Merci !…

Tout au long de mon parcours, j'ai eu la chance – mais sans doute faut-il aussi l'appeler Providence – de rencontrer sur mon chemin des personnes qui m'ont aidée à avancer, à voir plus clair, qui m'ont encouragée et donnée les moyens d'aller plus loin. Il serait impossible de tous les nommer, c'est pourquoi je n'en citerai que quelques-uns, en espérant que les autres ne m'en voudront pas trop : ils demeurent présents dans mon esprit et dans mon cœur, à défaut de l'être sur ce papier.

Je voudrais remercier ma famille, en commençant par mes parents qui m'ont donnée très tôt le goût des livres, des mots et en particulier des récits et m'ont fait découvrir la Bible et la foi chrétienne. Je pense également à mes enfants, Christophe, qui a dû supporter une maman sans cesse aux études, et Timothée qui a participé de très près, on pourrait dire de l'intérieur, à l'élaboration finale de cette thèse. Je pense tout particulièrement à Francis, mon cher époux qui m'a soutenue et encouragée ces dernières années et qui a dû aussi investir de son temps pour que ce travail puisse voir le jour. Très concrètement, merci pour les relectures, les repas et les lessives, et surtout, pour le partage au quotidien des réalités qui me tiennent à cœur.

Merci à la communauté de l'Annonciation qui m'a encouragée et a généreusement mis en place les conditions financières pour que je puisse commencer des études en théologie et à la fondation Sedes Sapientiae qui m'a permis de commencer cette thèse. Merci à la faculté de théologie qui a fait en sorte que ce travail puisse se faire dans les meilleures conditions possibles, tant humaines que matérielles.

J’aimerais remercier les amis dont le soutien n’a pas manqué durant ces années. Ils sont nombreux, mais, parmi eux, je voudrais nommer plus particulièrement le Père Jean Meêus, tous ceux de l’Annonciation, Anne-Françoise Loiseau et les « membres du personnel scientifique temporaire » - merci Bart, Pierre-Yves et Pieter ! Merci aux membres du personnel de la faculté, plus particulièrement à celles du secrétariat ; merci pour les pauses, les repas pris ensemble et, bien entendu, pour leur disponibilité sans faille.

Il me faut remercier les professeurs de l’ISCP, en particulier Monsieur l’abbé Bastin qui a été le promoteur de mon premier travail en exégèse, les professeurs de la faculté de théologie catholique de Strasbourg, ceux de la faculté de théologie de l’UCL et ceux que j’ai pu rencontrer dans le cadre de la formation en philologie biblique. Parmi eux, ma reconnaissance va plus particulièrement aux professeurs de l’unité d’exégèse, Messieurs Van Cangh, Sevrin et Focant. Il me faut remercier personnellement Monsieur Auwers pour sa disponibilité et son soutien dans l’approfondissement du grec biblique et de la Septante ainsi que Monsieur Haelewyck qui m’a conseillée fort utilement à plusieurs reprises et a pu me partager en partie son expérience « d’esthérisant ». J’aimerais remercier également le professeur M. V. Fox et le professeur J.-D. Macchi pour leurs conseils judicieux et leur soutien.

Enfin, ce travail ne serait pas ce qu’il est sans le soutien, la patience, les conseils, remarques, interpellations, suggestions, relectures et encouragements de mon promoteur Monsieur Wénin qui a accompagné non seulement ce travail, mais les travaux de licence et de DEA qui l’ont précédé et m’ont permis d’approfondir la méthodologie mise en œuvre aujourd’hui.

A tous, un tout grand merci !!!

Table des matières

MERCI !… 1

TABLE DES MATIERES 3

LISTE DES ABREVIATIONS UTILISEES 11

INTRODUCTION 17

1. QUELQUES MOTS DE PRESENTATION 19
1.1. Un « coup de foudre » 19
1.2. Limites de l'étude 20
1.3. Un « best seller » 21
2. BREVES REMARQUES METHODOLOGIQUES 22
2.1. Analyse narrative 22
2.2. Un « préjugé positif » face aux « incohérences » du TM et de la LXX 25
2.3. Un horizon de pré-compréhension 26
2.4. Démarche d'ensemble 28
3. LES TEXTES D'ESTHER 29
3.1. Les textes bibliques 29
3.1.1. Le texte massorétique (TM) 30
3.1.2. Le texte reçu des Septante (LXX ou o' – Grec I) 31
3.1.3. Le texte dit « Lucianique » ou texte Alpha (TA ou L – Grec II) 32
3.1.4. Le texte de la Vetus Latina (VL ou La – Grec III) 33
3.2. Les targumim 35
3.3. Flavius Josèphe 36
4. HISTORICITE, GENRE LITTERAIRE ET RAPPORTS ENTRE CES DIFFERENTES FORMES 37
4.1. Historicité et date de composition 37
4.2. La question du genre littéraire 40
4.3. Ordre de composition des différentes formes 45
4.3.1. Hypothèse A 46
4.3.2. Hypothèse B 48
4.3.3. L'absence ou le retrait de Dieu 50

PREMIERE PARTIE : 53

LE TEXTE MASSORETIQUE 53

CHAPITRE 1 : INTRIGUE D'ENSEMBLE ET MICRO-INTRIGUES DU LIVRE D'ESTHER DANS LE TEXTE MASSORETIQUE 55
1.1. Quelques tentatives visant à mettre en évidence l'intrigue d'ensemble du livre d'Esther 56
1.1.1. D. J. A. Clines 56
1.1.2. C. V. Dorothy 57
1.1.3. F. W. Bush 59
1.1.4. F. S. Weiland 60
1.2. Une intrigue d'ensemble basée sur une double menace 62
1.3. Intrigue et rôle spécifique du chapitre 1 68

1.3.1. Le pacte de lecture. Où se pose la question de l'historicité des événements. 69
1.3.2. L'intrigue de l'épisode 70
1.3.3. Un récit à lire au second degré : la dimension satirique....71
1.3.4. Le monde du récit....74
1.3.4.1. Un roi puissant mais un homme faible, jouet de ses impulsions et de son entourage....74
1.3.4.2. Des hommes peu sûrs d'eux....75
1.3.4.3. Banquets et vin....76
1.3.4.4. Omniprésence de la loi....77
1.3.5. Clés herméneutiques 78
1.4. A la recherche d'une reine (2,1-20)....78
1.4.1. L'intrigue de l'épisode 79
1.4.2. L'image de la femme....80
1.4.3. Le mariage d'Assuérus....82
1.4.4. Une caricature des « Mille et une nuits » ? 84
1.5. Le complot éventé (2,21-23)....85
1.6. Menaces contre Mordocaï et les juifs (3,1-15) 87
1.6.1. L'intrigue de l'épisode 87
1.6.2. Entrée en scène du « méchant » 88
1.6.3. Comment tous les juifs deviennent des rebelles au roi… 89
1.6.4. … et ce qui en résulte....90
1.6.5. Du particulier au général....91
1.7. Mordocaï persuade Esther d'intervenir en faveur de son peuple (4,1-17).....93
1.7.1. L'intrigue de l'épisode 93
1.7.2. Faut-il parler du courage d'Esther ?....95
1.7.3. « Secours et délivrance se tiendront pour les juifs à partir d'un autre endroit… »....96
1.7.4. Le jeûne....96
1.8. Demain… (5,1-14)....99
1.8.1. Les premières demandes d'Esther (5,1-8)....99
1.8.2. Le triomphe gâché d'Haman (5,9-14)....101
1.9. Le commencement de la fin : Haman perd la face (6,1-14)....102
1.9.1. Suspense, coïncidences et ironie 102
1.9.2. L'intrigue de l'épisode 104
1.9.3. Au nom de l'honneur....104
1.9.4. Premier retournement....105
1.10. Première requête d'Esther : Haman perd la vie (7,1–8,2) 107
1.10.1. L'intrigue de l'épisode 107
1.10.2. « La parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman » 108
1.10.3. Où le lecteur se trouve face à des personnages dont les motivations lui échappent....109
1.10.3.1. L'édit d'extermination des juifs : remords royaux ou découverte ? 109
1.10.3.2. Que penser du soupçon de « viol » de la reine ?....110
1.10.3.3. Le silence d'Esther et de Mordocaï....111
1.10.3.4. Quel effet cela produit-il sur le lecteur ?....111
1.11. Deuxième requête d'Esther : un nouvel édit au nom du roi (8,3-17).....112
1.11.1. L'intrigue de l'épisode 112

1.11.2. Un nouveau calife à la place du calife ? 113
1.12. Dénouement : vengeance des juifs et institution des Pourim (9,1-32) *115*
1.12.1. Structure de l'épisode 115
A. L'anéantissement des ennemis des juifs (v. 1-19) 115
B. L'institution des Pourim (v. 20-32) 116
1.12.2. Retournement : suite et fin ? 116
1.12.3. Que penser des massacres ? 117
1.13. Un "happy end" ? (10,1-3) *120*
CHAPITRE 2 : LES PERSONNAGES 123
2.1. Mordocaï *124*
2.1.1. L'entrée en scène : une généalogie évocatrice (2,5-6) 125
2.1.2. Le cousin d'Esther 127
2.1.3. Un fonctionnaire indocile 129
2.1.4. Israël contre Amaleq 131
2.1.5. Le temps de l'épreuve 133
2.1.6. Retournement, gloire et vengeance 136
2.1.7. Mordocaï dans la finale du récit 140
2.2. Esther la reine, cousine de Mordocaï *141*
2.2.1. Vashti, la précédente (1,1-22) 142
2.2.2. La jolie cousine de Mordocaï 144
2.2.3. « … et il la fit régner à la place de Vashti » 147
2.2.4. « Le dire de Mordocaï » 150
2.2.5. La crise 150
2.2.6. La tension monte 153
2.2.7. La requête d'Esther 156
2.2.8. Esther intervient en faveur de son peuple 157
2.2.9. Une finale qui questionne 158
2.3. Haman, le mauvais *161*
2.3.1. Une arrivée inattendue 161
2.3.2. Haman fils d'Hammedata l'Agagite 162
2.3.3. Première colère d'Haman 162
2.3.4. Genèse de l'édit d'extermination des juifs 164
2.3.5. Deuxième colère d'Haman 167
2.3.6. Un gibet pour Mordocaï 168
2.3.7. Le malentendu 169
2.3.8. La chute 171
2.4. Assuérus *173*
2.4.1. Un roi colérique et peu sûr de lui 174
2.4.2. L'ombre d'un regret… 176
2.4.3. Un roi influençable et amoureux 178
2.4.4. Un roi peu responsable et peu réfléchi 179
2.4.5. Le roi et Esther 181
2.4.6. Le roi, Haman et Mordocaï 183
2.4.7. Face aux révélations d'Esther 184
2.4.8. Deuxième colère royale : Haman pendu 185
2.4.9. Mordocaï et Esther à la tête du royaume 186
2.4.10. Bilan du règne 187
2.5. Les juifs *188*
2.5.1. Les juifs vus par les autres personnages 188
2.5.2. Les juifs protagonistes du récit 190

2.6. Les personnages secondaires *195*
2.6.1. Les eunuques 197
2.6.1.1. Les eunuques « servant la face du roi » 197
2.6.1.2. Les eunuques « gardiens des femmes » 198
2.6.1.3. Bigtan et Téresh 199
2.6.1.4. Hatak 200
2.6.1.5. Les eunuques de la reine 200
2.6.2. Les serviteurs du roi et « les jeunes gens du roi qui le servaient » 201
2.6.3. L'entourage d'Haman 202
2.6.4. Réflexion sur les personnages secondaires 203
CHAPITRE 3 : LE MONDE DU RECIT 205
3.1. Deux motifs transversaux *206*
3.1.1. La loi 206
3.1.2. Les banquets 209
3.2. Quelle image de Dieu ? *213*
3.2.1. Un hasard qui guide les événements 214
3.2.2. Le rôle prépondérant des personnages secondaires 215
3.2.3. L'absence totale de mention explicite de Dieu 216
3.2.4. Une chronologie « pascale » 217
3.2.5. Un Dieu caché 218
3.3. Quelle image de l'être humain ? *220*
3.3.1. A travers les personnages non juifs 221
3.3.2. A travers les personnages juifs 223
3.3.2.1. La collaboration au salut ouverte à tous 223
3.3.2.2. Les écueils de l'ambition et du désir de vengeance 224
3.3.3. A travers la liberté laissée au lecteur 224
3.3.4. Synthèse 225

DEUXIEME PARTIE : LA LXX 229

INTRODUCTION 231
CHAPITRE 1 : INTRIGUE D'ENSEMBLE ET MICRO-INTRIGUES DU LIVRE D'ESTHER DANS LA LXX 233
1.1. L'intrigue d'ensemble *233*
1.1.1. C. V. Dorothy 233
1.1.2. Une proposition d'intrigue d'ensemble 236
1.2. L'exposition *239*
1.2.1. Le songe de Mardokhaïos (A,1-11) 240
1.2.1.1. L'intrigue de l'épisode 240
1.2.1.2. L'interprétation du songe 241
1.2.1.3. Conséquences sur la suite du récit : le lecteur en attente 249
1.2.2. Les complots des eunuques 250
1.2.3. Où le roi renvoie une reine et en choisit une autre 253
1.3. Premier complot éventé (A,12-17) *255*
1.3.1. L'intrigue de l'épisode 255
1.3.2. Conséquences sur la suite : le lecteur doublement en attente 256
1.4. L'éviction de la reine Astin (1,1-22) *258*
1.4.1. L'intrigue de l'épisode 258
1.4.2. Particularités significatives de la LXX 259
1.4.2.1. Les « jours du mariage » 259
1.4.2.2. Δοχή et ποτός 260

1.4.2.3. Où le roi fait l'économie d'une journée de réjouissances 260
1.4.2.4. Couvertures brodées, roses et petit gobelet 262
1.4.2.5. Un roi joyeux et une reine capricieuse 262
1.4.2.6. Simplification de l'entourage royal 263
1.4.2.7. Le discours motivant l'édit 264
1.4.2.8. Les conséquences de l'édit 264
1.4.3. Conclusion 266
1.4.3.1. La dimension satirique 266
1.4.3.2. Le monde du récit 267
1.5. A la recherche d'une reine (2,1-20) *268*
1.5.1. L'intrigue de l'épisode 269
1.5.2. Particularités significatives de la LXX 269
1.5.2.1. « … et il ne se souvint plus d'Astin, ayant souvenir de ce qu'elle avait dit et comment il l'avait condamnée » 270
1.5.2.2. Deuxième présentation de Mardokhaïos 271
1.5.2.3. « Il l'avait élevée pour lui pour en faire sa femme » 271
1.5.2.4. Esther paraît devant le roi deux mois plus tard que dans le TM 272
1.5.2.5. « Il lui mit le diadème des femmes » 272
1.5.2.6. Un *drink* pendant sept jours et une exemption d'impôts 273
1.5.3. Conclusion 273
1.6. Le second complot éventé (2,19-23) *275*
1.6.1. L'intrigue de l'épisode 275
1.6.2. La portée de l'épisode 275
1.7. Menaces contre Mardokhaïos et les juifs (3,1-15 + B) *276*
1.7.1. L'intrigue de l'épisode 277
1.7.2. Particularités significatives de la LXX 278
1.7.2.1. « Le roi Artaxerxès glorifia Aman » 278
1.7.2.2. Pourquoi Mardokhaïos est-il dénoncé à Aman ? 278
1.7.2.3. Le projet d'Aman 279
1.7.2.4. Où il est enfin question de nations 279
1.7.2.5. L'édit d'extermination des juifs 280
1.7.3. Du particulier au général 282
1.8. Mardokhaïos persuade Esther d'intervenir en faveur de son peuple (4,1-17) *283*
1.8.1. L'intrigue de l'épisode 284
1.8.2. Particularités significatives de la LXX 286
1.8.2.1. Le cri de Mardokhaïos 286
1.8.2.2. La reine « fut bouleversée » 286
1.8.2.3. Premier discours de Mardokhaïos à Esther 286
1.9. Les prières d'Esther et de Mardokhaïos (C,1-30) *287*
1.9.1. Où le lecteur a accès à l'intériorité des personnages 288
1.9.2. Elargissement du monde du récit 289
1.9.3. Le cri du peuple 290
1.10. Esther devant le roi (D,1 – 5,14) *291*
1.10.1. L'intrigue de l'épisode 292
1.10.2. L'intervention de Dieu 293
1.10.3. Le triomphe gâché d'Aman 294
1.10.4. L'attente s'intensifie 295
1.11. Aman perd la face (6,1-14) *295*

1.11.1. L'intrigue de l'épisode 296
1.11.2. Deuxième intervention de Dieu....297
1.11.3. De quel complot des eunuques s'agit-il ?....298
1.11.4. Au nom de la gloire....298
1.11.5. L'annonce de la chute (v. 13)....299
1.11.6. Pas de diadème au cheval....300
1.12. Première requête d'Esther : Aman perd la vie (7,1-8,2) 301
1.12.1. L'intrigue de l'épisode 301
1.12.2. Quelques particularités de la LXX....302
1.13. Deuxième requête d'Esther : un nouvel édit au nom du roi (8,3-17 + E) ..303
1.13.1. L'intrigue de l'épisode 304
1.13.2. Le texte du contre-édit....305
1.13.3. Particularités significatives de la LXX....306
1.13.3.1. « Et les scribes furent appelés au premier mois » 306
1.13.3.2. Le but visé par l'édit de Mardokhaïos et Esther....307
1.13.3.3. « Pour les juifs ce fut lumière et jubilation » 308
1.13.3.4. « Et beaucoup parmi les nations étaient circoncis et imitaient les juifs par peur des juifs » 309
1.14. Vengeance des juifs et institution des Phrouraï (9,1-31)....310
1.14.1. Plan du chapitre....310
A. Anéantissement des ennemis des juifs 310
B. Institution des Phrouraï....311
1.14.2. Particularités significatives de la LXX....311
1.14.2.1. Brièveté du prologue et du récit des massacres....311
1.14.2.2. Butin et pillage 312
1.14.2.3. Les noms des fils d'Aman....313
1.14.2.4. Pas de banquets pour les juifs 313
1.14.2.5. La lettre de Mardokhaïos....313
1.15. Tout est bien qui finit bien....314
1.15.1. La notice historique (10,1-3)....314
1.15.2. L'interprétation du songe par Mardokhaïos....315
1.15.3. Le « colophon »....317
CHAPITRE 2 : LES PERSONNAGES....321
2.1. Le Seigneur....322
2.1.1. A travers ce qu'en dit le narrateur....322
2.1.1.1. Le songe de Mardokhaïos 322
2.1.1.2. Première intervention sur le roi Artaxerxès 324
2.1.1.3. Seconde intervention sur le roi Artaxerxès 325
2.1.2. Les personnages et Dieu....326
2.1.2.1. Les païens : Aman, son entourage et le roi 327
2.1.2.2. Les juifs : Mardokhaïos et Esther....328
2.2. Mardokhaïos....334
2.2.1. Présentation 335
2.2.1.1. Le destinataire d'un songe....335
2.2.1.2. « Homme juif » 336
2.2.1.3. « Homme grand servant à la cour du roi » 337
2.2.1.4. « Il était de la déportation »....337
2.2.2. Face aux complots contre le roi et à l'enlèvement de sa future épouse ..338
2.2.2.1. Premier complot des eunuques (A,12-17)....338
2.2.2.2. Esther est emmenée dans le harem du roi 339

2.2.2.3. Deuxième complot des eunuques 340
2.2.3. Mardokhaïos et Aman 340
2.2.4. Mardokhaïos et Esther 341
2.2.5. Mardokhaïos devant Dieu 343
2.2.6. Elévation et contre-édit 345
2.2.7. L'instauration des Phrouraï 348
2.2.8. L'interprétation du songe 349
2.2.9. Mardokhaïos et Mordocaï 350
2.3. Esther *352*
2.3.1. Astin 352
2.3.2. Présentation d'Esther 353
2.3.3. Esther est choisie par le roi Artaxerxès 354
2.3.4. Le temps de l'épreuve 357
2.3.5. La prière d'Esther 357
2.3.6. Esther face au roi 361
2.3.7. La requête d'Esther 363
2.3.8. Esther intervient en faveur de son peuple 365
2.3.9. Une finale qui questionne aussi, mais différemment 366
2.3.10. Conclusion : Esther dans la LXX 367
2.4. Aman *368*
2.4.1. Le « bougaïos » 369
2.4.2. Un comploteur 372
2.4.3. Elaboration de l'édit d'extermination des juifs 373
2.4.4. L'édit 375
2.4.5. L'orgueilleux parmi les siens 377
2.4.6. Le commencement de la fin 379
2.4.7. La fin de l'orgueilleux 380
2.4.8. Aman l'orgueilleux et Haman l'Agagite 382
2.5. Artaxerxès *383*
2.5.1. Au temps d'Artaxerxès 383
2.5.2. Le refus d'Astin 384
2.5.3. Le choix d'une nouvelle reine 386
2.5.4. Le roi et son favori 388
2.5.4.1. L'élévation du **βουγαῖος** 388
2.5.4.2. Un roi facilement convaincu 389
2.5.5. Le roi et Esther 390
2.5.5.1. La colère du roi 390
2.5.5.2. « Dieu changea l'esprit du roi en bonté » 391
2.5.5.3. Un époux prévenant 392
2.5.6. Le roi, Aman et Mardokhaïos 392
2.5.7. Le roi, Esther et Aman 393
2.5.8. Le salut et le triomphe des juifs 394
2.5.9. Bilan 396
2.6. Les juifs *397*
2.6.1. Les juifs vus par les autres personnages 397
2.6.1.1. Dans le songe de Mardokhaïos 397
2.6.1.2. Dans le réquisitoire d'Aman 398
2.6.1.3. Les juifs dans les propos de Mardokhaïos et d'Esther 399
2.6.1.4. Dans les propos des proches d'Aman 400

2.6.1.5. Dans l'édit de Mardokhaïos et Esther et dans l'interprétation du songe 401
2.6.1.6. Conclusion....401
2.6.2. Les juifs, protagonistes du récit....402
2.6.3. Les juifs dans la LXX....404
2.7. Les personnages secondaires....*405*
2.7.1. Les eunuques....405
2.7.1.1. Gabatha et Tharra et « les deux eunuques du roi chefs des gardes du corps »....406
2.7.1.2. Les eunuques « serviteurs du roi Artaxerxès »....407
2.7.1.3. L'eunuque « gardien des femmes », « les eunuques de la reine » et Akhrathaios....408
2.7.2. Les courtisans....409
2.7.3. L'entourage d'Aman....410
2.7.4. Les personnages mentionnés dans le « colophon »....410
2.7.5. Réflexion sur les personnages secondaires....411
CHAPITRE 3 : LE MONDE DU RECIT....413
3.1. Quelques motifs transversaux....*413*
3.1.1. Les lois des juifs....413
3.1.2. Les banquets....415
3.1.3. La gloire, les glorieux et la glorification....416
3.2. Quelle image de Dieu ?....*419*
3.2.1. Un Dieu discret mais présent....419
3.2.2. Un Dieu pour Israël et les nations....421
3.3. Quelle image de l'être humain ?....*422*
3.3.1. A travers les personnages non juifs....422
3.3.2. A travers les personnages juifs....424
3.3.2.1. L'importance de la liberté de l'homme....424
3.3.2.2. La participation au salut au-dessus du respect de la loi....425
3.3.3. A travers la liberté laissée au lecteur....426
3.3.4. En bref....427

CONCLUSION....429

1. AU SUJET D'ESTHER TM....431
2. AU SUJET D'ESTHER LXX....433
3. OUVERTURES....434

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTES....437

Textes sources....*437*
Ouvrages généraux....*438*
Monographies et articles....*442*

ANNEXE 1 : LA CANONICITE DU LIVRE D'ESTHER....471

1. La tradition juive....*471*
Pourim et le Rouleau aujourd'hui....474
2. La tradition chrétienne....*477*

ANNEXE 2 : TRADUCTION EN SYNOPSE DU TEXTE MASSORETIQUE ET DU TEXTE DE LA LXX....481

Liste des abréviations utilisées

ACFEB	Association catholique française pour l'étude de la Bible
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
ATD	Alte Testament Deutsch
ATDA	Alte Testament Deutsch Apokryphen
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of American School of Oriental Research*
BDB	BROWN F., DRIVER S. R. et BRIGGS C. A., *The new Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with appendix containing the biblical aramaic*, Peabody, 1979.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHQ	*Biblia Hebraica Quinta*
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
Bib	*Biblica*
BibTB	*Biblical Theology Bulletin*
BI	*Biblical Interpretation*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
BK	Biblischer Kommentar Altes Testament
BN	*Biblische Notizen*

BR	*Bible Review*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BSt	*Biblical Studies*
BToday	*Bible Today*
Btrans	*The Bible Translator*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CBQ	*Catholic Biblical Quaterly*
CBR	*Currents in Biblical Research*
CE	Cahiers Evangile
CTJ	*Calvin Theological Journal*
DBSup	BRIEND J. et COTHENET E. (éd.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 13 vol. (en cours), Paris, 1928-
DEB	Centre Informatique et Bible, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous - Turnhout, 1987.
DSD	*Dead Sea Discoveries*
Ecu R	*the Ecumenical Review*
EstBib	*Estudios Biblicos*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETR	*Etudes Théologiques et Religieuses*
ExpTm	*Expository Times*
FV	*Foi et Vie*
HALOT	KOEHLER L., BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-New York, Köln, 1994-2000.
HebAnR	*Hebrew Annual Review*
HTR	*Harvard Theological Review*

HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	International Critical Commentary
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBQ	*Jewish Bible Quarterly*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPS	Jewish Publication Society
JQR	*Jewish Quaterly Review*
JSJ Sup	Journal for the Study of Judaism Supplement
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JStJud	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Jud	*Judaism*
LD	Lectio Divina
L.E.I.A.	Laboratoire d'Etudes Italiennes, Ibériques et Ibéro-Américaines
LV	*Lumière et Vie*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTMessage	Old Testament Message
PdV	*Parole di Vita*

PIRSB	Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques
Rbén	*Revue Bénédictine*
RestQ	*Restoration Quaterly*
RB	*Revue biblique*
RelSRev	*Religious Studies Review*
REJ	*Revue des Etudes Juives*
RivB	*Rivista Biblica*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RQ	*Revue de Qumrân*
RSR	*Recherches de Science Religieuse*
RSPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*
RTL	*Revue Théologique de Louvain*
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
SBLTCS	Society of Biblical Literature Text-Critical Studies
StBL	Studies in Biblical Literature
SE	*Science et Esprit*
SEA	*Svensk Exegetisk Årsbok*
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
TDNT	KITTEL G. et FRIEDRICH G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids MI, 1964-1976.

TDOT	BOTTERWECK G. J. et RINGGREN H. (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids MI, 1974-2006.
TLG	*Thesaurus Linguae Graecae*, version E (A Digital Library of Greek Literature), Irvine.
TThZ	*Trierer Theologische Zeitschrift*
Ttod	*Theology Today*
TWAT	BOTTERWECK G. J. et RINGGREN H. (éds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, 1973-2000.
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VDV	VAN DE VORST C., *Grammaire Grecque*, Bruxelles, 1996 (1ère éd. 1907).
VT	*Vetus Testamentum*
VT. Sup	Vetus Testamentum Supplement
WBC	Word Biblical Commentary
Wdienst	*Wort und Dienst: Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZmissRW	*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*

Introduction

« O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur ? Qui en fut jamais le conseiller ? Ou bien qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de retour ? Car tout est de lui et par lui et pour lui. A lui soit la gloire éternellement ! Amen. »

Rom 11,33-36

1. Quelques mots de présentation

1.1. Un « coup de foudre »

Mon premier contact avec le livre d'Esther se produisit lors du cours d'hébreu supérieur. J'étais alors en première année de DEA en théologie et préparais un travail de fin d'étude sur les deux premiers chapitres du livre de l'Exode. Esther constituait la cursive que chaque étudiant était supposé travailler seul pour être en mesure de fournir une traduction littérale lors de l'examen. Ce premier contact avec le Rouleau fut décisif : dès la fin de l'année, je décidai d'en faire l'objet de ma dissertation doctorale, si j'étais un jour en position d'en préparer une.

