ; parmi toutes les nations de l'empire, seule cette nation est juste. Dieu, le Juste, se souvient du cri de sa nation (C,11) et de sa prière (C,10, « écoute ma prière » et C,30, « écoute la voix des désespérés »), puis il lui rend justice (F,9) en la sauvant de la mort.

Par ailleurs, avant le supplément C,1-30, dès que Mardochée apprend la menace de massacre des Juifs, il court à travers la grand-rue et crie : Αἴρεται ἔθνος μηδὲν ἡδικοῦς « on fait condamner une nation (qui n'est) coupable en rien » (4,1). Pour Mardochée, les Juifs sont une nation innocente qu'Aman veut éliminer. Si Mardochée crie l'innocence de sa nation, c'est parce qu'il est conscient que ce peuple n'a rien fait de mal, et que c'est lui qui a provoqué ce massacre annoncé (en 3,2-7) lorsqu'il a refusé de se prosterner devant le second du roi. Par cette attitude, il refuse et rejette effectivement les ordonnances du roi, comme le dit Aman dans la copie de sa lettre (B,4-5).

Après les prières, si la lettre de réhabilitation des Juifs caractérise cette nation comme un « sang innocent » (E,5), l'expression ou l'appellation peut contredire Esther qui présente Israël comme un peuple pécheur (C,17-18). Le lecteur perçoit bien que cette lettre (E) est dictée par Mardochée pour que les partisans d'Aman soient, eux aussi, vivement frappés par les coups psychologiques des Juifs, comme il l'a rêvé dans le supplément A.

3.3.2.3. La parenté d'Esther (8,6b)

C'est d'abord Mardochée qui parle de la parenté d'Esther : σὺ δὲ καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρός σου ἀπολεῖσθε « tandis que toi et la maison de ton père, vous serez anéantis » (4,14b). En C,16, Esther évoque ses origines ethniques : ...ἐν φυλῇ πατριᾶς μου « ... dans la tribu de mes pères ». Après la mort d'Aman, elle demande au roi de révoquer l'édit d'Aman, car elle ne peut accepter de survivre seule pendant que meurt sa parenté (πατρίς, 8,6).

Le lecteur a les moyens de comprendre ce discours de Mardochée parlant de la maison du père d'Esther (4,14b), car le chapitre 2,7 présente Mardochée comme le père adoptif d'Esther et lui-même le lui rappelle en 4,8 en disant « rappelle-toi les jours de ton humble condition, comment tu as été nourrie de ma main ». Esther aussi brise le silence de leur identité en disant au roi que Mardochée a des liens de parenté avec elle (8,1). D'où l'expression employée par Mardochée « toi et la maison de ton père, vous serez anéantis », forgée dans l'intention de dire à la reine que si elle ne va pas voir le roi, comme son père biologique est déjà mort, maintenant, c'est elle et son père adoptif Mardochée qui vont aussi mourir entre les mains d'Aman. La famille d'Esther est donc une tribu dont la descendance se maintient malgré le péril : Israël/ses ancêtres, ses parents morts, son cousin Mardochée ainsi que tous les Juifs que l'on veut massacrer.

3.3.2.4. La nation de Mardochée (10,3, F,6)

Après les prières, c'est le terme ἔθνος « nation » (10,3) qui est employé par le narrateur pour qualifier les Juifs de la nation de Mardochée. Ceci est noté seulement après la prise du pouvoir par Mardochée, quand le narrateur rapporte l'admiration et le sentiment que les Juifs éprouvent à l'égard de Mardochée (il est glorifié et aimé de toute sa nation). De plus, dans l'interprétation du rêve, en F,6, Mardochée utilise le même terme ἔθνος pour désigner d'abord Israël : « la nation qui est la mienne », et également les Juifs, ceux « qui ont crié vers Dieu et qui ont été sauvés ».

3.3.2.5. La race de Mardochée (3,7.13)

Avant les prières et selon le point de vue raconté d'Aman, les Juifs sont caractérisés par le terme γένος « race ». Pour Aman, cette nation est donc la « race de Mardochée » (3,7) ou la « race des Juifs » (3,13). Dans ces deux versets, il est précisément question des Juifs du royaume d'Artaxerxès qu'Aman veut exterminer, suite à l'insoumission de Mardochée. Si Mardochée est un juif (3,4, selon les courtisans royaux) et représente le type du Juif, la race des Juifs (3,13) est la race à laquelle il appartient. Pour Aman, les Juifs deviennent dès lors la race de Mardochée (3,7). Cette appellation « race de Mardochée » ne s'oppose pas à ce que dit Esther en C,16, à savoir qu'Israël est choisi par Dieu pour faire de lui son héritage : ce sont simplement deux points de vue différents.

Au total, par ces attributions (peuple, nation et race de Mardochée et d'Esther), le narrateur veut montrer au lecteur le lien existant entre Mardochée-Esther et les Juifs. De ce point de vue, Mardochée et Esther sont caractérisés, par eux-mêmes et par le narrateur, comme les représentants, voire les responsables des Juifs ou de leur nation.

3.3.3. Les Juifs vus par Aman (3,8.11 ; B,4.5 et 9,19)

Dans le décret de condamnation des Juifs, Aman informe ses correspondants qu'il s'agit d'un « peuple malveillant » (B,4, δυσμενῆ λαόν), puisqu'il s'oppose à toutes les nations par ses lois et rejette sans cesse les ordonnances du roi. À ce propos le lecteur est dans une position supérieure à celle des gens à qui les copies sont expédiées, car il sait qu'il s'agit des Juifs et non d'un peuple indéterminé. Par contre, du point de vue du contenu des lettres, le lecteur est égal à Aman : il savait déjà par le narrateur que le second du roi voulait exterminer les Juifs (3,6-7.10-13) ; ne pas mentionner le nom des Juifs dans l'édit (B,3-6) n'est qu'une astuce d'Aman pour dresser les nations de l'empire contre les Juifs et les pousser à les éliminer.

De plus, avant même les prières en 3,8, en parlant au roi, Aman accuse « une nation dispersée » au milieu des autres nations du royaume d'Artaxerxès et régie par des lois différentes. Pour lui, les membres de cette nation n'observent pas les lois royales (3,8). Aman reçoit l'autorisation du roi de traiter « cette nation » à sa guise (3,11). À ce point du récit, le lecteur est supérieur au roi qui ignore de quelle nation il s'agit. Le roi ne sait pas qu'Aman parle des Juifs de manière voilée, et il refuse l'argent qu'Aman lui propose, lui livrant la nation gratuitement.

Pourtant l'intention d'Aman était d'acheter cette nation moyennant la somme de dix mille talents d'argent pour l'éliminer. En outre, dans la lettre de condamnation des Juifs, Aman les qualifie de « nation opposée » à tout homme et « hostile » aux affaires du roi (B,5).

Ainsi donc, donner aux Juifs l'appellation Israël, les désigner comme « peuple de Dieu » ou « peuple de Mardochée et d'Esther », connote un aspect positif lié aux relations étroites entre Dieu et Israël, ainsi qu'entre les protagonistes et leur peuple. Par contre les qualifier de « peuple malveillant, dispersé et opposé » trahit, aux yeux du lecteur qui a de la sympathie pour les protagonistes, les dispositions négatives d'Aman, faites de méfiance, de jalousie et d'hostilité.

En conclusion, le lecteur est informé de la mention explicite des « Juifs » de Perse par le narrateur et les autres personnages ; une référence qui est parfois voilée, surtout dans les dires d'Aman, le premier ministre. Le lecteur sait que ces Juifs ont des liens étroits avec ceux qui sont pour ainsi dire leurs représentants à la cour, Mardochée et Esther. Cependant, il se demande pourquoi alors ni le narrateur ni les priants eux-mêmes ne mentionnent οἱ Ἰουδαῖοι dans le contexte des prières en C,1-30. Ne prient-ils pas pour ces Juifs sur qui pèse la menace d'Aman ? Peut-on expliquer la fonction de cette absence totale de ce nom (Juifs) ? Avant de répondre à cette question, analysons de plus près, de quel peuple parlent le narrateur, Mardochée et Esther dans le supplément C.

3.3.4. Le peuple dans le supplément C,1-30

Si les prières de Mardochée et d'Esther posent Dieu en destinataire, leur visée est Israël et son salut (C,2.6.22.25.30). Le nom Israël revient deux fois dans la bouche de Mardochée, concernant son salut (v.2e et v.6b), et il est mentionné deux fois par le narrateur pour souligner son cri (C,11) et pour préciser quel dieu Esther prie (v.14a, Dieu d'Israël). Quant à Esther, elle l'emploie une fois pour mettre en évidence l'engagement de Dieu vis-à-vis d'Israël par son élection (v.16b). Mais nulle part dans ces discours, les protagonistes ne parlent des « Juifs » de manière explicite ; par contre, ils utilisent souvent des mots et expressions à connotation religieuse pour les désigner.

Comment caractériser dès lors, ce personnage collectif « Israël », qui dans les discours de Mardochée et d'Esther, semble avoir à la fois une fonction analeptique, proleptique et dramatique, lorsqu'ils invoquent le Seigneur pour son salut et sa survie ? Il faut donc étudier la caractérisation de ce peuple selon ses actions et son rapport avec Dieu, en distinguant et clarifiant de quel Israël (ou de quel peuple) il s'agit.

3.3.4.1. Les actions du peuple

Pour ce qui est des actions d'Israël ou du peuple, plutôt que de suivre la logique ou l'ordre présenté par les prières (cri, péché, louange, désespoir), nous adoptons un ordre plus (chrono)logique : péché, désespoir, cri, louange.

3.3.4.1.1. *Le peuple a péché (C,17-19)*

Le peuple dont parle Esther est caractérisé notamment par le péché. C'est Esther qui déclare à la première personne du pluriel : ἡμάρτομεν « nous avons péché » (C,17a). Ce péché consiste à glorifier (C,18a) des dieux des ennemis de ses pères. Cette idolâtrie, soulignée par Esther, a comme conséquence l'abandon (v.17b) de ces mêmes pères par Dieu entre les mains de leurs ennemis.

Par ailleurs, l'emploi de « nous, notre, nos » (ἡμάρτομεν « nous avons péché », παρέδωκας ἡμᾶς « tu nous as livrés », τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν « de nos ennemis », ἐδοξάσαμεν « nous avons glorifié », δουλείας ἡμῶν « de notre esclavage ») questionne le lecteur. Pour ce dernier, si la reine est impliquée dans l'idolâtrie collective qu'elle évoque, cela peut contredire non seulement son discours en C,26-29 concernant son refus et son horreur à l'égard du roi et d'Aman, mais aussi le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman en C,5-7. À entendre Mardochée et Esther, ils n'ont pas péché ; ils sont restés, au contraire, fidèles à la loi de Dieu, refusant tout ce qui peut les détourner de lui.

Pour le lecteur, le « nous avons péché » ne peut pas être identifié au peuple Juif en Perse, au peuple de Dieu, à la nation qu'il a rachetée de l'Égypte comme dit Mardochée en C,9, mais seulement aux générations pécheresses dont le péché a provoqué l'exil et la dispersion du peuple. Dans ce cas, le « nous » d'Esther souligne la solidarité de tout le peuple devant Dieu.

3.3.4.1.2. *Les désespérés (C,30b)*

Esther termine sa prière en appelant Dieu au secours des désespérés que sont les Juifs : Εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλπισμένων « écoute la voix de (gens) désespérés ». Esther parle de désespérés parce qu'elle sait que son peuple a crié et qu'ils ont revêtu le sac et la cendre (4,1-3) comme elle-même en C,12-13. Bref, tous font le deuil.

3.3.4.1.3. *Israël crie (C,11)*

Le cri d'Israël, signalé par le narrateur au verset 11, est encadré par les deux prières. Le narrateur utilise l'aoriste ἐκέκραξαν du verbe ἐκκράζω « crier fortement, vociférer » pour désigner ce cri. C'est la peur de la mort qui pousse Israël à crier.

De plus, selon le grec de l'édition de Hanhart⁹⁶, le narrateur ne précise pas vers qui monte le cri du peuple. Mais le lecteur, qui est déjà informé qu'Aman cherche à massacrer tous les Juifs, sait que le narrateur identifie Israël aux Juifs (3,6-7 ; 4,1-3 ; 4,4-16), et que ce peuple crie de toutes ses forces devant la menace de sa mort. En outre, Esther, dans sa prière, parle de la φωνή « voix » des désespérés (C,30). Là, elle adresse sa prière à Dieu qui est invité à écouter ceux qui crient : la voix du peuple qui est désespéré. On note ci-après les références où les personnages et le narrateur enregistrent ce cri, avant et après le supplément C,1-30.

Le récit du rêve de Mardochée, qui ouvre le récit de la LXX, annonce le cri qui est celui de deux dragons au moment de combattre (A,5-6) et le substantif φωνή y revient deux fois. Lorsque A,9 mentionne le cri des inconnu(s) (« et ils crièrent vers Dieu. Or de ce cri... »), c'est l'aoriste ἐβόησαν (de βοάω) qui est employé ainsi que le génitif βοῆς, de βοή qui signifie également « cri » et aussi appel au secours⁹⁷.

En 4,1-2, toujours avant les prières du supplément C, le narrateur emploie l'expression ἐβόα φωνῇ μεγάλῃ « il poussa un grand cri », pour désigner le cri de Mardochée, lorsqu'il apprend que le premier ministre Aman a décrété et promulgué l'anéantissement de sa nation. Le narrateur utilise le verbe βοάω et le substantif φωνή pour insister sur la force et la puissance du cri de Mardochée. Dans l'interprétation de son songe, Mardochée parle du cri d'Israël, ceux qui ont crié vers Dieu (F,6). Si en A,9, le lecteur s'est demandé qui étaient ce « ils », ici, Mardochée clarifie les choses, et l'anonymat de ce « ils » est levé : il s'agit de la nation de Mardochée.

De plus, le lecteur découvre que le cri d'Israël (C,11) renvoie au cri de A,9. Il peut aussi renvoyer aux lamentations et au deuil de tous les Juifs qui revêtent le sac et la cendre (4,3), à l'instar de Mardochée (4,1-2). Comme le savoir d'Esther est inférieur à celui du lecteur qui est informé du songe de Mardochée, elle ignore ce présage. Elle ne sait pas que Mardochée avait vu ou entendu le peuple crier. Si elle parle de la voix des désespérés, c'est parce qu'elle est informée par ses demoiselles d'honneur et ses eunuques (4,4) du cri de Mardochée et du deuil des Juifs en 4,1-3.

⁹⁶ Le texte grec de LXX de R. HANHART, que nous utilisons, ne dit pas qu'« Israël criait vers le Seigneur » en C,11 (καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐκέκραζεν ἐξ ἰσχύος αὐτῶν, ὅτι θάνατος αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν), cf. R. HANHART, *Septuaginta*, p. 163.

⁹⁷ « Secours » se dit βοήθεια et Dieu est le βοηθός « celui qui vient au secours de ». C'est le secours qu'Esther demande à Dieu, son seul secours (C,14.25).

Bouleversée par cette nouvelle, elle cherchera à prendre des informations exactes auprès de Mardochée par l'entremise de son eunuque Hakhmetaios (4,5). C'est au chapitre 4 que le lecteur perçoit la peur et le désespoir de Mardochée, d'Esther, ainsi que de tous les Juifs : c'est ce cri et cette peur qu'Esther reformule comme conclusion à la fin de sa prière en disant : « ...écoute la voix des désespérés... arrache-moi à ma peur... » (v.30b.d).

Au total, pour caractériser ce peuple comme celui qui crie, le narrateur emploie deux fois le verbe βοάω (A,9a et 4,1), une fois ἐκκράζω (C,11) et une fois le substantif φωνή (4,2, avec βοάω). Mardochée, lui, utilise une fois le substantif βοή (A,9b) et une fois le verbe βοάω (F,6). Quant à Esther, elle emploie une fois le substantif φωνή (C,30) des gens qui ont perdu leur espoir. Ainsi, le cri de A,9 et celui de F,6 forment une inclusion entre le songe initial et son interprétation finale. Le cri d'Israël rapporté en C,11 concrétise l'annonce voilée du rêve (A,9) et fait écho à celui de Mardochée avant les prières (4,1). De plus, étant donné sa position entre la prière de Mardochée et d'Esther, ce cri a une fonction proleptique, annonçant la suite des scènes qui suivent les prières. En clair, le cri anticipe le succès et la victoire du peuple sur le pouvoir du roi par l'intervention de Dieu qui est invoqué par Mardochée et Esther dans leurs prières.

La logique rhétorique de la thématique de ce cri est celle-ci : le rêve de Mardochée l'avait annoncé en A,5 et 6, où il est question du cri de guerre poussé par les deux dragons (dont on apprendra qu'ils symbolisent Aman et Mardochée) ; ce cri symbolise également la guerre des nations contre la nation des justes, selon le point de vue de Mardochée. En A,9, si le sujet inconnu d'ἐβόησαν « ils crièrent » est le destinataire du cri, Dieu en est le destinataire. Le narrateur évoque le cri des Juifs suite à la promulgation de leur massacre en 4,1-3 et entre les deux prières en C,11. Quant à Esther, elle invite à venir au secours du cri de désespoir de son peuple (C,30b).

Ainsi, ce qui est dit du cri dans ces deux chapitres (4,1-3 et C,11.30b) est présenté comme la réalisation du songe de Mardochée (A,5.6.9). L'interprétation en F,6 y fait écho, en mentionnant le cri du peuple vers son Dieu qui le sauve. On notera que ce peuple, que le narrateur, Mardochée et Esther caractérisent par son cri, sont des Juifs vivant sous le règne du roi Artaxerxès, peuple que le narrateur identifie à la nation qu'il appelle « Israël ».

3.3.4.1.4. *La bouche louant Dieu (C,10.20)*

Mardochée dit ceci : « Change notre deuil en joie ; ainsi vivants, nous chanterons ton nom, Seigneur, et ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent » (C,10d-e). Les chants et la louange de Dieu caractérisent les Juifs. Pour Mardochée, si Dieu veut que son peuple continue à chanter son nom, il doit remplir une condition : assurer leur salut ou leur survie. Ceci est une manière pour Mardochée d'inviter Dieu à se mettre de leur côté, à se rappeler également ce qu'il a fait pour son peuple qui a chanté sa louange avec Moïse après la sortie d'Égypte, comme il l'évoque succinctement en C,9b.