Est-il possible de donner des raisons rationnelles à ce « coup de foudre » ? Comme c'est souvent le cas dans pareille situation, à des motifs parfaitement compréhensibles s'ajoutent des raisons personnelles, moins claires et donc peu explicables. Parmi les raisons qui m'ont poussée à choisir le livre d'Esther, j'en retiendrai quatre : le fait qu'un des protagonistes principaux est une femme ; la rédaction tardive de cet écrit qui place son lecteur dans une ambiance toute autre que celle de l'Exode ou de la Genèse ; son genre littéraire, sorte de petit roman plein de rebondissements ; enfin, son aspect insolite au sein de la Bible – ne comporte-t-il pas un long récit de massacre tout en ne mentionnant jamais le nom de Dieu ? – a stimulé ma curiosité un peu à la manière d'une énigme policière. La découverte que l'histoire d'Esther nous est parvenue sous quatre formes bien différentes n'a fait qu'augmenter mon enthousiasme. J'ai dès lors souhaité étudier ces quatre récits d'Esther.

1.2. Limites de l'étude

J'ai dû freiner quelque peu mon élan lors de l'élaboration du projet de thèse : une étude approfondie des quatre récits n'était pas envisageable dans le laps de temps prévu pour la réalisation d'une dissertation doctorale. J'ai donc été contrainte de faire des choix, en m'appuyant sur les conseils de mon promoteur, M. Wénin, et sur ceux de M. Haelewyck qui me précède depuis longtemps sur les chemins de la recherche « esthérisante ». L'édition critique du texte de la Vetus Latina étant en cours de parution, il m'a semblé préférable d'attendre la fin des travaux pour aborder ce texte. J'ai ainsi choisi d'étudier deux formes du récit : celle du texte massorétique, qui m'avait d'emblée séduite, et celle de la LXX. Le choix de la LXX ne fut pas simple car les trois formes grecques d'Esther présentent chacune leur intérêt propre. La principale raison de ce choix est que la LXX, comme le TM, présente un texte reçu sur le plan canonique[1] à un moment donné de l'histoire et jusqu'aujourd'hui[2]. Une autre est que le récit de la LXX n'a été que très peu étudié pour lui-même : en général, les commentateurs le considèrent comme un texte composite, une sorte d'écrit hybride qui ne présente guère que l'intérêt d'informer l'historien sur une des étapes de l'évolution de l'histoire d'Esther. Etudier la LXX d'Esther comme un récit formant un tout cohérent constituait donc en quelque sorte un défi, répondant ainsi au vœu de M. Harl portant sur l'ensemble de la Bible des Septante : « La LXX fut-elle une œuvre au sens plein du terme ? Seules des études d'un type nouveau, qui la liraient pour elle-même, indépendamment du texte qu'elle traduisait, et qui chercheraient en elle ses propres procédés d'écriture, permettront peut-être un jour de comprendre en quoi, et comment, elle fut véritablement

[1] Nous reprenons ici la définition donnée par Y.-M. Blanchard de ce qu'est un corpus canonique : ce corpus est « à la fois contenu dans des limites établies (sens passif du mot ''Canon'', désignant le caractère institué de ladite collection textuelle) et investi d'une autorité référentielle, tenue pour normative de la réflexion et de l'existence des croyants (sens actif du mot ''Canon'' désignant, au-delà de la collection formelle, la fonction reconnue au Livre saint) ». BLANCHARD Y.-M., *Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique*, p. 23-50, p. 25, note 1. (Les références complètes des ouvrages cités sont reprises intégralement dans la bibliographie à la fin de la dissertation).

[2] La *Traduction Œcuménique de la Bible* donne la traduction de ces deux formes d'Esther : *Le livre d'Esther* (selon le TM), classé dans les « autres Ecrits » et *le livre d'Esther (grec)* (selon la LXX), classé dans les « livres deutérocanoniques (ou apocryphes). La *Bible en français courant* fait de même, mais classe *Esther* et la *forme grecque du livre d'Esther* dans les « livres historiques ».

‘‘écrite’’, comme plusieurs de ses lecteurs actuels commencent à le penser. De telles études sont vivement souhaitées »[3].

Quoi qu’il en soit, mon étude s’est donc centrée sur ces deux formes très différentes de l’histoire d’Esther. Leurs différences sont en elles-mêmes stimulantes : chacun de ces récits invite le lecteur à entrer dans un univers différent, à commencer par la langue.

1.3. Un « best seller »

Contrairement à ce que l’on pense généralement dans le monde catholique où le livre d’Esther est méconnu, voire tout à fait inconnu, beaucoup pourrait être dit sur l’histoire de la réception de ce livre biblique[4], y compris à l’époque actuelle où il a été l’objet de nombreuses approches contextuelles.

En effet, Esther a été lu en relation, non seulement avec l’œuvre de Rabelais[5], mais aussi avec *Les aventures d’Alice au pays des merveilles* et *De l’autre côté du miroir* de Lewis Carroll[6]. Il existe aussi des lectures « politiques » d’Esther[7], émanant surtout du monde juif. Artistes et écrivains, tant juifs que chrétiens[8], se sont plu de tout temps à mettre en scène ou en image le personnage d’Esther, perçu essentiellement comme l’héroïne juive qui sauva la vie de son peuple au péril de sa vie. Dans le monde du théâtre francophone, l’*Esther* de Jean Racine[9] demeure sans doute l’œuvre la plus connue. Parmi les productions les plus récentes, il faut même signaler la présence de deux bandes dessinées[10].

---

[3] HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante*, p. 320.

[4] Nous évoquons cet aspect dans l’annexe 1 : « la canonicité du livre d’Esther ».

[5] CRAIG K. M., *Reading Esther : a case for the literary carnivalesque*.

[6] BRENNER A., *Looking at Esther through the looking glass* et BACH A., *Mirror, mirror in the text*.

[7] Cf. STEIN H., *Moses und die Offenbarung des Demokratie*, p. 69-87 ; HAZONY J., *The Dawn. Political Teachings of the Books of Esther*.

[8] Voir état de la question dans LIMARDO DATURI E., *Représentations d’Esther*, p. 7-29.

[9] RACINE J., *Oeuvres complètes*. Voir aussi l’article à ce sujet par LE GUERN M., *Sur l’Esther de Racine*.

[10] RIAHI J., *Echec à Haman* ; WALDMAN J. T, *Megillat Esther*.

En bref, nous ne pouvons qu'acquiescer au constat de W. L. Humphreys : « the story of Esther in its several forms, especially through its leading characters, also provides mirrors in which those who analyze and interpret may find their particular interests, concerns, values, ideals, and contexts reflected. (…) Reflected through individual readers and readings are governing concerns and ideologies of the communities within and for which the story is read »[11]. C'est pourquoi le livre d'Esther a donné lieu à « une production littéraire abondante et de nature extrêmement variée »[12]. Nous essaierons d'en rendre compte dans la mesure du possible, du moins en ce qui concerne les études parues ces trente dernières années.

2. Brèves remarques méthodologiques

2.1. Analyse narrative

L'approche que nous avons choisie se veut d'abord littéraire et synchronique. Elle se propose d'appliquer à ces deux récits les outils de l'analyse narrative qui a pour objectif d'étudier la « stratégie narrative » mise en œuvre dans le récit, à savoir : comment le narrateur s'y prend-il pour communiquer avec son lecteur pour transmettre son propos ? La Commission biblique pontificale en donne la définition suivante : « Particulièrement attentive aux éléments du texte qui concernent l'intrigue, les personnages et le point de vue pris par le narrateur, l'analyse narrative étudie la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans le ‘‘monde du récit’’ et son système de valeurs. »[13]

[11] HUMPHREYS W. L., *The Story of Esther in its Several Forms*, p. 335.

[12] CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester,* p. 72 : « La produzione letteraria su Est, infatti, è copiosa e di natura estremamente variegata ».

[13] Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, p. 19.

Pour comprendre en quoi les deux formes d'Esther – TM et LXX – diffèrent, nous proposons d'avoir recours à la terminologie propre à la narratologie moderne qui est présentée de manière quasi similaire dans l'ouvrage de D. Marguerat et Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*[14] et dans plusieurs livres d'U. Eco[15]. Ces auteurs, sur base de la distinction entre « le ''quoi'' du récit et son ''comment'' »[16] aboutissent à une double distinction :

- l'histoire racontée ou *fabula* – le « quoi » du récit ;
- la mise en récit – le « comment » du récit, fruit d'une stratégie narrative.

La mise en récit est organisée autour d'une intrigue : elle est « le principe unificateur du récit, son fil rouge ; elle permet d'organiser en un scénario cohérent les étapes de l'histoire racontée »[17]. Une même histoire peut donner lieu à plusieurs mises en récit différentes.

Dans les livres d'Esther du TM et de la LXX, l'histoire reste sensiblement la même : elle raconte comment les juifs sont sauvés d'un massacre fomenté par Haman, favori du roi de Perse, grâce à l'intervention de deux d'entre eux, la reine Esther et Mordocaï, appuyés par Dieu ; cela donne naissance à une fête destinée à être célébrée tous les ans. Cette *fabula* commune explique que les deux formes soient connues toutes deux sous le nom de « livre d'Esther », et que n'importe quel lecteur naïf peut, en effet, y reconnaître « l'histoire d'Esther ».

Cependant, la mise en récit diffère considérablement, et cela, au niveau tant de l'intrigue que du style. D'importants changements portent sur le péritexte[18] : dans la LXX, le récit est encadré par un prologue (A), un épilogue et un colophon (F) qui ne sont pas dans le TM et qui donnent des clés de lecture particulières. C'est pourquoi notre étude devra s'arrêter particulièrement sur ces parties afin de comprendre le

---

[14] MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire,* p. 25-35.

[15] Voir notamment ECO U., *Six promenades dans les bois du roman*.

[16] MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire,* p. 25.

[17] MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire,* p. 54.

[18] Ce terme est emprunté à Genette. Marguerat et Bourquin en donnent la définition suivante : « Le *péri*-texte est ce qui *entoure* le texte (…) tout ce qui a trait à la stratégie préfacielle, tout ce qui est posé avant le récit proprement dit en vue d'orienter sa lecture : préface, introduction, avant-propos, prologue. Bref, le péritexte désigne toute forme préalable d'avertissement au lecteur. Il est un instrument à la disposition du narrateur pour signaler pourquoi et comment il faut lire ». MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire,* p. 158.

« contrat de lecture »[19] que le narrateur y propose. De plus, la présence de ce péritexte supplémentaire n'est pas sans influencer la conduite de l'intrigue d'ensemble.

D'autres passages sont ajoutés dans le corps du récit : il s'agit des prières de Mardokhaïos et d'Esther séparées par le cri du peuple (C), de la scène de la comparution d'Esther devant le roi (D) et du texte des édits d'Haman (B) et d'Esther et Mordocaï (E). Ces passages devront aussi être étudiés avec soin afin de mesurer l'impact de leur présence sur l'ensemble du récit et sur la caractérisation des personnages. Ainsi, les prières des deux protagonistes juifs jouent assurément un grand rôle dans la caractérisation de ces personnages, puisqu'elles leur donnent longuement la parole et révèlent, au moins en partie, leurs motivations intérieures. Ainsi, si ces personnages s'avèrent opaques dans le TM, ce n'est pas le cas dans la LXX. Mais ces prières disent aussi quelque chose de Dieu : de l'image de Dieu que se font les protagonistes juifs, mais aussi de ce que le personnage de Dieu a pu entendre, puisqu'il s'agit de prières qui lui sont adressées et qu'il y réagit ensuite[20]. Les textes des édits ne sont pas là seulement pour ajouter à la dimension historique du récit : ils disent chacun quelque chose de celui qui les a inspirés, à savoir Aman, puis Mardokhaïos et Esther. De plus, leur présence crée une pause dans le récit et contribue ainsi à la tension narrative.

Enfin, de nombreux changements portent plutôt sur la narration proprement dite[21]. Il s'agit de différences relativement minimes introduites au cœur des parties communes. Il conviendra d'être attentif à leur impact sur le récit. Nous nous demanderons notamment si ces modifications correspondent à une stratégie narrative précise.

En ce qui concerne les deux récits étudiés, l'approche choisie s'avère originale. En effet, si le TM a fait l'objet de nombreuses analyses synchroniques, il n'a quasiment pas été abordé en entier et de façon approfondie sous l'angle de l'analyse narrative. De son côté, la LXX n'a été que très peu étudiée et uniquement sous l'angle diachronique

[19] Voir définition p. 69.

[20] « Add C, which consists of the prayers of Mordecai (vss. 1-11) and Esther (vss. 12-30), has a two-fold effect on the Esther story. It increases the story's interest and drama by making both Mordecai and Esther more flesh and blood characters, and it strengthens the religious elements of the Greek Esther by allowing its author to give full expression to his own theological beliefs ». MOORE C. A., *On the origins of the LXX additions*, p. 391.

[21] Cf. BROWNLEE W. H., *Le livre grec d'Esther*, p. 162-163.

ou par passages, dans le cadre d'études visant à comparer les différentes formes du livre d'Esther.

2.2. Un « préjugé positif » face aux « incohérences » du TM et de la LXX

Certains auteurs ont mis en question la cohérence de la finale du TM : selon D. J. A. Clines, par exemple, les chapitres 9 et 10 ne feraient pas partie du récit primitif[22]. Bien que de telles questions ne manquent pas d'intéret, nous nous en tiendrons, dans la mesure du possible, au texte dans son état actuel, comme formant un tout cohérent.

On a également coutume d'affirmer que la LXX d'Esther est, sur plusieurs points, incohérente au niveau de la narration – ce que l'on explique par l'histoire de la rédaction du texte. Nous devrons rendre compte de ces « incohérences » afin de vérifier si, du point de vue de l'analyse narrative, il s'agit réellement d'incohérences ou si ces contradictions apparentes peuvent être porteuses de sens. Pour cela, nous proposons de présenter ces incohérences telles qu'elles sont mises en évidence par J.-C. Haelewyck[23] :

1. La conjuration des eunuques est racontée deux fois à quelques changements près : dans la seconde partie du supplément A (A,12-17) et au chapitre 2 (2,21-23). A la fin du supplément A, il est dit que Mardokhaïos reçoit une charge à la cour en récompense de sa fidélité, ce qui entre en contradiction avec le chapitre 6 où le roi se souvient soudain qu'il n'a pas récompensé Mordocaï pour l'affaire du complot.

[22] CLINES D. J. A., *The Esther scroll*. Nous aurons l'occasion, par la suite, de citer d'autres auteurs tenant les mêmes positions.

[23] HAELEWYCK J.-C., *Le texte dit lucianique* et HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre*, p. 106-108. Pour l'auteur, ces contradictions s'expliquent par le fait que le rédacteur de la LXX essaie de concilier deux formes différentes du livre d'Esther, possédant des logiques incompatibles : le TM et le modèle grec de la VL, Grec III.

2. Il y a contradiction à propos de la date du massacre[24]. Celui-ci est fixé au 14 Adar en 3,7, lorsqu'Aman tire au sort le jour propice. Dans l'édit B, le massacre est également programmé pour le 14 Adar. Cependant, dans le résumé du deuxième édit on parle du 13 Adar, tout comme dans l'édit E. Enfin, au chapitre 9, le massacre commence le 13 Adar et dure jusqu'au 14.

Cela dit, nous choisissons d'aborder ces deux textes avec un préjugé positif. Une lecture, même rapide, montre qu'il s'agit de textes construits, élaborés avec un certain soin, et transmis tels quels comme textes canoniques, reconnus par une partie importante du judaïsme puis de la chrétienté. Cela nous pousse à postuler que tous les éléments qui s'y trouvent sont porteurs de sens, jusqu'à preuve du contraire – ce qui n'est pas exclu si la lecture l'impose. Il revient à la lectrice que nous sommes de tenter de découvrir ce sens, y compris, si cela s'avère possible, dans les répétitions ou les prétendues incohérences des textes. En ce qui concerne la LXX, démontrer la cohérence du récit est une des originalités de ce travail, tout en constituant un défi que notre deuxième partie, nous l'espérons, parvient à relever de manière convaincante.

Pour ce faire, l'analyse se centrera plus particulièrement sur l'intrigue d'ensemble des deux récits et sur la caractérisation des personnages, y compris celui de Dieu, afin de mettre en évidence l'anthropologie et la théologie qui sous-tendent ces récits dans les deux formes retenues.

2.3. Un horizon de pré-compréhension

Les nombreuses recherches menées dans le domaine de l'herméneutique tout au long du 20ème siècle ne permettent plus de prétendre à l'objectivité absolue dans l'acte de lecture. Tout lecteur réel aborde le texte avec une certaine pré-compréhension, certains préjugés, qui colorent la lecture qu'il va en faire. Cette pré-compréhension s'origine d'une part dans le *background* du lecteur – époque, situation géographique,

[24] Il faut aussi mentionner la tentative de J. Schildenberger de rentre compte de ces contradictions par l'histoire de la transmission des textes. Cf. SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther*, p. 13-15.

contexte socio-économique, formation, sexe, âge, etc. – d'autre part dans la méthode avec laquelle il choisit d'aborder le texte.

Ne pouvant éviter ces préjugés, il est primordial d'en être conscient : ils donnent une originalité unique à la lecture, tout en la limitant quelque peu ; si chaque lecture a nécessairement quelque chose d'unique, elle ne peut prétendre constituer la Lecture donnant un sens définitif et complet au texte étudié. Les textes bibliques, notamment, en raison de leur richesse, se prêtent souvent à une pluralité de sens possibles.

Dans le cadre de ce travail, nous ne considérerons pas le livre d'Esther comme un récit isolé mais nous prendrons en considération deux corpus canoniques différents qui nous ont transmis tous deux une forme du livre d'Esther : le corpus hébraïque (TM) et le corpus formé par les livres de la LXX. Le cas échéant, c'est au sein de ces corpus que nous parlerons d'intertextualité. Ainsi, nous n'envisagerons pas la littérature hellénistique et la littérature intertestamentaire, bien qu'elles peuvent offrir des champs de recherche pertinents, comme le montrent certains travaux récents[25].

Notre pré-compréhension se veut croyante et plus précisément chrétienne : même si nous n'évoquerons pas le NT, celui-ci forme bien, avec l'AT, le fondement de notre théologie et de notre anthropologie. Même si cela n'apparaît pas explicitement dans l'analyse, c'est à l'image de Dieu telle qu'elle se présente dans le NT et en particulier dans les évangiles que nous confronterons l'image de Dieu qui se dégage des livres d'Esther. Une question apparaît à l'horizon, qui constitue un nouveau défi que nous proposons de relever : est-il possible de proposer une lecture d'Esther, en particulier du TM, qui soit compatible avec l'image du Dieu de Jésus-Christ ? Dans ce sens, comment comprendre l'absence de mention explicite de Dieu dans le TM et surtout, les massacres perpétrés par les juifs sur leurs ennemis au chapitre 9, dans les deux formes de l'histoire d'Esther ?

[25] Voir notamment BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling*, p. 9-11 et MACCHI J.-D., *Le livre d'Esther : un regard hellénistique sur le pouvoir*.

2.4. Démarche d'ensemble

Avant de commencer l'analyse proprement dite des deux récits choisis, nous consacrerons quelques pages à une présentation des différentes formes de l'histoire d'Esther. Nous dresserons ensuite un bref état de la recherche actuelle concernant l'histoire de la rédaction et les rapports existant entre ces différentes formes. Ce sera l'occasion d'aborder la question de l'historicité des faits racontés et du genre littéraire d'Esther. Cette partie ne se veut pas originale. Elle a simplement pour but de donner une vue d'ensemble des questions qui se posent dans le champ de la recherche diachronique actuelle sur les livres d'Esther.

La première partie de la thèse est consacrée à l'étude du TM et la seconde à la LXX. Au risque de ne pouvoir éviter certaines répétitions, nous avons voulu étudier les deux formes du texte séparément avant d'entrer dans la comparaison. En effet, il nous a semblé que ce n'est qu'en se focalisant sur chacun des textes, l'un après l'autre, que nous pourrions en percevoir la richesse et la cohérence interne, en nous laissant influencer le moins possible par une autre forme du texte ou par la conception que l'on peut avoir de l'antériorité d'un texte par rapport à un autre. C'est ainsi que nous invitons le lecteur à faire la même démarche et à découvrir les récits l'un après l'autre[26]. Bien entendu, pour éviter les redites en ce qui concerne la narration commune au TM et à la LXX, la seconde partie tient compte des analyses menées dans la première.

Les deux parties sont élaborées selon le même plan en trois chapitres :

- chap. 1 : Intrigue d'ensemble et micro-intrigues ;
- chap. 2 : Les personnages ;
- chap. 3 : Le monde du récit.

Nous avons placé en annexe un bref état de la question sur la problématique de la canonicité du livre d'Esther dans les traditions juives et chrétiennes (annexe 1) et les traductions en français du TM et de la LXX d'Esther, disposées en synopse (annexe 2)

[26] C'est pour « dépayser » quelque peu le lecteur d'un récit à l'autre que nous avons choisi de transcrire les noms des personnages à partir de l'hébreu et du grec. Ainsi, on parle de Mordocaï dans le TM et de Mardokhaïos dans la LXX, d'Haman et d'Aman, d'Assuérus et d'Artaxerxès.

3. Les textes d'Esther

3.1. Les textes bibliques

Le livre d'Esther nous est connu à travers quatre formes qui diffèrent de manière conséquente : l'une nous vient de la tradition hébraïque : c'est le Texte Massorétique ; les trois autres viennent de la tradition grecque à savoir le texte reçu des Septante, celui connu sous le nom de texte Alpha ou texte Lucianique, et enfin, celui qui, à l'origine en grec, nous est parvenu par le biais de la Vetus Latina.

La tradition grecque se distingue de l'hébreu avant tout par la présence d'une série de suppléments de longueur conséquente (A B C D E F)[27] qui n'ont pas de correspondant en hébreu. De plus, concernant la matière commune à l'hébreu et au grec – que nous appellerons la « narration commune » –, des différences notables apparaissent d'un texte à l'autre qui ne relèvent pas seulement de nécessités inhérentes au passage d'une langue à l'autre. Ces différences sont telles que certains auteurs ont pu parler d'une réécriture du texte[28]. Au total, le texte grec est presque deux fois plus long que le TM.

[27] Les suppléments sont désignés par des lettres majuscules, selon l'usage le plus courant suivi dans l'édition de HANHART R. (éd.), *Esther*. Cette édition constitue notre texte de référence tant pour la Septante que pour le Texte Alpha d'Esther.

[28] Cf. HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre.* .

3.1.1. Le texte massorétique (TM)

Ce petit récit raconte comment une jeune juive, devenue reine de Perse, parvient avec son oncle Mordocaï à enrayer la menace d'extermination ourdie contre son peuple par le sinistre favori du roi, Haman. Suite aux manœuvres subtiles d'Esther auprès du roi Assuérus et à l'aide d'un hasard – qu'il faut peut-être appeler Providence – responsable de renversements étonnants, Haman finit pendu au gibet qu'il avait préparé pour Mordocaï, les ennemis des juifs sont massacrés en masse et Mordocaï se retrouve à la tête de la maison d'Haman et à la seconde place dans le royaume, celle qu'occupait précisément son ennemi. Tout finit ainsi par un *happy end* qui laisse le lecteur quelque peu mal à l'aise… De fait, s'il possède un tant soit peu de sens critique, celui-ci ne peut éviter de se poser un certain nombre de questions dont voici un échantillon : faut-il voir de manière positive le fait qu'une juive épouse un roi étranger et qu'un juif devienne Premier ministre de Perse, et cela au détriment du respect des interdits concernant la nourriture et le mariage avec les étrangers, et sans qu'aucune référence ne soit faite ni à la loi d'Israël, ni à Israël ? Pourquoi Dieu n'est-il jamais mentionné explicitement ? Comment faut-il interpréter cette absence ou cette présence discrète et en tout cas non explicite de la divinité ? Que penser des massacres des derniers chapitres ? Est-il satisfaisant qu'en finale, un ministre en remplace simplement un autre et que les pôles de la violence ne fassent que s'inverser de manière presque symétrique, les massacreurs devenant les massacrés ?

Dans cette recherche, nous utiliserons l'édition standard, à savoir le texte de la tradition massorétique tel qu'il a été transmis dans le Codex de Leningrad B et édité dans la *BHS* et la *BHQ*[29]. Dans l'ensemble, le TM n'offre qu'un très petit nombre de variantes textuelles, toutes d'importance mineure[30].

[29] *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ; *Biblia Hebraica Quinta*.

[30] Cf. *Biblia Hebraica Quinta,* p. 21 : « On the whole, the Hebrew text of the Book of Esther as found in the base text of M^{L} is a stabilized text where no emendation seems to be needed, and the comparison of it with M^{Y} and M^{L34}, (partly also M^{S1}) shows no major but only minor, mainly orthographic, differences » ; CANDIDO D., *I testi del Libro di Ester,* p. 25-26. Celui-ci présente 30 cas de variantes p. 26.

3.1.2. Le texte reçu des Septante (LXX ou o’ – Grec I)

Le texte de la LXX comporte un récit semblable, en grec, avec un certain nombre de modifications conséquentes. En particulier, à des endroits clés du récit, six suppléments de longueur importante ont été introduits, soit 107 versets en tout.

Le supplément A raconte le songe prémonitoire envoyé par Dieu à Mardokhaïos. Il rapporte aussi la découverte et la dénonciation par Mardokhaïos d’un complot fomenté par deux eunuques et visant à attenter à la vie du roi. Il est précisé que c’est à cause de cette affaire qu’ « Aman chercha à nuire à Mardokhaïos et à son peuple » (A,17).

B donne le texte de l’édit d’Aman ordonnant l’extermination des juifs.

C,1-11 est une prière que Mardokhaïos adresse au Seigneur en faveur du peuple juif ; on y apprend également que si le cousin d’Esther refuse de se prosterner devant Aman, c’est uniquement pour des motifs religieux, ce que n’explicite pas le TM. C,12-30 constitue la prière qu’Esther adresse à Dieu avant de paraître devant le roi. Entre ces deux prières, les juifs font retentir un cri.

D développe considérablement la scène durant laquelle Esther paraît devant le roi, y ajoutant un aspect très sentimental et mélodramatique. C’est aussi dans ce passage que Dieu intervient pour la première fois.

E donne le texte de l’édit d’Esther et Mardokhaïos. Cet édit atténue la portée de celui d’Aman et ordonne aux gouverneurs de défendre les juifs s’ils sont attaqués par leurs ennemis ; il prescrit aussi que les juifs puissent vivre en respectant leurs lois et que l’on se joigne à eux pour fêter ce jour de victoire.

F consiste en une relecture par Mardokhaïos du songe initial (A,1-11) en fonction des événements qui se sont produits.

Au total, même si les événements racontés – l’histoire ou la *fabula* – demeurent sensiblement les mêmes, c’est d’un autre récit qu’il s’agit dans la LXX. Dieu y est omniprésent, dirigeant les événements et les personnes dont les actes semblent, à première vue, avoir une moindre importance. Les personnages sont caractérisés de manière différente ; ainsi, ils sont beaucoup plus religieux. La théologie et l’anthropologie véhiculées par ces deux récits s’annoncent donc comme sensiblement différentes.

Le texte de la LXX est représenté notamment par les onciaux B S A V et le papyrus 967[31] sur lesquels se base l'édition critique de R. Hanhart, publiée en 1966[32] que nous utilisons. La LXX d'Esther est accessible en français dans la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB) et dans la *Bible en français courant*, sous le nom d'*Esther grec*. Nous choisissons de la désigner dans la suite de ce travail par le sigle LXX.

3.1.3. Le texte dit « Lucianique » ou texte Alpha (TA ou L – Grec II)[33]

Le TA semble n'avoir été que très peu diffusé, comme le montre le petit nombre de témoins à travers lesquels il nous est parvenu : cinq manuscrits en langue grecque datés du 10e au 13e siècle, à savoir 19, 93, 108, 319, 392. Ces manuscrits présentent des caractéristiques lucianiques, d'où le nom de « texte lucianique » et l'hypothèse, longtemps défendue dans le milieu de la recherche, selon laquelle cette forme du texte serait la révision lucianique du texte de la LXX. Cette hypothèse explique, notamment, pourquoi le TA a fait l'objet jusqu'à présent de peu d'études exégétiques. Cependant, depuis le milieu des années 60, différentes recherches ont montré que ce texte d'Esther n'a pas les caractéristiques de l'école d'Antioche[34]. Ainsi, il pourrait être le témoin d'un original hébreu différent, à la fois de celui de la LXX et du TM.

Le TA est édité par R. Hanhart dans la Septante de Göttingen[35]. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'en existe pas de traduction en langue française, mais une traduction faite par D. J. A. Clines est disponible en anglais[36].

---

[31] HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*, p. 70.

[32] HANHART R. (éd.), *Esther*.

[33] Pour une présentation détaillée du TA et des manuscrits qui le transmettent, voir DE TROYER K., *Once more, the so-called Esther fragments*, p. 402-405 ; JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther* ; HAELEWYCK J.-C., *Le texte dit lucianique*.

[34] Cf. CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 72.

[35] Pour une histoire des éditions successives de ce texte, voir CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 71-72.

[36] CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 216-248. Il s'agit d'une édition bilingue, grec/anglais.

Le TA, comme la LXX, possède les six additions. Cependant il diffère de la LXX, notamment par sa brièveté dans la narration commune : au total, le texte qu'il présente est plus court d'un tiers et le récit du massacre final, considérablement restreint, a un poids beaucoup plus limité dans le récit. Par contre, les suppléments y sont présents presque tels quels, contrastant avec le souci de brièveté dans la narration commune. D'autre part, le style présent dans les suppléments B C D et E et celui de la narration commune sont également assez différents, tant au niveau du vocabulaire qu'en ce qui concerne la syntaxe. Ce constat a donné lieu à différentes hypothèses quant à l'élaboration de ce récit[37].

Dans ce texte, c'est le personnage de Mardokhaïos qui occupe la première place, le rôle d'Esther étant relativement mineur.

3.1.4. Le texte de la Vetus Latina (VL ou La – Grec III)

Le texte vieux latin d'Esther demeure peu connu et est donc peu pris en compte par les spécialistes d'Esther. Un frein majeur à l'étude fut, jusqu'aujourd'hui, l'absence sur le marché d'une édition critique de ce texte prenant en compte l'ensemble des manuscrits répertoriés. Celle-ci est actuellement en cours de parution dans la *Vetus Latina* de Beuron[38]. De plus, la place de la VL dans l'histoire d'Esther est controversée : représentant à part entière d'une forme du récit d'Esther pour les uns[39], il s'agit d'une forme condensée du texte de la LXX pour les autres[40]. Comme nous le verrons, ces deux positions ne sont pas sans influencer la conception que l'on aura de l'ordre de composition des différentes formes du récit d'Esther.

---

[37] Voir les travaux sur la question mentionnés en bibliographie, publiés par J.-C. Haelewyck ainsi que JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther* : selon l'hypothèse défendue par J.-C. Haelewyck, B C D et E auraient été ajoutés dans un second temps au TA primitif qui contenait dès l'origine les suppléments A et F ; pour K. H. Jobes, au contraire, A,B,C,E et F, font partie, dès l'origine, du TA.

[38] Il s'agit de HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*. Pour l'instant, seuls sont parus les deux premiers chapitres d'Esther. Pour le reste, en attendant la parution complète de cet ouvrage, l'édition de référence reste celle de MOTZO R. B (éd.), La *versione latina di Ester secondo i LXX*. Cette édition de la VL d'Esther a été publiée pour la première fois en 1926-1927.

[39] Par ex. : SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther* ; MOTZO R. B. et PARENTE F., *Ricerche sulla letteratura*, p. 141-146 ; HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*.

[40] Par ex. : KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 133.

La VL est connue grâce à vingt manuscrits provenant d'Italie, d'Espagne, de France et d'Allemagne. Quatre de ces témoins transmettent le livre dans sa totalité[41]. Le plus ancien témoin date de la fin du 5e siècle – le papyrus Antinopolis 14 (155) – et les plus récents du 15e siècle (137 159G).

Une analyse détaillée de la tradition manuscrite du texte vieux latin[42] permet de postuler et de reconstituer le modèle grec ayant servi de base à une première traduction vieille latine. Cette forme grecque du texte d'Esther (La-Grec III) ne nous est plus accessible dans sa langue d'origine.

VL connaît les six suppléments présents dans LXX. Cependant, tant au niveau des suppléments que de la tradition commune, la forme VL possède des particularités qui lui donnent une forme bien caractéristique[43]. La différence la plus frappante est, de loin, l'absence du récit du massacre au chapitre 9. Les personnages sont pondérés différemment puisque, plus encore que dans le TA, c'est Mardocheus qui joue le rôle principal.

Ajoutons que les versions anciennes dans d'autres langues que le grec ou l'hébreu semblent présenter peu d'intérêt car elles paraissent toutes avoir été réalisées sur un texte proche du TM ou du texte de la LXX[44]. Cependant, il faut convenir que ces textes d'Esther n'ont été, jusqu'ici, que peu étudiés et il n'est pas exclu qu'elles puissent contenir des informations intéressantes non encore découvertes[45].

---

[41] Les manuscrits 109, 123, 130 et 151. Pour une présentation détaillée des manuscrits vieux latins, voir HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*, p. 10-17.

[42] Cf. HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*, p. 34-69. La forme la plus ancienne du texte vieux latin serait ainsi représentée par le type appelé R qu'atteste le manuscrit 151. Cette forme ancienne a été par la suite révisée à plusieurs reprises pour en améliorer le style, modifier le vocabulaire, ou par désir de conformité avec un modèle grec existant, notamment celui de la LXX.

[43] Pour une présentation détaillée des particularités du VL, voir HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*, p. 79-80.

[44] Pour en savoir plus sur la Peshitta, la plus ancienne version slavone, la version syrohexaplaire, la version sahidique, la version éthiopienne, la Vulgate et la version arménienne, voir HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester*, p. 75-76. De plus, les choses s'avèrent souvent plus complexes qu'il peut sembler au premier abord. Ainsi, l'hypothèse a été formulée que la version slavone serait faite sur la base d'un texte grec différent de celui de la LXX, et d'un texte targumique. Cf. LUNT H. G. et TAUBE M., *The Slavonic Book of Esther*. Sur la Peshitta, voir en particulier WECHSLER M. G., *The Purim-Passover Connection*.

[45] C'est, en tout cas, l'hypothèse avancée brièvement par M. G. Wechsler à propos de la Peshitta. Cf. WECHSLER M. G., *The Purim-Passover Connection*, p. 321.

3.2. Les targumim

Le targum d'Esther est connu aujourd'hui sous deux formes[46] à la datation controversée mais très probablement postérieure au 8e siècle : le *Targum Rishon* (Tg I) et le *Targum Sheni* (Tg II). Cependant, l'histoire de la transmission de ces textes tend à suggérer que le targum d'Esther a probablement existé longtemps sous de multiples formes, non standardisées[47]. Ainsi, selon R. Le Déaut : « Etant donné la popularité d'Esther, on peut escompter que des traductions araméennes sont apparues très tôt. L'exemple de la version grecque invite à le penser (…) D'autre part, il est certain que le processus de formation a pu être très long, de la traduction orale impromptue à une mise par écrit progressive et diversifiée. Des cristallisations apparaissent qui gardent, dans leur forme finale, un certain nombre de divergences que révèle la tradition manuscrite »[48]. Ce phénomène explique les différences conséquentes entre les deux traditions qui nous sont parvenues ainsi que la présence d'élements d'autres traditions que l'on trouve dans certains manuscrits et dans les fragments de la Guénizah du Caire[49]. On a pu évoquer l'existence d'un troisième targum sur la base du texte édité dans la Bible Polyglotte d'Anvers, mais le débat est actuellement clos[50].

Tg I et Tg II semblent être d'origine palestinienne, comme le montre l'étude du vocabulaire et de la construction grammaticale[51]. Si le *Targum Rishon* reste assez proche du texte biblique, le *Targum Sheni* se caractérise par de nombreux ajouts de type aggadique qui en font davantage un midrash qu'un targum. Les targumim reflètent le texte hébreu, avec, cependant, certains éléments issus du texte LXX. Ils ont notamment tenté de pallier les silences du texte biblique en ajoutant précisions ou explications là où celles-ci ont paru nécessaires. Ainsi, les targumim précisent que si la reine Vashti a refusé de se présenter devant le roi (Est 1), c'est parce que celui-ci lui a demandé de

[46] GROSSFELD B., *The two targums of Esther*.

[47] LE DEAUT R., *Targum*, p. 207-209.

[48] LE DEAUT R., *Targum*, p. 230.

[49] LE DEAUT R., *Targum*, p. 208 et 232-235.

[50] Cf. LE DEAUT R., *Targum*, p. 232-235 et CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 46.

[51] GROSSFELD B., *The two targums of Esther*, p. 19-20.

venir dévêtue[52]… Ces textes constituent ainsi de bons témoins de la manière dont on a lu le Rouleau à l'époque et à l'endroit où ils ont été écrits.

3.3. Flavius Josèphe

Flavius Josèphe offre une version grecque de l'histoire d'Esther au livre XI des *Antiquités juives*[53], qui diffère des formes de texte présentées ci-dessus, tant au niveau du style que du contenu. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de déterminer si ces différences proviennent de la source ou des sources utilisées par l'auteur ou d'un éventuel travail rédactionnel. De plus, la question des sources employées par Flavius Josèphe reste très controversée. Ainsi, s'il semble utiliser la LXX, l'historien juif ne mentionne pas une seule fois le songe de Mardokhaïos, qui se trouve pourtant dans les deux formes connues du texte grec et dans la VL. A certains endroits, il paraît plutôt s'inspirer des traditions rabbiniques[54]. Quoi qu'il en soit, s'il est difficile de se prononcer sur la nature du texte de Flavius Josèphe – forme particulière d'Esther ou remaniement rédactionnel ? – celui-ci demeure un des témoins de l'histoire d'Esther et mériterait d'être envisagé pour lui-même, dans une étude qui le prendrait en compte dans l'intégrité de sa forme finale et au sein du corpus dans lequel il s'insère. Sans doute une telle étude permettrait-elle d'en savoir davantage sur l'origine de la version de Josèphe.

---

[52] Voir une presentation des spécificités des deux targumim dans LE DEAUT R., *Targum,* p. 211-215 et 223-225.

[53] JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*.

[54] Flavius Josèphe serait ainsi le canal à travers lequel de nombreuses traditions et légendes juives auraient été connues par les Pères de l'Eglise. Cf. LIMARDO DATURI E., *Représentations d'Esther,* p. 47.

4. Historicité, genre littéraire et rapports entre ces différentes formes

4.1. Historicité et date de composition

L'action se situe à l'époque du roi Assuérus, selon le TM et la VL, Xerxès selon le TA et Artaxerxès selon la LXX – dans la majorité des manuscrits conservés[55]. En fait, אחשורוש serait la transcription du vieux-perse *xšayāršan*[56], à savoir le nom du roi que nous appelons Xerxès. Pour la Perse, le règne de Xerxès (486-465), quatrième roi de la période Achéménide (550-331) inaugurée par Cyrus, marque l'apogée de l'empire. Ce roi fut aussi celui qui osa attaquer les Grecs, et donc, pour les personnes de culture hellénistique, un personnage à la fois craint – et sans doute un peu méprisé en tant que barbare[57] – tout en étant admiré.

Il reste à savoir pourquoi la LXX – suivie par les midrashim – situe l'action sous le règne d'Artaxerxès et non de Xerxès. L'hypothèse la plus probable est celle d'une translitération fautive à partir de l'Hébreu « Assuérus ». K. H. Jobes propose une autre hypothèse en s'appuyant sur l'origine supposée du mot « bougaios » qui qualifie Aman

[55] JOBES K. H., *How an Assassination*, p. 75.

[56] Cf. GEHMAN H. S., *Notes on the Persian Words*, p. 322.

[57] Par exemple, Xénophon, qui écrit plusieurs récits se déroulant en Perse, tout en marquant son admiration pour l'organisation et les fastes de l'empire ainsi que pour l'organisation de l'armée, ne manque pas de qualifier régulièrement les Perses de « barbares ». Par ex *Cyropédie*, 1.2.1 ; *Anabase*, 1.2.1 ; 1.2.14 ; 1.3.5.

dans la LXX[58]. Nous reviendrons sur cette hypothèse dans la deuxième partie consacrée à la LXX.

Dans l'ensemble, l'image que le livre d'Esther donne de l'empire perse correspond assez bien à ce que nous en savons à travers les écrits d'auteurs grecs ou latins[59], les Perses eux-mêmes n'ayant que très peu écrit[60]. Cependant, depuis le début du siècle passé, l'ensemble des spécialistes, à quelques exceptions près, s'accordent pour considérer les événements que le Rouleau rapporte comme non historiques[61] – en dépit de la mention, dans un document cunéiforme de la période perse trouvé à Borsippa, de l'existence d'un fonctionnaire de l'administration perse nommé Marduka, sous le règne de Darius I ou Xerxès I[62]. En effet, les faits relatés sont souvent invraisemblables, et surtout, ils ne peuvent être rattachés à ce que nous savons par ailleurs des différents épisodes de l'histoire de l'empire perse. Par exemple, aucun massacre imputable à des juifs de l'ampleur de celui que décrit la fin du TM n'est attesté pour cette époque et aucune reine ne correspond à ce qui est dit d'Esther. Au contraire, tout indique que le roi était tenu de choisir une reine parmi les jeunes filles des familles nobles de l'Empire ; le choix d'une juive relevait ainsi presque de l'impossible.

De l'avis général, l'histoire d'Esther a été écrite à la fin de la période perse[63] ou au début de la période hellénistique[64], le *terminus post quem* étant le règne de Xerxès

---

[58] JOBES K. H., *How an Assassination*, p. 76.

[59] Notamment HERODOTE dans les *Guerres médiques*, mais aussi PLUTARQUE dans *Artaxerxès ;* CTESIAS dans les *Persica ;* XENOPHON dans l'*Anabase* et la *Cyropédie* ; STRABON dans *Géographie* et enfin PLUTARQUE qui écrit la vie d'Artaxerxès dans les *Vies parallèles des hommes illustres*.

[60] Voir l'état des sources disponibles dans YAMAUCHI E. M., *The Archaeological Background of Esther*, p. 102-103.

[61] Par ex. : PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 64-77; GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 7 ; MOORE C. A., *Esther*, p. XLV-XLVI ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 131-139 ; BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling*. Cependant, il faut mentionner l'existence d'un certain nombre de fondamentalistes qui persistent à affirmer l'historicité du livre d'Esther. Parmi eux, WEILAND F. S., *Historicity, Genre and Narrative Design*, p. 156-158. Aux p. 151-152, cet auteur cite une liste de commentateurs tenant la même position.

[62] Cf. UNGAND A., *Keilinschriftliche Beiträge* ; HORN S. H., *Mordecai, A Historical Problem*, pour qui cette mention indique bien que Mordocaï est un personnage historique. Du même avis, voir GORDIS R., *Religion, wisdom and history*, p. 384; YAMAUCHI E. M., *The Archaelogical Background of Esther*, p. 107. Contre cette thèse, mais aussi pour une description du document perse, voir notamment CLINES D. J. A., *In quest of the historical Mordecai*, p. 131-136.

[63] Cf. MOORE C. A., *Esther*, p. 52 ; WHITE CRAWFORD S., *Has Esther been found at Qumran ?*, p. 308 ; BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling*, p. 5 ; JOHNSON S. R., *Novelistic Elements in Esther*, p. 585-588. Cependant, récemment, FRIEDBERG A. D., *A New Clue in the Dating of the Composition* propose de situer la rédaction du livre d'Esther dans sa forme TM au début de la période

(486-465 av. J-C). En ce qui concerne le *terminus ad quem*, il est difficile de se prononcer avec plus de précision car aucun indice tant interne qu'externe n'est déterminant[65] ; le style lui-même, s'il est clairement post-exilique, possède des caractéristiques hétérogènes, proches à la fois de l'hébreu biblique tardif et de l'hébreu mishnique[66]. Son milieu d'origine se situe probablement dans la diaspora[67]. En témoigne l'absence de référence à la terre d'Israël, à Jérusalem, à son temple et à ses institutions. De plus, en dehors de l'attitude d'Haman et des récits de massacres, le rapport entre les juifs et les non-juifs semble paisible et le mariage d'Esther avec un roi étranger n'est à aucun moment connoté négativement, si ce n'est dans les suppléments.

Le texte de la LXX est suivi d'un colophon mentionnant un Ptolémée et une Cléopâtre. Si l'on soutient la thèse de l'authenticité de ce colophon et des informations qu'il contient, nous pouvons dater ce texte de l'époque Asmonéenne (166-63), soit entre 114 et 113 soit entre 78 et 77 av. J-C, ou de l'époque romaine entre 48 et 49 av. J-C, qui sont les trois périodes où l'on rencontre un Ptolémée et une Cléopâtre régnant sur l'Egypte. Selon ce colophon, probablement d'origine alexandrine[68], la traduction grecque a été faite à Jérusalem par un certain Lysimaque, fils de Ptolémée. Cependant, l'authenticité du colophon est loin de faire l'unanimité, comme le montre C. Cavalier[69] qui dresse un état de la question pour soutenir la thèse que F,11 ne doit pas être considéré comme un colophon – vrai ou faux – mais simplement comme le dernier verset du livre d'Esther. Les informations contenues relèveraient donc de la fiction littéraire. Nous reviendrons par la suite sur la portée de ce verset pour la mise en récit d'Esther. Quand au lieu d'origine de cette forme d'Esther, un certain nombre de

---

perse, à la fin du 5e siècle. A. Friedberg se base sur la double nomenclature des mois dans le livre, à la fois à la manière babylonienne et à la manière juive. Cependant, celui-ci ne donne pas d'autres arguments en faveur de cette datation qui reste peu prise en considération dans le monde scientifique.

[64] PATON L. B., *A critical and Exegetical Commentary,* p. 60 ; WILLS L. M., *The Jewish Novel,* p. 9-10, 98-100 ; FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 139-140.

[65] Voir l'état de la question dressé par MOORE C. A., *Esther,* p. LVII-LXII.

[66] BERGEY R., *Late linguistic features in Esther,* en donne plusieurs exemples et affirme notamment p. 69 : « …in the case of Esther there are certain grammatical and lexical features which mirror early Biblical Hebrew, others that characterize late Biblical Hebrew, and some which anticipate Tannaitic Hebrew. In other words, an analysis of the language in Esther discloses what is analogically the case in general – it possesses linguistic heterogeneity ». Voir aussi JOHNSON S. R., *Novelistic Elements in Esther,* p. 579-580.

[67] Voir par ex. BETH BERG S., *After the exile,* p. 114.

[68] Cf. BICKERMAN E. J., *The Colophon of the Greek Book.*

[69] CAVALIER C., *Le " colophon" d'Esther*.

commentateurs s'accordent pour le situer en Egypte, à Alexandrie[70], bien qu'il n'y ait pas de véritable consensus sur la question[71].

4.2. La question du genre littéraire

Le genre littéraire du livre d'Esther est une question débattue, tant ce récit est particulier, riche et hors cadre.

Pendant longtemps, le Rouleau fut considéré comme un *livre historique*, au sens moderne du terme, au même titre que les Chroniques ou les Macchabées. C'est d'ailleurs le style qu'il fait mine d'imiter, notamment au début et à la fin (1,1-5 et 10,1-3)[72]. Mais, nous l'avons vu ci-dessus, ce classement ne tient plus guère si l'on considère le contenu du Rouleau et l'histoire de l'empire perse. Cependant, la question demeure de savoir si l'auteur a voulu réellement imiter le style des chroniques historiques pour que son lecteur en soit dupe, et ainsi fonder la fête des Pourim sur une base « historique »[73], ou s'il s'agit plutôt d'une mise en scène romanesque destinée à faire « couleur locale ». La question se complique si l'on tient compte du fait – comme le rappelle A. Berlin[74] – que le lecteur antique n'avait pas le même rapport à l'histoire que le lecteur actuel : « Actually, it may be more correct to conclude that the ancients did not care about historical accuracy, although they surely cared about the past ». Et à la suite de M. Z. Brettler, A. Berlin donne la définition suivante du récit historique pour un lecteur antique : « a narrative that presents a past ». Ainsi, la question de savoir si les événements racontés dans le récit se sont réellement produits ne semble pas avoir été déterminante pour le lecteur ancien. Selon cette définition, le livre d'Esther serait ainsi historique.

---

[70] Cf. PASSONI DELL'ACQUA A., *The Liberation Decree of « Addition » E in Esther LXX*.

[71] Ainsi, pour BICKERMAN E. J., *Notes on the greek book of Esther*, la LXX d'Esther a une origine palestinienne.

[72] Voir GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 331.

[73] C'est l'opinion de PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 64 ; MOORE C. A., *Esther*, p. XXXV ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 150.

[74] BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling*, p. 5. Celle-ci s'appuie sur ce point sur les travaux de BRETTLER M. Z., *The Creation of History in Ancient Israel*, London, 1995.

Cependant, en tant que lectrice moderne, il nous reviendra, par une étude du « pacte de lecture » passé entre le narrateur et le lecteur implicite d'Esther, d'examiner si certains indices vont dans le sens d'une présentation des faits comme historiquement exacts : ce pacte introduit-il le lecteur dans un récit qui se présente comme une fiction ou dans un récit de type historique ? Quels sont les éléments qui peuvent lui fournir cette clé herméneutique ? C'est ce que nous envisagerons lors de l'analyse narrative de l'intrigue du TM et de la LXX.

Certains, à la suite de S. Talmon[75], partant notamment de l'absence de références à Dieu et aux institutions religieuses dans le TM d'Esther, tendraient à le classer dans la *littérature de sagesse*, qui regroupe un certain nombre d'écrits issus des milieux lettrés de scribes et de courtisans et cherche à instruire le lecteur sur ce qu'est une conduite avisée. Esther serait ainsi un récit de sagesse épousant la forme d'une nouvelle historique ; il reprendrait en quelque sorte une série de motifs propres à la sagesse du Proche Orient ancien pour les mettre récit. On pourrait ainsi rapprocher Esther du « récit d'Ahiqar », nouvelle qui nous est parvenue en araméen dans un manuscrit datant du 5e siècle, mais aussi de l'histoire de Joseph à la fin du livre de la Genèse. S. Niditch et R. Doran ont définit un sous-ensemble hors du genre littéraire « récit de sagesse », qu'ils nomment « the success story of the wise courtier »[76].

R. Gordis ne mentionne la classification d'Esther parmi les écrits de sagesse que pour mieux la mettre en cause[77]. Pour lui, s'il est possible qu'Esther ait quelques liens avec la littérature de sagesse, cela ne suffit pas à expliquer l'absence totale de référence à Dieu et aux pratiques religieuses. La sagesse dans l'AT, comme il tend à le montrer, est toujours liée à la présence de Dieu qui gouverne le monde, et, plus tard, au respect des prescriptions de la Loi. Il convient donc de classer Esther dans un autre genre littéraire. C'est ainsi que Gordis propose de le classer dans le genre littéraire *chronique*

---

[75] TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, p. 426 : « We propose to define the Esther-narrative as a *historicized wisdom-tale*. It may be described as an *enactment* of standard ''Wisdom'' motifs which are present also in other biblical narratives of a similar nature, and which biblical literature has in common with Ancient Near Eastern Wisdom literature, as defined by the literary-type analysis ». Pour cet auteur, l'appartenance d'Esther à la littérature de sagesse explique également la quasi absence de référence à l'histoire d'Israël et à l'alliance passée avec Dieu : « Once more the Esther-story displays the same lack of historical depth and the ad-hoc mentality which characterizes the wisdom books » (p. 431). Cf. également MOORE C. A., *Esther*, p. XXXIII-XXXIV ; *Daniel, Esther and Jeremiah : the additions*, p. 157.

[76] Cf. NIDITCH S. et DORAN R., *The Success Story of the Wise Courtier* ; HALLO W. W., *The first Purim*, p. 25.

[77] GORDIS R., *Religion, wisdom and history*, p. 364-378.

perse, qui, dans la Bible, compterait cet exemplaire unique ; ainsi, l'auteur aurait volontairement écrit ce livre en adoptant le point de vue et le style d'un scribe de la cour perse. Cela expliquerait l'absence de référence à Dieu et aux institutions religieuses d'Israël.

D'autres[78] prennent le parti de considérer le livre d'Esther plutôt comme une *nouvelle hellénistique*. En effet, il montre un grand nombre d'affinités avec les nouvelles hellénistiques, dont un penchant à s'intéresser à la vie sentimentale des personnages et une certaine propension à décrire en détail le luxe et la pompe de la cour royale ainsi qu'un certain nombre de péripéties. De plus, certaines études[79] montrent que cette sorte de nouvelle était en vogue dans le monde juif entre 200 et 100 av. J-C. Or, ce type de littérature n'était pas considéré par les auteurs ou leurs lecteurs comme rapportant des faits réels. Si Esther relève bien de ce genre littéraire, il aurait ainsi été considéré dès le départ comme un récit de fiction. Cependant, comme M. V. Fox[80] le fait justement remarquer, et bien avant lui H. Cazelles[81], il manque à Esther les ingrédients essentiels à ce genre de nouvelle : passion soudaine et insurmontable, sentimentalité, pâmoison, séparation cruelle suivie de retrouvailles, chasteté et tentation, religion, culte, prière, oracle et intervention divine. Surtout, il manque l'essentiel : l'amour n'est pas, et de loin, le thème central, ce qui est de règle dans une nouvelle hellénistique.

D'autres auteurs encore, comme A. Berlin[82], voient en Esther avant tout *une comédie*, voire une farce dans l'esprit de la fête juive des Pourim ou, ce qui est fort proche, un exemple de *littérature carnavalesque*[83] dont le but principal serait de susciter le rire de l'auditeur ou du lecteur. C'est pourquoi, selon A. Berlin[84], tous les

---

[78] Par ex. DAY L., *Three Faces of a Queen*.

[79] Par ex. WILLS L. M., *The Jewish Novel*.

[80] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 145-146. De plus, celui-ci fait remarquer que le terme « nouvelle » est ambigu, puisqu'il désigne à la fois un court roman – ou une longue histoire – et un genre littéraire culminant au 19e siècle dans la littérature allemande. Dans le même sens, voir DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 218-221.

[81] CAZELLES H., *Note sur la composition du rouleau d'Esther*, p. 17-29.

[82] BERLIN A., *Esther*. Voir aussi GREENSTEIN E. L., *A Jewish Reading of Esther*, p. 231 ; WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, p. 129-186 ; WEILAND F. S., *Historicity, Genre and Narrative Design*, p. 161.

[83] CRAIG K. M., *Reading Esther : a case for the literary carnivalesque*. Pour un état de la question sur cette approche, voir aussi WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 620-623.

[84] BERLIN A., *Esther*, p. XX.

personnages du récit se présentent comme des types caricaturaux : du monarque vaniteux (Assuérus), de l'héroïsme féminin (Esther), du sage courtisan (Mordocaï) et du méchant d'opérette (Haman) qui est censé ne pas faire peur davantage que le gendarme de Guignol. Sans aller nécessairement jusqu'à ce point de vue qui peut être discuté, il est clair que l'humour, et même l'ironie, est un des traits caractéristiques du Rouleau, comme nous aurons l'occasion de l'illustrer par la suite. Cet aspect, souvent laissé dans l'ombre par le passé (ce qui permet de mieux comprendre les réactions négatives comme celle de M. Luther[85]), a été mis en lumière par plusieurs auteurs contemporains[86].