Au verset 20c, Esther évoque également le terme « bouche », un élément du corps humain utilisé pour célébrer la louange de Dieu. Ceux qui louent Dieu de leur bouche restent indéterminés (les Juifs ?), cependant, ils font ici écho à ce que Mardochée dit en C,10e. Le lecteur attentif ne peut cependant pas confondre le contexte de cette expression utilisée par les deux protagonistes : καὶ μὴ ἀφανίσῃς στόμα αἰνούντων σοι « ne fais pas disparaître la bouche de (gens) te louant » (C,10e) et καὶ ἐμφράξαι στόμα αἰνούντων σοι « pour fermer la bouche de (gens) te louant » (C,20c). En effet, le premier cas intervient dans le contexte de la demande de Mardochée au Seigneur en faveur de son peuple, à savoir les Juifs en Perse (à l'impératif négatif) ; par contre, ce qu'Esther évoque est l'un des objectifs des ennemis des pères contre Dieu et ses engagements vis-à-vis des ancêtres d'Esther (à l'infinitif aoriste positif).

Les deux protagonistes emploient le même complément στόμα αἰνούντων σοι « la bouche de (gens) te louant », avec des verbes presque synonymes : « faire disparaître » et « obstruer (pour fermer) ». Après les prières, selon la manière de raconter de Mardochée, le narrateur informe le lecteur que Dieu a renversé la situation (9,22-25). Pour Mardochée et Esther, Dieu a exaucé leurs prières en changeant leur deuil en joie (C,10, pour Mardochée ; C,22, pour Esther) ; les célébrations de Pourim (9,17-19.28) sont les louanges qu'ils avaient promises à Dieu – du moins Mardochée qui le fait de manière explicite en C,10c. Comment le narrateur et les protagonistes caractérisent le rapport d'Israël avec Dieu ?

3.3.5. Rapport du peuple avec Dieu

3.3.5.1. *L'héritage de Dieu » (C,8d.10b.16c.20b)*

Mardochée caractérise Israël comme « héritage ou possession » de Dieu depuis les origines, « τὴν ἐξ ἀρχῆς κληρονομίαν σου » en C,8d, un héritage que les ennemis ont cherché à anéantir. Si cet héritage existe depuis le commencement, Mardochée parle de lui en faisant allusion à l'alliance que Dieu a conclue avec sa nation, comme le raconte l'Exode (voir Ex 19 – 24), et comme le dit Esther en C,16c. Dans la même ligne, en C,10b, Mardochée qualifie Israël de κλῆρος « sort, part, héritage » de Dieu.

Quant à Esther, au verset 16b, elle parle d'abord de manière explicite d'« Israël » comme nation de Dieu (Ισραηλ). Ses pères font partie des membres de ce peuple que Dieu a choisi pour faire de lui son héritage. Cet héritage n'est pas éphémère, mais au contraire perpétuel, de toujours : κληρονομίαν αἰώνιον (v.16c). Ce qui permet au lecteur de comprendre que le nom Israël englobe les Juifs de Perse, c'est que la temporalité ou la durée des relations entre Dieu et ceux qu'il a choisis au départ sont étroites, durables, continues, jusqu'à la génération de ceux qui sont menacés de mort dans l'empire d'Artaxerxès.

Si cet héritage est perpétuel, Esther voit mal pourquoi au verset 20b, les ennemis des pères se sont donné pour objectif d'anéantir cette nation ou cet héritage, qui, pour elle, comprend également les Juifs, son peuple, que Dieu doit continuer à protéger afin de rester fidèle à ses engagements du début.

Si Mardochée et Esther reprennent par deux fois le terme κληρονομία « héritage » et son synonyme κλῆρος pour désigner Israël, ils veulent insister sur le lien entre Dieu et son héritage, et c'est ce qui les pousse à le prier, à l'impératif, de renverser leur situation de deuil en joie (C,10, demande de Mardochée), ou à lui demander qu'Aman soit châtié et que le roi puisse le haïr, lui et ses partisans (C,22.24, demande d'Esther). Au verset 9a également, Mardochée évoque la nation Israël que Dieu a sauvée de l'Égypte avec Moïse. Le terme μερίς caractérise Israël comme « part » de Dieu (τὴν μερίδα σου). C'est un synonyme de κλῆρος pour souligner le rapport existant entre Dieu et son peuple. Mardochée, tout comme Esther, évoque non seulement Israël comme héritage choisi par Dieu aux origines, mais aussi les Juifs de Perse, bénéficiaires de cette élection.

3.3.5.2. *Le peuple de Dieu (C,8)*

La première demande de Mardochée au Seigneur est : φείσαι τοῦ λαοῦ σου « épargne ton peuple » (C,8b). En fait, Mardochée parle du peuple de Dieu vivant dans les provinces de Perse et qu'Aman cherche à anéantir. Ce sont eux qu'il appelle λαός⁹⁸ τοῦ θεοῦ « peuple de Dieu », exactement comme en F,7. Plus globalement, dans l'interprétation de son rêve, Mardochée souligne par quatre fois le lien entre Dieu et Israël, en les présentant comme « peuple de Dieu » (F,6, le Seigneur a sauvé *son peuple* ; F,7, ... un sort pour *le peuple de Dieu* et F,9, ... Dieu s'est rappelé *son peuple* ; F,10, ... des manifestations de joie et de jubilation devant Dieu, à chaque génération, pour toujours, chez *son peuple Israël*).

Après les prières, l'édit en faveur de Juifs (E,21) ainsi que 3,13 et 6,13 emploient γένος à propos des Juifs. C'est donc Mardochée et Esther qui présentent les Juifs comme la « race élue » de Dieu. Ainsi, si Israël est le « peuple de Dieu », c'est en raison de l'élection mentionnée en C,16.

3.3.5.3. *Le décret de la bouche de Dieu (C,20a)*

En C,20 en général, Esther rappelle au Seigneur le but en vue duquel les ennemis de leurs pères ont fait un pacte avec leurs idoles. La première est : ἐξῆραι ὀρισμὸν στόματός σου « pour abolir l'engagement de ta bouche » (v.20a). C'est le verset 16 qui explicite ce décret de Dieu : faire d'Israël son héritage, selon la reine. Au verset 14a, le narrateur attire l'attention du lecteur sur le fait qu'Esther priait le Seigneur Dieu d'Israël (C,14a). C'est en ce sens qu'Israël est qualifié de bénéficiaire de Dieu. Ici il n'est pas question des Juifs : Esther parle exclusivement d'Israël de l'origine.

3.3.5.4. *La gloire de la maison et l'autel de Dieu (C,20d)*

Pour Esther, un autre objectif des ennemis des pères est : σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου, « éteindre la gloire de ta maison et ton autel » (C,20d). Cette gloire et cet autel représentent donc Israël pris par Dieu parmi des nations. Cherchant à l'éteindre, peut-être les ennemis veulent-ils le détourner de son Dieu pour servir leurs idoles ? Tenant compte de la raison pour laquelle Esther prie, il ne fait aucun doute qu'Israël est identifié aux Juifs ; ainsi, éteindre cet autel serait anéantir les Juifs.

⁹⁸ Dans les discours de Mardochée et d'Esther, λαός signifie « peuple » à deux niveaux : 1) λαός « peuple » en tant que peuple, masse, foule, groupement des Juifs (A,9 ; 2,9 ; 9,19.22 ; C,10.20.21.22.30 ; F,6) pour les opposer aux autres peuples vivant dans l'empire Perse. 2) λαός « peuple » en tant que nation (C,8d.9a.14a.16).

Mardochée devient alors un exemple concret qui ne permet pas (par refus d'adorer le second du roi, v.7b) à leurs ennemis de réaliser leur projet.

3.3.5.5. *Le sceptre de Dieu (C,22a)*

Au verset 22a, Esther formule sa demande comme suit : *μὴ παραδῶς, κύριε, τὸ σκῆπτρόν σου τοῖς μὴ οὖσιν* « ne livre pas, Seigneur, ton sceptre aux néants (ou : à ceux qui n'existent pas) ». L'expression est très symbolique, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre sur la structure rhétorique des prières. Le *σκῆπτρον* « sceptre » de Dieu, c'est Israël ou les Juifs, et les « néants » sont leurs ennemis, les païens. Le terme sceptre symbolise le pouvoir. Israël, qui a Dieu comme roi (C,14c), porte lui aussi cet insigne du pouvoir royal, il est lui-même le bâton de commandement de Dieu.

Par ailleurs, le roi Artaxerxès, époux de la reine Esther, a aussi son sceptre d'or qui est signe de son pouvoir. Et c'est grâce à lui qu'Esther bénéficiera de ce salut venant de Dieu, quand le roi l'étendra sur elle (D,12) lorsqu'elle se présente devant lui (4,11) ; le roi l'étend encore sur elle (8,4) avant qu'elle lui demande la révocation du décret d'Aman pour massacrer ses fils et tous les ennemis des Juifs.

3.3.5.6. *Seigneur Dieu d'Israël (C,14a)*

Comme cela a été dit dans la caractérisation du personnage divin, le narrateur présente Israël dans ses liens avec Dieu et Dieu dans ses engagements envers Israël. Israël est le peuple avec qui Dieu a conclu son alliance (C,16). C'est ce que signifie cette expression *κυρίου θεοῦ Ἰσραηλ* « Seigneur Dieu d'Israël » ; Israël y apparaît comme une possession de Dieu. Le lecteur se demande pourquoi le narrateur désigne ceux qui crient en C,11 par le nom Israël au lieu de « Juifs », et avant d'énoncer la prière d'Esther (C,14). En effet, dans le récit, surtout avant le supplément C, le narrateur donne à son lecteur les indications ou signaux explicites qu'il s'agit des Juifs (A,17 ; 3,6.10.13 ; 4,3.7.16) contre qui Aman a décrété le massacre.

Le terme Israël revient sept fois dans ce récit de LXX : cinq fois dans le supplément C et deux fois dans le supplément F. Mardochée évoque le salut d'Israël (C,2.6) et dans l'interprétation de son songe, il désigne Israël comme sa nation (F,6a), puis comme peuple de Dieu (F,10). Le narrateur emploie le même terme en C,11 pour rapporter le cri du peuple, et en C,14 pour désigner le Dieu qu'Esther prie. Esther mentionne également Israël pour rappeler son élection en C,16. De ce peuple, il est « le Seigneur » en raison de l'élection que la reine rappelle pour fonder sa demande (v.16).

3.3.5.7. *Nous / notre /mon /nos (C,8.10.14c.17-19.22-25.30c-d)*

Pour désigner encore les Juifs, Mardochée et la reine Esther emploient souvent les possessifs et pronoms personnels de première personne. En C,8c, Mardochée dit : « ils (les ennemis) *nous* projettent vers la ruine ou la catastrophe » et en C,10c-e : « change *notre* deuil en joie, ainsi vivants, *nous* chanterons ton nom ». Dans les deux versets, le pronom « nous » désigne Mardochée et les autres Juifs. De même pour le possessif « notre » qui renvoie à la situation périlleuse qui pousse cet homme à demander à Dieu ce changement radical (en C,10c).

Puisque, de manière générale, la prière d'Esther vise son salut et celui de son peuple, en C,14c, elle ouvre sa prière en invoquant Dieu pour souligner d'abord son rapport avec lui au singulier, « mon Seigneur », puis le rapport de Dieu avec tous les Juifs, elle comprise, « notre roi ». Aux versets 17-19, elle évoque leur péché et leur châtiment : « nous avons péché », « tu nous as livrés », « nos ennemis », « nous avons glorifié », « notre esclavage ». Du verset 22 au verset 25, le pronom personnel « nous » et le possessif « notre » visent les Juifs menacés dans l'empire perse.

En résumé, la lecture attentive du supplément C,1-30 présente Israël comme un personnage collectif qu'il faut comprendre à deux niveaux. Le premier niveau est lié à son histoire (le passé de tout un peuple). Les personnages évoquant Israël historique sont : Mardochée (v.8.d, « ton héritage depuis l'origine », et v.9, « ...ta part, que tu as rachetée pour toi-même de la terre d'Égypte ») ; le narrateur (v.14, « elle priait le Seigneur Dieu d'Israël ») ; Esther (v.16, « ...que toi, Seigneur, tu as choisi Israël parmi toutes les nations..., en héritage perpétuel... »). Le second niveau de signification du nom Israël est lié à l'histoire d'une partie de ce peuple dans la diaspora en Perse. Autrement dit, le nom Israël employé par les deux protagonistes (surtout Mardochée) et par le narrateur en langage imagé, évoque tous les « Juifs » menacés de mort en Perse sous l'autorité du roi, par son second Aman (C,11 : Israël a crié de toutes ses forces ; C,2 : personne ne s'oppose à toi si tu veux sauver Israël ; C,6 : car j'aurais plaisir à baiser la plante de ses pieds pour le salut d'Israël). Notons aussi que les deux niveaux sont reliés car la rhétorique de Mardochée et surtout d'Esther consiste à dire que, dans le sort des Juifs de Perse (2^e niveau), se joue l'avenir, donc l'histoire de tout Israël (1^e niveau).

Conclusion

Le lecteur peut comprendre l'absence du nom Ἰουδαῖοι dans les prières, ce nom qui désigne les Juifs dans le récit d'ensemble (A – F). Par contre, dans le supplément rapportant les prières, on retrouve la technique du langage voilé, enregistré dans certains passages du récit pour parler des Juifs (A,6.8 : « nation juste », par Mardochée ; 3,7 : la « race de Mardochée », par Aman⁹⁹ ; 3,8 : une « nation dispersée » dans tout le royaume, selon Aman ; B,4-5 : « un peuple malveillant » / « nation » par Aman ; 7,1-4 : « ma vie et celle de mon peuple » / « moi et mon peuple », par Esther...). Cette technique du langage voilé relève de la stratégie de communication des personnages dans une situation particulière. Ainsi, pour le lecteur, le narrateur dans les introductions (C,1-2a, C,11 et C,12-14b) et les protagonistes dans leurs discours (C,2b-10 et C,14c-30) ne visent que les Juifs dont parle le récit.

Comme Mardochée sait que Dieu a déjà libéré son peuple de l'esclavage d'Égypte (C,9), et qu'Esther a appris que Dieu a choisi Israël et ses ancêtres pour faire d'eux son héritage, comme les deux savent qu'ils sont descendants d'Abraham (C,8 et C,29), ont-ils besoin de dire à Dieu qu' et qu'il doit sauver les Juifs ? Au contraire ils cherchent à s'approcher de Dieu avec un langage susceptible de le convaincre de leur venir en aide. De plus, dans les rapprochements soulignés plus haut entre certains passages du récit et les prières, le lecteur découvre qu'il s'agit non seulement de l'Israël des origines qui a été sauvé de la main de Pharaon (C,9), mais aussi de sa descendance, les Juifs, qui sont menacés en Perse et qui espèrent obtenir leur salut grâce à l'intervention divine.

Par ailleurs, le lecteur perçoit une différence entre le point de vue de Mardochée ou d'Esther dans les prières et ce qui est raconté dans le récit : la qualification d'Israël ou des Juifs comme héritage de Dieu dans les prières (C,8d.10b.16c.20b) ne figure pas dans le récit lui-même. La chose n'est pas anormale : en effet, ces appellations relèvent de la rhétorique des prières visant à convaincre Dieu d'agir en faveur de ce peuple qui est le sien.

⁹⁹ 3,7 est le point de vue d'Aman quand il se parle à lui-même.

Alors que Mardochée, dans sa prière (C,8), désigne Israël ou les Juifs comme « peuple » de Dieu, dans le récit, le narrateur (A,17 ; 10,3), Aman (3,7.13), Mardochée (4,8 ; F,6a) et Esther (C,16 ; 7,3-4 ; 8,6b) parlent tous du peuple (nation, race) de Mardochée ou d'Esther ; en finale, Mardochée reprendra encore l'expression dans l'interprétation de son songe (F,6b.7.9.10). Signalons que toutes ces expressions sont révélatrices du point de vue adopté par le narrateur ou par le personnage qui parle. Quant à Esther, elle compare Israël ou les Juifs au « sceptre » de Dieu en C,22. Cette image n'est pas reprise ailleurs dans le récit, mais elle est peut-être l'objet d'un jeu subtil. Après la prière de la reine, en effet, le narrateur rapporte comment le roi lui tend son sceptre d'or (D,13 ; 8,4), de sorte qu'elle reçoit de survivre et de pouvoir demander la vie de son peuple, sceptre de Dieu.

Tout compte fait, le récit et le supplément C parlent de la menace de mort pesant sur les Juifs en général et de leur salut qu'ils attendent de Dieu. Dans le supplément, Israël est évoqué en particulier comme la souche dont ces Juifs sont les descendants. L'évocation d'Israël par Mardochée et Esther sert à appuyer la demande : que Dieu fasse pour les Juifs de Perse ce qu'il a fait pour son peuple, son héritage depuis l'origine. Autrement dit, le « nous » des prières ne peut que remplacer les Juifs qui implorent leur salut en tenant compte de leur histoire en rapport avec Dieu.

3.4. Caractérisation d'autres personnages par les protagonistes et le reflet de leurs relations dans le récit

Si Dieu est le destinataire des prières, Mardochée et Esther en sont les destinataires protagonistes. Ils citent différents personnages : Dieu, le roi, Aman... Inactifs dans les prières, ils jouent un rôle très important dans le récit d'ensemble. Ainsi la question est : comment les protagonistes qualifient-ils leurs relations avec les personnages qu'ils évoquent dans leur discours ? Quels éléments (actions, nomination, paroles, etc. ?) mettent-ils en jeu pour déterminer ou caractériser leurs relations ?

Pour répondre à ce questionnement, la procédure à suivre est de partir de l'analyse de ces relations d'abord dans les prières, ensuite avant elles, puis après elles, afin de repérer des répétitions ou des oppositions, ou afin de voir s'il y a cohérence entre ce que les protagonistes disent dans les prières et dans le récit d'ensemble, d'une part, et ce que le narrateur dit de ces relations, d'autre part.

3.4.1. Mardochée et ses relations (C,5-7)

Dans la prière de Mardochée, trois versets capitaux (v.5.6.7) le caractérisent de manière explicite dans ses relations avec le personnage divin, puis avec Aman.

3.4.1.1. *Attachement de Mardochée envers Dieu (C,5a.7)*

Dans sa prière, Mardochée exprime seulement sa foi en un Dieu omniscient qui, donc, connaît ce qui se passe en lui (ses dispositions intérieures). Autrement dit, il croit que Dieu a vu et connaît son attitude devant Aman (v.5b-5c).

Aux versets 5-7, Mardochée rappelle son refus de se prosterner devant Aman. Ce refus est connu du lecteur qui en a été informé en 3,2-5 où le narrateur rapporte que Mardochée a invoqué comme motif de son attitude le fait qu' (3,4, selon ce dont les courtisans avertissent Aman). Dès lors, en C,7b-d, le lecteur est informé de la raison du refus telle que la présente Mardochée lui-même dans sa prière : pour rester fidèle à son Dieu, Mardochée veut « ne pas placer la gloire humaine au-dessus de la gloire divine » ; seul son Dieu mérite son adoration.

De plus, la raison donnée par Mardochée en C,7, à savoir que c'est pour la gloire de Dieu qu'il refuse de se prosterner devant Aman, peut être l'écho de sa recommandation à Esther en 2,20 où il l'invite à craindre Dieu et à pratiquer ses commandements. C'est ce que lui-même fait quand il refuse de se prosterner et qu'il résiste au roi représenté par Aman, son second. L'attitude de Mardochée devant la loi royale se justifie par sa fidélité et son obéissance à son Dieu (C,5-7). D'accord avec C. Vialle, nous pensons donc que « cette explication est bienvenue pour le lecteur, qui, sur la base des épisodes précédents, a plutôt été conduit à penser que l'attitude de Mardokhaïos était motivée par des raisons humaines. Or, devant Dieu, Mardokhaïos clame avec insistance que la raison de son attitude est purement religieuse. »¹⁰⁰

Par l'expression τοῦ κυρίου μου (« mon Seigneur ») en C,7c, Mardochée souligne la relation étroite existant entre lui et son Dieu. C'est à lui seul qu'il réserve ses prosternations puisqu'il est son maître. Les paroles de la prière de Mardochée montrent que Dieu est tellement au centre de sa pensée que tout doit venir de lui.

¹⁰⁰ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 263.

Cette expression de son attachement envers Dieu (C,7c) influence sa demande en C,10a (écoute ma prière), laquelle sera réalisée par l'intervention de Dieu en sa faveur dans la suite du récit au chapitre 6,1-13.14. Notons tout de suite que, après les demandes suivantes de Mardochée [épargne ton peuple (v.8b), ne méprise pas ton lot (v.9a), prête l'oreille à ma prière – sois favorable à ce qui est de ton ressort – change notre deuil en réjouissance – ne fais pas disparaître la bouche de ceux qui te louent (v.10)], Dieu ne réagit pas. Mais le lecteur espère que le Seigneur utilisera le roi pour réaliser le salut espéré pour leur peuple.

En résumé, le narrateur (3,2-5) et Mardochée (C,5-7) racontent le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman. La raison avancée par Mardochée (ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire divine) a une fonction rhétorique dans le cadre de la prière. Cette raison ne contredit pas celle évoquant l'identité juive de Mardochée : ce que Mardochée dit dans la prière clarifie le sens de ce qu'il a révélé aux courtisans : il est juif... et donc, il doit rendre gloire exclusivement à son Dieu. Devant Dieu, en effet, Mardochée ne va pas dire qu'il a refusé de se prosterner parce qu'il est juif... Cela n'aurait pas de sens. Par contre, les courtisans peuvent comprendre son explication : ils savent que les Juifs n'adorent que leur Dieu. Ainsi, par son comportement, Mardochée reste fidèle à son Dieu, le sauveur de son peuple et de lui-même.

3.4.1.2. Mardochée avec Aman (C,5b-c.6.7a.b)

Dans sa prière, Mardochée expose une relation d'hostilité entre lui et Aman du fait qu'il refuse de se prosterner devant ce dernier (C,5b-c.7a). Il qualifie Aman de ὑπερήφανος « arrogant, orgueilleux » (C,5c), ce que lui, Mardochée, au contraire n'est pas, puisqu'il affirme que, s'il refuse de se prosterner, ce n'est ni par orgueil ni par gloriole (C,5b).

Le verset 6 surprend le lecteur lorsque Mardochée déclare : ὅτι ἡὐδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραὴλ « car je pourrais baiser la plante de ses pieds pour le salut d'Israël ». Ici, Aman est désigné comme hostile à Israël, ce dont le lecteur est aussi informé depuis 4,7-9 lorsque Mardochée demande à Esther d'aller voir le roi, lui parler d'Aman qui a parlé d'eux au roi. Mardochée réserve le verbe προσκυνεῖν (« se prosterner », C,5.7) à Dieu, mais, à propos d'Aman, il parle de lui « baiser la plante des pieds » à condition que ce soit pour le salut d'Israël.

C'est à la lumière de ce verset C,6 que le lecteur peut comprendre qui est l'opposant dont parle Mardochée aux versets 2 et 4 (où il affirme que personne ne peut s'opposer à Dieu quand il veut sauver Israël, puisqu'il est le Seigneur de tous). Pour Mardochée, Aman est incapable de s'opposer à Dieu si celui-ci veut sauver Israël qu'il cherche à anéantir. Ainsi, ce verset 6 peut-il être considéré comme un trait d'ironie par lequel Mardochée se moque d'Aman.

Par ailleurs, le verset C,6 peut apparaître comme en tension non seulement avec C,5 et 7, mais aussi avec la logique du récit de 3,1-7 qui relate le refus de Mardochée. Là, en effet, la décision de massacrer les Juifs est la conséquence de son refus de se prosterner. Comment concilier les deux paroles de Mardochée : d'un côté, il refuse de se prosterner devant Aman, l'arrogant (C,5 et 3,2-5) pour ne se prosterner que devant Dieu seul (C,7) ; de l'autre, il accepte de baiser la plante des pieds d'Aman si c'est pour le salut d'Israël (C,6). Le lecteur comprend ces paroles de Mardochée comme suit : pour lui, la prosternation est réservée à Dieu seul, mais il pourrait s'humilier devant Aman si le salut de son peuple en dépendait.

Avant les prières, le lecteur découvre cette relation d'hostilité d'Aman à l'égard de Mardochée et de son peuple. Quand le narrateur caractérise Aman par son ascendance paternelle et sa fonction à la cour, « Aman le Bougaïos, fils de Hamadathos, noble du roi », il ajoute qu'il « chercha à nuire à Mardochée et à son peuple » (A,17). Selon le narrateur, c'est donc Aman qui déclenche l'inimitié envers Mardochée et son peuple. En effet, Mardochée sait pertinemment qu'Aman cherche à lui nuire ainsi qu'à son peuple et cette hostilité est loin de s'apaiser.

Au contraire, après qu'il a été promu par le roi, elle s'amplifie en raison du comportement que Mardochée affiche (3,5a), au point qu'Aman, furieux (3,5b), veut faire disparaître tous les Juifs (3,7-8). La copie de la lettre d'Aman montre l'étendue de sa haine pour ce peuple malveillant, hostile, qui doit être anéanti (B,4-7). Au chapitre 4, on apprend que Mardochée informe Esther du fait qu'Aman est même un corrupteur puisqu'il a promis au roi de verser au trésor une somme de dix mille talents afin d'exterminer les Juifs (4,7, voir 3,9.11). Aux yeux de Mardochée, Aman est donc bien leur ennemi, celui qui les accuse devant le roi afin de les faire mourir (4,8). C'est bien ce que reflète ce qu'il dit au cœur de sa prière.

Après cette prière, bien qu'il ne soit plus question de se prosterner ou non devant Aman, la relation d'inimitié entre ce dernier et Mardochée perdure. Dès la scène qui suit la seconde invitation de la reine à son banquet, le narrateur raconte qu'Aman sort tout content de chez le roi (5,9a). Mais il devient « furieux lorsqu'il rencontre Mardochée dans la cour » (5,9b). Puis, il va parler de Mardochée à son entourage (5,13) et leur proposition de le faire pendre lui plaît (5,14).

Ensuite, après l'intervention de Dieu en faveur de Mardochée, le roi provoque un renversement de situation : il demande à son second Aman de glorifier Mardochée en son nom (6,3.6.7.9-11) pour ses bons offices (6,4a). Les honneurs qu'Aman doit rendre publiquement à Mardochée renforcent la haine qu'il éprouve contre lui depuis que celui-ci a dénoncé les deux complots contre le roi (A,12-17 ; 2,21-23), car il ne sera plus en mesure de demander au roi de faire pendre son adversaire (6,4b). La chose est d'autant plus amère pour Aman qu'en entendant le roi parler d'un homme à honorer, il attendait pour lui-même la glorification que le roi lui ordonne ensuite de réserver à Mardochée en son nom (6,6). Un tel retournement ne peut qu'accroître la haine d'Aman. Le lecteur attentif découvre dans les deux édits, celui d'Aman (B) et celui qui est rédigé sous la responsabilité d'Esther (E), des traces ou des éléments d'une relation d'hostilité entre Aman, d'un côté, et Mardochée et son peuple, de l'autre.

Du texte de ces édits, il ressort que leurs auteurs respectifs se posent en accusateurs : Aman accuse ses ennemis Juifs qu'il n'identifie pas clairement ; le second édit accuse Aman, l'adversaire des Juifs. Enfin, dans l'interprétation finale du songe, le lecteur est informé que les deux dragons sont Aman et Mardochée (F,4). La mention de ces deux dragons en F,4 est l'écho du songe en A,5, formant ainsi une inclusion.

Au total, entre l'annonce des deux dragons (A,5) et leur interprétation (F,4) se déroule la lutte entre Aman et Mardochée : la dénonciation par Mardochée du complot de deux eunuques contre le roi entraîne la haine d'Aman, qui va dès lors chercher à nuire à Mardochée et à son peuple (A,12-17 ; 2,21-23). La promotion d'Aman provoque le refus de Mardochée de se prosterner devant lui, et celui-ci décide d'exterminer la race de Mardochée (3,1-7). La présence de celui-ci à la cour et la gloire qui lui est rendue provoquent la colère d'Aman, à qui ses proches conseillent de pendre Mardochée (5-6). Aman n'est pas seulement le dragon, mais aussi l'orgueilleux qui finira par être abattu (6,12), puis, pendu au gibet qu'il avait fait préparer pour son ennemi Mardochée (7,10).

Si le second du roi est essentiellement caractérisé par une relation d'inimitié avec Mardochée, qu'en est-il de la relation entre Mardochée et le roi ?

3.4.1.3. Mardochée et le roi (C,5b-c.6.7a.b)

Il est clair que Mardochée ne parle pas explicitement du roi Artaxerxès et ne fait aucune allusion à ses rapports avec lui dans sa prière. Avant de relater le songe de Mardochée, le narrateur caractérise celui-ci par sa fonction : un Juif résidant à Suse, un personnage important qui servait à la cour du roi (A,2 ; 2,20, après le songe).

Le lecteur est informé que ce courtisan a sauvé la vie du roi en lui dénonçant le complot de deux eunuques (A,12-17). Devenu le gendre du roi, Mardochée, par l'intermédiaire d'Esther, dénonce un second complot contre le roi (2,21-23). À la première dénonciation, le roi, reconnaissant envers Mardochée, met par écrit ce qu'il a fait et le gratifie en l'admettant à la cour et en lui offrant des cadeaux. Par contre, après la seconde dénonciation, il fait seulement enregistrer les bons offices de Mardochée dans les annales royales (2,23b). Ces indices de faveur après des actions positives à l'égard du roi témoignent de liens positifs entre Mardochée et le roi. Cependant, lorsque le roi nomme Aman premier ministre, l'attitude de Mardochée change, et C. Vialle la qualifie de « rebelle »¹⁰¹.

Après les prières, les relations entre le roi et Mardochée ne posent aucun problème, puisqu'il est glorifié au chapitre 6. De plus, après la mort du second du roi, ce dernier appelle Mardochée et lui donne la bague d'Aman en signe de la remise de son pouvoir (8,1-2).

En conclusion, Mardochée dans sa prière présente Dieu comme sauveur, d'Israël en général et des Juifs de Perse en particulier ; c'est à lui qu'il reste fidèle.

Par contre, il caractérise Aman comme ennemi des Juifs. Ainsi, il oppose Dieu à Aman, comme il oppose aussi leurs actions : Dieu sauve celui qu'Aman prétend anéantir. Mardochée indique aussi quelle est la motivation d'Aman : l'orgueil, l'arrogance. Cette vision des choses s'oppose à celle des courtisans qui considèrent en revanche Mardochée comme opposant du roi : malgré son silence, Mardochée peut s'en prendre indirectement au roi en refusant de se prosterner devant son second qui, apparemment, n'a rien fait pour le roi, alors que lui, Mardochée, a rendu de fiers services à celui-ci, qui l'a même enregistré dans les annales.

¹⁰¹ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 260.

3.4.2. Esther et ses relations (C,14.22.24-29.30)

Plusieurs versets de la prière d'Esther la situent de manière explicite dans ses relations avec Dieu, avec le roi et avec Aman (v.14.22.24.25.26-29.30). Ces versets présentent la reine dans une relation potentiellement moins conflictuelle avec les non-juifs que Mardochée. Le lecteur sait qu'il est difficile pour Esther de concilier sa vie d'étrangère juive à celle de reine de Perse. Cependant, le narrateur le guide pour repérer ou découvrir dans le récit des stratagèmes mis en jeu par Esther pour affronter son époux.

3.4.2.1. *Attachement d'Esther envers Dieu (C,14.25a-c)*

Signalons d'emblée que la reine Esther ne parle de Dieu ni avant ni après les deux prières, comme le font les autres personnages (Mardochée, le narrateur et Zôsara, les secrétaires royaux...), sauf en D,13 où, désireuse de flatter le roi, où elle mentionne Dieu en lui disant : « Je t'ai vu, Seigneur, tel un ange de Dieu... ». Mais au-delà de la flatterie, peut-être Esther indique-t-elle ce qu'elle espère réellement du roi : qu'il soit un agent de Dieu qui réalise ses desseins en faveur d'Israël. C'est bien ce que la suite du récit racontera.

Comme dit plus haut, Esther souligne ses relations en particulier avec Dieu, puis les relations de Dieu avec Israël dont elle fait partie (v.14c). Aux versets 14d et 25b, Esther met en parallèle l'unicité de Dieu. En nommant Dieu « l'unique », la reine confesse d'abord le monothéisme, puis elle considère Dieu comme le seul secours pour le salut de son peuple. Par ailleurs, si la reine se perçoit comme la « seule », c'est parce que sur ses seules épaules repose la responsabilité d'aller rencontrer le roi et de plaider pour le salut du peuple.

Elle souligne également, à la fin des versets 14 et 25, qu'elle n'a pas d'autre secours (v.14e) et d'autre Seigneur (v.25c) que Dieu. Celui-ci occupe une place importante dans la vie d'Esther, et surtout en ce moment où elle s'apprête à aller affronter « le lion », comme elle le dit, pour empêcher le massacre que, dans son aveuglement, il a approuvé quand son second Aman lui a proposé de le décréter.

Par contre en C,26-27, tout comme Mardochée, Esther exprime sa foi en un Dieu omniscient. Elle croit que Dieu connaît sa situation présente : sa haine et sa calamité, ou mieux, son agir devant le roi et son second Aman.

Esther considère le roi comme un envoyé de Dieu pour sauver son peuple (D,13) et elle demande ce salut à Dieu dans sa prière disant : « porte-moi secours (C,14d), ne livre pas ton sceptre, Seigneur à ceux qui ne sont pas – retourne contre eux leur projet – donne un châtiment exemplaire à celui qui nous fait la guerre (C,22a.c.d), donne-moi du courage (C,23c), mets dans ma bouche un langage rythmé devant le lion et change son cœur (C,24a.b), arrache-nous à eux par ta main – porte-moi secours (C,25a.b), écoute la voix des désespérés – arrache-nous à la main des pervers – arrache-moi à ma peur (C,30b.c.d) ». Remarquons que Dieu ne réagit pas tout de suite après ces requêtes. Mais le lecteur espère que Dieu va répondre à la reine qui prie non seulement pour son peuple, mais aussi pour elle-même.

3.4.2.2. Caractérisation des personnages du roi et d'Aman par Esther

Avant de montrer comment les prières reflètent les relations d'Esther vis-à-vis des autres personnages du récit, il sied de présenter en quelques paragraphes comment elle qualifie le roi et Aman, car cette caractérisation souligne quelques traits de ses relations avec les deux personnages.

- Le roi

En C,24a, le roi est désigné par la métaphore du lion (λέων), Esther comparant ainsi son royal époux à un fauve. Cette image se comprend mieux plus loin grâce au récit de D,6-7. Le narrateur y présente Esther devant le roi, revêtu de ses habits solennels, signe de sa puissance et de sa souveraineté, qui lui inspire une grande frayeur. Cette image du lion montre la peur que le roi inspire à Esther, l'alliance objective du roi avec Aman, mais aussi sa capacité à changer, si Dieu le veut. La requête formulée à l'égard du roi est que Dieu change son cœur car il est le seul qui peut neutraliser le fauteur de violence et de mort, Aman, le seul à être capable de faire en sorte que soit éliminé et réduit à l'impuissance le véritable adversaire des Juifs. À propos de sa désignation imagée, « le lion », K. De Troyer et M.T. Wacker soulignent que cette métaphore du roi évoque « non seulement une puissance redoutable ou effroyable, mais que le lion est aussi un symbole des dieux d'Israël. »¹⁰²

Au verset 22, quand Esther désigne celui qui est à la tête des opérations contre les Juifs, le lecteur comprend sans peine que c'est Aman qu'elle vise. C'est pourquoi elle demande à Dieu de lui infliger un châtiment exemplaire (ce sera la pendaison en 7,10).