A toutes ces appellations, M. V. Fox, à la suite de W. L. Humphrey et A. Meinhold[87], préfère celle de *récit ou nouvelle de diaspora*[88]. Il propose de ranger dans ce même genre littéraire l'histoire de Daniel, le livre de Tobie, ainsi que, dans une moindre mesure, l'histoire de Joseph. W. L. Humphreys donne les caractéristiques suivantes d'un récit ou nouvelle de diaspora[89] : il s'agit d'un récit en prose composé probablement pour être lu, produit de l'imagination d'un artiste, clairement situé par celui-ci dans l'histoire et dans le temps, charpenté par une intrigue solide et mettant en scène une série de personnages qui évoluent en fonction de l'intrigue. Ces récits de diaspora auraient pour but de venir en aide aux juifs confrontés à la menace – ou au moins devant vivre sous l'autorité d'un souverain païen – dans un contexte de diaspora. Il en ressort que la vie en diaspora est dangereuse, mais tolérable pour qui est prêt à mettre en œuvre toutes ses ressources – spirituelles, intellectuelles et personnelles – pour faire face aux circonstances tout en restant fidèle à son peuple. Ainsi, selon W. W. Hallo[90] qui prolonge cette hypothèse, Esther pourrait bien être une contrepartie babylonienne de l'histoire de Joseph destinée à la diaspora égyptienne : les deux récits auraient été écrits dans le même but, ce qui expliquerait leurs ressemblances.

---

[85] Voir annexe 1.

[86] Cf. JONES B. W., *Two misconceptions*, p. 171-172.

[87] HUMPHREYS W. L., *A Lifestyle for Diaspora*, mais aussi, à sa suite : JONES B. W., *Two misconceptions*. Voir aussi MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte*.

[88] Bien qu'elle se situe dans la même ligne, S. R. Johson propose plutôt le terme de « *Jewish fiction* », afin de mieux différencier ces récits des nouvelles hellénistiques qui possèdent d'autres caractéristiques et constituent, de plus, un genre littéraire trop vague et diffus. JOHNSON S. R., *Novelistic Elements in Esther*, p. 575.

[89] HUMPHREYS W. L., *Novella*.

[90] HALLO W. W., *The first Purim*, p. 25.

Par ailleurs, dans sa forme finale, le livre d'Esther fonctionne aussi comme un *récit étiologique* destiné à expliquer l'origine de la fête des Pourim qui n'est pas prescrite dans la loi comme un commandement divin. Mais cette fonction étiologique implique-t-elle nécessairement, comme l'affirme M. V. Fox[91], que le lecteur croie au caractère historique du récit ?

De plus, de nombreux auteurs, dont A. Berlin et J.-D. Macchi[92], ont souligné l'emploi caractérisé, dans Esther, de motifs littéraires stéréotypés associés avec la Perse. Ces motifs ne refléteraient pas tant la Perse telle qu'elle a vraiment existé que l'image de la Perse telle qu'elle était véhiculée à une certaine époque dans la littérature, notamment hellénistique. Nous pourrions comparer ces images à celles que nous nous faisons en Europe, à travers les feuilletons télévisés, du mode de vie aux Etats-Unis. Etant donné que ces stéréotypes semblent avoir été répandus partout, il n'est absolument pas certain que l'auteur d'Esther ait vécu en Perse. Cependant, il faut demeurer prudent quant à l'origine de ces motifs littéraires, selon la datation que l'on privilégie pour le livre d'Esther. En effet, une origine hellénistique des motifs ne tient que si l'on situe la rédaction d'Esther à la période hellénistique – et non à la période perse – ce qui ne fait pas l'unanimité. La genèse de ces motifs s'avère donc difficile à déterminer.

Enfin, il faut mentionner l'hypothèse, relativement peu suivie de G. Gerleman[93], qui fait d'Esther une sorte de midrash à l'envers ou pastiche du livre de l'Exode. Selon lui, « alle wesentlichen Züge der Esthererzählung sind in Ex. 1–12 schon da, der fremde Hof, die tödliche Bedrohung, die Rettung, die Rache, der Triumph und die Stiftung eines Festes »[94]. Mais s'il est vrai que tous ces éléments se trouvent dans les premiers chapitres de l'Exode comme dans le livre d'Esther, leur présence suffit-elle pour affirmer la dépendance littéraire d'un livre vis-à-vis de l'autre ? En effet, s'il ne fait aucun doute que l'auteur d'Esther connaît le récit de l'Exode et qu'il existe un certain nombre de points communs entre les deux récits, n'est-il pas plus approprié d'y

---

[91] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 294. Dans le même sens, PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 64 ; MOORE C. A., *Esther*, p. XXXV.

[92] BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling*, p. 9-11 ; MACCHI J.-D., *Le livre d'Esther : un regard hellénistique sur le pouvoir*. Voir aussi ABOU ABSI Z., *Esther as a Greek Tragedy* et JOHNSON S. R., *Novelistic Elements in Esther*.

[93] GERLEMAN G., *Studien zu Esther*. Notons dès maintenant que les jeux d'intertextualité fonctionnent de façon beaucoup plus nette entre l'Exode et Esther LXX qu'avec Esther TM, notamment à cause du songe de Mardokhaïos (A) et de son interprétation (F). Malheureusement, les travaux de Gerleman ne portent que sur le TM.

[94] GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 10-11.

voir un simple phénomène d'intertextualité plutôt qu'une relecture comme le fait Gerleman[95] ? De plus, l'hypothèse de Gerleman qui affirme qu'Esther a été écrit en opposition au récit de l'Exode ne trouve quasiment aucun appui, ni à l'intérieur du Rouleau ni dans le contexte plus large de la Bible, de la littérature rabbinique et de ce que l'on sait de l'histoire d'Israël. Cependant, les phénomènes d'échos entre le début de l'Exode et le livre d'Esther devront être pris en considération.

4.3. Ordre de composition des différentes formes

Il existe plusieurs hypothèses concernant la composition d'un proto-Esther, soit à partir de légendes mésopotamiennes, babyloniennes[96] ou perses[97], soit à partir de plusieurs récits indépendants[98]. Nous avons choisi de ne pas nous attarder à ces hypothèses qui restent relativement aléatoires – rien n'indique avec certitude que

[95] Cf. BETH BERG S., *The Book of Esther,* p. 6-8 ; MOORE C. A., *Esther revisited*, p. 166 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther,* p. 280.

[96] Depuis l'hypothèse de ZIMMERN H., *Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes,* formulée en 1891, le Festival Babylonien de la Nouvelle Année a souvent été considéré comme l'ancêtre de la fête des Pourim, et par là, de l'histoire d'Esther : l'antagonisme de Mordocaï et d'Haman aurait pour origine lointaine la lutte du Dieu Mardouk contre la déesse Tiamat. Dans cette ligne, POLISH D. F., *Aspects of Esther*, p. 98-99 propose plus précisément le festival babylonien de Sacae comme étant à l'origine de la fête des Pourim et donc du livre d'Esther. En effet, ce festival semble se caractériser par l'inversion des rôles sociaux : les serviteurs devenaient les maîtres, et *vise-versa* ; le rôle du roi, notamment, assorti de toutes ses prérogatives, y compris « l'usage des concubines », était confié à un sujet pour le temps de la fête.

[97] Selon RINGGREN H., *Esther and Purim,* c'est la cérémonie du Nouvel An perse qui serait l'ancêtre des Pourim.

[98] HERST R. E., *The Purim Connection,* voit dans l'histoire d'Esther une adaptation de la fête juive connue comme « le Jour de Nicanor » commémorant la victoire de Judas Maccabée sur le général syrien Nicanor, dans le livre des Maccabées (1 M 7,26-49 ; 2 M 14,12–15,36). Pour d'autres, dont CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 123-126 et KOSSMANN R., *Die Esthernovelle* qui travaillent à partir d'hypothèses émises antérieurement, notamment par H. Cazelles, le récit d'Esther aurait été composé à partir de trois récits indépendants nés en dehors du monde juif dont l'action se situe à la cour perse : l'histoire du renvoi de la reine Vashti et l'accession au trône d'une nouvelle reine ; le récit du conflit entre Haman et Mordocaï développant le thème de la chute de l'homme jaloux et orgueilleux ; un récit mettant en jeu Haman, Mordocaï et Esther. Ce n'est que dans un second temps et après plusieurs remaniements rédactionnels successifs que ces différents récits, fondus en un seul, seraient devenus le récit juif que nous connaissons. Voir CAZELLES H., *Note sur la composition du rouleau d'Esther,* p. 17-29 ; BARDTKE H., *Das Buch Esther*, p. 248-252 et BICKERMAN E. J., *Four Strange Books*, p. 172. Voir aussi une présentation de l'hypothèse de Cazelles ainsi que des améliorations que Clines propose de lui apporter dans CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 115-126. Notons également l'hypothèse présentée par LEBRAM J. C. H., *Purimfest und Estherbuch,* qui envisage un proto-Esther élaboré à partir de deux traditions : l'une centrée sur Mordocaï et l'autre sur Esther.

l'histoire d'Esther n'a pas été composée d'emblée comme un tout cohérent[99] –, et surtout, qui sont étrangères à l'orientation de cette recherche. Nous nous contentons donc de renvoyer le lecteur aux ouvrages mentionnés en note ainsi qu'aux états de la question faits par C. A. Moore et R. Kossmann [100], qui présentent un certain nombre de travaux sur le sujet.

De nombreuses études visent à élucider l'ordre de composition et les relations entre les différentes formes d'Esther[101]. Cependant, il n'y a pas de consensus sur la question car les choses sont complexes. En effet, il existe des points de contact à la fois entre TA et LXX contre TM et entre TA et TM contre LXX ; enfin, le TA diverge souvent de manière conséquente du TM et de LXX. Ainsi, plusieurs hypothèses récentes ont vu le jour, qu'il est possible de regrouper principalement en deux groupes[102] moyennant un certain nombre de raccourcis.

4.3.1. Hypothèse A

Le premier groupe, relativement majoritaire, surtout dans le milieu anglo-saxon, soutient que le TM et le proto-TA (sans l'ajout des suppléments) viendraient d'un ancêtre commun écrit en hébreu[103], le proto-Esther, qui correspondrait plus ou moins au proto-TA et aux chapitres 1–8 du TM[104] (proto-TM). De nombreux désaccords entre les spécialistes résident dans l'ampleur qu'il faut donner à ce "plus ou moins" : dans quelle mesure le proto-TA est-il différent, d'une part, du proto-Esther et, d'autre part, du

---

[99] Dans ce sens, voir FOX M. V., *The Redaction of the Books of Esther*, p. 98-99; 139 ; DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 329 et CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 55.

[100] MOORE C. A., *Prolegomenon*, p. XXX-XXXVII et KOSSMANN R., *Die Esthernovelle*, p. 3-18.

[101] Pour un historique de la recherche, voir DE TROYER K., *The End of the Alpha Text*, p. 15-37.

[102] Nous ne présenterons pas les hypothèses anciennes, quasiment abandonnées aujourd'hui, selon lesquelles le TA est le fruit d'une révision lucianique de la LXX, ni celle de E. Tov qui considère que le TA est un texte retravaillé à partir de la LXX et d'un midrash du livre d'Esther. Celle-ci n'a rencontré que très peu d'écho dans le monde scientifique. Cf. TOV E., *The « Lucianic »*.

[103] Bien que durant un certain temps, l'hypothèse d'un original araméen, formulée par C.C. Torrey en 1944, ait prévalu, elle fut réfutée au profit de celle d'un original hébreu. Cf. TORREY C. C., *The Older Book of Esther*, p. 7 ; DE TROYER K., *Once more, the so-called Esther fragments*, p. 403.

[104] Le chapitre 9 qui raconte le massacre des ennemis des juifs et l'institution des Pourim ne serait qu'une addition postérieure, ce qui permet, soit dit en passant, de retrouver un proto-Esther débarrassé des tueries finales, beaucoup plus acceptable pour des consciences contemporaines. Cf., entre autre, MOTZO R. B. et PARENTE F., *Ricerche sulla letteratura*, p. 227-235 ; CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 64-68 ; DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 414-415. Un point de vue contraire est présenté par FRIED L. S., *Towards the Ur-text of Esther*.

proto-TM, ou du TM, notamment en ce qui concerne la fin du récit ? Faut-il vraiment parler de proto-TM ? A quel stade les différents suppléments ont-ils été ajoutés ?

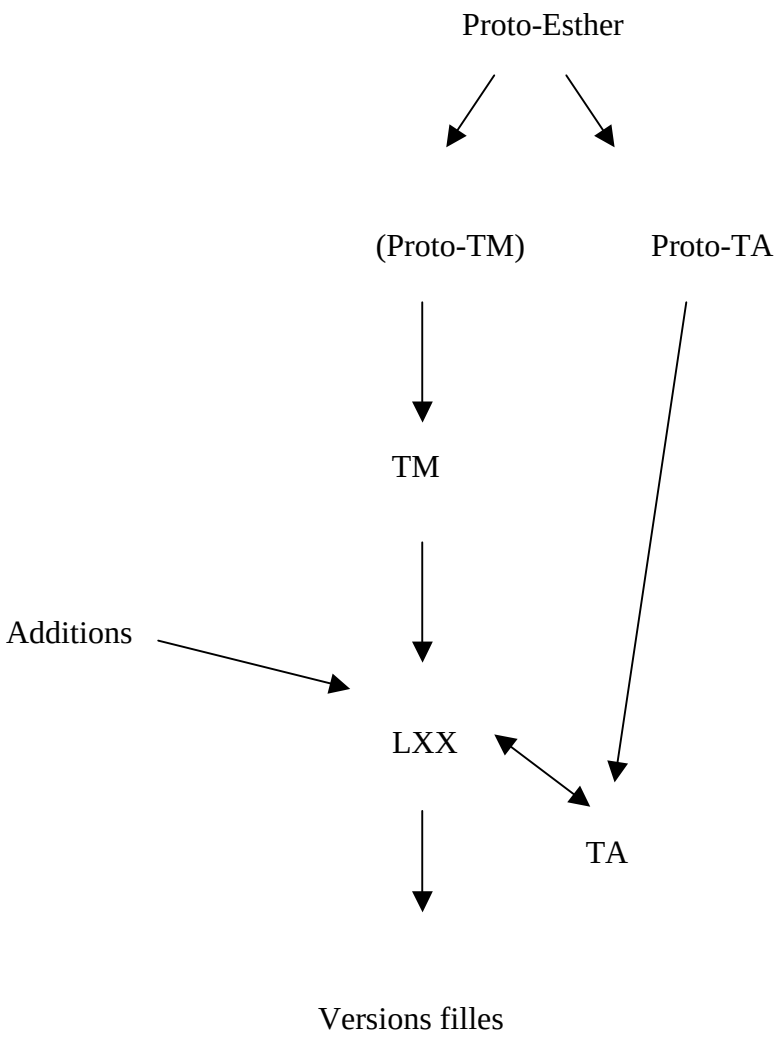
Ce proto-Esther aurait été traduit en grec, ce qui aurait donné naissance au proto-TA[105], puis au TA. Le texte de la LXX serait une traduction du TM[106] qui aurait connu un certain nombre de changements et se serait vu ajouter la totalité ou une partie des suppléments – l'origine de ceux-ci étant controversée[107]. S'il est clair qu'il existe un rapport de dépendance entre la LXX et le TA pris dans leur état final, les exégètes ne parviennent pas à un accord concernant l'antériorité d'un texte sur l'autre : est-ce la LXX dans son état final qui a influencé le TA ou le contraire ? A moins que ces deux versions se soient influencées mutuellement. On obtient ainsi le schéma suivant[108] :

[105] Suivant les auteurs, le proto-TA pourrait avoir existé d'abord en hébreu comme une forme déjà retravaillée du proto-Esther, puis, dans un second temps, en grec. C'est notamment l'avis de FOX M. V., *The redaction of the books of Esther*, p. 97.

[106] Notons que pour KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 119, l'existence d'un original araméen, comprenant les suppléments A,1-11, C et F, qui aurait donné naissance à la LXX n'est pas exclue : « So ist es wahrscheinlich, dass der *LXX* nicht ein hebräischer Text vorlag, sondern eine frühe aramäische Bearbeitung ».

[107] Voir le tableau – non exhaustif – présentant les différentes hypothèses à ce sujet dans GARDNER A. E., *The relationship of the additions*, p. 3 ainsi que MARTIN R. A., *Syntax criticism of the LXX additions* et DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 313-359.

[108] Extrait de WHITE CRAWFORD S., *Has Esther been found at Qumran* ?, p. 324. En faveur d'une hypothèse relativement similaire, cf. notamment CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 140 ; KOSSMANN R., *Die Esthernovelle* ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 254-258 ; DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 332 ; JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther* ; FRIED L. S., *Towards the Ur-text of Esther*, p. 57; CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 224.



Il faut mentionner qu'à la suite de A. LaCocque[109], K. de Troyer[110], admet le même schéma en ce qui concerne les rapports du TM et de la LXX mais considère que le TA serait uniquement le produit d'un remaniement tardif du texte de la LXX et du TM.

4.3.2. Hypothèse B

Le schéma ci-dessus reste incomplet car il ne prend pas en compte la forme existant dans la VL. D'autres chercheurs, travaillant à partir de VL, donnent au contraire une place prépondérante à cette forme de l'histoire d'Esther.

[109] LACOCQUE A., *The Différent Versions of Esther*.

[110] DE TROYER K., *Het einde van de Alpha-tekst van Ester*, p. 301-306 et *On Crowns and Diadems.*.

Ainsi, pour Milik[111], dont l'hypothèse n'est plus retenue aujourd'hui, le texte de la VL aurait été composé sur la base d'un texte grec qui refléterait lui-même un texte sémitique plus ancien, « the oldest story of the Esther story ». Selon Milik, le TA viendrait en second, puis la LXX et enfin le TM qui serait une traduction en hébreu du texte LXX. De son côté, R. B. Motzo[112] explique l'existence de plusieurs formes du livre en postulant, à leur base, d'une part l'existence d'une refonte grecque très libre d'un texte hébreu primitif se terminant au chapitre 8, et d'autre part, d'une traduction grecque littérale d'un texte proche du TM. Sur la base de ces deux textes, en fonction des difficultés de transmission et de la localisation géographique des communautés de la diaspora, on aurait obtenu trois formes différentes du texte grec : occidentale (Grec III), alexandrine (LXX) et syro-antiochienne (TA).

Actuellement, et depuis J. Schildenberger[113], les chercheurs qui prennent en compte VL considèrent que son modèle grec (Grec III) représente sans doute la forme la plus ancienne de la traduction grecque d'Esther, faite sur un original hébreu peu différent du TM. Selon J. Schildenberger, la LXX serait le produit d'une révision de Grec III sur l'hébreu, et TA ne serait qu'un résumé de Grec III retravaillé à partir de la LXX et de l'hébreu.

J.-C. Haelewyck[114] considère que le TM forme un récit cohérent, y compris avec les récits de massacres de la finale. S'il part aussi de l'hypothèse d'un premier texte d'Esther en hébreu qui serait la *Vorlage* de Grec III, celui-ci serait proche du TM, y compris les chapitres finaux. L'auteur de cette première traduction en grec aurait retravaillé le texte, notamment en enlevant le récit du massacre par les juifs de leurs opposants. Selon l'hypothèse de J.-C. Haelewyck, Grec III aurait un contenu qui entre davantage en cohérence avec celui des suppléments. Les suppléments A,1-11 ; B ; H,1-5 ; C ; D ; E et F auraient ainsi été écrits pour cette version du texte. C'est sciemment que l'auteur de Grec III aurait supprimé le récit du massacre et la mention de l'irrévocabilité des lois perses, afin de donner une couleur nettement plus pacifique au récit. La LXX apparaît alors comme un texte composite établi sur la base du TM et de

---

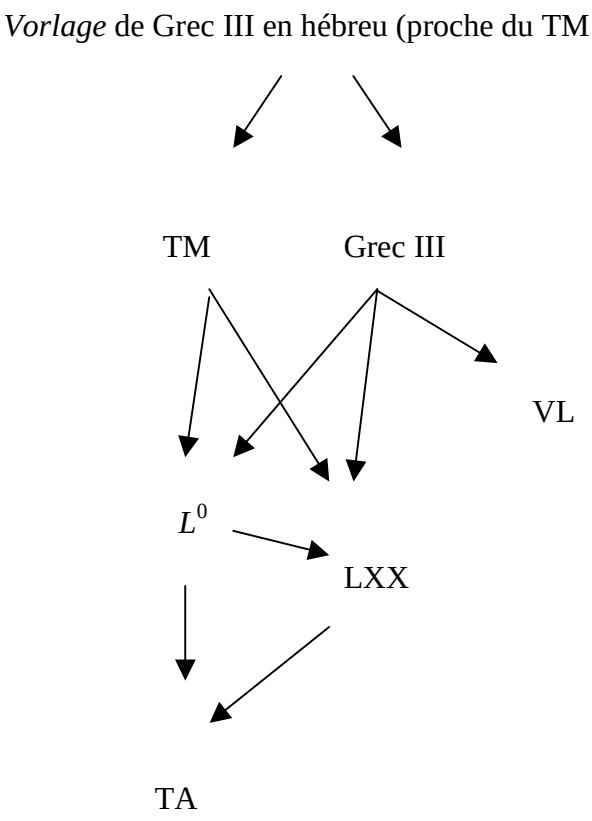
[111] Hypothèse présentée dans DE TROYER K., *Once more, the so-called Esther fragments*, p. 408.

[112] MOTZO R. B., *La storia del testo di Ester*, dans MOTZO R. B. et PARENTE F., *Ricerche sulla letteratura*, p. 211-308, en particulier p. 213-216.

[113] SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther übersetzt und erklärt*, p. 243-262.

[114] HAELEWYCK J.-C., *Le texte dit lucianique*, p. 42-43 et HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre*, p. 102-106.

Grec III, deux textes qui possèdent leur cohérence propre. Il en résulte, selon J.-C. Haelewyck, un texte peu cohérent émaillé d'un certain nombre de contradictions. Enfin, le TA serait aussi un texte composé, dans un premier temps (L^0), à partir du TM et de Grec III. La LXX aurait également repris des éléments à L^0. Plus tard, quand la LXX a supplanté les autres formes grecques existantes, L^0 a été aligné sur celui-ci, aboutissant au TA actuel.



4.3.3. L'absence ou le retrait de Dieu

Aux questions que nous venons d'aborder, il faut ajouter celles qu'engendre l'absence de toute mention explicite de Dieu et des prescriptions rituelles juives dans le TM. Cette particularité était-elle présente au stade du proto-Esther ou est-elle le fruit d'un travail postérieur sur le texte hébreu ? Force est de constater qu'ici aussi, les avis ne sont pas unanimes. Pour certains, ce que l'on peut appeler l'aspect séculier du livre d'Esther serait dû à un retravail à partir d'une version qui ne possédait pas ces caractéristiques ; en d'autres termes, on aurait volontairement enlevé les passages

faisant référence à Dieu ou au culte et aux prescriptions juives, notamment pour éviter une éventuelle profanation du nom de Dieu dans le climat d'ivresse de la fête des Pourim. Telle est l'explication défendue d'abord par L. B. Paton et F.-X. Roiron[115]. Selon D. J. A. Clines[116], c'est le rédacteur du proto-TM qui aurait ôté toute mention de Dieu pour, paradoxalement, mettre mieux en évidence l'action de la Providence à travers les événements.

D'autres, parmi lesquels on trouve S. Talmon, C. A. Moore, J.- C. Halewyck, M. V. Fox, K. H. Jobes[117], considèrent au contraire la mention de la divinité et de ses corollaires comme secondaires : ces éléments, transmis uniquement par la tradition grecque, n'auraient pas été présents à l'origine dans le proto-Esther, mais auraient été ajoutés lors du passage à la langue grecque. Le principal argument est qu'il paraît plus plausible que l'on ait ajouté une série de références à Dieu plutôt que l'on en ait retranchées. De plus, aurait-on conservé comme texte canonique une version dépourvue de références religieuses s'il avait existé une autre version, plus originale, évoquant explicitement Dieu et les institutions religieuses juives[118] ? Par ailleurs, la plupart des exégètes s'entendent pour reconnaître que le TM – au moins jusqu'au chapitre 8 – est un texte possédant une grande cohérence narrative, ce qui ne cadre pas avec l'hypothèse d'un texte amputé délibérément de ses références religieuses.

Se pose alors la question de ce qui a pu justifier ces modifications. En attendant de pouvoir évaluer dans quelle mesure l'analyse narrative permettra d'en dire plus, nous pouvons d'ores et déjà donner les explications les plus couramment admises. Trois raisons, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre, semblent prépondérantes :

- Le livre a été corrigé en raison de son caractère trop séculier et de son manque de prise en compte des pratiques orthodoxes juives. Ainsi, on remarque que les références religieuses présentes dans les additions offrent des points communs

[115] PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 95-96 ; ROIRON F.-X., *Les parties deutérocanoniques*, p. 7. Voir aussi TORREY C. C., *The Older Book of Esther*, p. 11 et BROWNLEE W. H., *Le livre grec d'Esther*, p. 163.

[116] CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 152-158.

[117] TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, p. 430. Pour cet auteur, l'absence de référence explicite à Dieu s'explique essentiellement par l'appartenance du livre d'Esther au genre littéraire « écrits de sagesse ». MOORE C. A., *Esther*, p. XXXII ; FOX M. V., *The redaction of the books of Esther*, p. 120 ; JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther*.

[118] JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther*, p. 212 : « It seems counter-intuitive that a text stripped of its religious language would have survived as the canonical version, especially if competing with an older Hebrew text that contained the religious references ».

avec les livres d'Esdras, Néhémie et Daniel, d'où la remarque de D. J. A. Clines : « the effect of the Additions was to assimilate the book to the norm established by Ezra, Nehemiah and Daniel »[119]. Les rédacteurs de la LXX auraient ainsi voulu donner une version « religieusement correcte » du livre d'Esther, où Dieu contrôle l'histoire et où le salut vient avant tout de la foi et non de l'effort humain.

- Les suppléments, notamment B et E qui citent le texte des édits, auraient également pour but de renforcer l'authenticité du récit et de donner une explication là où le TM aurait été jugé trop elliptique.
- Une troisième raison, moins importante, peut être invoquée, surtout en ce qui concerne le supplément D : renforcer le côté mélodramatique[120] du récit afin de le rendre davantage conforme aux standards du roman hellénistique.

Quoi qu'il en soit, M. V. Fox a raison d'écrire : « Whatever version of Esther we choose to read (and whatever text of that version), we are entering the story at a particular moment of its evolution. This dynamism shows the story's vitality and the urgency with which it speaks to every generation »[121].

[119] CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 174. Du même avis, FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 269 et LEVENSON J. D., *Esther*, p. 30-31.

[120] Voir MOORE C. A., *Esther*, p. XXXIII.

[121] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 289.

Première partie :
le Texte Massorétique

« Grandes sont les œuvres de YHWH, dignes d'étude pour qui les aime »

Ps 111,2

Chapitre 1 : Intrigue d'ensemble et micro-intrigues du livre d'Esther dans le Texte Massorétique

Nous considérons comme intrigue, ce que déjà Aristote nommait μῦθος[122], à savoir la structure narrative au sein de laquelle s'agencent les différentes actions du récit. Pour reprendre R. Bourneuf et R. Ouellet, « l'intrigue repose sur la notion fondamentale de mouvement, de *changement* à partir d'une situation donnée et sous l'influence de certaines forces »[123]. Il s'agit donc d'observer la dynamique qui traverse le récit et en constitue la base. Nous commencerons par envisager l'intrigue d'ensemble portant la totalité du récit pour ensuite présenter les micro-intrigues propres aux différents épisodes du livre. Mais auparavant, il sera utile de jeter un coup d'œil sur les propositions de quelques auteurs : cela permettra déjà de poser quelques balises.

[122] ARISTOTE, *Poétique*, 1450a : « j'appelle ici μῦθος l'assemblage des actions accomplies ».

[123] BOURNEUF R. et OUELLET R., *L'univers du roman*, p. 43.

1.1. Quelques tentatives visant à mettre en évidence l'intrigue d'ensemble du livre d'Esther

Une étude de la littérature secondaire consacrée au livre d'Esther montre que très peu d'auteurs se sont véritablement penchés de façon précise sur la question de l'intrigue du livre d'Esther[124]. C'est pourquoi nous n'en présenterons que quatre. Pour chacun, nous avons respecté le plus possible la terminologie et la présentation voulues par leurs auteurs ; ce sera l'occasion, pour le lecteur, de se rendre compte de la part de flou qui existe quant à la terminologie et la méthodologie utilisées en analyse synchronique.

1.1.1. D. J. A. Clines

D. J. A Clines[125] propose le découpage suivant, qu'il n'explicite guère :

- *Situation initiale* (1,1–2,23).
- *Complication et dénouement* (3,1–9,19) : le démarrage réel de la complication est la promulgation de l'édit d'extermination des juifs ; l'intrigue ne se dénoue véritablement qu'après que Mordocaï a promulgué le contre-décret (8,15-17)[126].
- *Situation finale* (9,20–10,3).

[124] Un petit nombre de modèles de structure ont été proposés par quelques auteurs. Cependant, ils visent essentiellement à mettre en évidence la structure littéraire du livre, c'est-à-dire sa mise en forme stylistique autour de quelques figures de style, comme les chiasmes ou les répétitions. Notre objectif étant d'étudier l'intrigue du livre, nous avons choisi de ne pas discuter ces structures en détail mais d'en mentionner l'existence en note ou dans d'autres chapitres de ce travail, si cela s'avère pertinent. Ainsi, plusieurs exemples de structures sont présentés dans BETH BERG S., *The Book of Esther,* p. 106-110. Voir aussi FOX M. V., *Character and Ideology,* qui propose une division du récit basée sur les indications chronologiques (p. 155), une autre qui divise le récit en douze actes comme au théâtre (p. 155), et enfin, une structure en chiasme autour du motif du banquet (p. 156-158) reprise dans de nombreux ouvrages. On trouve également plusieurs modèles de structure dans LEVENSON J. D., *Esther*, p. 5-8.

[125] CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 9 ; CLINES D. J. A., *Reading Esther from left to right,* p. 33.

[126] CLINES D. J. A., *Reading Esther from left to right,* p. 34-35 : « the moment of complication of the plot is not precisely the threat of 3,13 against the Jewish people, but the fact that the threat has the form of a law of the Persians and Medes (which the Exposition in 1,19 has forewarned us is unalterable) ».

Clines relève la longueur inhabituelle de l'exposition, ce qui constitue un indice montrant que le récit n'est pas aussi simple à comprendre qu'il ne paraît à première vue[127]. En effet, beaucoup d'éléments tels le caractère du roi, les jeux de pouvoir, les rapports entre les sexes, la relation entre Esther et Mordocaï doivent être pris en considération par le lecteur pour comprendre la suite du récit.

Contrairement à Clines, il nous semble plus juste de voir le début de la complication dans le refus de Mordocaï de s'incliner (3,2b) plutôt que dans la promulgation de l'édit d'extermination des juifs. C'est au moment où le narrateur précise que Mordocaï refuse de s'incliner devant l'homme du moment que le lecteur peut commencer à s'attendre à des problèmes ; c'est donc là que l'on fixera le nouement de l'intrigue. De même, s'il est vrai que la promulgation du contre-édit entraîne le dénouement de la menace qui pèse sur les juifs, le chapitre 6 amorce déjà un dénouement en ce qui concerne la menace qu'Haman fait peser sur Mordocaï.

1.1.2. C. V. Dorothy

C. V. Dorothy[128] propose un schéma beaucoup plus détaillé dans lequel il distingue les premiers et les derniers versets du livre qu'il qualifie de « cadre » (*frame*) et dégage deux complications :

- *Cadre* (1,1-4).
- *Exposition* (1,5–2,23).
- *Complication* (3,1-15) : le plan d'Haman constitue la complication majeure du récit. Comme Clines, Dorothy fait démarrer la complication au moment de l'arrivée sur scène de l'Agagite.
- *Plan et nouvelle complication* (4,1–5,14) : Mordocaï et Esther essaient de contrecarrer le plan d'Haman en élaborant leur propre plan.

[127] CLINES D. J. A., *Reading Esther from left to right*, p. 34.

[128] DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 268-308.

- *Tournant ou « crisis »* (6,1-5) : le roi se rend compte qu'il n'a pas récompensé Mordocaï pour le service rendu ; Haman arrive pour demander de pouvoir le pendre.
- *Dénouement* (6,6–8,14) : le dénouement s'opère à travers sept renversements[129].
- *Triple conclusion* (8,15–9,19) : 8,15-17 est considéré par Dorothy comme une conclusion satisfaisante car il montre comment le héros est restauré dans ses biens. La suite, qui n'apparaît pas nécessaire, peut-être considérée comme conclusions additionnelles ou épilogues :
    - Conclusion narrative (8,15-17)
    - Epilogue 1 (9,1-15) : bataille et victoire
    - Epilogue 2 (9,16-19) : étiologie
- *Etiologie* : histoire et loi des pourim (9,20-32).
- *Cadre* (10,1-3).

Curieusement, l'auteur considère le début du chapitre 6 comme marquant le tournant de l'intrigue. Cependant, à ce stade, rien de décisif ne se produit : le roi aurait encore pu entendre favorablement la demande d'Haman de pendre Mordocaï, pour peu qu'elle eût été bien argumentée. S'il est vrai que l'insomnie d'Assuérus et la prise en compte de sa négligence vis-à-vis de Mordocaï constituent bien des éléments importants, ces quelques versets ne suffisent pas à eux seuls à constituer le tournant de l'action. Pour que l'intrigue se dénoue véritablement, il manque encore l'humiliation d'Haman, sa pendaison, et, en ce qui concerne les juifs, la promulgation du nouvel édit visant à enrayer leur extermination. Après tous ces événements, le récit pourra aller enfin vers un dénouement[130].

Par ailleurs, la mise en évidence d'une seconde complication ne paraît pas vraiment nécessaire ici, puisque les réactions de Mordocaï puis d'Esther n'interviennent

---

[129] *Ibid.*, p. 289-297. Nous ne les présentons pas dans le détail, car la multiplication de ces renversements nous semble plus compliquée que convaincante. S'il est vrai que la thématique du renversement est centrale dans le livre d'Esther, les renversements vraiment importants sont au nombre de deux : l'un s'effectue autour de l'opposition d'Haman et de Mordocaï et l'autre autour de la menace contre les juifs qui finissent par triompher de leurs ennemis.

[130] C'est pourquoi le fait de placer le tournant de l'intrigue en 6,10-11 comme le fait W. L. Humphreys nous paraît insuffisant, car il manque encore la mort d'Haman et la promulgation du second édit pour que le tournant soit complet. Cf. HUMPHREYS W. L., *The Story of Esther and Mordecai,* p. 87-93. De même, considérer l'ensemble du chapitre 6 comme le tournant – ce que fait LEVENSON J. D., *Esther,* p. 7 – ne nous paraît pas rendre complètement le mouvement de l'intrigue.

qu'à la suite de l'édit d'Haman, qui, lui-même, est la conséquence du refus que lui inflige Mordocaï.

Enfin, le fait que 8,15-17 apparaisse comme une conclusion satisfaisante sur le plan littéraire ne va pas de soi, et sans doute faut-il y voir le fruit de l'hypothèse rédactionnelle de Dorothy qui, à la suite de Clines[131] notamment, soutient l'existence d'un « proto-Esther » se terminant en 8,17. En effet, s'il est vrai que le décret de Mordocaï vient d'être promulgué, il reste encore à vérifier quelle sera sa réception au sein de la population : dans une situation qui oppose clairement les juifs et les non-juifs, quel parti prendront donc les habitants du royaume ? Pour connaître la réponse à cette question, le chapitre 9 est nécessaire.

1.1.3. F. W. Bush

Dans son commentaire, F. W. Bush présente le livre d'Esther comme construit autour d'une intrigue de résolution qu'il décrit de la sorte[132] :

- *Exposition* (1–2).
- *Problème* (3) : l'édit d'extermination des juifs met en route la complication.
- *Complication* (4–7) composée de plusieurs incidents qui se nouent et se dénouent pour arriver à la résolution du problème.
- *Résolution du problème* (8,1–9,5).
- *Dénouement* (9,6-32) : récit de l'institution des Pourim.
- *Conclusion* (10,1-3).

La présentation de Bush met en évidence la place particulière qu'occupe le récit de l'institution des Pourim qui, selon lui, se trouve en décalage par rapport au reste du récit et ne joue aucun rôle dans la fonction de « résolution du problème ». Cependant, est-il certain que les récits de massacre n'aient aucun lien avec ce qui précède ? Sans doute faut-il mettre en lien la position de Bush avec l'hypothèse rédactionnelle qui est la

[131] CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 26-30. Contre FOX M. V., *The redaction of the books of Esther*, p. 38-42 et LEVENSON J. D., *Esther,* p. 117.

[132] BUSH F. W., *Ruth, Esther,* p. 300-306.

sienne, et qui, comme les deux auteurs qui précèdent, postule un proto-Esther se terminant à la fin du chapitre 8. Ces trois exemples montrent, entre autres choses, qu'il est difficile aux auteurs du 20e siècle de se livrer à une analyse synchronique indépendamment de présupposés diachroniques. Comme nous allons le constater, cette observation ne s'applique pas à l'auteur suivant.

1.1.4. F. S. Weiland

Selon F. S. Weiland[133], le récit d'Esther est construit autour de trois conflits :

- Le premier oppose la reine Vashti au roi Assuérus dans le premier chapitre. Il permet à Esther d'accéder à la royauté et introduit le lecteur à la tonalité ironique présente dans l'ensemble du récit.
- Le deuxième conflit prend naissance dans l'opposition entre Haman et Mordocaï et commence en 3,5 pour se résoudre en 7,9-10 avec l'exécution d'Haman. Le « turning point » de ce conflit se situe au chapitre 6 qui met en scène une série d'éléments préparant l'exécution d'Haman, principalement l'humiliation de l'Agagite contraint d'honorer son ennemi et la prédiction de sa chute par sa propre femme et ses amis.
- Le troisième conflit, qui est une complication du deuxième, naît quand Haman décide d'annihiler l'ensemble des juifs (3,6) suite à l'affront que lui inflige Mordocaï. Selon Weiland, le premier et le deuxième conflits se développent presque simultanément mais arrivent à des dénouements séparés. Le troisième conflit chemine vers sa résolution au moment où Mordocaï convainc Esther d'agir au chapitre 4. Cependant, cette résolution se trouve différée, ce qui augmente considérablement la tension et permet d'introduire d'autres éléments d'information. La tension dramatique ne fait ainsi qu'augmenter entre les chapitres 5 et 7, tandis que le conflit se résout seulement au chapitre 9.

La mise en évidence de ces trois conflits permet de rendre compte – du moins en partie – de la complexité du récit et notamment de la présence de deux niveaux de

[133] WEILAND F. S., *Plot Structure in the Book of Esther*.

nouement et de dénouement. En outre, cette présentation contribue à mettre en relief les similitudes existant entre le premier conflit et le deuxième, similitudes sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement. Cependant, au niveau de l'intrigue d'ensemble du livre d'Esther, il serait sans doute plus judicieux de distinguer le niveau d'importance des trois conflits : si le deuxième et le troisième structurent véritablement l'intrigue, le premier joue un rôle relativement secondaire et doit plutôt être considéré comme portant une des micro-intrigues du récit, en l'occurrence celle du chapitre 1.

De plus, les moments que Weiland présente comme étant ceux du nouement et du dénouement des différents conflits sont discutables. Ainsi, il est aisément démontrable, comme nous le verrons au paragraphe suivant, que le conflit opposant Haman et Mordocaï se noue véritablement en 3,2b et non en 3,5 : c'est bien Mordocaï qui est à l'origine du conflit, ce qui n'est pas sans conséquence dans la caractérisation du personnage. De même, si le chapitre 6 peut être, à juste titre, considéré comme un tournant dans ce conflit, celui-ci ne s'achève qu'au moment où Haman est pendu : c'est seulement quand l'ennemi est véritablement hors d'état de nuire que le conflit se dénoue véritablement. Avant cela, y compris au cœur du chapitre 7, le roi demeure susceptible d'opter pour son favori plutôt que pour la reine et de ne pas tenir compte des révélations de celle-ci.

On peut encore se demander s'il est approprié de parler de « conflit » en ce qui concerne le troisième. Le terme « menace » nous paraît rendre compte de manière plus juste de ce qui se passe : les juifs, d'abord menacés d'extermination, finissent par exterminer leurs ennemis. Bien qu'il soit fait mention « d'ennemis des juifs », on ne peut pas véritablement parler de conflit opposant les juifs et un autre groupe. De même, si le second « conflit » commence bien par une sorte de querelle de protocole entre Haman et Mordocaï, l'aspect « conflit » disparaît très vite au profit de la menace pesant cette fois sur la vie de Mordocaï.

C'est pourquoi il nous a paru pertinent de présenter un modèle d'intrigue plus détaillé, basé notamment sur la présence d'une double menace.

1.2. Une intrigue d'ensemble basée sur une double menace

En analysant le livre d'Esther, le lecteur peut être frappé par la dualité qui y règne. Un nombre assez important d'éléments, en effet, se présentent par deux[134]. Le roi Assuérus organise deux banquets au chapitre 1 ; deux reines – Vashti puis Esther – sont mentionnées ; Esther elle-même est connue sous deux noms différents – Hadassah et Esther (2,7) ; il existe deux maisons des femmes (2,14), chacune sous la responsabilité d'un eunuque différent ; deux eunuques complotent contre le roi (2,21) ; deux favoris se succèdent, recevant chacun le sceau royal ; après que le roi lui a demandé à deux reprises ce qu'elle désire, Esther organise deux banquets auxquels elle invite deux personnes, le roi et Haman (5–7) ; deux édits concernant les juifs sont promulgués ; les juifs de Suse se vengent de leurs ennemis durant deux jours ; les jours de Pourim sont précisément deux, ainsi que les lettres visant à en instaurer la célébration… La liste ne prétend pas être exhaustive, tant ce phénomène est présent tout au long du récit[135].

Cette dualité se retrouve jusque dans l'intrigue qui est pourvue d'une double complication (ou double nouement), organisée autour d'une double menace[136]. Ces deux complications sont suivies de deux tournants et de deux dénouements se produisant à des moments différents. En effet, l'action se noue avec l'opposition survenant entre Haman et Mordocaï, d'où résulte une première menace contre ce dernier ; elle se noue une seconde fois, se complique et prend des proportions à la fois

---

[134] Ce phénomène est signalé notamment par GREENSTEIN E. L., *A Jewish Reading of Esther,* p. 238 ; POLISH D. F., *Aspects of Esther,* p. 85-89 ; LEVENSON J. D., *Esther,* p. 10-11 ; SILVA da A., *Esther. Chronique d'un genocide annoncé,* p. 12-13 ; CANDIDO D., *I Testi des Libro di Ester,* p. 69.

[135] Plusieurs commentateurs ont ainsi énuméré les nombreuses occurrences où les expressions employées vont par deux. Cf. STREIDL H., *Untersuchung zur Syntax und Stilistik* ; MOORE C. A., *Esther,* L-LI ; BETH BERG S., *The Book of Esther,* p. 79-80 ; GREENSTEIN E. L., *A Jewish Reading of Esther,* p. 239.

[136] Clines le suggère brièvement dans CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 12 et 26 : « The plot is of a dual threat to the existence of the Jewish people and of a representative Jew, Mordecaï, which is averted by a chain of (providential) coincidences combined with acts of human courage and sagacity ». Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, Clines ne rend pas compte de cette dualité dans le schéma de l'intrigue qu'il propose. Deux niveaux de nouement et de dénouement dans l'intrigue d'ensemble ont également été mis en évidence par WEILAND F. S., *Plot Structure in the Book of Esther,* p. 277-287 (voir ci-dessus).

plus vastes et inattendues, avec la menace contre tous les juifs de l'empire. Ces deux complications sont liées dans la mesure où la menace contre les juifs naît, dans l'esprit d'Haman, à la suite de l'affront que lui inflige Mordocaï. Mais si c'en est bien fini d'Haman en 7,10, le décret contre les juifs a toujours cours et ses effets ne sont vraiment éradiqués qu'au chapitre 9.

On peut visualiser comme suit les différentes phases de l'intrigue d'ensemble :

Exposition (1,1–3,2a) : le cadre de l'action

- présentation du contexte : la cour du roi Assuérus à Suse, avec ses courtisans, son faste et son fonctionnement ;
- présentation des personnages : Assuérus, son entourage, Mordocaï, Esther et Haman.

Complication A (3,2b–5,14) : refus de Mordocaï de s'incliner devant Haman et menace consécutive pour Mordocaï qui se développe au cours de deux confrontations (3,2b-6 ; 5,9-14).

Complication B (3,6–5,14) : menace contre les juifs imaginée par Haman et cautionnée par le roi ; il en résulte :

- démarche de Mordocaï auprès d'Esther ;
- réaction d'Esther qui prend les choses en main et se présente devant le roi pour le convier avec Haman à un banquet ;
- durant le banquet, nouvelle invitation d'Esther au roi et à Haman pour un second banquet.

Tournant A (6,1–7,10) : chute d'Haman

- Haman obligé de faire publiquement honneur à Mordocaï au nom du roi, au lieu de le pendre : il perd l'honneur ;
- Haman pendu après le deuxième banquet, suite aux déclarations d'Esther et à un malentendu : il perd la vie.

Dénouement A (8,1-2) **:** élévation de Mordocaï qui prend la place d'Haman.

Tournant B (8,3-17) : demande d'Esther que soit révoqué le décret contre les juifs ; devant l'impossibilité de la chose, promulgation d'un nouveau décret permettant aux juifs de se défendre et de se venger de leurs ennemis.

Dénouement B (9) **:** massacres des ennemis des juifs ; institution des Pourim.

Situation finale (10) : Mordocaï second personnage du royaume ; prospérité des juifs et imposition de l'ensemble du peuple de l'empire.

La phase d'*exposition* (1,1–3,2a) introduit le lecteur dans le monde du récit : la cour perse et son roi, Assuérus. Au cours de cette première phase, Esther apparaît comme une jeune femme soumise, objet de l'initiative des hommes qui l'entourent.

L'action se noue (*complication A*) quand, contrevenant aux ordres du roi, Mordocaï, le cousin d'Esther, refuse de s'agenouiller devant le nouveau favori, Haman (3,2b). Le narrateur laisse entendre que l'affaire est grave et n'en restera pas là : non seulement Mordocaï inflige à Haman un affront, mais il contrevient à un ordre du roi. Haman, le roi ou ses serviteurs vont réagir.

Haman garde d'abord sa colère contre Mordocaï ; de cette colère, naît le projet d'anéantir tous les juifs de l'empire en 3,6, projet qui entraîne à son tour les démarches de Mordocaï et d'Esther visant à empêcher l'exécution de ce dessein aux chapitres 4 et 5 (*complication B*).

La colère d'Haman contre Mordocaï culmine en 5,9-14 : sortant du banquet organisé par Esther qui l'y a invité avec le roi, Haman voit que Mordocaï ne se lève pas et ne tremble pas devant lui. Alors, bien qu'il ait déjà prévu par décret d'éliminer prochainement tous les juifs de l'empire, sur le conseil de sa femme et de ses amis, Haman décide de demander la pendaison de Mordocaï et fait élever d'avance un gibet.

Les chapitres 6 et 7 constituent le tournant du conflit entre Haman et Mordocaï (*tournant A*) : suite à un concours de circonstances « providentiel », Haman perd successivement la face et la vie. Il perd la face lorsque le roi lui ordonne de prodiguer à Mordocaï les honneurs qu'il imagine pour sa propre personne, et cela publiquement, « sur la place de la ville » (6,9.11). A l'issue de cette scène, le narrateur nous apprend qu'« Haman se pressa vers sa maison, endeuillé et tête couverte » (6,12). Dès son retour, ses amis et sa femme lui confirment que sa chute a effectivement commencé. C'est alors que les eunuques du roi arrivent pour « faire venir[137] » au banquet d'Esther un Haman qui semble déjà avoir abdiqué toute volonté devant le destin qui l'attend.

Au chapitre suivant, Haman perd la vie, après que sa machination contre les juifs a été dénoncée au grand jour par Esther. Ironiquement, ce n'est pas pour cela que l'ennemi des juifs est pendu, mais pour avoir voulu violer la reine (7,8). Mordocaï n'est pas présent lors de cette scène qui marque pourtant la fin du conflit qui l'oppose à Haman. Cependant, la mort d'Haman ne suffit pas à enrayer la menace qui pèse encore sur le peuple d'Esther : si Mordocaï est sauvé de la pendaison et succède à son ennemi

[137] Le verbe בוא ("venir") est employé au *hiphil*. Cela met en évidence que ce n'est pas Haman qui est cause de l'action mais les eunuques qui le « font venir ».

dans les faveurs du roi (8,1-2) (*dénouement A*), le sort des juifs n'en est pas pour autant transformé puisque l'édit d'Haman est toujours d'actualité.

Le second tournant de l'intrigue (*tournant B*), décisif pour le sort des juifs, se situe au chapitre 8, quand Esther demande au roi d'abroger l'édit d'extermination des juifs. Les édits royaux étant irrévocables, le roi permet alors à Esther et à Mordocaï d'écrire au nom du roi « ce qui est bon à leurs yeux au sujet des juifs » (8,8). Une fois le nouvel édit écrit et promulgué par Mordocaï, qui donne aux juifs la permission de se défendre et de se venger de leurs ennemis – ainsi que de piller leurs biens –, le destin funeste des juifs n'est plus inéluctable : le dénouement s'amorce, bien qu'il ne soit pas encore possible d'anticiper ce qui va arriver.

L'intrigue se dénoue au chapitre 9 (*dénouement B*) à la faveur d'un retournement total de situation, ceux qui devaient être massacrés devenant les massacreurs : les juifs se vengent allègrement de leurs ennemis, provoquant un véritable bain de sang à travers l'empire d'Assuérus (9,1-19), comme le leur permet l'édit promulgué au nom du roi par Mordocaï.

Le récit décrit alors comment, de leur propre initiative d'abord – comme c'est dit avec insistance en 9,17-19 et 9,23 –, puis à l'instigation de Mordocaï et enfin d'Esther et Mordocaï, les juifs instaurent la fête des Pourim. La position narrative de l'institution des Pourim n'est pas aisée à déterminer. Nous avons choisi de le considérer comme un prolongement du dénouement, puisqu'il découle de manière directe de ce qui précède, mais aussi parce que le style et le contenu de 10,1-3 sont en rupture par rapport au contenu du chapitre 9. De ce fait, 10,1-3 semble constituer la situation finale. Cependant, placer 9,20-32, comme le fait Dorothy[138], en position d'épilogue serait tout aussi défendable.

L'intrigue prend fin en 10,1-3 (*situation finale*) sur le triomphe de Mordocaï, devenu le second personnage du royaume après le roi Assuérus, « grand pour les juifs et plaisant pour la multitude de ses frères, cherchant le bien pour son peuple et parlant de paix pour toute sa descendance » (10,3), tandis que le reste du pays est soumis à la corvée (10,1).

[138] DOROTHY C. V., *The Book of Esther,* p. 303-307.

L'intrigue d'Esther est *une intrigue unifiée* au sens où l'entend J.-L. Ska : « Chaque épisode suppose ce qui précède et prépare ce qui suit »[139]. De fait, chaque épisode a sa place et se comprend en lien avec ce qui précède. Seul le premier épisode, qui voit la répudiation de la reine Vashti, ne paraît pas *a priori* nécessaire. Cependant, le fait qu'il constitue le premier épisode d'une intrigue par ailleurs unifiée incite le lecteur à se poser la question de sa fonction précise dans l'intrigue, ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

D'autre part, l'intrigue d'Esther est clairement *une intrigue de résolution* : tous les efforts de Mordocaï et d'Esther tendent à faire échouer le funeste projet d'Haman contre les juifs. Le suspense majeur consiste à savoir s'ils y parviendront, et par quels moyens. Finalement, comme le résume fort bien le narrateur lui-même en 9,1, « et dans le mois douze – c'est le mois d'Adar – le jour treize, ce jour où la parole du roi et sa loi arrivèrent pour être exécutés, ce jour où les ennemis des juifs espéraient dominer sur eux, cela se retourna en ce sens que ce furent les juifs qui dominèrent sur ceux qui les haïssaient ».

Cela dit, la présence du Rouleau au sein du corpus biblique pousse le lecteur à aller plus loin dans l'interprétation, afin de discerner une dynamique probable de révélation derrière l'intrigue de résolution. Les récits bibliques n'ont-ils pas avant tout pour objectif de faire découvrir au lecteur une certaine image de Dieu, de l'homme, du monde, et de ces trois pôles en relation[140] ? Or, dans le livre d'Esther, Dieu n'est pas mentionné de manière explicite. Faut-il voir sa présence entre les lignes ou interpréter son absence ? Si oui, de quelle manière ? Et quelle est l'image de l'homme et de la femme qui se dégage finalement du Rouleau ? C'est sur l'arrière-fond de ces questions sur lesquelles nous reviendrons que nous poursuivons notre étude par une analyse de l'intrigue des différents épisodes qui composent ce récit.

Pour ce faire, plutôt que de choisir une grille de lecture rigide, nous avons choisi d'adopter une méthode plutôt souple, afin de nous laisser guider avant tout par le texte

---

[139] SKA J.-L., *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 17 : « In a unified plot, all the episodes are relevant to the narrative and have a bearing on the outcome of the events recounted. Every episode supposes what precedes and prepares for what follows ».

[140] Cf. SKA J.-L., *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 18 : « In this regard the Bible is similar to traditional literature and its plots are at first sight plots of resolution. However very often an interesting phenomenon appears. The modern reader feels frustrated by the lack of interest in ''happenings''. For instance, the Bible almost never narrates the details of a battle. The emphasis seems to lie elsewhere. Events are often at the service of a certain ''display'' of a truth, of the revelation of a certain aspect of God ».

et le questionnement qu'il suscite. Après une brève introduction, nous commencerons, pour chaque épisode, par une mise en évidence de l'intrigue autour de laquelle les événements relatés sont organisés. Dans un second temps, nous nous attarderons sur tel ou tel élément particulièrement saillant – réflexion, information ou question – qui ressort de la mise en récit de l'épisode ou de l'épisode lui-même. Nous n'évoquerons qu'incidemment la caractérisation des personnages car celle-ci est l'objet du chapitre suivant. Le questionnement qui accompagne cette section de notre travail peut être formulé ainsi : « Comment le récit est-il organisé et quels sont les éléments importants qui guident la compréhension du lecteur implicite ? »

1.3. Intrigue et rôle spécifique du chapitre 1[141]

Le livre d'Esther commence d'une manière étrange : il n'y est question ni d'Esther, ni de Mordocaï, qui sont pourtant les héros, ni même du méchant de l'histoire, Haman l'oppresseur des juifs ; il n'y est même pas question des juifs. On y raconte comment le très riche et très puissant roi Assuérus essuie un refus de la part de sa femme, événement qui risque de compromettre l'autorité de tous les maris de l'empire sur leurs épouses. Il s'ensuit un décret pour que la reine soit destituée de sorte que chaque époux soit maître chez lui.

La description détaillée du banquet d'Assuérus et le récit du renvoi de la reine Vashti semblent n'avoir que peu de liens avec ce qui suit, si ce n'est qu'ils permettent d'orner le récit de quelque couleur locale – on est en Perse, à la cour du roi – et de libérer la place de reine pour l'arrivée d'Esther. Cet aspect quelque peu « déplacé » du premier chapitre invite le lecteur à se pencher de plus près sur le rôle de cet épisode qui constitue, en quelque sorte, le prologue du livre d'Esther.