¹⁰² K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 1279 (voir Am 1,2 et Os 11,10).

De plus, Esther le nomme : τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς « celui qui nous fait la guerre ». Dans ce verset 24b-d, la demande d'Esther à Dieu est de changer le sentiment du roi en haine contre Aman en vue de sa perte et celle de ses partisans. Car Esther elle-même ne peut provoquer la mort d'Aman. Seul le roi le peut. Celui-ci est l'instrument que Dieu doit utiliser en faveur des Juifs, contre son second, Aman. En C,30, la reine conclut sa prière par une demande au Seigneur de les délivrer de la main des πονηρευομένων (ceux qui font le mal). Pour le lecteur, ces méchants ne peuvent être qu'Aman et ses partisans (visés en C,24d). Cela sera confirmé en 7,6 où Esther qualifie Aman de πονηρός (proche du verbe πονηρεύομαι) lorsqu'elle le dénonce auprès du roi comme celui qui cherche à anéantir son peuple.

- *Les deux (Aman et le roi)*

Dans sa prière, la demande de la reine Esther au verset 22a, est que Dieu « ne livre pas son sceptre Israël τοῖς μὴ οὐσί, “à ceux qui ne sont rien” ou “aux néants” ». Pour le lecteur, cette expression vise non seulement le roi et son second, mais aussi les idoles, les étrangers en général (voir le C,21, avec le terme vanité). Par contre les paroles de 22b-c (« qu'ils ne se moquent pas de notre chute, tourne *leur* vouloir contre *eux-mêmes* ») concernent la situation actuelle des Juifs dont Aman et le roi sont responsables. Si le lecteur pense que les néants (v.22a) et les moqueurs (v.22b) renvoient au roi et à Aman, c'est parce que le récit l'a informé qu'Aman a écrit l'édit contre les Juifs avec l'approbation du roi (3,6-11).

Outre les « néants » du verset 24a, le roi et Aman sont classés parmi les ἀνόμων « sans-loi » par Esther en 26b. Le terme « étranger », dans l'expression « étranger au sang perse », reviendra pour caractériser Aman, dans la copie de la lettre de Mardochée et Esther (E,10). On note que les deux auteurs de ce second édit sont également étrangers au sang perse, puisqu'ils sont juifs. En revanche, toujours en C,26b.c, la reine affirme qu'elle déteste non seulement le lit, mais aussi la gloire des sans-loi qui gouvernent le royaume. Le terme « sans-loi » pour Esther peut signifier sans la loi juive, puisque le terme ἀνόμοι est mis en parallèle avec « païens ». C'est parce qu'elle est juive et, comme telle, attachée à l'alliance avec le Seigneur, qu'elle marque son opposition aux païens, étrangers et sans-loi. C'est la base de ce qui va suivre.

3.4.2.3. *Esther avec le roi (C,26-29)*

- *Comportement de dégoût (C,26-27)*

Si la reine déteste la κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἄλλοτρίου « lit des païens et de tout étranger » (C,26c), la couche dont elle parle ne peut être que celle du roi perse, qui est également un étranger pour la Juive qu'elle est. Aux yeux d'Esther et d'après ses convictions religieuses, le roi n'est qu'un païen, un étranger qu'elle épouse par contrainte (C,27a).

Esther ajoute qu'elle déteste τὸ σημεῖον (« le signe », C,27) qui l'identifie comme reine. Avant les prières, le narrateur a raconté au lecteur que le roi est tombé amoureux d'Esther ; lorsqu'il l'épouse, il lui remet τὸ διάδημα (« le diadème, la couronne royale ») de la première reine Astîn (2,15-18). Ni à cet endroit ni ailleurs, le narrateur ne signale que la reine méprise ce diadème.

Le lecteur peut dès lors être surpris par ses paroles à propos de ce diadème, et se demander si Esther sait ou non que ce diadème est celui d'Astîn. Si la comparaison du diadème à son linge périodique semble exagérée, elle met néanmoins en évidence combien la dignité de reine de Perse apparaît vaine voire rebutante aux yeux d'Esther. L'exagération est due sans doute à la détresse qui est la sienne au moment où elle se prépare à mettre en jeu sa vie en osant affronter son mari pour tenter de sauver les siens.

En 28b.c, elle ajoute qu'elle n'a pas honoré non plus de banquet royal ni bu du vin de libation. Elle fait ainsi état d'une attitude de méfiance dans ses relations avec son époux et son second. Mais la mention du banquet royal en C,28b.c semble renvoyer au festin organisé par le roi pour couronner l'avènement d'Esther et célébrer leurs noces (2,18).

Mis à part le manger et le boire, elle n'a pas trouvé le bonheur depuis qu'elle a changé de condition (C,29) : étant épouse du roi et reine de Perse, elle n'est pas heureuse, son bonheur et sa joie sont ailleurs. Bref, sa relation avec le roi son mari ne la satisfait pas. Son vrai bonheur, elle le trouve en Dieu seul, dit-elle en C,28.

- *La peur (C,30)*

Force est de constater que la reine se caractérise elle-même par la peur qui l'habite et dont elle prie Dieu de la délivrer (v.30). Ce qu'elle dit permet de percevoir aussi ses sentiments, sa peur qui ressort de C,12, où elle cherche refuge en Dieu. La reine exprime sa peur directement en disant qu'elle va jouer avec le danger (C,15) et indirectement par la métaphore du lion, une métaphore qui reflète la peur que lui inspire celui qu'elle doit affronter (C,24).

Si la peur d'Esther est pour elle un obstacle dans ses relations avec le roi au moment où elle doit braver l'interdit de se présenter devant lui sans invitation, que dit le narrateur concernant ces relations ? Dans sa prière, Esther ne dit évidemment pas tout de ses rapports avec le roi. Le lecteur en sait davantage, car le narrateur livre certains détails de leur histoire dans le récit qui précède et qui suit le supplément consacré aux prières.

Avant les prières, le lecteur constate qu'Esther, la jeune fille, n'a aucune crainte de s'approcher du roi. Au contraire, elle a gagné la faveur du souverain qui fait d'elle la reine de Perse (2,15-18). Le narrateur raconte ensuite comment la reine est bouleversée suite au deuil des Juifs, que ses eunuques lui ont annoncé (4,4-5). En 4,11, elle résiste à la demande de Mardochée qui lui recommande d'aller voir le roi, et cela, parce que cela représente un danger majeur pour elle.

Elle s'y décide finalement, dans un langage plein de courage apparent (4,16). Si son bouleversement et sa résistance sont des signes d'une peur réelle, celle-ci qualifie ses relations avec le roi à ce moment de l'action. Le contexte antécédent éclaire donc adéquatement la prière et permet de justifier un de ses accents principaux : libérer Esther de la peur.

Après la prière, la peur d'Esther se traduit par un effondrement devant le roi (D,7). Le geste de celui-ci vis-à-vis de la reine est de lui tendre son sceptre d'or en signe de salut, un geste qu'elle a décrit comme possible en 4,11 (le lecteur est donc informé de sa signification). En effet, Esther reçoit tout d'abord ce signe de salut venant du roi (D,12), et c'est le résultat de la première intervention divine relatée en D,8, où Dieu change l'esprit du roi en faveur d'Esther. En D,15 de nouveau, elle s'effondre une seconde fois devant le roi. Plus tard, le roi lui tendra à nouveau son sceptre d'or (8,4), après la seconde intervention divine de 6,1, quand le Seigneur éloigne du roi le sommeil, ce qui joue en faveur de Mardochée.

Cette seconde scène d'audience accordée fait suite à la mort d'Aman, une élimination qui est l'objectif poursuivi par Mardochée lorsqu'il pousse sa cousine à aller voir le roi (chap. 4). Bref, après la prière, le narrateur et Esther évoquent l'attitude de peur explicite de la reine seulement au supplément D (v.3.7.15).

- *Nomination du roi (C,24)*

Du côté d'Esther, le lecteur peut relever certains détails suggérant que sa relation à l'égard du roi est superficielle. Cela se voit à la manière dont elle le nomme selon sa position devant les personnages. En effet, la nomination du roi par Esther diffère. En effet, dans sa réponse à la demande de Mardochée, transmise par son eunuque Hakhrathaïos, Esther désigne Artaxerxès comme roi par trois fois (4,11), ce qu'elle fait encore lorsqu'elle accepte de se présenter devant lui (4,16). Dans sa prière, elle rappelle qu'elle n'a pas honoré de banquet du roi (C,28).

Après les prières, le lecteur constate que le langage de la reine change. Le roi qu'elle vient de comparer à un « lion » dans sa prière (C,24a) devient un seigneur (D,13-14), lorsqu'elle se présente devant lui. Et quand le roi la réconforte (D,8-12) et se présente comme son frère (D,9), Esther l'exalte comme un ange de Dieu (D,13), un homme admirable, un seigneur au visage plein de grâce (D,14). Pour le lecteur, le fait que, dans sa prière, Esther ait décrit le roi comme un lion prouve qu'en D,13-14, elle flatte le roi, afin de l'amadouer et d'apaiser sa fureur, pour mieux le manipuler par la suite.

Cette nomination flatteuse semble marquer le début de la réalisation de ce qu'elle a demandé dans sa prière (C,24) : un langage mélodieux pour amadouer le lion. Et cela fonctionne. Le roi, cherchant à savoir la raison qui pousse la reine à entrer chez lui, lui promet jusqu'à la moitié de son royaume (5,3.6 ; 7,2) ; il lui fera même don ensuite de tous les biens d'Aman (8,1). Dans la suite, le roi se caractérisera par sa soumission apparemment aveugle aux demandes de la reine, et il ira jusqu'à accepter d'exterminer même ses proches (8,3-14 ; 9,12-15).

Dans ces conditions, si le roi adopte envers Esther une attitude vraie et sincère, elle ne semble pas entrer positivement dans ce même type de relation, puisqu'elle joue sur la bienveillance du roi à son égard pour le conduire là où elle veut. La reine Esther fait montre de duplicité envers son époux, ne serait-ce que par la façon dont elle le nomme : le roi (5,4 « s'il plaît au roi » ; 5,8 et 7,3 « si j'ai gagné la faveur du roi »).

En 8,4-5, quand elle commence à parler après que le roi lui a tendu son sceptre, elle l'interpelle à la deuxième personne du singulier : « S'il te plaît et si j'ai gagné ta faveur, qu'on envoie révoquer les lettres expédiées par Aman... » (8,5-6). Ce changement du point de vue de la nomination, signifie que bien que reconnaissant la souveraineté de son époux devant son cousin et devant Artaxerxès, la reine Esther ne le fait pas quand elle est devant son Dieu.

Après ces considérations sur les noms donnés au roi, il faut remarquer encore une autre différence : avant les prières, Esther ne parle jamais au roi, sauf implicite en 2,22, quand le narrateur rapporte que Mardochée informe Esther du complot contre le roi et qu'elle l'en met au courant. À ce moment, cependant, on n'entend pas ses paroles. Mais elle parle de lui en 4,11.16 et aussi pendant sa prière en C,24. C'est plutôt après les prières que la reine parle au roi plusieurs fois au sein d'un dialogue et surtout en répondant à ses questions (exaltation du roi en D,13-15; les invitations aux banquets en 5,4.7 ; requête et dénonciation d'Aman en 7,3-6 ; demande de la pendaison des fils d'Aman en 9,13) ; par contre en 8,5-6, elle prend elle-même l'initiative de parler au roi et lui demande la révocation des lettres d'Aman.

Il devient dès lors difficile de juger de la vraie relation d'Esther vis-à-vis du roi avant les prières, sauf au moment où elle est confrontée à la peur que lui inspire la perspective d'aller le voir en transgressant l'interdit. La duplicité d'Esther ressort surtout du contraste entre ce qu'elle dit dans sa prière (C,21c et C,26-29) et la façon dont elle se comporte envers le roi par la suite. Esther se situe dans une attitude clairement hostile envers le roi.

Ainsi, grâce à sa prière, le lecteur comprend que son lien avec le roi est superficiel, car sa vie et sa joie sont dans son Seigneur, Dieu d'Abraham, à qui elle reste fidèle pour le salut de son peuple (C,30). Sachant que son mariage avec le roi est une contrainte, elle vit ses relations avec lui avec distance, du fait qu'elle est juive et qu'elle partage les convictions religieuses de son peuple. Sa peur n'en est pas moins réelle, ce dont témoigne le fait qu'elle en parle clairement devant Dieu (C,30). Elle risque sa vie, en effet, comme elle le souligne en mentionnant la règle formelle de la cour en 4,11. Cet effroi la saisit quand elle voit le roi en s'avançant vers lui (D,6). Mais cette peur qu'il lui inspire s'évanouira rapidement après sa première entrée lorsque, touché par Dieu, son mari lui adresse des paroles apaisantes et pose sur son cou le sceptre d'or (D,8-12).

- *Relation de distance (C,26b.28-29)*

Compte tenu de ce que le lecteur vient d'enregistrer sur le comportement d'Esther envers son mari, leur relation est caractérisée du côté de la reine par une certaine distance et même de la méfiance. En effet, comparant divers épisodes relatés dans le livre d'Esther avec les motifs et récits attestés dans la littérature grecque classique, J.-D. Macchi analyse le parallélisme entre l'ascension d'Aspasie¹⁰³ et celle d'Esther. Il signale que ce rapprochement est frappant dans la mesure où la beauté des deux femmes, grecque et juive, séduit les souverains. L'une noue des relations intimes, passionnelles et réciproques ; l'autre une relation lointaine caractérisée du point de vue de sa forme par la distance.

Avec les mots de J.-D. Macchi, reprenons ici quelques paragraphes importants pour ce parallélisme :

« Le regard porté par Élien sur Aspasie est relativement proche de celui que l'auteur du livre d'Esther porte sur son héroïne. Les deux femmes sont porteuses de valeurs étrangères à celles du monde perse et parviennent pourtant à séduire le souverain.

Le rapport entre Cyrus et Aspasie apparaît cependant nettement plus intime et passionnellement amoureux que celui d'Esther et d'Hashwérosh. Élien insiste sur l'amour réciproque, qui devient même exclusif, entre les deux personnages. Tel n'est pas le cas dans le livre d'Esther où une distance plus importante est maintenue entre les deux époux. Ce point est particulièrement frappant dans le supplément C de la LXX qui met dans la prière d'Esther la formule : «Tu (Dieu) sais que (...) le lit des incirconcis et de tout étranger me dégoûte. Toi tu sais la contrainte que je subis» (add. C,26-27).

¹⁰³ J.-D. MACCHI, *Le livre d'Esther*, p. 120. Voici comment il présente le récit d'Aspasie : « Outre les divers motifs repérés ci-dessus, un épisode présentant l'ascension auprès du roi perse d'une pauvre étrangère est bien connu de la littérature grecque. Il s'agit de l'ascension d'Aspasie auprès de Cyrus-le-Jeune. Cet épisode nous est parvenu au travers des *Histoires variées* d'Élien, un auteur romain de langue grecque du 3^e s. ap. J.-C. Cependant les mentions de l'épisode chez Xénophon, Plutarque et Justin témoignent du fait qu'il est bien connu de la littérature classique. Aspasie est une jeune fille de Phocée, orpheline de mère et fille d'un certain Hermotimos. Sa beauté est longuement décrite par Élien. Comme Esther, ce n'est pas de son plein gré, mais à la suite de la prise d'une ville qu'elle tombe aux mains des Perses et finit chez Cyrus. Elle lui est alors présentée en compagnie de 3 autres jeunes filles. Chez Élien, Aspasie incarne les vertus grecques de réserve, dignité, pudeur et simplicité. Dès lors, c'est son farouche refus de se comporter comme une courtisane qui conduit Cyrus à tomber éperdument amoureux d'elle. Et Élien de conclure qu' "il était généralement admis que Cyrus ne voulait pas connaître d'autres femmes après elle". »

Cette différence significative entre la théologie du récit de l'ascension d'Aspasie et celui d'Esther s'explique sans nul doute par le fait que les deux femmes sont les représentantes des valeurs de leur peuple. Or en matière d'intermariage, les Juifs sont nettement plus réticents que les Grecs. Dès lors, le livre d'Esther ne peut faire du mariage d'Esther avec le roi perse un "bon mariage" selon les normes du peuple de la jeune fille, au contraire d'Élien lorsqu'il parle du mariage d'Aspasie. Le Texte Alfa (TA), probablement celui qui émane d'un judaïsme plus "intégré" au monde païen, ne problématise pas la question, alors que le TM, en formalisant les rapports entre le roi et la reine, en évite le côté passionnel. L'addition C de la LXX pose explicitement, quant à elle, le problème religieux. »¹⁰⁴

Cette citation est bien claire au sujet du mariage d'Esther avec le roi perse. Seul le Texte Alfa^{TA} souligne les relations intimes entre les deux personnages. La LXX ne développe pas cet élément de sentiments intimes et passionnels, pour des raisons non seulement religieuses, mais aussi « des raisons identitaires et ethniques »¹⁰⁵, comme le dit J.-D. Macchi pour l'apologie du refus de Mardochée de se prosterner devant Aman (C,5-7).

Malgré la différence d'âge entre le roi et la jeune fille, le mariage est tout de même conclu. Leur relation est presque lointaine et formelle quand Esther en 4,11b dit que le roi la tient à l'écart, mais dans sa prière en C,26-29, elle reconnaît que c'est elle qui est distante. Et s'il en est ainsi, si Esther déteste la gloire des sans loi, le lit des païens et de tout étranger, ainsi que son diadème, si elle n'a jamais mangé chez Aman, ni même honoré de banquet du roi et du vin de libation, c'est pour des raisons typiquement religieuses.

Certes, elle est bien l'épouse du roi, puisque les noces ont été célébrées (2,15-18). Mais contrainte à ce mariage, elle tente de s'éloigner de certaines pratiques pour rester fidèle à son Dieu.