[141] Une partie de la matière de ce chapitre a été publiée dans VIALLE C., *L'ombre de la reine Vashti.*.

1.3.1. Le pacte de lecture. Où se pose la question de l'historicité des événements.

Selon plusieurs auteurs[142], différents éléments du chapitre 1, ainsi que plusieurs autres dans la suite du récit, auraient pour objectif de persuader le lecteur implicite de l'historicité du récit. Cependant, pour d'autres commentateurs[143], le narrateur ne fait qu'imiter – voire caricaturer – le style historique : il sait que ce qu'il écrit ne reflète pas des événements réels et le lecteur implicite est censé comprendre aussi qu'il s'agit d'un récit de fiction. Le fait d'affirmer l'historicité de ce que l'on raconte, et même d'en donner de pseudo-preuves, peut faire partie des conventions littéraires dans les récits de fiction. L'allusion en 10,2 aux Annales des rois de Perse et de Médie serait à comprendre en ce sens, comme relevant de la même convention littéraire que l'on retrouve, par exemple, au début du roman de U. Eco, *Le nom de la Rose,* où celui-ci donne toute une série de « preuves » de l'authenticité de ses sources et de l'historicité de son récit.

Le rôle du pacte de lecture passé au début du récit, entre l'auteur implicite et le lecteur, est prèpondérant pour pouvoir se faire une idée de la manière dont le texte « désire » être lu. Nous entendons « pacte de lecture » selon la définition donnée par D. Marguerat et Y. Bourquin : « Ensemble de conventions par lesquelles le narrateur programme la réception du texte par le lecteur et circonscrit l'acte de lecture. Le pacte de lecture se noue explicitement au travers du péritexte, implicitement par le genre littéraire du récit »[144]. En ce qui concerne le livre d'Esther, le genre littéraire, nous l'avons vu, est une question fort discutée. C'est pourquoi il est important, pour pouvoir aller plus loin, de se pencher avec attention sur ce que l'on nomme le « péritexte », à savoir « tout ce qui est posé avant le récit proprement dit en vue d'orienter sa lecture : préface, introduction, avant-propos, prologue »[145]. Or, le premier chapitre du livre

---

[142] Cf. PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 64 ; MOORE C. A., *Esther,* p. XXXV; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 138: « To read Esther as fictional, while a legitimate critical stance, runs contrary to the intentions of the author, who almost certainly meant us to read the book as a precise report of actual historical events ».

[143] Par ex. : CRAIG K. M., *Reading Esther ;* BEAL T. K., *The Book of Hiding ;* BERLIN A., *Esther and Ancient Storytelling*, p. 7.

[144] MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques,* p. 160.

[145] MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques,* p. 158. Voir définition complète donnée ci-dessus dans la note 17.

d'Esther, dans le TM, joue précisément ce rôle de prologue. C'est pourquoi nous nous y attarderons de manière privilégiée afin de percevoir quelles clés d'interprétation cet épisode livre au lecteur et ce qu'il dit du monde du récit dans lequel il l'introduit.

1.3.2. L'intrigue de l'épisode

L'intrigue de cet épisode, qui pourrait se suffire à lui-même, procède en cinq phases :

- *Exposition* (v. 1-9) : les banquets du roi Assuérus et de la reine Vashti ; la magnificence et la richesse d'Assuérus s'étalent durant neuf versets où tout baigne dans le luxe et l'harmonie.
- *Complication* (v. 10-18)[146] : demande du roi guidé par la boisson et refus de Vashti qui apparaît comme un coup de théâtre ; colère du roi ; l'affaire est amenée devant les sages et les princes ; le prince Memukân interprète la situation à sa manière et en prévoit les conséquences néfastes à l'échelle du royaume.
- *Tournant* (v. 19-20) : proposition de Memukân : que Vashti soit destituée par décret et sa royauté remise à une autre « meilleure qu'elle » ; moyennant quoi les femmes rendront honneur à leurs maris.
- *Dénouement* (v. 21) : le roi suit le conseil de Memukân.
- *Situation finale* (v. 22) : le décret est envoyé dans tout le royaume, « pour que tout homme soit gouvernant/prince[147] dans sa maison ».

[146] En accord avec J.-L. Ska qui fait aussi commencer l'action dès le verset 10, au moment où le roi demande aux eunuques de faire venir la reine : SKA J.-L., *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 25. Cf. aussi DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 274-276. A ce stade du récit, rien ne permet, à première vue, de prévoir que le roi rencontrera une résistance, au contraire : tout l'étalage de richesse et de puissance qui précède ne prépare en rien le lecteur à voir Assuérus confronté à un refus. De fait, la reine aurait pu se contenter de venir, ce qui n'aurait pas provoqué la mise en route d'une intrigue. Mais si c'est précisément le refus de la reine qui introduit un élément nouveau et inattendu dans le fil du récit, ce refus n'est pas sans fondement, comme l'indique une lecture attentive. Voir note 149 ainsi que le chapitre consacré à la caractérisation du personnage d'Esther.

[147] שׂרר (être, ou agir en tant que, prince, gouverneur) et שׂר (prince, gouverneur) sont deux mots de la même racine.

1.3.3. Un récit à lire au second degré : la dimension satirique

Si l'on considère la situation initiale et la situation finale du récit, on constate que l'on part d'une description de la richesse et des fastes du puissant roi Assuérus – qui règne sur 127 provinces – pour arriver à la promulgation d'un décret « pour que tout homme soit gouvernant/prince dans sa maison ». Un tel décret, dans le contexte d'une société patriarcale qui est celui du monde antique, porte en soi quelque chose de ridicule[148] : ne va-t-il pas de soi qu'un homme gouverne chez lui ? Faut-il en arriver à promulguer un décret royal pour obtenir ce qui est normalement la règle dans la société ? Cela fait sourire le lecteur.

Mais comment en arrive-t-on à un tel décret ? Tout part du refus de la reine Vashti de paraître devant le roi. Quelle que soit la raison – sans doute valable[149] – de ce refus de la reine, il en résulte que le puissant roi Assuérus se trouve démuni face à son épouse et se voit dans la nécessité de réunir un conseil composé des sages et des sept premiers princes du royaume pour trancher ce différend conjugal. Ici aussi, le ridicule est évident et naît d'abord du contraste piquant entre la puissance et la richesse du roi, maître d'un si vaste empire, et le fait qu'il ne parvienne pas à se faire obéir de sa propre femme. Ce contraste est d'autant plus marquant que la présentation de la richesse, de l'empire et des festivités d'Assuérus prend huit versets, tandis que le refus de la reine n'en prend qu'un demi. De plus, le lecteur ne sait pratiquement rien de Vashti, si ce n'est qu'elle organise un banquet de femmes (v. 9) et qu'elle est belle (v. 11). Pourtant, son refus accapare tout l'espace du récit à partir du verset 12.

Le fait que ce refus prenne tellement de place a une dimension tout à fait insolite : après le verset 12, on attendrait plutôt que le roi demande à la reine de s'expliquer, qu'il la punisse, la fasse venir de force, ou, à la limite, décide de répondre à

---

[148] Cette dimension est particulièrement soulignée dans CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 32. Voir aussi BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum,* p. 46.

[149] Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre que nous consacrons à la caractérisation du personnage d'Esther pour laquelle l'épisode du refus de Vashti est prépondérant. Notons d'ores et déjà que, si pour la tradition rabbinique, l'attitude de Vashti était un sujet de controverses, la plupart des commentateurs actuels ont tendance à considérer le refus de Vashti comme tout à fait compréhensible, voire honorable. Ainsi, en est-il de FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 164 ; pour A. Berlin : « She simply did what any right-thinking queen would do. She tried to preserve her dignity in the face of a group of drunken men who had lost theirs », dans BERLIN A., *Esther,* p. LVI. Cf. aussi p. 14 du même ouvrage, sur les controverses de la tradition rabbinique.

l'affront par l'indifférence. Le fait de réunir un conseil est tout à fait inattendu, même si, nous dit le narrateur, « ainsi l'affaires du roi (était amenée) en face de tous ceux qui connaissaient la loi et le droit » (v. 13) ; l'événement semble quand même trop mineur pour relever de cette procédure[150]. Pour le lecteur, commence à se dessiner peu à peu l'image d'un monarque d'opérette qui « se noie dans un verre d'eau ».

L'entourage de ce roi n'est pas moins ridicule. N'est-ce pas de Memukân un des « sept princes de Perse et de Médie qui voyaient la face du roi, qui siégeaient en premier dans le royaume » (v. 14) que vient l'idée du fameux décret ? Plutôt que de rendre à l'événement sa juste dimension, Memukân va au contraire l'amplifier et l'élargir à l'ensemble du royaume d'Assuérus, aux 127 provinces[151] : ce qu'a fait la reine, toutes les femmes du royaume risquent de le faire subir à leurs maris, d'où mépris et colère dans les ménages. C'est pourquoi le prince Memukân conseille de promulguer un décret qui acte dans tout l'empire le renvoi de la reine Vashti et son remplacement par une autre « meilleure qu'elle »[152], l'objectif étant que « toutes les femmes entourent d'honneur leurs maris/seigneurs du plus grand au plus petit » (v. 20).

Le discours de Memukân ne prend pas moins de cinq versets (v. 16-20) – cent un mots qui contrastent avec la brièveté du refus de Vashti ![153] –, ce qui ralentit considérablement le rythme du récit et retient l'attention du lecteur. Apparemment, la crainte est grande parmi les princes de se laisser déborder par leurs épouses, puisque tous approuvent, y compris le roi qui y perd sa reine et accepte que l'événement soit publié dans tout le pays (v. 20.22)[154]. Mais n'est-ce pas pour servir une noble cause : « que tout homme soit gouvernant/prince dans sa maison et parle selon la langue de son

---

[150] Il est intéressant de remarquer qu'un tel conseil n'est plus réuni dans la suite du récit où l'on voit pourtant le roi prendre plusieurs décisions d'une importance nettement plus capitale.

[151] On trouve ce même phénomène d'amplification d'un conflit individuel à l'ensemble du royaume, au chapitre 3, lorsque, suite à l'affront que lui fait subir Mordocaï, Haman décide d'exterminer tous les juifs de l'empire.

[152] On constate un parallèle fort entre 1,19b et 1 S 15,28b qui évoque le rejet de Saül – à travers Samuel – suite à son refus de tuer Agag : « et sa royauté, le roi donnera à sa compagne meilleure qu'elle » (ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה) (1,19b) ; « la royauté (d'Israël) … il la donnera à ton compagnon meilleur que toi » (ונתנה לרעך הטוב ממך …את־ממלכות). Il n'est pas encore possible de tirer parti de ce parallèle à ce stade du récit. Notons néanmoins qu'il introduit un rapprochement entre le livre d'Esther et 1 S 15.

[153] FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Reading*, p. 131.

[154] Rappelons qu'une des craintes de Memukân est que l'affaire soit connue de toutes les femmes (v. 17) : cela est réussi ! Cf. FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Reading*, p. 41 : « Thus, the variation in narrative speed in this chapter serves to highlight the reaction of the men to Vashti's impudence. It shows them as insecure and hysterical in the face of a single challenge to their authority ».

peuple » ? Apparemment, les princes de la cour d'Assuérus ne sont pas facilement princes dans leurs propres maisons !

Induit par la manière de présenter les choses, suggéré par les outrances et l'incongruité des événements mis en scène et par les réactions des personnages, le caractère satirique du récit apparaît clairement au lecteur[155]. Ce trait est encore renforcé par le fait que le narrateur, faisant mine de jouer le jeu de l'objectivité, reste à distance de ce qu'il décrit sans y apporter le moindre jugement apparent. Il se situe d'ailleurs, dès le premier verset, comme un chroniqueur : « C'était au temps du roi Assuérus… ». Quant à son attitude qui s'inspire du recul critique de l'historien, elle contribue à faire apparaître, par contraste, l'absurdité et le ridicule des situations décrites.

La fonction d'un prologue étant entre autres choses de fournir les clés herméneutiques nécessaires à la lecture de l'œuvre, le lecteur devra être particulièrement attentif à la dimension satirique du récit[156]. Ainsi, tout au long de son parcours, il devra se montrer sensible à l'ironie, aux exagérations et aux possibilités de lecture au second degré. Par ailleurs, ici, la dimension satirique s'exerce au détriment du roi et des princes de la cour perse ; mais en est-il de même par la suite ? Le lecteur devra le vérifier.

---

[155] Contre A. Berlin pour qui Esther est avant tout une comédie, plus précisément une farce, destinée à faire rire, à dimension plus burlesque que satirique. Cf. BERLIN A., *Esther*, p. XIX. La dimension véritablement comique ne nous paraît pas évidente, notamment dans la suite du récit, sauf en de rares moments, tandis que l'ironie et la satire sont nettement plus dominantes.

[156] Sur le genre satirique et l'humour comme clé herméneutique de l'ensemble du Rouleau, cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 25 ; CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 33 : « But the opening chapter has set a tone that cannot be forgotten, conditioning the reader not to take the king, his princes, or his law at their face value, and alerting the reader to keep his eyes open for ironies that will doubtless be implicit in the story that is yet to unfold. (…) Chapter 1 licenses a hermeneutic of suspicion » ; et LACOCQUE A., *Subversives ou un Pentateuque de Femmes*, p. 65-66 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 315 ; LEVENSON J. D., *Esther*, p. 51-53.

1.3.4. Le monde du récit

1.3.4.1. Un roi puissant mais un homme faible, jouet de ses impulsions et de son entourage

En plus de nous fournir une clé herméneutique essentielle à la compréhension du récit, le chapitre 1 du livre d'Esther dresse un premier tableau du décor dans lequel se développera l'intrigue : la cour perse, et, au premier plan, le roi Assuérus.

Le souverain est le premier personnage à être introduit, cela dès le premier verset : « Et il arriva dans les jours d'Assuérus ». Celui-ci est immédiatement présenté comme le roi (« le régnant »), celui par rapport à qui se situe l'action, tant au niveau chronologique (« dans les jours d'Assuérus ») que spatial (« Suse la citadelle », où se trouve « le trône de son royaume »).

On note une surabondance de mots de la racine מלך (46 occurrences) qui connote l'idée de régner : roi (27 fois), royauté (9 fois), régner (2 fois), reine (8 fois). Le roi est toujours Assuérus, la royauté est la sienne, sauf aux versets 11 et 19[157]. En contraste frappant avec Assuérus, la seule fois que le récit fait clairement allusion à la royauté de Vashti, c'est pour dire qu'elle va lui être enlevée. Le personnage de loin le plus nommé est ainsi le roi, omniprésent dans l'espace de la narration et dans le discours des personnages.

Cependant, c'est suite à l'initiative d'une autre, la reine, que l'intrigue se noue vraiment, et c'est suite à la proposition d'un autre, Memukân, qu'elle se dénoue. Le roi, lui, donne un ordre, essuie un refus, demande un avis et le suit. Il apparaît ainsi dès le départ comme un personnage étonnamment passif et malléable, ce qui contraste fortement avec la puissance politique et financière qui est la sienne. Ces traits de caractère s'avèrent constants et déterminants dans la suite du récit, et la plupart des événements qui vont suivre s'expliquent en partie par la personnalité du monarque qui se laisse manipuler tour à tour par différents membres de son entourage.

[157] En 1,11, il est question d'un « diadème de royauté », la royauté pouvant être celle de Vashti, mais cela n'est pas explicite ; en 1,19, il s'agit clairement de la royauté de Vashti, qui doit être donnée à une autre « meilleure qu'elle ».

Tout en soulignant l'idée de régner, les neuf premiers versets insistent fortement sur la puissance et la richesse d'Assuérus : tout concourt à éblouir le lecteur. Tout cet étalage crée un certain effet d'ironie quand le lecteur constate que ce roi si riche et si puissant se laisse guider par la boisson (v.10) et éprouve des difficultés à se faire obéir de sa propre femme.

On remarque aussi une importance du paraître, du « faire voir » (v. 4.11) : le banquet est organisé par Assuérus avant tout pour « faire voir » sa richesse et sa gloire (1,4), et s'il demande de faire venir Vashti, c'est aussi pour « faire voir » sa beauté[158]. Le regard des autres est donc quelque chose d'important pour Assuérus. Est-ce de la démagogie ou un manque de confiance en soi ? Probablement les deux ; ainsi, le décret final est essentiellement motivé par la crainte de voir les maris du royaume méprisés par leurs femmes, parce que lui, le roi, n'aura pas su se rendre maître de la sienne. L'honneur (יקר) que les femmes doivent rendre à leurs maris et qui est l'enjeu de ce décret a également à voir avec le regard, avec une certaine publicité, comme on le verra au chapitre 6.

Enfin, le roi apparaît comme colérique. Malheur à celle, ou celui, qui provoque sa colère : Vashti paie le prix fort pour son refus d'obéissance, comme plus tard Haman paiera de sa vie le fait d'avoir provoqué la colère du roi.

1.3.4.2. Des hommes peu sûrs d'eux

Au cœur du discours du prince Memukân, discours qui, nous l'avons vu, est approuvé à l'unanimité par le roi et les princes, se trouve la peur de ces hommes d'être méprisés par leurs femmes. Cette peur s'enracine dans un machisme certain, mais un machisme bien peu sûr de lui[159]. En effet, s'il est clair pour l'entourage du roi que les maris doivent dominer leurs femmes, cette domination n'a pas l'air, dans la pratique –

---

[158] Dans les deux cas, on a le verbe ראה au hiphil.

[159] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 166 ; BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings*, p. 97 ; HYMAN F. C., *The education of a queen*, p. 80 ; CLINES D. J. A., *Reading Esther from left to right*, p. 41; BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 16 ; BUTTING K., *Esther : A New Interpretation of the Joseph Story*, p. 242 ; et FOUNTAIN K., *Literary and Empirical Readings*, p. 41. Signalons en passant que J. Cazeaux – avec HIMBAZA I., *Entre culture et théologie* – est le seul auteur contemporain à trouver un fondement positif au discours de Memukân et au décret final : CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 236 : « La loi improvisée alors et qui règle le rapport hiérarchisé du mari et de la femme est une loi constituante : par la différence des sexes l'Empire restera une société digne de ce nom ». Il est vrai que cet auteur défend la thèse d'une image positive de l'empire perse et en particulier du roi Assuérus.

ou dans la tête du roi et des princes –, d'aller de soi, puisque le moindre incident dans le couple royal peut la mettre en question et qu'il ne faut pas moins d'un décret pour en assurer la stabilité[160]…

De plus, les épouses ne doivent pas seulement être soumises, mais rendre honneur à leurs maris (v. 20). Or, l'honneur, qui a un aspect public, est un thème important du livre et se trouve notamment au cœur de l'inimitié qui oppose Haman à Mordocaï.

Retenons aussi que face à ce qui est interprété comme une atteinte à leur pouvoir et à leur honneur, les mâles de la cour font front commun, et malheur à la rebelle ! Le conflit et sa résolution étant publiés dans tout le royaume, nulle épouse ou candidate au poste de reine n'est censée l'ignorer. Ainsi, le lecteur peut supposer de manière presque certaine qu'Esther, au moment où elle devient reine, est parfaitement au courant du sort qu'a connu celle qui l'a précédée sur le trône.

1.3.4.3. Banquets et vin

Le roi est extrêmement riche puisqu'il peut se permettre d'organiser des festivités de 180 jours (1,3-4). L'objectif est de « faire voir la richesse de la gloire de son règne et l'honneur de la splendeur de sa grandeur » ; ce qui motive Assuérus, c'est donc avant tout le désir « d'en mettre plein la vue » à l'aristocratie, de l'impressionner. A cela s'ajoute sans doute une certaine démagogie : organiser des fêtes somptueuses est un moyen reconnu depuis l'antiquité pour se rendre populaire et rallier à soi l'aristocratie et le peuple (« *panem et circenses* »). D'ailleurs, le peuple n'est pas oublié, puisque après les 180 jours, le roi organise de nouveau un banquet, de sept jours cette fois, pour le peuple de la capitale (1,5-8). Ce banquet est un étalage de luxe pour les yeux (1,6-7) et le vin y coule à flot (1,7-8). Le fait que Vashti organise de son côté un banquet de femmes (1,9) laisse supposer qu'Assuérus n'a convié que les hommes aux banquets mentionnés jusque-là. Le récit commence donc par trois banquets, deux pour les hommes et un pour les femmes.

[160] Et peut-être même pour que les hommes osent parler leur propre langue et plus celle de leur épouse, comme pourrait le suggérer une certaine interprétation de la finale de 1,22 : « et parlant selon la langue de son peuple ». Cette interprétation est signalée par RADDAY Y. T., *Esther with Humour*, p. 298.

Or, comme nous le verrons, le motif du banquet rythme le livre, signalant au lecteur les moments importants et les déplacements de pouvoir, en fonction de qui organise le banquet, dans quel but, et en lien avec l'élimination de quel adversaire[161]. L'importance des banquets met également en relief par contraste les épisodes qui ont lieu en dehors des banquets comme ceux des chapitres 4 et 6.

1.3.4.4. Omniprésence de la loi

Le chapitre 1 s'achève par la promulgation d'une loi (דת) pour servir une cause pour le moins surprenante : la suprématie des maris. Mais à la cour du roi de Perse telle que nous la présente ce micro-récit, la loi est omniprésente. Elle l'est à tel point qu'il faut s'appuyer sur elle pour préciser que chacun peut boire à sa guise lors du banquet organisé par le roi pour le peuple de Suse (v. 8). D'ailleurs, le mot loi (דת) apparaît 20 fois dans l'ensemble du Rouleau, dont 4 fois au chapitre 1. C'est aussi à ceux qui connaissent la loi (v. 13), ainsi qu'à ses princes, que le roi demande de se prononcer selon la loi, pour savoir « que faire avec la reine Vashti » (v. 15). Comme il n'existe apparemment pas de loi correspondant à la rébellion de la reine – en tout cas, personne n'y fait référence –, Memukân propose d'en promulguer une nouvelle. Et celle-ci doit obliger le roi lui-même (v. 19).

Ainsi, si contraignantes et omniprésentes soient-elles, les lois sont promulguées avec une étonnante facilité et pour des motifs d'importance discutable. Elles obligent tous les sujets du royaume. Elles sont donc envoyées partout et traduites dans toutes les langues : l'empire perse, bien que multiracial, est soumis partout à la même loi[162]. Un tel déploiement de moyens fait sourire dans le cadre du chapitre 1. Cependant, l'efficacité et le poids de l'appareil législatif perse ne manqueront pas de jouer un rôle important dans la suite du récit.

---

[161] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 158 et CRAIG K. M., *Reading Esther*, p. 63.

[162] Cf. CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 11.

1.3.5. Clés herméneutiques

Malgré son manque de lien apparent avec la suite de l'intrigue du livre, Est 1 revêt une importance déterminante : il dessine le monde dans lequel devront évoluer Esther et Mordocaï, les héros juifs qui apparaissent dès le chapitre suivant. Esther, en particulier, devra tenir compte du caractère du roi, colérique et versatile, velléitaire, partisan de la domination masculine dans tous les foyers de l'empire : sur elle et sur les décisions qu'elle sera amenée à prendre continuera à planer l'ombre de Vashti[163].

Elle et Mordocaï auront l'occasion de se confronter à l'omniprésence des lois perses, mais aussi, d'utiliser les ressources de ce lourd appareil législatif, tandis qu'Esther saura se servir, à bon escient, du moment crucial du banquet.

Quand les deux héros juifs arrivent sur la scène, le lecteur est donc déjà introduit au milieu dans lequel l'intrigue va se développer. Il sait aussi qu'il a affaire à un récit satirique – et non à une chronique historique. Dès lors il devra lire au second degré en étant particulièrement attentif à l'ironie qui parcourt le récit.

1.4. A la recherche d'une reine (2,1-20)

Le deuxième épisode constitue le deuxième temps de la situation initiale de l'intrigue d'ensemble. Après le prologue qui présente la cour du roi Assuérus à travers l'épisode du renvoi de la reine Vashti accompagné par la promulgation d'un décret instaurant la suprématie des hommes dans leur foyer, le nouvel épisode voit l'entrée en scène de ceux qui seront les deux protagonistes principaux : Esther et Mordocaï.

Construit autour de la question du choix d'une nouvelle reine, cet épisode constitue un lieu privilégié pour étudier l'image de la femme véhiculée à la cour d'Assuérus et dans le monde du récit. L'histoire de Vashti a révélé des hommes bien peu sûrs d'eux. Mais qu'en est-il de la femme correspondant à ce type d'homme ? Selon

[163] « Vashti will survive her own end in the narrative. She will haunt the rest of the story. The story of Esther and Mordecai never shakes her memory », écrit BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 29.

l'édit promulgué en 1,22, l'épouse idéale est supposée être soumise à son mari et même lui « rendre honneur » (1,20). L'épisode suivant apporte encore d'autres éléments que nous mettrons en évidence. La protagoniste féminine Esther devra ainsi se confronter à une certaine image de la femme. La suite du récit nous dira si elle la fait sienne ou elle se conforme à un autre modèle. D'autre part, le lecteur devra se demander si cette image de la femme est bien celle de l'auteur implicite du récit.

Le choix du roi et le couronnement d'Esther constituent le tournant de l'intrigue de l'épisode. Ce passage mérite que l'on s'y arrête à plusieurs titres : il marque la fin de la recherche d'une nouvelle reine ; c'est à ce moment qu'Esther gagne la place qui sera la sienne durant tout le récit ; enfin, puisqu'il s'agit de la première rencontre entre Assuérus et Esther, le lecteur peut supposer qu'il y a là un passage privilégié permettant d'observer les relations entre les deux personnages.

Enfin, cet épisode doit-il vraiment être lu au premier degré ? A la lumière des clés herméneutiques mises en évidence dans le premier chapitre, il semblerait qu'un second niveau de lecture soit possible, prenant en compte la dimension satirique qui traverse ce deuxième épisode, tout comme le premier.

1.4.1. L'intrigue de l'épisode

L'intrigue de cet épisode peut être présentée comme ceci :

- *Exposition* (2,1a) : le temps passe et la colère du roi se calme.
- *Complication* (2,2b-16) : le roi se souvient de Vashti ; les serviteurs du roi lui proposent alors de rassembler toutes les jeunes filles vierges de belle apparence afin qu'il puisse choisir une nouvelle reine ; la proposition est agréée par Assuérus ; Mordocaï est ensuite présenté, puis Esther qui est « prise et amenée dans la maison du roi » ; Esther gagne les faveurs d'Hégé le gardien des femmes qui lui accorde un traitement de faveur et lui prodigue ses conseils ; son tour de paraître devant le roi arrive.
- *Tournant* (2,17) : le roi tombe amoureux d'Esther et la fait reine.

- *Dénouement* (2,18-20) : le roi organise « le banquet d'Esther », accorde un congé aux provinces et distribue des cadeaux. Mais Esther ne révèle rien de ses origines, suivant en cela la parole de Mordocaï à qui elle continue à obéir.

Il n'y a pas vraiment de situation finale car le dénouement contient comme les prémices d'une nouvelle intrigue : si Esther est reine, son identité demeure cachée, ainsi que son lien avec Mordocaï, qui reste cependant très influent dans sa vie. Le lecteur ne peut que se demander si cette situation va perdurer, et quelle va en être l'issue, ce qui ménage un certain suspense, qui augmente encore quand en 2,21, le récit change tout à fait de perspective pour raconter une nouvelle micro-intrigue dont Mordocaï est le protagoniste.

1.4.2. L'image de la femme

Contrairement au premier chapitre dans lequel, à l'exception de Vashti, n'interviennent que des hommes, ici, le champ sémantique de la femme est important : « jeune fille » (נערה) apparaît 11 fois, « vierge » (בתולה), 3 fois, « fille » (בת), 2 fois, « femmes » (נשים), 11 fois et « concubines » (פילגשים), 1 fois. Cela s'explique bien sûr par la thématique de l'épisode : une sorte de concours de beauté et de séduction dont la gagnante deviendra reine. Un tel épisode constitue ainsi un lieu privilégié pour l'étude narrative de l'image de la femme à la cour d'Assuérus.

Parallèlement au champ sémantique de la femme, on remarque de nombreux mots relevant de la racine ראה, ayant donc un rapport avec le voir et relevant du champ sémantique des yeux et de la beauté/bonté :

- les serviteurs proposent de chercher des jeunes filles « belles/bonnes d'apparence » (טובות מראה) (2,2.3). Rappelons que Vashti était aussi טובת מראה (1,11), de même, Esther est טובת מראה (2,7).
- Esther, à la différence des autres jeunes filles, est de « belle d'allure » (יפת־תאר, תאר) (2,7), tout comme l'était Vashti (1,11)[164].

[164] La tournure n'est pas exactement la même : on parle de la « beauté » de Vashti (יפיה) tandis que l'on dit qu'Esther est « belle d'allure » (יפת־תאר). Toutes deux sont belles, mais pour Esther, peut-être met-on davantage l'accent sur le fait qu'il s'agit d'une beauté extérieure, à voir. Le lecteur peut alors se demander ce qu'il en est de l'intérieur…

- Selon la proposition des serviteurs, la jeune fille choisie devra être « bonne aux yeux du roi » (2,4a). Et « la parole fut bonne aux yeux du roi » (2,4b). De même, Esther est « bonne aux yeux » d'Hégé (2,9), qui se hâte dès lors de lui donner « ses polissoirs » et ses portions, choses qui contribuent certes à son bien-être, mais aussi à sa beauté. De plus, Hégé lui adjoint « sept jeunes filles vues (הראות[165]) de la maison du roi ».
- Dans le même sens, le verset 12 décrit les longs soins cosmétiques auxquels sont soumises les jeunes filles avant d'être présentées au roi.
- En 2,15, il est dit qu'Esther « fut élevant grâce aux yeux de tous ceux qui la voyaient (ראיה) ».

Cela dit, on constate que les champs sémantiques du voir et de la femme sont presque à chaque fois liés. Il en ressort l'impression générale que ce qui compte pour une femme à la cour d'Assuérus, c'est l'apparence, la beauté. On peut rapprocher cela de l'importance du « faire voir » au chapitre précédent. Au total, à la cour d'Assuérus, on semble donner une importance centrale à tout ce qui touche au regard, aux apparences, au détriment peut-être de ce qui a trait au sens des choses et à l'identité profonde des personnes. Le fait que l'origine d'Esther puisse demeurer secrète confirme ce fait : si Assuérus et sa cour s'étaient intéressés à l'identité de la jeune femme, ils auraient sans doute découvert son origine et sa parenté. Mais seul semble compter le paraître, l'apparence.

D'autre part, le rôle de la femme est uniquement passif et pourrait se résumer en ces termes : « sois belle et tais-toi ! » Seuls les hommes mènent l'action[166], en particulier le roi qui dispose des jeunes filles comme d'objets. Cet état d'esprit est en conformité avec le décret promulgué au chapitre précédent « pour que chaque homme soit gouvernant dans sa maison ». Le narrateur semble à première vue se conformer à ce point de vue car s'il rapporte les sentiments du roi (2,1.4.17), de l'eunuque Hégé (2,9) et des personnes de l'entourage d'Esther (2,15), il ne dit pas un mot de ceux d'Esther ni

[165] Il n'est pas facile de rendre le sens de cette expression : s'agit-il de jeunes filles « bien en vue » ou de jeunes filles déjà vues par le roi ? Quoi qu'il en soit, l'essentiel est qu'Hégé attribue à Esther un groupe relativement important de suivantes, et que celles-ci sont « de la maison du roi », donc ne sont pas « n'importe qui ». Cela contribue à distinguer Esther de ses compagnes et souligne le fait qu'Hégé lui réserve un traitement de faveur.

[166] L'aspect extrêmement patriarcal de la cour d'Assuérus est notamment relevé par FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 34-35 ; BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 28 ; BERMAN J. A., *Hadassah Bat Abihail*, p. 648.

d'aucune des jeunes filles prises en même temps qu'elle[167]. De ce fait, il est difficile pour le lecteur de savoir si le fait d'être pris pour le harem du roi est considéré par les jeunes filles, et en particulier Esther, comme quelque chose de positif ou de négatif. Vis-à-vis de celle-ci, le lecteur est en position inférieure puisqu'il ne connaît ni ses sentiments, ni ses motivations.

Cependant, indépendamment de ce que nous pouvons savoir ou non du ressenti d'Esther, il est frappant de constater que dès que celle-ci apparaît, elle est au centre de tous les sentiments masculins.

1.4.3. Le mariage d'Assuérus

Suivant les notations temporelles de 1,3 et 2,16, plus de quatre années s'écoulent entre la destitution de Vashti et l'arrivée d'Esther devant le roi. Le lecteur peut en déduire soit que la colère du roi a été longue à passer (si on décompte l'année de préparation, cela fait encore trois ans de colère), soit qu'il a essayé beaucoup de jeunes filles avant de trouver la bonne. En tout état de cause, trouver une nouvelle reine a pris du temps. Pourtant, dès qu'il voit Esther, Assuérus en tombe amoureux. Manifestement, il s'agit d'un « coup de foudre ».

En contraste avec ce qui précède, le narrateur ne dit pas que le roi est touché par la beauté d'Esther, ni qu'elle « fut trouvée belle/bonne à ses yeux », mais plutôt qu'il l'aima et qu'elle « porta grâce et bonté en face de lui » (2,17). Comme nous le verrons par la suite, il s'agit plutôt de qualités morales. Le sentiment qu'Assuérus porte à Esther échapperait-il à l'atmosphère superficielle qui l'entoure ? On serait tenté de le penser et de voir dans cet épisode un beau conte de fée, où, comme il se doit, le roi tombe amoureux de la jeune fille pauvre, en fait sa reine ; ensuite, selon l'usage, tous les deux devraient vivre heureux et avoir beaucoup d'enfants. Il n'en est rien dit, car de manière inattendue, l'épisode se termine sur un second rassemblement de jeunes filles, sur le silence d'Esther au sujet de ses origines et sur son obéissance à Mordocaï (2,19-20).

Ce second rassemblement de jeunes filles pose un problème aux commentateurs. Pourquoi le roi continue-t-il à regrouper les jeunes filles puisqu'il a choisi celle qui sera

[167] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 34.

sa reine ? Voyant là un contresens, plusieurs exégètes[168] proposent de remplacer שנית (« deuxième ») par שונות (« variées »), ce qui se rapporterait aux jeunes filles mentionnées en 2,8-10. Pour d'autres[169], on rappellerait simplement le premier rassemblement. Il est aussi possible que le narrateur évoque le passage de ces femmes de la première maison des femmes vers la seconde. Une dernière possibilité, proposée par F. W. Bush[170], serait de comprendre qu'un second rassemblement de jeunes filles a lieu, malgré le mariage du roi et d'Esther. Dans cette perspective, le fait d'avoir trouvée une épouse n'empêcherait pas Assuérus de continuer à alimenter son harem. Cette dernière hypothèse a le double avantage de rendre compte du texte dans son état actuel et d'être dans la ligne du portrait satirique du roi de Perse.

Cette finale suscite au moins deux réflexions : même si l'amour du roi est sincère et semble aller au-delà des apparences physiques, quelque chose en lui sonne faux : non seulement son amour est loin d'être exclusif, mais il ne connaît pas l'identité véritable de sa bien-aimée… D'autre part, le roi qui a promulgué un décret pour que chaque homme soit maître chez lui a épousé une femme qui choisit de continuer à obéir à son cousin plutôt qu'à son mari : alors que Vashti avait refusé de faire « le dire » (מאמר) du roi (1,15), Esther continue à faire « le dire » (מאמר) de Mordocaï. Ces dernières informations contiennent de toute évidence les germes d'un conflit, mais le lecteur ne peut pas encore percevoir quel va en être le déclencheur : l'origine juive d'Esther ou son obéissance à son cousin ?

Cela dit, pourquoi Esther doit-elle taire ses origines ? Ni le narrateur ni Mordocaï n'en donnent la raison[171]. Ce silence laisse cependant supposer qu'il serait malvenu qu'une jeune fille juive devienne reine de Perse. De fait, la suite du récit révèle que les juifs semblent avoir beaucoup d'ennemis (9,1.5-6.15.16.22) [172].

---

[168] Par ex. MOORE C. A., *Esther,* p. 30. Selon cet auteur, l'étude des manuscrits de la Mer Morte a montré que la confusion entre le ׳ et le ו est chose courante.

[169] GERLEMAN G., *Esther*, 83 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 277.

[170] BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 372.

[171] Cependant, FLEISHMAN J., *Why did Ahasuerus*, p. 45, présente une série d'hypothèses visant à expliquer l'ordre que Mordocaï adresse à Esther.

[172] Historiquement, l'empire perse était considéré comme fort tolérant envers les différentes religions. Cependant, nous nous situons ici dans le monde du récit, et non dans la réalité historique : même si les juifs ne furent sans doute guère persécutés dans l'empire perse, ce n'est pas le cas dans l'histoire racontée par le livre d'Esther ; dans cette histoire, les juifs sont décrits comme ayant des ennemis.

1.4.4. Une caricature des « Mille et une nuits » ?

Outre ce que nous avons pu en dire ci-dessus, et à la lumière du chapitre précédent, ne faut-il pas voir une certaine ironie dans la description des différentes étapes du concours de beauté présidant au choix d'une nouvelle reine, dans l'image de la femme présente à la cour perse et dans la description de son roi, Assuérus ? L'ironie n'apparaît-elle pas clairement dans les exagérations qui parcourent ce micro-récit jusqu'à le rendre absurde[173] ? Pour commencer, le fait d'envoyer des préposés dans « toutes les provinces du Royaume » afin de rassembler à Suse « toutes les jeunes filles vierges de belle apparence » (2,3) relève nettement de l'hyperbole : à raison de trois ou quatre jeunes filles par province, le total, sur 127 provinces, se situerait entre quatre cent et cinq cent… De même, la durée des soins cosmétiques prodigués aux jeunes filles, qui s'étendent sur une année entière (2,12), paraît invraisemblable, tout comme le second rassemblement de jeunes filles après le mariage (2,19). Considérées de manière isolée, ces hyperboles pourraient relever du « conte de fée ». Cependant, le pacte de lecture proposé dans le chapitre 1 invite clairement le lecteur à les comprendre plutôt comme porteuses d'ironie. Dans le prolongement du chapitre précédent, le roi et sa cour ont quelque chose de ridiculement excessif.

Le personnage du roi qui prend conseil de ses serviteurs pour choisir une épouse est bien peu crédible, tout comme la procédure mise en place pour ce choix. Le lecteur ne peut qu'être surpris, ou même choqué, en voyant que le choix de la première dame du royaume est le résultat d'un concours de beauté dont un des critères décisifs est le fait de plaire au roi en une nuit.

De même, l'ironie ressort aussi de ce que le lecteur sait mais que le roi et son entourage ignorent : aux yeux de tous, Esther est la reine, l'épouse du puissant roi. Seuls le lecteur et les deux protagonistes juifs savent qu'elle continue à obéir à Mordocaï ; de même, eux seuls connaissent ses origines réelles et sa parenté. Le lecteur se trouve ainsi détenteur d'un secret qu'il partage seulement avec la reine et son cousin ; il est donc, en quelque sorte, placé du côté de ces deux protagonistes.

Ces observations incitent le lecteur à ne pas accorder trop de crédit à ce que le récit trahit de l'image de la femme à la cour d'Assuérus : tout indique que le narrateur

[173] Ces exégérations sont repérées par JONES B. W., *Two misconceptions*, p. 175 ; GOLDMAN S., *Narrative and ethical ironies in Esther*, p. 21 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 315 ; 368-369.

ne la partage pas. Certes, cette image, où seule l'apparence est prise en compte, n'est pas remise en question de manière explicite. Cependant, différents indices montrent qu'elle ne doit pas être prise au premier degré : elle est le fait d'un roi et d'une cour ridicules, désignés dès le premier chapitre comme autant de repoussoirs au lecteur implicite.

1.5. Le complot éventé (2,21-23)

Curieusement, le chapitre 2 se termine par un bref micro-récit qui semble n'avoir que peu de liens avec ce qui précède : tandis que l'épisode précédent est centré sur l'ascension d'Esther, celui-ci met en avant le personnage de Mordocaï. De ce fait, il n'est pas aisé de déterminer si la scène doit être considérée comme un épisode à part entière ou comme une sorte d'épilogue à l'épisode précédent.

Là où le lecteur attendrait la suite de l'histoire d'Esther à la cour du roi, le récit se focalise soudain sur Mordocaï. L'aspect inattendu de ce micro-récit produit un double effet. Premièrement, il met en évidence l'aspect insolite de la relation étroite qui continue à perdurer entre Mordocaï et Esther, cela malgré le mariage. Deuxièmement, l'effet de surprise attire l'attention du lecteur sur le personnage de Mordocaï qui acquiert, dès lors, le statut de protagoniste.

L'intrigue de ce micro-récit se présente de la sorte :

- *Exposition* (2,21a) : Mordocaï est assis à la porte du roi ;
- *Complication* (2,21b-22a) : deux eunuques parmi les gardiens du seuil cherchent à porter la main sur le roi ; Mordocaï apprend la chose et la raconte à Esther ;
- *Tournant* (2,22b) : Esther répète la chose au roi au nom de Mordocaï ;
- *Dénouement* (2,23a) : après vérification, les dires de Mordocaï s'avèrent exacts et les deux eunuques sont pendus ;
- *Situation finale* (2,23b) : cela est écrit dans le livre des chroniques du roi.

Par ailleurs, il faut noter que ce petit récit est construit selon une structure concentrique très apparente :

« En ces jours-là, Mordocaï était assis à la porte du roi,

furent irrités Bigtan et Téresh *deux* eunuques du roi parmi les gardiens du seuil, et ils cherchèrent à envoyer une main contre le roi Assuérus.

La chose/parole fut sue par *Mordocaï* et il raconta à *Esther* la reine et *Esther* le dit au roi au nom de *Mordocaï.*

Et la chose/parole fut cherchée et fut trouvée, et les *deux* furent pendus sur un bois,

et cela fut écrit dans le livre des paroles des jours en face du roi ».

Cette structure a pour centre les démarches d'Esther et de Mordocaï, qui font connaître au roi l'existence du complot des eunuques par l'intermédiaire d'Esther. Deux éléments sont importants. Le premier est la loyauté envers le roi de Mordocaï qui sanctionne positivement l'élévation de sa nièce. En effet, si Mordocaï avait voulu se débarrasser du tyran païen qui s'est emparé sa nièce pour en faire sa femme, le moment eût été propice ; il lui aurait suffi de se taire et de laisser faire. Mais le cousin d'Esther n'agit pas du tout dans ce sens, ce qui tendrait à montrer qu'il est un loyal sujet, ou un ambitieux qui espère faire carrière à la cour, à moins qu'il ne soit les deux à la fois. En tout cas, il ne voit pas d'un mauvais œil la promotion de sa cousine.

Le second élément que cette structure met en évidence est le système de communication entre Esther, Mordocaï et le roi : Mordocaï apprend quelque chose, qu'il fait savoir à Esther, qui elle-même, le fait savoir au roi, au bénéfice de Mordocaï. Esther prend-elle l'initiative de rapporter l'information au roi ou agit-elle à la demande de Mordocaï ? Le récit ne le dit pas. Par contre, la structure du récit met clairement en relief le rôle d'intermédiaire joué par Esther entre Mordocaï et le roi. A ce stade, Esther apparaît donc comme un « personnage ficelle » et le lecteur est amené à se demander si la nouvelle reine est destinée à demeurer un simple instrument entre le roi et son cousin.

Le roi, s'il n'est sujet d'aucune action, est l'objet et le pivot de l'épisode. Le mot מלך est employé cinq fois en trois versets. Nous aurons l'occasion de constater qu'Assuérus occupe ce même rôle de pivot dans l'ensemble du récit.

On verra plus loin que ce petit épisode pose les jalons qui permettront à l'intrigue d'ensemble de rebondir. Il fait donc bien partie de l'exposition.

1.6. Menaces contre Mordocaï et les juifs (3,1-15)

Cet épisode, qui se situe cinq ans après le couronnement d'Esther (3,7), est d'une grande importance pour l'intrigue d'ensemble car, nous l'avons vu, c'est là que l'intrigue se noue successivement à deux niveaux de complication (complications A et B).

La question de l'attitude de Mordocaï face à Haman sera abordée en détail dans le chapitre consacré à la caractérisation de Mordocaï. Ici, nous observerons le processus qui entraîne la promulgation de l'édit d'extermination des juifs : le discours d'Haman au roi et ses effets chez le monarque et dans la ville de Suse. Par ailleurs, comme nous le verrons, les mécanismes décrits au chapitre 3 ne sont pas sans lien avec ce qui se passe dans le premier épisode.

Auparavant, nous nous arrêterons brièvement sur l'entrée en scène d'un personnage signalé comme « le méchant » et sur l'effet qu'elle produit sur le lecteur.

1.6.1. L'intrigue de l'épisode

Au niveau de l'intrigue de l'épisode proprement dit, les deux niveaux de complication repérés lors de l'analyse de l'intrigue d'ensemble n'en constituent plus qu'un. Le point focalisé[174] durant une grande partie[175] de ce micro-récit est Haman : nous assistons à son élévation, à sa colère face à l'attitude de Mordocaï, aux démarches

[174] Nous reprenons la définition donnée par RABATEL A., *La construction textuelle du point de vue*, p. 9 : « Les critères linguistiques du PDV [point de vue] reposent essentiellement dans un ensemble de traits qui concernent les relations entre un *sujet focalisateur* à l'origine d'un *procès de perception* et un *objet focalisé* ». A la suite de cet auteur, nous distinguons le focalisateur, à savoir le foyer à partir duquel l'action est envisagée (un personnage ou le narrateur) et le focalisé, c'est-à-dire ce qui est précisément envisagé. Dans le livre d'Esther, le focalisateur est principalement le narrateur. Par contre, ce qui est focalisé varie d'un épisode à l'autre et au sein même des épisodes.

[175] A l'exception notable des versets 2b à 4 où le focalisé est Mordocaï.

qu'il entreprend auprès du roi pour exterminer les juifs et enfin à la promulgation de l'édit d'extermination qu'il célèbre par un « drink » en compagnie du roi.

Les différentes phases de l'intrigue se présentent ainsi :

- *Exposition* (3,1-2a) : Haman est élevé ; tout le monde se prosterne devant lui sur ordre du roi ;
- *Complication* (3,2b-9) : Mordocaï refuse de se prosterner ; les serviteurs du roi l'interpellent puis le dénoncent à Haman ; celui-ci, en colère, décide d'exterminer tous les juifs de l'empire et tire au sort une date propice à ce projet ; il présente son projet au roi d'une manière politiquement et financièrement convaincante ;
- *Tournant* (3,10-11) : le roi lui remet les pleins pouvoirs pour exécuter son projet ;
- *Dénouement* (3,12-14) : Haman organise l'extermination des juifs en écrivant aux gouverneurs de tout le royaume pour qu'ils tuent tous les juifs le treize Adar, et qu'ils profitent du butin ;
- *Situation finale* (3,15) : le roi et Haman « trinquent » tandis que la ville de Suse est « dans la confusion ».

1.6.2. Entrée en scène du « méchant »

Ce chapitre commence avec l'introduction d'Haman et sa présentation : le narrateur évoque sa filiation et sa rapide ascension (3,1), mais surtout, le montre à l'œuvre face à Mordocaï puis au roi. C'est donc essentiellement au lecteur de se faire un jugement sur ce personnage à partir de ce qui lui est donné à voir et de ce qu'il apprend de ses motivations et de ses sentiments.

Cependant, au cœur même du tournant de l'action, le narrateur intervient de manière directe pour qualifier l'Agagite « d'oppresseur des juifs » (3,10 : צרר היהודים). Cette intervention est remarquable car le narrateur, pour la première fois, sort de sa réserve pour qualifier négativement un personnage. Pour le lecteur, plus de doute sur l'identité du « méchant » de l'histoire. Par contraste, les juifs, et parmi eux Esther et Mordocaï, se trouvent placés dans le camp des victimes potentielles.

1.6.3. Comment tous les juifs deviennent des rebelles au roi…

Le récit offre un jeu de focalisation intéressant, puisque nous avons accès, le temps de deux versets (3,5-6), aux sentiments qui habitent Haman : le lecteur seul sait que les motivations que l'Agagite présente au roi en 3,8 pour obtenir la destruction des juifs ne sont pas les vraies. Lui seul sait qu'à la base de la revendication d'Haman au roi se trouve l'immense colère que suscite en lui l'attitude de Mordocaï. Cependant, si les motivations données par Haman au roi ne sont pas celles qui l'habitent véritablement, le contenu de son argumentation (3,8) n'en est pas moins justifié par le récit lui-même :

- la demande de Mordocaï à Esther de taire son origine juive laisse supposer que le peuple juif est en effet séparé des autres peuples et peut-être même mal vu dans l'Empire[176] ;
- la suite du récit confirme que les juifs sont effectivement dispersés dans tout le royaume et y comptent de nombreux ennemis ;
- en ce qui concerne le cas particulier de Mordocaï, il n'est pas faux de prétendre qu'il n'obéit pas à la loi du roi (cf. v.8b). En tous les cas, c'est bien un ordre du roi que le cousin d'Esther refuse d'exécuter en ne se prosternant pas devant Haman.

Ainsi, habilement, Haman ne ment à aucun moment de son discours : ce qu'il dit est vrai de bout en bout. Le seul mensonge qu'il se permet réside dans l'élargissement d'un cas particulier à l'ensemble des juifs[177] : rien dans le récit ne permet d'affirmer que l'attitude de désobéissance de Mordocaï est le fait d'autres membres du peuple juif. Le déplacement qu'opère Haman semble n'être que peu de chose ; cependant, sans doute parce que cette accusation touche la loi – point crucial pour l'empire perse et son roi – elle entraîne l'adhésion sans réserve du roi qui scelle immédiatement la perte des juifs.

[176] C'est en tout cas la thèse qui sous-tend l'article de FLEISHMAN J., *Why did Ahasuerus*.

[177] Son habile rhétorique rappelle ainsi celle du serpent de la Genèse, qui ne ment pas non plus, mais déforme grandement la vérité en ne mettant l'accent que sur la limite que Dieu a fixée à l'humain en laissant de côté le don. Cf. WENIN A., *Actualité des mythes*, p. 27-31. Ici, Haman ne ment pas mais se focalise sur l'exemple unique de désobéissance juive à laquelle il est confronté, celle de Mordocaï, qu'il étend à tout son peuple. Ce phénomène, qui est sans doute le fruit d'une stratégie consciente chez Haman, se trouve souvent, inconsciemment, à la base du racisme quotidien.

Curieusement, le nom « juif » n'est pas employé une seule fois dans le discours d'Haman et le roi ne demande aucune précision au sujet du peuple anonyme dont parle son favori. Cela fait surtout ressortir la légèreté du monarque qui, au moment où il signe la condamnation d'un peuple entier, ne prend même pas la peine d'en demander le nom[178]. Peut-être faut-il également y voir, à la suite de M. V. Fox[179], un élément de la stratégie rhétorique d'Haman : il est plus facile de condamner une abstraction anonyme (« un peuple singulier ») qu'un peuple précis, nommé, que l'on peut facilement rattacher à toute une série de personnes que l'on connaît. En revanche, Haman n'oubliera pas de bien spécifier dans le texte de l'édit qu'il s'agit des juifs (v. 13).

1.6.4. … et ce qui en résulte

Remarquons le contraste entre 2,21-23 et 3,2-6 d'une part, et 3,8-11 d'autre part. Dans les deux premiers cas, une vérification précède la condamnation : on vérifie si le dire de Mordocaï est exact avant de condamner les deux eunuques et c'est après avoir constaté lui-même que Mordocaï ne s'agenouille pas devant lui qu'Haman se met en colère et conçoit son plan de destruction contre les juifs. De son côté, Assuérus ne prend même pas la peine de vérifier si les accusations d'Haman sont fondées. Ces différences montrent combien Haman a su se montrer convaincant et jusqu'où Assuérus peut manquer de sagesse. Ici, le récit ne dit même pas – comme dans les deux chapitres précédents – que « la parole d'Haman fut bonne à ses yeux », ce qui indiquerait quand même un recul minimal ; même cela semble inexistant. Le roi embraye immédiatement sur les paroles d'Haman en lui remettant les pleins pouvoirs. Cet enchaînement se repère au *wayyiqtol* du début du verset 10 (ויסר, « et il enleva… ») qui suit directement la proposition d'Haman. Cependant, au verset 11, on voit le roi joindre la parole au geste, et la parole prononcée confirme et amplifie la portée de ce qu'il fait.

---

[178] Selon FLEISHMAN J., *Why did Ahasuerus,* p.53-56, si Assuérus ne demande pas le nom du people en question, c'est parce que celui-ci est évident, tout Perse étant censé reconnaître les juifs derrière le portrait dressé par l'Agagite. Cette thèse postule que les juifs sont, dans l'ensemble, mal considérés dans le royaume d'Assuérus, ce que bien peu d'éléments corroborent.

[179] FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 48 : « Haman omits the name in order to keep the king from thinking in terms of specific persons, such as Mordecai the Jew, lest he recoil from killing known individuals. Haman alludes to the Jews in vague terms, making them anonymous, indefinite, and depersonalized. It is easier to kill an abstraction than a person ».

Après la promulgation de l'édit d'extermination des juifs[180], le contraste entre l'attitude du roi et de son favori et celle des habitants de la ville de Suse est frappant (3,15). Si les raisons de la confusion qui touche Suse ne sont pas données explicitement, il va de soi qu'elles sont en lien avec le sort réservé aux juifs. Cela tendrait à montrer que les juifs ont une certaine importance dans la ville de Suse et ne sont pas forcément mal vus par tout le monde ; leur sort n'entraîne pas l'indifférence, au contraire. Ce contraste montre également que le roi et Haman sont en train de se désolidariser du peuple de la capitale. Cet état de fait crée une nouvelle tension potentielle.

Quoi qu'il en soit, tout est mis en place pour que le lecteur participe à la tension résultant de la menace qui pèse sur le sort des juifs. Cependant, l'édit ne devant être exécuté que douze mois plus tard, l'espoir est encore permis et un espace de temps est ouvert pour que l'intrigue se poursuive.

1.6.5. Du particulier au général

Un élément est frappant : au chapitre 3, à partir de la colère que soulève en lui l'attitude d'un seul juif, Haman s'en prend à tous les juifs du royaume et fait rédiger un décret visant leur extermination. Il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec ce qui se passe au chapitre 1[181] où Memukân, suite au refus d'obéir de la reine Vashti, craint une rébellion de la part de toutes les épouses du royaume. Là aussi, le discours

[180] Plusieurs auteurs notent que la date de la promulgation de l'édit « au premier mois, au treizième jour » coïncide avec la veille de la Pâque, soit la commémoration de la libération d'Egypte. Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 54. Cependant, cette information est difficile à manier car il ne se trouve aucune allusion explicite à la fête de Pâque et à la libération d'Egypte dans le livre d'Esther. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette première partie.