3.4.2.4. Esther avec Aman (C,28)

Au verset 28a, Esther se présente comme ἡ δούλη σου « ta servante », c'est-à-dire la servante du Seigneur. Après avoir parlé en termes couverts du second du roi dans les versets précédents, au verset 28a, elle cite son nom, Aman. Elle souligne sa haine contre Aman en évoquant comment elle a refusé de prendre part à sa table.

¹⁰⁴ J.-D. MACCHI, *Le livre d'Esther*, p. 121-122.

¹⁰⁵ J.-D. MACCHI, *Le livre d'Esther*, p. 122.

À partir de là, le lecteur peut voir en Aman un homme convivial qui ouvre sa table à des invités. Mais Esther ne s'est pas jointe à ces repas. Que dit alors le récit du rapport Esther avec Aman ?

Avant les prières, le lecteur n'enregistre aucune communication entre Esther et Aman, aucun jugement de la part d'Esther contre ou pour Aman et vice versa. Par contre après les prières, elle parle d'Aman au roi. Elle les invite au premier banquet (5,4) et organise un second banquet uniquement pour eux deux (5,8). De son côté, Aman, très content d'être invité aux banquets par la reine, en informe avec honneur ses amis et sa femme (5,12). Cependant la situation s'aggrave à la fin du second festin, où Esther trouve le courage de parler devant le roi et Aman pour décrire sa vie et celle de son peuple (7,3-4) et dénoncer Aman comme ennemi (7,5-6). Entre-temps, pour montrer à la reine qu'il n'a rien contre elle, Aman s'humilie devant elle et la supplie (7,7-8). Quand bien même Aman est pendu sur l'ordre du roi (7,9-10), la haine de la reine ne s'éteint pas et elle ira jusqu'à demander la mort des fils d'Aman par pendaison (9,13).

L'invitation d'Aman au banquet contredit-elle le refus de la reine à table d'Aman, dont elle parle dans sa prière ? Pas vraiment, vu ce qui précède ; le lecteur sait que le grand problème pour Esther est le massacre des Juifs. Son objectif n'est pas de manifester sa sympathie à ses convives ou le désir de leur faire plaisir. Sa convivialité apparente cache en réalité une ruse, dont le but est d'empêcher le roi et Aman de perpétrer le massacre du peuple juif et plus précisément de tenter d'abord d'obtenir la mort du premier ministre. De plus, en C,22, Esther évoque rapidement le retournement contre Aman de ses projets meurtriers. Ce qu'il a préparé contre Mardochée et les Juifs est largement concrétisé par la suite dans le « châtiment exemplaire » (voir C,22) qui est celui d'Aman et dans le contre-édit qui empêche son décret d'être appliqué.

Le narrateur raconte en détail comment la reine accuse Aman au chapitre 7. Parlant d'abord en langage énigmatique quand elle évoque la menace qui plane sur son peuple, elle désigne Aman comme διάβολος (« calomniateur ou médisant »), indigne de la cour royale (7,4) ; c'est par le même qualificatif διάβολος que le narrateur désignera Aman après sa mort (8,1).

Lorsque le roi cherche à savoir qui a fait les choses racontées par Esther en 7,4-5, elle désigne un ἄνθρωπος ἐχθρός¹⁰⁶ (« un homme ennemi »), avant de le nommer de manière explicite : Ἀμαν ὁ πονηρὸς οὗτος (« Aman, ce mauvais ou pervers », 7,6).

En 7,6b-8, le narrateur raconte comment Aman est bouleversé devant le roi et la reine, avant de se mettre à supplier la reine en s'effondrant devant elle. Cette attitude d'Aman annonce sa défaite, la fin de son pouvoir et le début de son humiliation prédite par sa femme et ses amis en 6,13. Après la honte qu'il connaît quand le roi l'oblige à rendre honneur à Mardochée en son nom (6,4-12), il subit une humiliation encore bien pire quand la reine le dénonce comme l'ennemi de son peuple, le responsable du pogrom programmé contre lui, comme souligné précédemment en 7,4.6. Ainsi, si le Dieu vivant est avec Mardochée (6,13) dont l'attitude inflexible a pourtant déclenché le projet de l'extermination de son peuple (3,2-7), le même Dieu est aussi avec sa cousine Esther.

Un détail encore à propos de la scène où Aman est dénoncé par Esther. En rentrant dans la chambre, le roi le voit comme quelqu'un qui tente de violer son épouse sous son propre toit (7,8b) ; aussi comprend-on que le narrateur souligne sa confusion extrême devant une accusation fautive dont il ne peut se défendre (7,8c). De plus, un autre personnage intervient dans la scène, et ajoute encore à l'humiliation d'Aman en dénonçant son désir de pendre Mardochée sur un gibet (7,9). Depuis le chapitre 6, ce complot est resté inconnu du roi, de Mardochée et d'Esther. Grâce à ce personnage, Esther et le roi rejoignent le lecteur et Aman avec sa femme et ses amis, quant au savoir concernant le projet de la pendaison de Mardochée. La dénonciation de Bougathân conduit le roi, déjà furieux, à faire pendre Aman sur le gibet qu'il a fait préparer pour Mardochée (7,9e.10).

3.4.3. Excursus concernant Bougathân.

En 7,9, le narrateur crée une surprise dans le récit en introduisant le personnage de Bougathân, resté jusque-là inconnu du lecteur. L'information que Bougathân livre est, par contre, connue de lui depuis 5,14.

¹⁰⁶ Le terme ἐχθρός revient par deux fois en 9,10.22, où le narrateur parle de manière générale des ennemis des Juifs. En particulier, le narrateur situe Aman en retraçant sa lignée parentale : Aman le Bougaïos, fils d'Hamadathos, ennemi des Juifs (9,10), ou le macédonien Aman, fils de Hamadathos, un faiseur de guerre (9,24).

Le lecteur se pose la question de savoir qui est ce personnage qui n'intervient qu'ici dans tout le récit. Du point de vue de la forme, son nom semble être une anagramme.

Il commence comme l'autre nom d'Aman, *Bougaïos* et se termine par une syllabe qui combine la fin du nom du père d'Aman (Hamadathos) et de celui d'Aman. C'est en A,17, que l'on trouve les trois noms qui composent ce nom de Bougathân. De ce fait, il semble être un autre Aman qui vient s'accuser et montrer par quel moyen il mourra, ou du moins désigner l'instrument du supplice qu'il destinait à Mardochée. Dès lors, Bougathân peut être vu comme une représentation d'Aman : quand celui-ci détourne la tête plein de confusion (7,8), c'est pour se rappeler l'honneur qu'il vient de rendre à Mardochée sur ordre du roi (6,10) et la potence qu'il a fait préparer pour le même Mardochée (5,14 ; 6,4). Son détournement de tête par confusion est un écho de celui de 6,12, où il rentre chez lui, abattu suite à l'honneur qu'il a dû rendre à Mardochée (6,10). À son retour, sa femme et ses amis, qui lui avaient conseillé de pendre Mardochée (5,14), sont les mêmes qui anticipent le début de son humiliation devant Mardochée, le Juif, ce qu'il ne pourra plus repousser, à cause du Dieu de son ennemi juré (6,13).

L'humiliation d'Aman ne s'arrête pas avec sa mort, mais elle se prolonge dans le récit et atteint son point culminant d'abord dans l'annulation de son édit (8,2-12) racontée par le narrateur. Celui-ci (le narrateur) parle également des adversaires et opposants des Juifs en 3,11.13 ; ensuite, il y aura la mort de ses enfants rapportée par le même narrateur en 9,10, la pendaison de ses dix fils demandée par Esther au roi en 9,13, dont le décret en ce sens est relaté ensuite par le narrateur en 9,14, et dont l'exécution sera rappelée par Mardochée, selon ce que dira plus loin le narrateur en 9,25. De plus, ce qu'Esther dit d'Aman dans sa prière est repris et amplifié dans le texte du second édit, le supplément E,10-24.

Conclusion

Les deux prières de Mardochée et d'Esther soulignent leur attachement à Dieu. Le lecteur perçoit la continuité entre le récit et les prières. Dans le récit avant les prières, Mardochée parle de Dieu dans son songe (A,9.10), recommandant Esther de lui obéir (2,20) et de l'invoquer (4,8.16) ; c'est ce qui se fait en C,1-30 ; le récit après les prières montre que Dieu a écouté leurs demandes en intervenant en leur faveur (D,8s et 6,1.13-14). De manière plus concrète, il y a continuité entre le changement demandé par Mardochée (C,10) et aussi par Esther (C,22) et ses réalisations dans la suite du récit :

la pendaison prévue pour Mardochée (5,14) se transforme en honneurs que lui rend Aman au nom du roi (6,10), et le massacre décrété (3,6-13 + B) et promulgué (3,14) contre les Juifs se retourne en la mort d'Aman (7,10), de ses fils et de tous les ennemis des Juifs (9,1-15).

Les paroles de Mardochée à l'endroit d'Aman caractérisent l'état de leurs relations hostiles. Cette inimitié est déclenchée par le refus de Mardochée (C,5-7), comme le narrateur le raconte dans le récit (3,2-5). Une autre cohérence se vérifie lorsque, dans sa prière, Mardochée qualifie Aman avec les adjectifs orgueilleux et ennemi, ce qui est aussi le cas dans le récit du narrateur (A,17) tout comme dans les paroles d'Esther (7,3-6). De plus, dans la prière tout comme dans le récit, les relations de Mardochée avec le roi ne posent apparemment aucun problème. Par contre, le discours d'Esther sur le roi et Aman devient difficile à comprendre quant à la réalité de ses relations. Parfois, le lecteur découvre un manque de cohérence entre ce que la reine dit d'eux dans sa prière et sa façon d'agir devant ces personnages après les prières – avant celles-ci, en effet, elle ne leur parle même pas.

Concernant le portrait et surtout l'exécution d'Aman, le narrateur, les protagonistes des prières et les autres personnages du récit (le roi et Bougathân) sont tellement violents dans leurs propos qu'ils ne lui accordent même pas la possibilité de s'exprimer. Et pourtant il aurait pu dire ou témoigner que c'est le roi qui avait approuvé son décret d'extermination (3,8-11). Si le festin est devenu le lieu où le roi doit exercer son pouvoir, c'est parce qu'il est manipulé par Esther. Celle-ci domine bien le roi et s'est référée au festin de 1,5-22, pendant lequel on a statué sur la reine Astîn. Ainsi les deux banquets d'Esther paraissent biaisés et le pouvoir du roi est mis en cause. La violence de la reine s'exprime dans son comportement double envers le roi, par ses paroles d'accusation contre Aman. La violence du roi se dévoile par ses paroles accusant Aman de violer sa femme et par l'action commandée pour crucifier Aman.

CHAPITRE 4

ANALYSE NARRATIVE DES PRIÈRES DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER (C,1-30)

Introduction

Le refus de Mardochée de se prosterner devant Aman, le second du roi, est l'élément déclencheur de la menace pesant sur le peuple. Pour atteindre ce que Mardochée et Esther cherchent pour leur peuple, les personnages décident de faire quelque chose (Mardochée en 4,8 et Esther en 4,16-17) et le récit raconte ensuite qu'ils font ce qu'ils ont décidé. Le récit rapporte deux démarches qu'ils doivent entreprendre : la prière et le jeûne pour les deux d'une part et l'initiative d'Esther d'aller chez le roi d'autre part. Le jeûne de Mardochée avec les Juifs est relaté dans le récit en 4,1-3.17 et sa prière en C,1-10 ; pour ce qui est d'Esther, son jeûne et sa prière sont rapportés en C,12-30 et son entrée chez le roi en D,1-7.

En effet, en 4,1-2, Mardochée est présenté revêtu d'un sac et couvert de cendre, courant sur la grand-rue jusque devant la cour pour manifester son deuil. Cette démarche n'aboutira pas tout de suite, puisqu'il lui est interdit de paraître à la cour en tenue de deuil. Au cours d'un dialogue mené grâce à la médiation de Hakhmathaios, Mardochée et Esther vont chercher à empêcher Aman de réaliser son projet d'extermination des Juifs. Ainsi Mardochée recommande à Esther d'invoquer Dieu et d'aller parler au roi de leur situation (4,8). Esther également recommande à Mardochée de jeûner en sa faveur avec tous les Juifs de Suse et elle promet d'en faire autant avec ses servantes avant d'aller chez le roi (4,16). Le lecteur sera surpris, après ces recommandations, quand, au lieu de lire que les deux groupes se mettent à jeûner, il découvre un long discours composé de deux prières de Mardochée et d'Esther.

Le supplément C,1-30 est un discours comprenant deux prières introduites chacune par un élément de récit (C,1-2a et C,12-14b). Elles sont divisées par la notice enregistrant le cri d'Israël (C,11). Le plan général est le suivant :

C,1-2a introduction à la prière de Mardochée

C,2b-10 prière

C,11 récit : cri du peuple

C,12-14b introduction à la prière d'Esther

C,14c-30 prière

L'omniscience du narrateur permet au lecteur de pénétrer les pensées de Mardochée et d'Esther et d'être témoin de la prière qu'ils adressent à Dieu. Il dévoile de la sorte la foi des protagonistes qui, en proie à un danger de mort, cherchent à se sauver et à sauver leur peuple. Seule la prière d'Esther reprend les deux démarches évoquées précédemment : le changement physique de la reine exprimant les signes de son jeûne annoncé par le narrateur en C,12-13, ainsi que sa demande pour que Dieu lui donne du courage et un langage approprié quand elle sera devant « le lion » (C,23-24). Par contre, Mardochée emprunte une autre stratégie dont la fonction rhétorique est de rappeler à Dieu ce qu'il est et ce qu'il a fait, dans l'intention d'obtenir de lui une réponse favorable.

4.1. Prière de Mardochée (C,2b-10)

On s'en souvient : Mardochée ne peut pas aller voir le roi en personne, lui parler comme il l'a fait précédemment pour dénoncer le premier complot de deux eunuques royaux, gardiens de la cour (A,12-16). Une fois Esther devenue reine, Mardochée passe par elle pour dénoncer le second complot de deux autres eunuques royaux (2,21-23). De même au chapitre 4, il continue à passer par Esther (4,8) pour dénoncer le complot contre les Juifs. Voilà pourquoi la démarche de la prière de Mardochée diffère de celle de sa cousine Esther.

Quels sont alors les éléments mis en évidence par Mardochée afin de pousser Dieu à répondre positivement à ses requêtes ? Quelle fonction narrative revêt sa prière ?

4.1.1. L'omnipotence et l'omniscience de Dieu (C,2-5b)

Dans le verset introductif (C,1), le narrateur informe le lecteur que Mardochée prie le Seigneur en se souvenant de « toutes les œuvres du Seigneur ». Cette précision attire l'attention du lecteur qui se demande à quelles œuvres Mardochée va faire allusion dans sa prière. Cette introduction a pour fonction d'anticiper une partie de la prière de façon synthétique, attirant ainsi l'attention du lecteur sur une partie importante du discours qu'il va lire et où Mardochée va énumérer certains actes du Seigneur.

C'est dans la séquence allant du verset 2b au verset 5b que l'on peut épingler les caractéristiques de Dieu dont Mardochée fait mémoire : le pouvoir, la volonté et le savoir. Pour Mardochée, Dieu détient la totalité du pouvoir sur tout (v.2a.b.4a), dans la création (v.3) et n'y rencontre aucun opposant réel (v.2c.4b). Au verset 3, Dieu est qualifié de créateur. La création devient dès lors un don que Dieu offre à tout l'univers.

C'est un bienfait commun de Dieu à toute l'humanité. Tous les êtres vivants bénéficient du ciel, de la terre et toutes les merveilles sous le ciel, la création étant la source même de la vie que Dieu donne à tous sans exception. Quant à la volonté divine, Mardochée affirme : « Personne ne s'oppose à toi si tu veux sauver Israël ». Cette expression montre combien le priant cherche à attirer l'attention de Dieu sur son pouvoir de réaliser le salut qu'il lui demande et espère obtenir pour son peuple. C'est ici au verset 2d que Mardochée commence à révéler la visée de sa prière : le « salut d'Israël », une expression que l'on retrouvera aussi en C,6. De plus, au verset 5a-b, Mardochée rappelle l'omniscience¹⁰⁷ de Dieu et qui lui permet de savoir pourquoi Mardochée refuse de se prosterner devant Aman, refus qui met en danger la vie de tout un peuple. Rien n'échappe à Dieu et à son savoir !

Au total, si Mardochée est le destinataire des versets 2b-5b, Dieu en est le destinataire et le contenu du discours concerne ce même Dieu. Mardochée espère un salut futur de son peuple qu'opérera un Dieu omnipotent, omniscient et plein de volonté.

4.1.2. Autojustification de Mardochée (C,5c-7)

Mardochée introduit son apologie en invoquant Dieu pour son omniscience, particulièrement à propos de son attitude face à Aman (C,5b). Donc Mardochée redit ou répète à Dieu ce que celui-ci sait déjà. En effet, les versets 5c-7 sont souvent trop vite compris comme une « protestation d'innocence »¹⁰⁸ du point de vue de leur fonction rhétorique. Avec des lunettes narratives, le lecteur découvre certains éléments caractérisant l'agir de Mardochée, lequel agir ne le rend pas, à première vue, innocent.

Sa déclaration: « j'ai fait cela, ne pas me prosterner devant l'arrogant Aman » en 5d, prouve qu'il était actif, qu'il a agi devant le second du roi. Ce qu'il dit à Dieu vise à lui prouver non seulement la sincérité de son acte et de ses paroles, mais aussi sa capacité de dire non à un humain qui a un pouvoir éphémère. De plus, la raison qu'il avance au verset 7 n'est autre que son devoir de ne pas mettre la gloire humaine au-dessus de la gloire divine. L'objectif de cette justification de Mardochée sera, à ce niveau, de rappeler à Dieu et aussi d'indiquer dans quel esprit il agit devant Aman, comme le racontent les épisodes qui précèdent les prières.

¹⁰⁷ C. V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 116.

¹⁰⁸ C.V. DOROTHY, *The Books of Esther*, p. 116 ; C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 250 où elle reprend (note 11) la citation de J. TRUBLET - J.-N. ALLETI, *Approche poétique et théologique des psaumes*, p. 165.

Rien ne surprend le lecteur devant la défense de Mardochée (v.5-7). Il est dans une position égale à celle du narrateur, d'Aman, des courtisans royaux et de Mardochée, puisqu'il sait comme eux que Mardochée a refusé de se prosterner. Le lecteur croit les affirmations du personnage au verset 5d parce qu'il en est déjà informé par le narrateur (fiable) et les courtisans (personnages qui pourraient mentir) depuis 3,1-7. Pour lui (lecteur), le comportement de Mardochée est la cause du danger qui plane sur son peuple, car c'est son refus de prosternation qui a provoqué la colère d'Aman qui décrète l'anéantissement des Juifs. Dans ce sens, Mardochée est coupable. Cependant, la raison pour laquelle il a agi ainsi et qu'il révèle au cœur de sa prière est de nature à l'innocenter dans la mesure où sa volonté, c'est de mettre la gloire divine au-dessus de la gloire humaine.

Au demeurant, ce passage (v.5c-7) souligne la fidélité de Mardochée à son Dieu et la foi qu'il lui conserve, mais aussi son adoration. Mardochée rejette ici toute idolâtrie ; il refuse l'adoration d'un homme ou d'un autre dieu.

4.1.3. Rappel et demandes pour le peuple en péril (C,8-10)

La visée de la prière est explicitée dans les versets 8-10, où Mardochée se focalise sur la demande de la survie du peuple : « épargne ton peuple (v.8c), ne dédaigne pas ta part (v.9a), sois favorable à ton lot (v.10b), tourne notre deuil en fête (v.10c), ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent (v.10e) ». Ce passage concerne d'une part, les ennemis voulant exterminer le peuple et d'autre part, le peuple menacé de mort.

4.1.3.1. Abraham (C,8)

« Et maintenant
Seigneur [le] Dieu, le roi, le Dieu d'Abraham
épargne ton peuple
car ils nous observent pour (la) destruction
et ils sont ardents à faire périr ton héritage depuis l'origine »

Mardochée ouvre sa supplication proprement dite en invoquant Dieu par l'expression « Seigneur, Dieu, Roi, Dieu d'Abraham » (C,8b). Pour lui, son Dieu est le vrai Roi dont la puissance dépasse celle du roi et de son second Aman.

Il nomme ce Seigneur « Dieu d'Abraham », et s'explique en donnant deux raisons pour lesquelles celui-ci doit épargner son peuple : les ennemis cherchent à le détruire et à faire disparaître l'héritage de Dieu depuis l'origine (C,8d.e). Pourquoi « Dieu d'Abraham » et non « Dieu de Moïse » alors qu'il parle de la sortie d'Égypte (C,9) où Dieu a agi par l'intermédiaire de Moïse ?

La mention d'Abraham rappelle ici la promesse de bénédiction en Gn 12,1-3. Mardochée sait que Dieu a promis à Abraham la bénédiction de toutes les nations de la terre. Se souvenant qu'il est descendant d'Abraham, le père d'Israël, Mardochée évoque ce patriarche parce qu'il redoute la menace d'Aman, qui veut éliminer la descendance d'Abraham. Pour lui, si Aman réalise son projet de massacrer tous les Juifs en Perse (3,6-7), la descendance d'Abraham cessera, Dieu ne sera plus loué, on ne parlera plus de son peuple. Dieu va-t-il accepter une telle mort et revenir sur la promesse faite à Abraham ? Pour que Dieu écoute sa prière, Mardochée commence par lui rappeler ses bienfaits qu'il a déjà réalisés pour son peuple.

4.1.3.2. Les bienfaits de Dieu vis-à-vis de son héritage

Ici, après l'œuvre de la création, et l'évocation générale de la puissance et du savoir de Dieu, Mardochée passe à l'évocation des actes divins dans un contexte particulier.

- Élection d'Israël (v.8)

On note d'emblée que Mardochée ne parle pas de manière explicite de l'élection d'Israël. Cependant, à la lumière de C,16 et selon certains auteurs, l'expression « ton héritage depuis l'origine » désigne Israël en rappelant surtout son élection. Il faut souligner avec J. Marböck¹⁰⁹ que Mardochée dans sa prière accentue trois fois l'élection d'Israël comme héritage (C,8), part (C,9) et lot (C,10) de Dieu qui ne peut pas disparaître. Avec ces trois termes, Mardochée rappelle le « statut d'Israël »¹¹⁰ ou son identité comme héritage de Dieu. Un héritage existant depuis les origines ne peut pas disparaître dans le pogrom d'Aman ; il doit plutôt continuer, selon le désir de Mardochée. On notera avec I. Kottsieper¹¹¹ : « Les Juifs sont “Israël”, son peuple et son héritage (v.8), que lui-même a racheté par l'Exode ».

¹⁰⁹ J. MARBÖCK, *Das Gebet der Ester*, p. 78.

¹¹⁰ U. MITTMANN-RICHERT, *Zusätzen zu Esther*, p. 106.

¹¹¹ I. KOTTSIEPER, *Zusätze zu Ester*, p. 163.

La subtilité du langage de Mardochée se constate à deux niveaux : l'emploi de l'impératif de deuxième personne du singulier et des possessifs. Bien que l'impératif exprime par nature un ordre, un commandement, l'emploi des possessifs, montre les liens multiples qui unissent Dieu, les Juifs et Mardochée lui-même ; il souligne ces liens pour tenter d'amener Dieu à les protéger contre ce qui les menace : la décision d'extermination.

Les compléments de la deuxième personne désigne le peuple de Dieu, ceux de la première renvoie à Mardochée et aux Juifs en Perse, et celui de la troisième fait allusion à Mardochée et Esther qui prient, ainsi qu'à tous les Juifs qui sont avec Mardochée en train de jeûner (4,16-17), selon les paroles du récit. Pour le lecteur, même si Mardochée ne nomme pas explicitement ceux en faveur de qui il prie, le contenu indique clairement qu'il parle des Juifs de Perse sous le coup de la menace mortelle.

Par les épisodes du récit précédant les deux prières, le lecteur sait que le peuple dont parle Mardochée est le sien (peuple de Mardochée en A,17 et race de Mardochée en 3,7.13). Ainsi, la présence du possessif de deuxième personne du singulier (ton peuple et ton héritage, v.8 ; ta part, v.9 ; ton lot, v.10) attribué à Dieu, prouve que Mardochée poursuit son objectif qui est que Dieu écoute et réalise sa demande en ce qui est de son peuple, son héritage.

Mardochée énonce les raisons que Dieu a de sauver Israël et c'est pourquoi il lui rappelle qu'il a choisi son peuple une fois pour toutes ; le peuple menacé de massacre aujourd'hui reste et restera la descendance du peuple élu. Il considère et comprend ce choix d'Israël comme un bienfait de Dieu à l'endroit de son peuple. Ainsi, les Juifs sont cet héritage que Dieu doit continuer à sauver. À côté de la création (v.3), bienfait commun de Dieu à l'humanité, le choix d'Israël est souligné ici comme un bienfait particulier de Dieu en faveur d'Israël.

- *Exode (C,9)*

« Ne dédaigne pas ta part
que pour toi-même tu as rachetée de la terre d'Égypte. »

Ce verset 9 rappelle l'Exode¹¹². Le terme « ta part », renvoie d'abord aux fils d'Israël que Dieu a fait sortir d'Égypte, de l'esclavage de Pharaon. La situation présente des Juifs en Perse fait que Mardochée se souvient de la souffrance de ce peuple qui vivait sous le pouvoir de Pharaon et sous la domination des idoles en Égypte. Il établit un lien étroit entre la souffrance des fils d'Israël en Égypte jadis et la menace mortelle pesant sur les Juifs de Perse aujourd'hui. C'est l'idée de la libération qui se dégage dans ce verset 9 où Mardochée vise encore le salut futur ou la libération des Juifs. Ainsi l'Exode est un autre bienfait de Dieu pour son peuple, qui démontre sa capacité à arracher celui-ci à la mort. Pour Mardochée, si Dieu a sauvé le peuple de l'Égypte, il doit faire de même pour eux.

4.1.3.3. Promesse de louange future (C,10)

« Écoute ma prière
et sois favorable à ton lot
et tourne notre deuil en fête
afin que, vivants, nous chantions ton nom, Seigneur
et ne supprime pas la bouche de ceux qui te louent » (C,10)

Fêter, vivre, chanter, louer sont les mots clés qui expriment l'espérance de Mardochée. En demandant que Dieu change le deuil en fête, Mardochée insiste pour qu'il fasse ce qu'il a fait autrefois en tirant Israël d'Égypte. Par l'expression « tourne notre deuil en fête », Mardochée espère et demande à Dieu qu'il rende la vie aux Juifs. Cette vie sera comme la nouvelle création que fut la sortie d'Égypte et qui renouvellera la création des origines (C,3). Ainsi, cette survie qu'a rêvée Mardochée en A,9-10 et qu'il interprètera en F,6-10, semble être également une nouvelle création par Dieu qui les sauvera comme il l'a fait avec les esclaves d'Égypte. Cette intervention sera prophétisée par des païens dans le récit en 7,13 (Zôsara et les amis d'Aman). Le Dieu vivant va redonner aux Juifs la vie qu'Aman cherche à leur ôter, lui qui a mis au point le même projet que celui qu'Esther prêtera aux ennemis en C,17-21 (voir 7,3-6).

Cette louange future sera l'écho du cantique de Moïse avec les fils d'Israël après le passage de la mer (Ex 15,1-18). Mardochée promet à Dieu qu'il louera son nom avec tous les Juifs pour autant qu'il les laisse vivre. Ainsi Mardochée pourra être considéré

¹¹² Voir K. DE TROYER / M.T. WACKER, *Das Buch Ester*, p. 1277.

comme un nouveau Moïse qui aura sauvé les Juifs de Perse de la main d'Aman par l'intermédiaire de sa cousine Esther.

En somme, la prière de Mardochée (v.8-10) rappelle trois moments de l'histoire (deux lointains et un autre tout récent): l'histoire du salut avec Abraham et l'Exode et la situation des Juifs que les ennemis cherchent à détruire suite au comportement de Mardochée. Elle demande la survie des Juifs et leur louange future.

Comment Dieu réagira-t-il aux demandes de Mardochée ? Restera-t-il sourd ou va-t-il les exaucer ? La réponse n'est certainement pas dans sa prière, mais dans le récit qui suit les deux prières.

4.1.4. Intervention de Dieu en faveur de Mardochée (6,1-13.14)

Le chapitre troisième et le supplément B rapportent la menace pesant sur Mardochée et son peuple. Après sa prière, Mardochée n'obtient pas tout de suite ce qu'il demande à Dieu. Par contre, au cours du récit, une autre menace se fait jour contre lui en 5,9b-14.

C'est sur le conseil de sa femme et de ses amis qu'Aman – devant qui Mardochée a de nouveau refusé de s'incliner – décide de le pendre et fait préparer pour lui un gibet de vingt-cinq mètres (5,14). Cet épisode se passe après le premier banquet d'Esther en 5,3-8. C'est suite à cette nouvelle menace directe contre Mardochée que Dieu va intervenir en sa faveur.

Il le fait en la personne du roi, à qui il enlève le sommeil (6,1). Au cours de cette insomnie, le roi a l'idée de se faire lire les chroniques de son règne et il apprend qu'il a dû autrefois son salut à Mardochée. Au nom du roi, ce dernier est alors honoré par Aman qui arrivait justement pour demander au roi de pouvoir pendre le Juif rebelle. Mardochée est revêtu de l'habit royal en lin et Aman le promène à cheval le long de la grand-rue sur laquelle il avait crié, vêtu d'un sac et couvert de cendre (4,1). Pour le lecteur, Dieu rend le roi capable de reconnaître les bons offices de Mardochée afin de l'honorer, et cela en se servant ironiquement d'Aman, l'ennemi des Juifs.

En conclusion, Dieu intervient à un point particulier : il amène le roi Artaxerxès à sauver la vie de Mardochée, sans même le savoir, dans un premier temps du moins. Le narrateur met son lecteur en position supérieure par rapport aux personnages du roi

Artaxerxès et de Mardochée, quant à la connaissance de cette intervention divine en faveur de Mardochée.

Du fait que Mardochée est sauvé de la pendaison, le lecteur suppose à bon droit que Dieu a exaucé sa prière quant à la demande concernant le changement du deuil de Mardochée en fête (4,1) puisque honneur lui est rendu par son ennemi en personne. C'est déjà un premier pas, car cela montre que Dieu a accepté l'apologie de Mardochée.

Notons que cet honneur qu'Aman rend à Mardochée au nom du roi prélude à sa chute définitive, comme le lui disent sa femme et ses amis en 6,13.

4.2. Prière d'Esther (C,14c-30)

Rappelons que le jeûne et la démarche d'Esther chez le roi, qui lui sont recommandés par Mardochée en 4,8.16-17, sont mentionnés également dans la prière d'Esther (C,12-30). La première démarche est introduite par le narrateur (v.12-13) présentant la reine en train de se changer de façon à exprimer son état de deuil et de pénitence comme signe de solidarité avec son peuple. Quant aux éléments concernant la réalisation de la seconde démarche (aller chez le roi), ils se trouvent dans sa prière proprement dite (v.14c-30), en l'occurrence, aux versets 23.24.25 et 30.

Comment Esther procède-t-elle pour convaincre Dieu de rester de son côté et d'agir conformément à ses demandes ? Rappelle-t-elle à Dieu ses bienfaits, comme le fait Mardochée ? Y ajoute-t-elle d'autres éléments ?

4.2.1. Le rappel par Esther des bienfaits de Dieu

Le rappel d'Esther se fait en deux temps : elle évoque en effet l'histoire d'Israël (son credo, son élection et son péché, v.14.16.17-18) et l'histoire des Juifs en Perse (la menace dont ils sont victimes, ainsi que son comportement : 3,5-7, C,22-25 et C,26-29).

4.2.1.1. Monothéisme (C,14)

Le thème du monothéisme est présent dans l'expression qui ouvre la prière d'Esther : Κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ μόνος « Mon Seigneur notre Roi, Tu es un (unique /seul) ». Esther reconnaît un seul Dieu, qui est le sien. Rejetant toute sorte d'idolâtrie, cette confession de foi en un Dieu unique rappelle le « Shema Israël » (Dt 6,4) qui est le credo fondamental de la tradition juive. Si tous les Juifs récitaient et récitent

encore ce credo, il n'est pas étonnant qu'Esther commence sa prière par cette expression de foi avant de rencontrer « le lion » en face.

De manière générale, sans mentionner le verset 14, pour M.T. Wacker¹¹³, Esther LXX reconnaît le Dieu d'Israël comme un Dieu unique en un double sens, en particulier, dans la prière d'Esther. Tout d'abord, la reconnaissance d'un « seul Dieu en qui Israël peut mettre sa confiance », et ensuite le « seul Dieu qui mérite ce nom au regard des dieux des nations ».

4.2.1.2. Élection d'Israël (C,16)

Par rapport à Mardochée qui parle de manière implicite de cette élection, Esther n'hésite pas à l'exprimer ouvertement. Esther comme tout enfant d'Israël a appris cette histoire de Dieu avec son peuple. Elle rappelle à Dieu son choix d'Israël parmi les autres nations et de ses pères parmi leurs ancêtres pour en faire son héritage. Elle lui rappelle ainsi son bienfait à un peuple dont elle est elle-même une descendante, ainsi que sa fidélité à son alliance, comme le souligne C. Vialle¹¹⁴.

4.2.1.3. Le péché du peuple et la justice de Dieu (C,17-18)

La confession d'Esther revêt un sens d'humilité, puisqu'elle reconnaît l'idolâtrie d'Israël, que Dieu a condamnée et châtiée. À lire ces versets de plus près, le lecteur découvre qu'Esther ne s'exclut pas du péché de ses ancêtres, puisqu'elle parle à la première personne du pluriel : « nous avons péché devant toi » (v.17), « nous avons glorifié leurs dieux » (v.18). Elle se fait donc solidaire d'Israël non seulement dans la détresse présente, mais aussi dans ce qui l'a causée à ses yeux. Ici, l'intention d'Esther est de dire au Seigneur que le peuple qu'il a châtié reste son héritage. La justice de Dieu est soulignée par le châtement qu'il a infligé à son peuple qui se détourne de lui. Cette confession vise à convaincre Dieu d'exercer sa justice contre les Juifs, certes, en les punissant, mais sans aller jusqu'à permettre leur massacre, un projet qui manifeste, comme elle le souligne ensuite, que les ennemis de son peuple sont allés trop loin.

¹¹³ M.T. WACKER, *Das Ester-Buch der Septuaginta*, p. 77, où elle écrit : « Vor allem aber ist dem griechischen Esterbuch offenbar daran gelegen, den Gott Israel als den einzigen Gott zu bekennen, und das in doppeltem Sinn: als den einzigen Gott, auf den Israel sein Vertrauen setzen kann, und als den einzigen Gott, der diesen Namen auch in Blick auf die Götter der Völker verdient. Für beide Aspekte ist besonders das Gebet der Ester (Zusatz C) aufschlussreich ».

¹¹⁴ C. VIALLE, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX*, p. 254.

4.2.1.4. Le rôle des ennemis (C,19-21)

C'est dans les versets 19 à 20 qu'Esther rappelle à Dieu l'objectif des ennemis de son peuple. Ces ennemis cherchent à l'abolir, à le faire disparaître, à lui fermer la bouche et à éteindre sa gloire.

Pour elle, lorsque les ennemis se proposent de détruire l'héritage de Dieu, c'est à lui de le protéger. Sa justice, dans ce cas, consistera à laisser en vie cet héritage, les Juifs.

4.2.1.5. Son apologie (C,26-29)

Tout comme Mardochée, Esther commence par évoquer l'omniscience de Dieu (v.25e et v.26a) avant de se focaliser sur son propre comportement vis-à-vis du roi et de son second. Elle explique au Seigneur combien elle déteste son statut (v.26) et son diadème, signe de son pouvoir (v.27). Elle jure n'avoir ni mangé chez Aman ni bu aux festins royaux (v.28) ni même avoir connu la joie depuis son élévation comme reine. Ce que la reine exprime ainsi dans cette apologie, c'est l'angoisse qui l'habite lorsqu'elle doit vivre sa fidélité au Dieu unique et en même temps assumer son statut de reine et d'épouse d'un roi de chair, auprès de qui elle doit implorer la survie de son peuple. Son espoir est que le Dieu d'Abraham lui vienne en aide pour sortir de cette angoisse, afin de retrouver sa joie en lui. En mentionnant Abraham, Esther pense aussi à cette lignée de laquelle elle descend. Elle trouve sa joie seulement en son Dieu et craint de la perdre avec la menace du massacre de tous les Juifs. Pour elle, leur lignée va s'arrêter si Dieu n'intervient pas pour l'aider à survivre et à sauver son peuple des mains du roi et d'Aman.

4.2.2. Les demandes d'Esther (C,14.22-25.30)

Alors que Mardochée se focalise sur le peuple, Esther, elle, invoque Dieu pour le peuple, mais surtout pour elle-même, car elle a une mission à remplir. Et que demande-t-elle en réalité pour elle, pour son peuple et leurs ennemis ?

4.2.2.1. Demande d'Esther pour elle-même (C,14.23.24.25.30)

Les contextes proches des prières, c'est-à-dire le chapitre 4 et le supplément D, suffisent pour comprendre le sens des requêtes de la reine Esther en ce qui la concerne. Ce qui la plonge dans la peur, c'est d'abord la promulgation de l'édit d'extermination des Juifs et le comportement de Mardochée revêtu d'un sac devant le palais royal. Lorsque celui-ci lui demande d'aller parler de leur situation au roi (4,8-9), tout de suite, la reine présente, par la réponse négative qu'elle justifie, une attitude de résistance : «Toutes les

nations du royaume savent bien que quiconque, homme ou femme, va près du roi dans la cour intérieure sans être appelé, n'a aucune chance de salut – sauf celui à qui le roi tend le sceptre d'or : celui-là sera sauvé.

Quant à moi, cela fait trente jours que je n'ai pas été appelée à m'approcher du roi...» (4,11). À ce niveau, on voit bien que la reine est remplie de peur et n'accepte pas cette responsabilité de se présenter devant le roi.

Elle connaît en effet la loi royale et ne veut pas lui désobéir. N'étant pas sûre que le roi lui tendra son sceptre, elle invoque un argument à l'appui de sa réticence : presque un mois est passé, et son mari ne l'a pas appelée. De plus, après la décision courageuse d'Esther d'aller chez le roi en 4,16, le lecteur constate que, après sa prière, en D,5.7.13-15, son cœur est tenaillé par l'angoisse quand elle va vers le roi ; cette peur demeure jusqu'à son arrivée devant le roi. Et même pendant qu'elle parle avec lui, elle va s'effondrer.

Caractérisées par la peur, les paroles de sa prière soulignent que la reine a besoin du secours de Dieu (C,14.25), de courage (C,23), d'une parole harmonieuse (C,24) et surtout qu'elle attend d'être délivrée de la peur (v.30). C'est bien ce qu'elle lui demande pour affronter le roi, son mari. Le courage et la parole sont deux éléments clés qui vont permettre à la reine d'obtenir son salut et celui de son peuple.

4.2.2.2. Demande pour le peuple (C,22.23.25.30)

À la différence de Mardochée qui confine ses supplications pour le peuple à la fin de sa prière aux versets 8 à 10, Esther les insère à divers endroits de la sienne, en 22-25 et 30. Elle demande au Seigneur Dieu de ne pas livrer son sceptre à ceux qui ne sont rien (v.22a), de se rappeler et de se faire connaître au moment de leur détresse (v.23a.b), de les arracher à leurs ennemis par sa main (v.25a). La reconnaissance de l'omnipotence de Dieu ouvre son verset conclusif (v.30a) avant qu'elle demande une dernière fois à Dieu d'écouter la voix des désespérés (v.30b) et de les arracher à la main des pervers (v.30c).

Pour convaincre Dieu, Esther souligne le lien d'appartenance du peuple à son Dieu. Ce peuple est désigné comme sceptre de Dieu pour signifier qu'il partage la vie et les grâces de Dieu. Ce sont des Juifs (Esther y comprise), désespérés devant leur anéantissement annoncé.

4.2.2.3. Demande contre les ennemis (C,22.24.30)

Esther demande que le projet des ennemis se retourne contre eux, et que le responsable soit châtié, que le roi le déteste, lui et ses partisans. C'est ce qui va se passer dans la suite du récit.

Une fois devant le roi et plus précisément lors de la réception qu'elle donne pour ce dernier et Aman, la reine Esther formule sa vraie demande au roi : sa vie et celle de son peuple. Au cours de cette scène, en 7,1-10, après avoir dénoncé leur ennemi, la réception se termine par l'exécution d'Aman à la potence dressée pour Mardochée.

Au total, plusieurs éléments sont mis en jeu par Esther dans sa prière, dans l'espoir qu'elle soit exaucée. Elle commence par professer sa foi en Dieu seul et par demander de l'aide (v.14) ; viennent ensuite le rappel de l'élection d'Israël (v.16), la confession du péché de l'idolâtrie et de la justice de Dieu (v.17-18), le rappel de ce que les ennemis ont entrepris contre le peuple de Dieu (v.19-21). Suivent d'autres demandes (v.22-25.30) pour elle, pour son peuple, mais aussi contre leurs ennemis (v.22.24), ainsi que la formulation de son apologie (v.26-29). Ici et là, le lecteur trouve l'invocation de la puissance (v.14.23.30) et de l'omniscience (v.26.27) du Dieu d'Abraham. En outre, cette intervention de Dieu suppose qu'Esther surmonte sa peur et sa fragilité tout en l'assumant de manière authentique. Esther a prié, mais ensuite, elle a également mis en œuvre une stratégie dont le résultat devient sa victoire. À présent, analysons comment Dieu a accepté la justification d'Esther et comment il va permettre ce renversement de situation.

4.2.3. Intervention de Dieu en faveur d'Esther (D,8-16)

Comme souligné pour Mardochée plus haut, Dieu ne réagit pas tout de suite après la prière d'Esther enregistrée en C,14c-30. Mais le lecteur espère que Dieu sera favorable à ses demandes pour sa survie et celle de son peuple. Et c'est bien ce qui a lieu. En D,8, Dieu intervient en changeant l'esprit du roi et le conduit à la douceur de sorte qu'il accueille son épouse, bien qu'elle se soit présentée devant lui sans y être invitée (cf. 4,11). On note que Dieu intervient à l'insu d'Esther qui ne sait pas qu'il influence le cœur du roi en sa faveur.

En effet, le narrateur raconte que, malgré sa fureur initiale, le roi, voyant Esther effondrée (D,7), bondit de son trône et la prend dans ses bras. Il la réconforte, lui rend confiance en disant qu'il est son frère, qu'elle ne mourra pas. En signe de vie et de grâce,

le roi lui tend son sceptre d'or (D,12). Dieu par son intervention, rend le roi capable de recevoir Esther. Donc Esther est déjà sauvée et par Dieu et par le roi. Reste maintenant à faire le salut du peuple.

Jouant sur la bienveillance du roi à son égard, Esther va le manipuler pour l'amener progressivement à ce qu'elle veut : sauver son peuple et éliminer l'homme qui lui veut du mal. La demande d'Esther (C,22 et C,24) se réalise, et puisqu'Aman et ses partisans sont tués, le lecteur suppose à juste titre que Dieu a exaucé sa prière et a accepté son autojustification. Quant au massacre des ennemis des Juifs rapporté en 9,1-19, le lecteur ne peut sans doute pas l'imputer à Dieu puisque le narrateur ne parle plus de lui dès que le massacre commence, voire dès la pendaison d'Aman (7,1-10).

Conclusion

Cette analyse narrative des deux prières met en évidence quelques éléments analogues dans les paroles de Mardochée et celles d'Esther. Leurs discours rappellent l'histoire d'Israël en employant quasiment les mêmes termes et expressions (élection, descendance ou alliance avec Abraham). Les deux expliquent à Dieu leur attitude et leur comportement face aux étrangers en soulignant que c'est leur désir de lui rester fidèles qui les amènent à agir ainsi (apologies). Ils rappellent encore les qualités de Dieu (omnipotent et omniscient) avant de lui présenter leur demande de laisser en vie le peuple qui chante sa louange (changer le deuil en joie et tourner le projet des ennemis contre eux-mêmes). À ces éléments communs, Mardochée ajoute le souvenir de l'Exode, pendant qu'Esther ajoute les thèmes du monothéisme (Dieu), du péché du peuple, de la justice de Dieu, du projet des ennemis, mais aussi son sentiment d'être seule, sa peur et son espoir de salut.

Pour le lecteur, ce rappel n'est pas anodin, car Mardochée et Esther, devant l'annonce de l'anéantissement des Juifs, ont la ferme certitude que, quelle que soit la situation dans laquelle vit leur peuple, Dieu ne va jamais l'abandonner.

Ils semblent refuser la mort fomentée par Aman et espèrent une vie où ils chanteront le nom du Seigneur. Comme dans le Ps 118,17 qui dit : « Non je ne mourrai pas, je vivrai, je publierai l'œuvre de Dieu ».

Notons encore qu'Esther et Mardochée, devant leur situation angoissante, ont fait appel à Dieu en le priant (C,1-30). Le narrateur raconte ensuite comment Dieu intervient

par deux fois en se servant du roi (D,8 et 6,1), mais à l'insu des personnages – le lecteur étant le seul témoin de l'action divine. Même Esther et Mardochée ne savent pas que le personnage divin agit en leur faveur.

Par son intervention, Dieu met le roi Artaxerxès dans les conditions telles qu'il va sauver la vie de Mardochée et d'Esther. Le narrateur place le lecteur en position supérieure par rapport aux personnages (le roi Artaxerxès, Esther et Mardochée), quant à la connaissance de ces interventions divines.

On notera également que, dans la suite des événements, comme Dieu est intervenu par deux fois en faveur des protagonistes, ce sont eux qui doivent prendre les choses en main pour empêcher les massacres des Juifs. Ils n'ont plus besoin de Dieu lorsque le changement demandé (C,10.22.24) s'opère surtout dès qu'Esther et Mardochée sont sauvés et arrivent au pouvoir : ils sont alors dans les conditions pour faire en sorte qu'eux-mêmes que les Juifs soient sauvés.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les prières de Mardochée et d'Esther contenues dans le supplément C sont insérées dans le récit d'Esther LXX. L'étude synchronique de ces prières a fait l'objet de notre travail en quatre moments : les prières dans le récit d'Esther grec des LXX (C,1-30), la présentation de la structure rhétorique biblique de ces prières, la fonction des prières dans la caractérisation des personnages et l'analyse narrative des prières.

Une première approche narrative du récit a permis d'examiner et de mettre en lumière la place du supplément C dans l'intrigue d'ensemble (A,1 – F,11). Elle le situe dans l'étape de la complication.

Cependant, n'étant pas tout à fait d'accord avec la présentation de l'intrigue présentée par C. Vialle pour certaines étapes, deux raisons nous poussent à déplacer son tournant de D,8 – 7,10 vers 7,6-9 : la tension narrative et deux fils d'intrigue. La tension narrative qui commence au chapitre 3 avec les ennuis des Juifs, se prolonge jusqu'en D,8 où l'intervention de Dieu vient l'accroître quand Esther tombe évanouie devant le roi sans lui parler de leur situation ni d'Aman ; elle reste vive lorsqu'une autre menace plus directe pèse sur Mardochée en 5. C'est alors qu'une seconde intervention divine conduit la tension narrative vers sa fin en 7,5. Quant à la présence de deux fils d'intrigue, ils concernent les deux menaces pesant sur Mardochée et sur les Juifs et font l'objet de deux dénouements, l'un pour Mardochée et l'autre pour les Juifs, d'où le schéma adopté est le suivant :

Exposition (A,1 – 2,23)

Complication A1 (3,1 – D,1-7)

Complication B (D,8 – 7,5)

Action décisive B (7,6-9)

Dénouement et épilogue B (7,10 – 8,1-2)

Complication A2 (8,3-6)

Action décisive A (8,7-12 + E,1 – 8,17)

Dénouement A (9,1 – 10,3)

Situation finale/Épilogue (F,1-10)

De plus, l'analyse narrative a permis de délimiter la séquence dans laquelle ces prières interviennent (3,1 – 8,2). Elle a aussi permis de présenter l'intrigue de cette séquence dont les phases sont : Exposition (3,1-2a), Complication (3,2b-7,5), Action décisive (7,6-9), Dénouement (7,10), Épilogue (8,1-2). Dans cette séquence, le narrateur rapporte le retournement de la situation de menace mortelle pesant sur les Juifs en son opposé, la mort d'Aman et des ennemis des Juifs.

Au deuxième moment, nous avons adopté l'approche rhétorique biblique pour présenter la structure des prières, car elles ne sont pas des récits, mais des discours que l'on ne peut pas structurer selon les étapes d'une intrigue. Cela dit, le supplément C a été réécrit à deux niveaux : aux niveaux inférieurs (le passage du membre au segment, du segment au morceau et du morceau à la partie) et au niveau supérieur (le passage de la partie au passage). Ainsi, d'après cette réécriture, le supplément C,1-30 est constitué de trois parties d'inégale longueur (v.1-10, v.11 et v.12-30).

Si la deuxième partie est une simple notice rapportant le cri d'Israël (C,11) et sépare la première et la troisième parties, celles-ci comportent chacune une introduction narrative (C,1-2a et C,12-14b) suivie de la prière proprement dite (C,2b-10 et C,14c-30). Les deux prières se composent de morceaux eux-mêmes composés de divers segments. La prière de Mardochée comprend trois morceaux : la louange au Seigneur (v.2b-5a), l'apologie de l'attitude de Mardochée devant Aman (v.5b-7) et la demande de libération d'Israël (v.8-10). Par contre, celle d'Esther comporte cinq morceaux : la supplication au Seigneur (v.14c-15), l'histoire d'Israël et le projet de ses ennemis (v.16-21), la demande collective, individuelle et le sort des ennemis (v.22-25c), l'apologie de la reine Esther (v.25d-29), la demande de libération collective et individuelle (v.30). Quant au niveau supérieur de la réécriture, plusieurs éléments structurants dans les trois parties font du supplément C,1-30 une unité littéraire cohérente et autonome.

Par ailleurs, l'organisation du supplément C,1-30 montre comment les protagonistes cherchent à toucher Dieu afin qu'il leur vienne en aide. Au niveau de la fonction rhétorique (avec des arguments, des personnages poussent les autres à agir), en C,2b-10 et C,14c-30, Mardochée et Esther cherchent à convaincre Dieu d'agir en leur faveur, d'être à leur côté, car Israël, pour qui ils prient, est son peuple, son héritage, etc. tandis qu'Esther est livrée à elle-même dans l'initiative qu'elle doit prendre pour tenter d'intervenir en faveur de son peuple menacé.

Le troisième moment s'est articulé autour de la caractérisation des personnages, tout d'abord dans le supplément C,1-30, puis, il a cherché à rapprocher les prières du reste du récit (A – F). Les points suivants ont fait l'objet de ce troisième moment : la cohérence de la présentation des protagonistes Mardochée et Esther (selon le narrateur et d'autres personnages du récit) ; le personnage divin ; le personnage du peuple ; les liens de Mardochée avec Dieu, Aman et le roi d'une part, d'Esther avec Dieu, le roi et Aman, d'autre part. Bien qu'elle soit inconnue du texte hébreu, la double prière du supplément C qui constitue une unité littéraire cohérente n'est pas isolée du reste du récit d'Esther dans la LXX.

L'étude de la caractérisation des personnages est un autre outil de la narratologie qui a ciblé les deux prières (C) et a cherché à les rapprocher du reste du récit (A – F) en présentant l'identité des protagonistes, le personnage divin, le personnage du peuple et les liens entre les protagonistes et d'autres personnages cités dans les prières et qui jouent un rôle important dans l'ensemble du récit, avant ou après ce long discours (Dieu, Israël, roi et Aman).

Si Esther fait allusion à sa famille paternelle en C,16, le lecteur sait de quoi elle parle, puisqu'il a été informé par le narrateur en A,1b-3 et 2,5-7 que Mardochée un Juif, descendant de Jaïros, de Séméias, de Kisaïas, issu de la tribu de Benjamin, un Juif résidant à Suse (2,5) est un exilé venant de Jérusalem, déporté par Nabuchodonosor, roi de Babylone (2,6) ; il est en outre le tuteur d'une enfant, une fille de son oncle Aminadab, Esther ; Mardochée l'a élevée pour en faire sa femme. La jeune fille est très belle à regarder (2,7). Quant à Mardochée et Esther, leurs discours servent à caractériser les autres personnages qu'ils citent dans leurs prières : le Dieu omnipotent, omniscient, créateur, sans opposant, plein de volonté, juste et sauveur ; le personnage d'Israël qui est l'héritage, le peuple de Dieu (n'est pas mentionné explicitement comme Juifs dans le supplément étudié ; le récit parle des Juifs comme peuple, race des protagonistes Mardochée et Esther) ; le roi est vu par Esther comme un lion, un homme puissant et terrifiant ; Aman est qualifié comme un arrogant, comme le promoteur du pogrom et l'ennemi des Juifs ; le roi et Aman sont caractérisés comme des païens. En outre, le lecteur découvre une cohérence entre ce que Mardochée dit dans sa prière à propos de son refus de se prosterner devant Aman (C,5-7) et ce que le narrateur rapporte dans son récit (3,2-5) qui prend un sens plus précis à la lumière des paroles de Mardochée. Les relations entre Mardochée et Aman sont des relations d'inimitié et de guerre.

Au quatrième moment, l'analyse narrative a mis en lumière le sens des prières quand Mardochée et Esther rappellent à Dieu l'élection d'Israël, son statut de descendance d'Abraham et la libération qu'il lui a accordée quand il était plongé dans les souffrances (Exode). Ils rappellent également l'histoire de la menace qui plane sur la communauté des Juifs en Perse, telle que racontée dans le récit, et ils invoquent Dieu pour qu'il les sauve comme il l'a fait jadis avec Israël.

S'il existe bien une continuité entre le supplément C et ce qui précède, les prières ont aussi des conséquences d'après les récits qui les suivent. Cette continuité se situe à deux niveaux : au plan des éléments théologiques ou religieux (le nom de Dieu, les thèmes autour de Dieu et de son nom, autour de rites religieux) et au plan des faits racontés avant et après les prières (le refus de Mardochée, la menace des Juifs, l'entrée d'Esther chez le roi, l'intervention de Dieu).

Le motif des prières est la menace mortelle qui plane sur le peuple ; sa visée est le salut de ce peuple. Tout compte fait, Esther (D,8s) tout comme Mardochée (6,1s) sont les premiers à être sauvés grâce à l'intervention divine en leur faveur, par l'intermédiaire du roi dont Dieu change le cœur et à qui, ensuite, il ôte le sommeil. Par ailleurs, ce travail a montré la possibilité de la coexistence de deux méthodes synchroniques, la narratologie et la rhétorique biblique, appliquées aux discours de types prières.

Après cette analyse, les prières sont considérées comme le noyau théologique d'Esther LXX par leur contenu et leur place dans l'intrigue du récit. L'histoire de la menace contre les Juifs racontée par le narrateur dans le récit, est aussi évoquée par Mardochée et Esther dans leurs prières. De ce fait, les prières deviennent le récit des priants. Le lecteur découvre des liens entre le récit du narrateur et celui des protagonistes des prières, malgré quelques incohérences qui ont été soulignées. Dès lors, le lecteur qui lit le supplément C détaché de son corpus narratif, ne comprendra jamais le pourquoi, la visée et le sens de ces prières.

QUELQUES PISTES POUR PROLONGER LE TRAVAIL

La narratologie s'intéresse aux récits, y compris lorsqu'elle s'attache des textes bibliques. Notre travail est donc plus large puisqu'il a pour objet l'analyse synchronique des discours de type prières. Nous avons combiné la narratologie et la rhétorique biblique appliquées aux discours. Au terme de ce travail, nous réalisons que l'on pouvait faire davantage avec les prières du supplément C,1-30.

Si l'on veut continuer des recherches sur les prières, l'analyse des prières bibliques mérite d'être entreprise en utilisant la narratologie et l'intertextualité. Une lecture attentive permet de constater que la Bible (des livres tardifs, deutérocanoniques, pour la plupart) raconte plusieurs fois une histoire similaire à propos de personnages différents, tels que Judith, Esther, Suzanne, Tobie, etc.

Ces histoires sont caractérisées par le salut d'un peuple, et, dans les récits qui en sont faits, la prière (Jdt 9,1-14, Est C,1-30, Dan 13,42-43, Tb 3,1-6) étant considérée comme un point focal, dans la mesure où la réponse de Dieu à l'appel du peuple qui l'invoque dans une situation angoissante et mortelle est capitale. On pourrait penser encore à une étude comparée de la prière d'Esther avec celle de Racine dans le monde du théâtre.

ABRÉVIATIONS

AT	Ancien Testament
ATDA	Das Alte Testament Deutsch Apokryphen
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
CE Sup	Cahiers Évangile, Suppléments
Chap	Chapitre
DCLY	Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
e.a.	et alii
Éd	Éditeur
Éds	Éditeurs
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSHRZ</i>	<i>Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplements
<i>LV</i>	<i>Lumière et vie</i>
LXX, O'	Septante
Pers	Personne
Pl	Pluriel
<i>REJ</i>	<i>Revue des Études Juives</i>
RhSem	Rhétorique Sémitique
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
TA/L	Texte Alpha
TM	Texte massorétique
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
u.a.	und andere
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

BIBLIOGRAPHIE DE BASE (ESTHER GREC)

Les éléments bibliographiques sont répartis en quatre rubriques : les titres relatifs au texte d'Esther, les instruments de travail, les commentaires et la littérature sur les méthodes (narratologie et rhétorique biblique).

Comme on peut le constater, le sujet de la thèse est un thème non exploité dans l'ensemble des livres d'Esther grecs (Est^{LXX} et Est^{TA}). C'est pourquoi, le travail ne contient pas trop de notes de bas des pages discutant la littérature secondaire. D'ailleurs, ce que nous avons consulté n'apporte pas beaucoup au thème, à la perspective et à la méthode de notre travail.

I. Les éditions critiques et traductions

BAIL, U. / CRÜSEMAN, F. *e.a.*, *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006 (2011: 4^e édition).

BARUCQ, A., *La Sainte Bible. Judith-Esther*, Paris, Cerf, 1959, 2^e édition.

BROOKE, A. E. / MCLEAN, N. / THACKERAY, H. S^t. J. (éds.), *Esther, Judith, Tobit*. The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus 3.1, Cambridge University Press, 1940.

COUSIN, H. (éd.), *La Bible grecque* (CE Sup 74), Paris, Cerf, 1990.

DE TROYER, K. / WACKER, M. T., *Esther (Das Buch Ester)*, dans KARRER, M. / KRAUS, W. (éds.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, p. 593-618.

HANHART, R., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Vol. VIII, 3. *Esther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

HARL, M. / DORIVAL, G. / MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante*, Paris, Cerf, 1988.

La Bible. Traduction œcuménique, Paris, Cerf, 2015 ; 2010 ; 2004 (1998 : édition intégrale).

MILLER, A. / SCHILDENBERGER, J., *Die Bücher Tobias, Judith und Esther übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des AT IV.3), Bonn, Peter Hanstein, 1940-1941.

OSTY, E. / TRINQUET, J., *La Bible. Esdras-Néhémie-Tobie-Judith-Esther*, Paris, Éditions Rencontre, 1970.

RAHLFS, A. / HANHART, R., *Septuaginta*, Editio altera / Revised Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, Bd.1, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.

II. Instruments de travail

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par SECHAN, L. et CHANTRAINE, P., *Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par Sechan, L.*, Paris, Hachette, 2000.

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, University of Chicago, 2000.

BERTRAND, J., *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Nathan, 2001.

BOGAERT, P. M., e.a. (éds.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002.

BOTTERWECK, G. J. / RINGGREN, H. / FABRY, H. J. (éds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Band 1-9+10), Stuttgart, Kohlhammer, 1973-2000.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris, C. Klincksieck, 1968-1977 (2^e édition avec suppléments, 1999).

CONYBEARE, F. C., *Grammar of Septuagint Greek with selected reading from the Septuagint according to the Text of Swete*, Peabody, Hendrickson, 1988.

HATCH, E. / REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954.

LUST, J. / EYNIKEL, E. / HAUSPIE, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Dudley (MA) / Leuven, Peeters, 2009.

NATALIO, F. M., *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden, Brill, 2001.

PRINCE, G., *A Dictionary of Narratology*, Lincoln / London, Nebraska University Press, 1987.

REHKOPF, F., *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

- SCHIERSE, F. J. / BADER, W., *Neue Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel*. Erarbeitet von F. J. SCHIERSE, neu bearbeitet von W. BADER, (2^e édition), Düsseldorf, Patmos Verlag, 1996.
- SCHLEUSNER, J. F., *Novus Thesaurus philologico-criticus, sive, Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Leipzig, Libraria Weidmaniana, 1820-21.
- SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris / Fribourg, Cerf / Éditions Universitaires de Fribourg, 1991.
- TOV, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies 3), Jerusalem, Simor, 1981.
- VAN DE VORST, C., *Grammaire grecque*, Bruxelles, De Boeck, 1996.
- WIGODER, G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.

III. Commentaires sur Est^{LXX}

- DE TROYER K., / WACKER, M. T., *Das Buch Ester*, dans KARRER, M. / KRAUS, W. (éds.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Band 1, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, p. 1253-1296.
- KOTTSIEPER, I., *Zusätze zu Ester: Übersetzt und Erklärt*, dans STECK, O. H. / KRATZ, R. G. / KOTTSIEPER, I., *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel* (ATDA, 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 111-207.
- MITTMANN-RICHERT, U., *Zusätze zu Esther*, dans LICHTENBERGER, H. (éd.), *Historische und legendarische Erzählungen* (JSHRZ VI), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p. 97-113.
- MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (The Anchor Bible 44), Garden City, NY, Doubleday, 1977.
- MOORE, C. A., *On the Origin of the LXX Additions to the Book of Esther*, dans *JBL* 92 (1973), p. 382-393. Repris dans MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982, p. 583-594.
- REINHARTZ, A., *The Greek Book of Esther*, dans NEWSOM, C. A. / RINGE, S. H. (éd.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville / Kentucky, Westminster John Knox Press, 1992.

WACKER, M. T., *Das Buch Ester*, dans ZENGER, E. (éd.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsuebersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, p. 861-882.

WÉNIN, A. / FOCANT, C., *Vives, femmes de la Bible* (Le livre et le rouleau 29), Bruxelles, Lessius, 2007.

- Critique textuelle et textes historiques

ABADIE, Ph., *Esther, ou l'énigme cachée*, dans LV 260, 2003, p. 7-18.

CLINES, D. J. A / DAVIES, P. R. (éds.), *The Esther Scroll: The Story of the Story* (JSOTS 30), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1984.

CLINES, D., *Esther and the Future of the Commentary*, dans GREENSPOON, L. / CRAWFORD, S. W. (éds.), *The book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), Edinburgh, T&T Clark, 2003, p. 17-30.

DOROTHY, C., *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOTS 187), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

GINZBERG, L., *Les légendes des Juifs. Juda et Israël, Élie, Élisée et Jonas, les rois de Juda des périodes tardives, l'exil, le retour de captivité, Esther* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2006.

KORPEL, M., *Theodicy in the Book of Esther*, dans LAATO, A. / DE MOOR, J. C. (éds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden / Boston, Brill, 2003, p. 351-374.

MACCHI, J.-D., *Les livres d'Esther. Évolution littéraire et approche narrative*, dans *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Monde de la Bible 48), MARGUERAT, D. (éd.), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 239-249.

MACCHI, J.-D., *Ancien Testament. Le livre d'Esther*, dans *Transeuphratène* 33, 2007, p. 93-96.

MACCHI, J.-D., *Le livre d'Esther. Regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses*, dans *Transeuphratène* 30, 2005, p. 97-135.

MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982.

MOORE, C. A., « *It takes a village* » to produce a Commentary: A Case in Point, dans GREENSPOON, L. / CRAWFORD, S. W. (éds.), *The book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), Edinburgh, T&T Clark, 2003, p. 3-8.

- MOORE, C. A., *A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther*, dans ZAW 79 (1967), p. 351-358. Repris dans MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982, p. 521-528.
- ROIRON, F. X., *Les parties deutérocanoniques du livre d'Esther*, dans RSR 6, 1916, p. 3-16. Repris dans MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982, p. 553-566.
- STEIN, E., *Un essai d'adaptation de la fête de Pourim dans l'Alexandrie Hellénistique*, dans REJ 99, 1935, p.109-118. Repris dans MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982, p. 567-576.
- TORREY, C. C., *The Older Book of Esther*, dans HTR 37, 1944, p. 1-40. Repris dans MOORE, C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, KTAV Publishing House, 1982, p. 448-487.

- Études thématiques

- MARBÖCK, J., *Das Gebet der Ester. Zur Bedeutung des Gebetes im griechischen Estherbuch*, dans EGGER-WENSEL, R. / CORLEY, J. (éds.), *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin / New York, Walter De Gruyter, 2004, p. 73-94.
- NZOSA MUYUMBU, P. / WÉNIN, A., *Une étude rhétorique de la prière de Mardochée dans le livre grec (LXX) d'Esther (Suppl. C,1-10)*, dans *Estudios Bíblicos* 73, 2015, p. 7-24.
- VIALLE, C., *Aux commencements des livres grecs d'Esther: le songe de Mardochée*, dans VT 58, 2008, p. 101-116.
- VIALLE, C., *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire* (BETL 233), Leuven / Paris / Walpole, MA, Peeters, 2010.
- WACKER, M. T., *Ester. Jüdin, Königin, Retterin.*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2006.
- WACKER, M. T., *Innensichten und Aussensichten des Judentums im septuagintagriechischen Estherbuch*, dans REITERER, F.V., u.a. (éds.), *Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur* (DCLS 20), Berlin, De Gruyter, 2014, p. 55-92.

- WACKER, M. T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9*, dans HOSSFELD, F. L., u.a. (éds.), *Das Manna fällt auch heute noch* (FS E. Zenger), Freiburg, Herder, 2004, p. 609-637.
- WACKER, M. T., *Das Ester-Buch der Septuaginta*, dans BUTTING, K. / MINNAARD, G. / WACKER, M. T. (éds.), *Ester. Mit Beiträgen aus Judentum. Christentum. Islam. Literatur. Kunst* (Die Bibel erzählt...), Kneesebeck, Erev-Rav, 2005, p. 73-77.
- WACKER, M. T., *Mit Toratreue und Todesmut dem einen Gott anhangen: Zum Esther-Bild der Septuaginta*, dans KESSLER, R. / WEHN, B. (éds.), *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004, p. 312-332.

IV. Littérature sur les méthodes

- ALTER, A., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, Lessius, 1999.
- MARGUERAT, D. / BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2009 (4^e édition).
- MEYNET, R. / Oniszcuk, J., *Exercices d'Analyse rhétorique biblique* (RhSem 12), Pendé, Gabalda, 2013.
- MEYNET, R., *Traité de rhétorique biblique*, (RhSem 10), Pendé, Gabalda, 2013.
- WÉNIN, A., *Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique*, dans FOCANT, C. / WÉNIN, A. (éds.), *Analyse narrative et Bible* (BETL 191), Leuven, University Press / Peeters, 2005, p. 43-71.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Objet de la thèse	1
2. Le supplément C de la LXX	2
3. Méthodes employées.....	3
3.1. Narratologie	3
3.2. Rhétorique biblique.....	3
4. Textes.....	4
5. Plan du Travail.....	9
CHAPITRE 1	11
LES PRIÈRES DANS LE RÉCIT D’ESTHER GREC DES LXX (C,1-30)	11
Introduction.....	11
1.1. Place des prières dans l’intrigue d’Esther LXX.....	12
1.1.1. Proposition de C. Vialle	12
1.1.2. Le déplacement du tournant de D,8 – 7,10 vers 7,6-9	13
1.1.3. Prolongement et accroissement de la tension narrative	14
1.1.4. Double fil d’intrigue.....	17
Conclusion	19
1.2. Le cœur de l’intrigue (3,1 – 8,2)	20
1.2.1. Exposition : Ascension d’Aman au pouvoir (3,1-2a).....	21
1.2.2. Complication et ses différentes phases (3,2b – 7,5).....	21
1.2.3. Action décisive : les accusations contre Aman (7,6-9)	27
1.2.4. Dénouement : la mort d’Aman (7,10)	28
1.2.5. Épilogue : ascension de Mardochée (8,1-2)	28
Conclusion	29
CHAPITRE 2	31
STRUCTURE DES PRIÈRES DE MARDOCHÉE ET D’ESTHER	31
Introduction.....	31
2.1. Structures proposées par certains commentateurs.....	31
Conclusion	37
2.2. Structure rhétorique biblique de C,1-30.....	37
2.2.1. Réécriture des parties aux niveaux inférieurs	38

.....	48
2.2.2. Réécriture de C,1-30 au niveau supérieur	84
2.2.3. Portée rhétorique et théologique de l'ensemble (C,1-30)	90
2.2.4. Présentation de la structure thématique de C,1-30	95
CHAPITRE 3	98
FONCTION DES PRIÈRES DANS LA CARACTÉRISATION DES PERSONNAGES DU SUPPLÉMENT C,1-30 (EST LXX)	98
Introduction	98
3.1. Cohérence de la présentation des protagonistes des prières (C,1-30)	99
3.1.1. La cohérence de la double présentation de Mardochée.	100
3.1.2. La présentation d'Esther.....	110
3.2. Le personnage divin selon les prières.....	111
3.2.1. Les titres attribués au personnage divin	112
3.2.2. Les actions du personnage divin.....	113
3.2.3. Les facettes du pouvoir de Dieu	115
3.2.4. Dieu dans ses rapports et ses engagements	117
Conclusion.....	119
3.3. Le personnage du peuple	119
3.3.1. Oi 'Ιουδαῖοι dans le récit (Est A – F)	120
3.3.2. Rapport des Juifs avec les Protagonistes (Mardochée et Esther)	127
3.3.3. Les Juifs vus par Aman (3,8.11 ; B,4.5 et 9,19)	130
3.3.4. Le peuple dans le supplément C,1-30.....	131
3.3.4.1. Les actions du peuple	132
3.3.5. Rapport du peuple avec Dieu.....	136
Conclusion.....	140
3.4. Caractérisation d'autres personnages par les protagonistes et le reflet de leurs relations dans le récit.....	141
3.4.1. Mardochée et ses relations (C,5-7)	142
3.4.2. Esther et ses relations (C,14.22.24-29.30).....	147
3.4.3. Excursus concernant Bougathân.....	157
Conclusion.....	158
CHAPITRE 4	161
ANALYSE NARRATIVE DES PRIÈRES DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER (C,1-30).....	161
Introduction	161
4.1. Prière de Mardochée (C,2b-10)	162

4.1.1. L'omnipotence et l'omniscience de Dieu (C,2-5b).....	162
4.1.2. Autojustification de Mardochée (C,5c-7)	163
4.1.3. Rappel et demandes pour le peuple en péril (C,8-10)	164
4.1.4. Intervention de Dieu en faveur de Mardochée (6,1-13.14)	168
4.2. Prière d'Esther (C,14c-30)	169
4.2.1. Le rappel par Esther des bienfaits de Dieu.....	169
4.2.2. Les demandes d'Esther (C,14.22-25.30).....	171
4.2.3. Intervention de Dieu en faveur d'Esther (D,8-16)	173
Conclusion	174
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	177
QUELQUES PISTES POUR PROLONGER LE TRAVAIL	181
BIBLIOGRAPHIE DE BASE (ESTHER GREC)	184