[181] Ce rapprochement est aussi mis en évidence par BUTTING K., *A New Interpretation of the Joseph Story*, p. 244. Cet auteur souligne également un rapprochement possible entre le phénomène d'oppression des femmes et l'antisémitisme. Dans les deux cas, le récit montre qu'un même processus est à l'œuvre : « These observations are not meant to obscure the differences between the two powers of violence, violence against women and violence against Jews (…). They (the authors) establish connections between the basic threat of anti-semitism for Jewenesses and Jews, and the discrimination of women because of their sex. They reveal that the spirit is the same in both cases. (…) The authors reveal structures of violence that have to be fought against ». Pour le rapprochement entre le discours d'Haman et celui de Memukân, voir aussi WYLER B., *Esther : The Incomplete Emancipation of a Queen*, p. 122 ; FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Reading*, p. 82. LEVENSON J. D., *Esther*, p. 71 met lui-aussi en évidence un mécanisme identique entre les chapitres 1 et 3 : partant d'une situation particulière mettant en scène le refus d'un individu unique, on en arrive à un édit concernant une multitude de personnes répandues à travers tout l'empire. Voir également CRAIG K., *Reading Esther*, p. 74 et WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut*, p. 319.

passe indûment du général au particulier, et cela aboutit également à une loi visant l'oppression, dans tout le royaume, du groupe stigmatisé.

Dans ces deux situations, le refus d'un seul provoque la colère d'un seul et finit par devenir une affaire d'Etat, ce qui occasionne l'oppression d'un grand nombre. Dans les deux cas, l'attitude du roi est la même : le passage du particulier au général et la proposition de décret ne viennent pas de lui mais il semble à chaque fois les approuver sans émettre aucune objection ni poser aucune question.

Cette similitude entre les deux situations amène le lecteur à prendre conscience du caractère peu réfléchi d'Assuérus. Elle met également en parallèle la réaction d'Assuérus et celle d'Haman face à un refus qui leur est infligé sans autre explication : tous deux ressentent une violente colère, mais, tandis que l'un demande conseil, l'autre réfléchit et fomente un plan pour se débarrasser des juifs. Aucun des deux n'envisage de s'entretenir avec la personne qui leur a désobéi pour lui demander les raisons de son acte.

Par ailleurs, on peut aussi rapprocher Mordocaï de Vashti : dans un cas comme dans l'autre, ces personnages se permettent de ne pas obéir à un ordre du roi pour des raisons qui ne sont données explicitement[182] ni au lecteur, ni aux autres personnages.

Enfin, dans les deux cas, l'édit promulgué a quelque chose d'exagéré et d'absurde : comment, en effet, obtenir l'obéissance de toutes les femmes du royaume à leur mari ? Quel peut être le poids d'un tel édit ? De même, est-il envisageable de prévoir l'extermination de tout un peuple disséminé dans tout le royaume, en lui accordant, de surcroît, 12 mois pour se défendre ?

[182] Il est vrai que le désir des serviteurs du roi de mettre la parole de Mordocaï à l'épreuve et sa judéité semblent liés : « …et ils racontèrent à Haman pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif » (2,4). Est-ce à dire que l'attitude de Mordocaï est liée au fait d'être juif, ou doit-on comprendre que les serviteurs cherchent la perte de Mordocaï parce qu'il est juif ? Le récit ne permet pas de trancher, et la seule chose dont le lecteur peut être sûr est que le fait d'être juif a quelque chose de problématique.

1.7. Mordocaï persuade Esther d'intervenir en faveur de son peuple (4,1-17)

Après la promulgation de l'édit d'extermination des juifs et la désolation qui en résulte dans la ville de Suse, le récit se centre de nouveau sur Mordocaï et Esther. Au niveau de l'intrigue d'ensemble, nous sommes toujours dans la phase de complication[183], tant pour l'intrigue A que pour l'intrigue B. La tension continue à monter jusqu'en 4,16, où Esther se décide enfin à intervenir, mais elle ne s'y résout pas tout de suite, loin s'en faut. Même si cette décision fait avancer l'intrigue, elle n'en constitue pas encore le tournant, encore moins le dénouement. Esther ne fait que promettre à Mordocaï qu'elle ira trouver le roi… Rien ne permet de savoir si elle le fera effectivement ni quelles seront les réactions du roi et les répercussions de cette visite sur le sort des juifs.

Concernant cet épisode, nous nous pencherons, dans un premier temps, sur les circonstances et la nature de la décision prise par Esther. En effet, cette décision est souvent évoquée quand il s'agit de relever le courage d'Esther. Mais est-ce bien pertinent ? Dans un second temps, nous examinerons deux endroits du récit souvent cités pour nier son caractère profane : en 4,14, Mordocaï fait-il allusion à Dieu ? Comment faut-il comprendre le jeûne demandé par Esther en 4,16 ? A-t-il une connotation religieuse ?

1.7.1. L'intrigue de l'épisode

Même si la décision d'Esther d'aller trouver le roi ne constitue pas le tournant de l'intrigue d'ensemble, 4,16 marque bien le dénouement décisif de la micro-intrigue du chapitre 4, intrigue déclenchée par Mordocaï et dont l'enjeu est de pousser Esther à agir en faveur de son peuple. Elle ne comporte pas de situation initiale propre : c'est l'épisode précédent qui assume cette fonction. L'intrigue se noue dès le premier verset

[183] Contre BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 110, pour qui le "turning point" de l'ensemble du récit se situe en 4,13-14. Il me semble que cela ne se justifie ni pour l'épisode, ni pour l'ensemble du récit : en effet, Mordocaï ne fait ici qu'argumenter et le lecteur ne peut prévoir la réaction d'Esther qui aurait pu réagir comme précédemment.

où est décrite une première tentative de Mordocaï pour faire réagir Esther qui se met en porte-à-faux par rapport aux attentes de son cousin en lui envoyant des vêtements. Le récit met alors en scène les différentes tentatives de Mordocaï pour parvenir à ses fins : faire en sorte qu'Esther l'écoute, puis accepte d'intervenir auprès du roi. Durant tout le chapitre, le lecteur suit les événements en se situant en quelque sorte à côté de l'eunuque Hatak qui sert de messager entre Mordocaï et Esther. Tout comme Hatak, en effet, le lecteur est le seul à entendre les deux côtés de la conversation[184].

- *Complication 1* (4,1-3) : manifestations de deuil de la part de Mordocaï et des juifs de l'empire ; Mordocaï s'avance, vêtu d'un sac, jusqu'à la porte du roi que l'on ne peut franchir habillé de la sorte.
- *Réaction d'Esther* (4,4a-c) : elle prend peur[185] devant le comportement de Mordocaï et lui fait parvenir des vêtements.
- *Complication 2* (4,4d) : Mordocaï refuse les vêtements.
- *Réaction d'Esther* (4,5-6) : elle envoie Hatak s'enquérir de ce qui se passe ; Mordocaï peut prendre la parole.
- *Complication 3* (4,7-9) : Mordocaï raconte les circonstances de l'édit d'Haman. Il en envoie une copie à Esther et lui ordonne d'aller trouver le roi pour lui demander la grâce de son peuple.
- *Réaction d'Esther* (4,10-12) : elle ne répond pas directement à l'ordre de son cousin, mais se contente d'en souligner la difficulté : en allant trouver le roi sans être appelée, elle risque sa vie.
- *Tournant* (4,13-14) : Mordocaï argumente : non seulement le sort d'Esther ne sera pas différent de celui des autres juifs si elle garde le silence, mais encore, quand le secours viendra « d'un autre endroit », elle sera exterminée avec la maison de son père. Enfin, c'est peut-être en vue de telles circonstances qu'elle est devenue reine…
- *Dénouement* (4,15-16) : Esther demande que Mordocaï rassemble la communauté juive de Suse pour jeûner en sa faveur. Elle affirme qu'elle fera de même, ainsi que ses suivantes avant d'aller trouver le roi.

---

[184] Cf. FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Reading*, p. 85.

[185] Littéralement, « elle se tordit d'anxiété ». Voir BDB, p. 297.

- *Situation finale* (4,17) : Mordocaï fait « tout ce que lui avait ordonné Esther ».

1.7.2. Faut-il parler du courage d'Esther ?

Il a souvent été écrit que le chapitre 4 constitue un tournant décisif pour le personnage d'Esther. En effet, pour la première fois, la reine prend explicitement la parole, résiste à son cousin, décide d'intervenir en faveur de son peuple, et surtout, va jusqu'à donner à Mordocaï des ordres auxquels celui-ci accepte d'obéir (v. 16-17).

Cependant, la décision d'Esther et ce qui la motive sont loin d'être clairs. Premièrement, Esther semble se décider poussée davantage par la peur que par la solidarité avec les siens : apprenant l'existence de l'édit d'extermination des juifs, sa première réaction est de penser au péril que représente, dit-elle, le fait de se présenter devant le roi sans avoir été appelée. En fait, à aucun moment celle-ci ne semble frémir pour le sort tragique des juifs – elle ne montre de véritable trouble qu'en apprenant que son cousin a osé se présenter devant la porte du roi habillé d'un sac. Ce n'est qu'après avoir entendu l'argumentation de Mordocaï – qui constitue en réalité une menace – qu'elle se décide à aller trouver le roi. De plus, si elle affirme qu'elle ira devant le roi, la reine ne précise pas quelle sera la nature de sa démarche : ira-t-elle demander la grâce des juifs comme le lui a ordonné Mordocaï ou s'y rendra-t-elle pour un tout autre motif la concernant ? Contrairement à ce qui est dit de son cousin, le narrateur ne précise pas qu'Esther fit « tout ce que lui avait ordonné Mordocaï ».

Ces différents éléments créent un certain flou autour de la démarche d'Esther, ce qui va encore augmenter la tension du récit quand la reine, paraissant devant le roi, se contentera à deux reprises de le convier, avec Haman, à un banquet…

1.7.3. « Secours et délivrance se tiendront pour les juifs à partir d'un autre endroit… »

Beaucoup de commentateurs[186] voient une allusion à Dieu dans le verset 14, plus particulièrement dans l'expression « un autre endroit ». L'enjeu de cette question est important, car le livre d'Esther est le seul de la Bible dans lequel ne se trouve aucune mention explicite de la divinité. Il semble toutefois que le récit en tant que tel n'introduit pas une allusion de ce genre. Ainsi, en ce qui concerne l'expression רוח והצלה (« secours et délivrance »), le substantif רוח n'est employé que deux fois dans la Bible : en Gn 32,17, au sens de « espace » et en Est 4,14, au sens de « secours » ; quant au substantif הצלה, il n'est utilisé qu'ici. En tant que telle, l'expression רוח והצלה ne connote donc rien de particulier dans la Bible. Notons cependant que le verbe נצל, employé 207 fois dans l'AT, a Dieu pour sujet 98 fois.

L'expression מקום אחר n'est pas plus significative comme telle de la présence divine[187] : on ne la trouve que quatre fois dans l'AT, et dans trois cas, elle désigne clairement un point géographique (Nb 23,13.27 ; Ez 12,3). Donc, le secours évoqué par Mordocaï pourrait tout à fait désigner un secours humain, comme, par exemple, une armée alliée se portant au secours des juifs, ou la résistance juive elle-même, ou tout autre forme de secours[188]. Certes, rien n'interdit de penser à une intervention divine, d'autant que nous sommes dans le contexte de la Bible, mais il s'agit alors d'une possibilité parmi d'autres.

1.7.4. Le jeûne

Que signifie donc la demande faite par Esther pour que les juifs « jeûnent à son sujet » tandis qu'elle jeûnera elle-aussi (4,16) ? S'agirait-il d'une manifestation en lien

---

[186] Par ex. GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 21-22 ; MOORE C. A., *Esther*, p. 52 ; CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 36.

[187] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 63 : « ''Another place'' does not, contrary to one ancient interpretation, refer to God. The use of *hammaqom*, ''the Place'' in rabbinic Hebrew as designation of God is not comparable. (…) ''Another place'' must be simply another human as a source of delivrance ». Egalement CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 268 : « Le ''lieu'' autre désigne ici l'extérieur du palais, la province par rapport à Suse, le désert, les astres, s'il faut, bref, tout point de l'univers, et finalement tout un chacun ».

[188] Dans ce sens, voir BARDTKE H., *Das Buch Esther*, p. 333.

avec la prière et l'intercession auprès de Dieu ? De même, qu'en est-il du jeûne des juifs du royaume en 4,3, après la promulgation de l'édit d'extermination ?

Le verbe employé, צום (« jeûner »), ainsi que le substantif צום se trouvent dans plusieurs passages de la Bible[189]. Le jeûne peut exprimer l'état de deuil, d'affliction (1 S 31,13 ; 2 S 1,12 ; 3,35 ; 1 Chr 10,12). Il peut aussi être la réaction à une détresse proche ou déjà présente, accompagnée d'une confession des péchés (1 S 7,6 ; Ne 9,1-2 ; Dn 9,3ss ; Jr 14,7.12 ; Jon 3,4ss) ou de prières (Esd 8,21.23). Dans ce cas, le jeûne est davantage un signe de pénitence qu'un signe de deuil et a pour but de détourner Dieu de sa colère. Ainsi, en 2 S 12,16, David jeûne pour montrer son repentir et implorer la pitié de Dieu pour l'enfant qu'il a eu avec Bethsabée. Il explique lui-même son attitude à son entourage en 2 S 12,22-23. Achab fait la même démarche, mais pour lui-même, en 1 R 21. En Jg 20,26, après deux défaites face aux Benjaminites, les Israélites pleurent, jeûnent toute une journée et offrent des sacrifices à YHWH, avant de consulter la divinité sur la pertinence d'une troisième tentative d'attaque. YHWH leur demande alors d'attaquer et leur promet la victoire sur Benjamin (20,28). Le jeûne s'inscrit clairement dans le cadre du culte : le peuple est « assis là en face de YHWH », ils font monter des sacrifices et consultent YHWH. Le récit précise d'ailleurs que l'arche de l'alliance de Dieu se trouve là (20,27). Comme l'a annoncé YHWH, la victoire est donnée le lendemain aux Israélites.

Le jeûne peut également constituer une préparation en vue d'un événement ou d'un rite à accomplir (Esd 8,21 ; Dn 10,2ss ; Ne 1,4-11). Ainsi, Esdras demande à ses compagnons de route de jeûner afin de demander à Dieu « un heureux voyage » (Esd 8,21). On peut rapprocher cette démarche de la prière de Néhémie en Ne 1,4-11, qui jeûne et prie Dieu, à la fois en repentir pour les péchés de son peuple, mais aussi pour lui demander le succès dans son entreprise face à un autre roi. C'est dans cette catégorie, somme toute assez floue, que H. D. Preuss[190] classe le jeûne demandé par Esther en 4,16. Enfin, Za 7,5 évoque des jeûnes rituels.

---

[189] Le verbe צום se trouve 21 fois, toujours au qal (Jg 20,26 ; 1 S 7,6 ; 31,13 par. 1 Chr 10,12 ; 2 S 1,12 ; 12,16 ; 12,21.22.23 ; 1 R 21,27 ; Esd 8,23 ; Ne 1,4 ; Est 4,16 [bis]) ; Is 58,3.4.4 ; Jr 14,12 ; Za 7,5 [ter]). Le substantif צום se rencontre 26 fois (2 S 12,16 ; 1 R 21,9.12 ; 2 Chr 20,3 ; Esd 8,21 ; Ne 9,1 ; Est 4,3 ; 9,31 ; Ps 35,13 ; 69,11 ; 109,24 ; Is 58,3.5.6 ; Jr 36,6.9 ; Dn 9,3 ; Jl 1,14 ; 2,12.15 ; Jon 3,5 ; Za 8,19 [5 fois]). Concernant les différents emplois de צום dans la Bible, nous suivons relativement de près PREUSS H. D., *צום*, p. 297-298.

[190] PREUSS H. D., *צום*, p. 298.

Peut-être n'est-il pas inutile de préciser qu'à la période post-exilique, la pratique du jeûne semble s'être largement répandue. Comme l'écrit Preuss : « Following the exile, however, and especially during the postexilic period itself, the custom of fasting clearly appears more frequently and in a more organized form ; indeed, its fixed association with other rituals shows that it became one of the more important expressions of faith »[191].

Ainsi, il n'est pas impossible que, pour l'auteur implicite, le lecteur soit supposé comprendre le jeûne des juifs en 4,3, puis celui demandé par Esther en 4,16 comme autant d'expressions de la foi des personnages du récit. De même que le lecteur implicite d'un récit contemporain verra une allusion à la religion s'il est question de la récitation d'un rosaire, même si l'on ne mentionne ni Dieu ni la Vierge, de même le lecteur d'Esther est probablement supposé voir une allusion à une pratique religieuse dans le jeûne. Ainsi, même si cela n'est pas précisé, sans doute faut-il voir dans le jeûne des juifs l'expression de leur affliction et une supplication adressée à Dieu. De son côté, le jeûne demandé par Esther se rapproche davantage de la démarche d'Esdras et de Néhémie (Ne 1,4-11) et vise probablement à supplier Dieu d'intervenir en faveur d'Esther et de l'assister devant le roi[192].

Si le jeûne possède bien cette connotation religieuse au chapitre 4, comme cela semble être le cas, l'absence de mention explicite de Dieu ne paraît que plus flagrante et, de surcroît, elle ne peut être fortuite. Nous pouvons, dès lors, soupçonner qu'il pourrait s'agir d'un procédé littéraire utilisé volontairement par l'auteur implicite. En vue de quel résultat ? Dans l'immédiat, nous pouvons remarquer que la mention de ces deux jeûnes « sans Dieu » a pour résultat d'interpeller le lecteur et l'incite à se poser précisément la question de Dieu. Nous y reviendrons dans la troisième section de cette première partie.

---

[191] PREUSS H. D., *צום*, p. 298.

[192] Ainsi, selon FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 58, ce jeûne peut être considéré comme une prière adressée à Dieu ; voir aussi VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been*, p. 149.

1.8. Demain… (5,1-14)

Le chapitre 5 se compose de deux petites scènes consécutives, dont les intrigues sont inachevées et qui pointent toutes deux vers le lendemain : demain, Esther formulera enfin au roi sa demande et sa requête, tandis qu'Haman demandera la pendaison de Mordocaï. Le suspense s'accroît fortement et amène le lecteur, lui aussi, à attendre impatiemment « le lendemain ».

Ces deux scènes, très brèves, présentent deux centres d'intérêt principaux. Le premier réside dans la création d'un suspense : le temps du récit ralentit pour se centrer sur deux courts moments qui tous deux s'achèvent sur l'attente du lendemain. Le second intérêt se trouve dans la caractérisation des personnages : Esther et le roi continuent à se révéler dans la première scène, tandis qu'Haman est au centre de la seconde. Cependant, nous n'approfondirons cet aspect que dans le second chapitre de ce travail. Dans l'immédiat, nous nous centrerons sur le fonctionnement de l'intrigue de ces deux scènes et sur l'effet produit sur le lecteur.

1.8.1. Les premières demandes d'Esther (5,1-8)

Ce micro-récit ne comporte pas de situation initiale propre : c'est le récit qui précède, en particulier les mots d'Esther en 4,16, qui en constitue la situation initiale : Esther y affirmait à Mordocaï qu'elle se présenterait devant le roi après les trois jours de jeûne demandés. En 5,1, nous sommes au troisième jour, et, comme elle l'a annoncé, Esther vient vers le roi.

La complication s'organise en deux phases structurées de la même manière (v. 1-5a et 5b-8) :

1. Une introduction narrative présentant le cadre de la scène :

   - (v. 1-2) Esther se tient debout dans la cour intérieure de la maison du roi ; elle fait face au roi qui est assis devant l'entrée de la maison.

   - (v. 5b) Le roi et Haman viennent au banquet qu'Esther a organisé.

2. Un dialogue au cours duquel le roi demande à Esther quelle est sa requête, et Esther répond par une invitation qui postpose à un moment ultérieur la formulation de ce que le lecteur suppose – et espère – être sa véritable requête :

- (v. 3-5a) :
  - demande du roi (v. 3)
  - invitation d'Esther à un banquet le lendemain avec Haman (v. 4)
  - le roi accepte l'invitation et envoie chercher Haman (v. 5a)
- (v. 6-8) :
  - demande du roi (v. 6)
  - invitation d'Esther à un autre banquet avec Haman, le lendemain (v. 7-8)

Par rapport au verset 3, les termes de la demande du roi au verset 6 sont amplifiés – chaque terme est doublé – ce qui marque une insistance de la part d'Assuérus pour connaître la demande d'Esther et, sans doute aussi, pour la combler. Remarquons que, dans sa réponse, Esther se met habilement au diapason du roi en doublant à son tour chaque terme de son invitation. Au sens propre, elle fait déjà « selon la parole du roi ».

Pour ce qui est du risque pris par Esther, une partie de la tension dramatique tombe dès le verset 2 : contrairement aux craintes qu'elle a exprimées en 4,11.16, le roi lui tend immédiatement le sceptre d'or, avant même de s'être inquiété du pourquoi de sa présence. Le lecteur est dès lors rassuré quant à la cousine de Mordocaï : celle-ci ne sera pas mise à mort dans l'immédiat. Cependant, la surprise succède vite au soulagement quand Esther lance son invitation au roi : là où le lecteur s'était préparé à un drame ou à un dénouement heureux et rapide, il entend une simple invitation à un banquet. La surprise et le suspense ne font que croître quand, durant le premier banquet, Esther invite de nouveau le roi et Haman à un autre festin. Quant au roi et à Haman, on peut supposer que l'attitude de la reine suscite en eux une curiosité grandissante. Pour eux, qui n'ont pas connaissance de l'épisode précédent, quelle peut bien être la requête d'Esther ?

Le lecteur se perd en conjectures au sujet du comportement d'Esther qui demeure inexpliqué : agit-elle ainsi par peur, par ruse ou n'a-t-elle simplement pas l'intention de plaider la cause des juifs devant le roi ? Cette dernière hypothèse semble

improbable vu le risque pris par la jeune femme ; cependant, nous avons pu observer que la reine n'a pas promis à Mordocaï autre chose que d'aller trouver le roi, ce qu'elle a fait. En quelque sorte, même à ce stade, Esther a bien respecté ce qu'elle a dit qu'elle ferait. Va-t-elle s'en tenir là ?

Ce micro-récit n'a pas de dénouement : à la fin du verset 8, le lecteur ignore si le roi et Haman viendront au banquet du lendemain et surtout, si Esther formulera la requête annoncée. La scène s'achève sur l'invitation d'Esther qui demeure comme en suspens, augmentant assurément la tension du récit.

1.8.2. Le triomphe gâché d'Haman (5,9-14)

Le récit laisse alors momentanément Esther et le roi pour se focaliser sur Haman qui sort du banquet après avoir reçu sa seconde invitation. Pour le favori, cette invitation réitérée constitue une nouvelle marque de faveur. Après avoir conquis le roi, peut-être s'imagine-t-il faire de même avec la reine, ce qui ne manquerait pas de renforcer sa position.

Quoi qu'il en soit, en rentrant chez lui ravi, Haman croise Mordocaï qui, de nouveau, ne se lève pas et ne semble montrer aucun signe de crainte. Une micro-intrigue se noue alors, qui comporte quatre des cinq phases d'une intrigue classique[193] :

- *Situation initiale* (v. 9a) : après le premier banquet, Haman sort tout joyeux de chez le roi.
- *Complication* (v. 9b-13) : il croise Mordocaï qui ne se lève pas et ne semble même pas le craindre. Saisi par la colère, Haman se retient d'agir immédiatement mais convoque son épouse et ses amis et, après avoir étalé sa fortune et ses succès, leur expose son problème.
- *Tournant* (v. 14a) : appuyée par ses amis, sa femme lui conseille de faire préparer un bois pour demander au roi d'y faire pendre Mordocaï le lendemain.
- *Dénouement* (v. 14b) : « Et la parole fut bonne devant Haman et il fit le bois ».

[193] Les mêmes phases sont mises en évidence dans DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 283-288. Cependant, celui-ci passe directement de la complicaton (9b-14a) au dénouement (14b) et ne considère pas de « turning point ».

Il s'agit de nouveau d'une intrigue inachevée : il n'y a pas de situation finale et le dénouement est incomplet. En effet, le problème d'Haman ne sera résolu qu'avec la pendaison de Mordocaï ; or celle-ci est prévue pour le lendemain. Auparavant, Haman doit en référer au roi ; mais la chose semble acquise pour lui puisqu'il fait déjà préparer le gibet.

Outre les éléments qu'elle apporte pour la caractérisation du personnage de Mordocaï, et surtout d'Haman, cette seconde scène renforce encore le suspense et la dramatisation en introduisant une donnée supplémentaire : non seulement les juifs sont menacés dans les mois qui viennent par l'édit d'extermination, mais Mordocaï risque d'être pendu dès le lendemain. Or, c'est seulement le lendemain qu'Esther doit présenter sa requête au roi, durant le deuxième banquet qu'elle organise, alors qu'Haman a précisément prévu de faire pendre Mordocaï avant de se rendre à ce banquet. Quoi que dise Esther, elle arrivera trop tard. Les choses semblent mal parties pour Mordocaï… A l'issue de ce chapitre 5, le lecteur, comme les protagonistes, attend avec impatience ce fameux lendemain.

1.9. Le commencement de la fin : Haman perd la face (6,1-14)

1.9.1. Suspense, coïncidences et ironie

Contre toute attente, l'épisode qui suit le chapitre 5 ne commence pas le lendemain, mais « durant cette nuit-là », ce qui apporte un nouveau délai à la résolution de l'intrigue. S'y produit une série de coïncidences inattendues : l'insomnie royale donne lieu à la lecture des annales du royaume ; dans ces annales, c'est précisément l'histoire du complot des eunuques qui est lue ; et c'est justement après que le roi s'est rendu compte qu'il n'a rien fait pour Mordocaï qu'Haman arrive pour demander qu'il soit pendu. Cette série de coïncidences, qui frise l'invraisemblable, ne passe pas inaperçue et attire immanquablement l'attention du lecteur sur le rôle central du hasard dans ce qui fait le ressort de l'action. Alors que le lecteur s'attend à la pendaison de

Mordocaï, tout semble se mettre en place pour le sauver et humilier son adversaire. Manifestement, plutôt que les protagonistes, c'est le hasard qui mène ici véritablement l'action. Mais s'agit-il simplement du hasard, ou faut-il y voir la trace d'une volonté divine qui conduit discrètement les événements ? Le récit ne permet pas encore d'en décider, mais nous pouvons d'ores et déjà remarquer qu'à ce point du récit, tout se passe comme si l'auteur implicite avait voulu que le lecteur s'interroge sur ce qui, peut-être, provoque les événements.

Cet épisode est également très « moral » puisqu'il illustre l'adage selon lequel « un bienfait n'est jamais perdu » : c'est parce que Mordocaï s'est montré fidèle au roi en dénonçant jadis un complot qu'il se voit récompensé par le monarque. Même si ce que, pour le moment, nous continuons à appeler « hasard » entre en ligne de compte dans le retournement de la situation, la conduite passée de Mordocaï est tout de même à l'origine de la reconnaissance royale. Donc, si Mordocaï échappe à la pendaison et est honoré, c'est à la fois le fruit du hasard et de son mérite personnel.

Par ailleurs, on peut remarquer que, quand Haman arrive, le lecteur se trouve dans une position largement supérieure à celle des personnages. Lui seul connaît les motivations d'Haman et celles du roi. De ce fait, lui seul peut voir venir le malentendu et profiter pleinement de l'ironie de la scène au détriment d'Haman. Lui seul peut apprécier combien l'ennemi des juifs se trompe sur les intentions du roi et combien il est ambitieux et orgueilleux. A la fin du chapitre 6, seul le lecteur sait encore que la menace qui pesait il y a peu sur la vie de Mordocaï n'est plus effective. En effet, il est probable, à ce stade, que Mordocaï ait ignoré tout à fait qu'Haman avait le projet de le faire pendre et que cela n'ait pas non plus été raconté à Esther.

Au niveau de l'intrigue d'ensemble, le chapitre 6 tient une place essentielle puisqu'il amorce le premier tournant de l'intrigue (tournant A). A son insu, Mordocaï est provisoirement sauvé : s'il risque toujours de périr exterminé suite à l'édit d'Haman, il ne mourra pas pendu. Par conséquent, la tension narrative commence à baisser, même si l'ennemi, encore en place, est toujours susceptible de nuire.

En plus des thèmes du hasard et de l'ironie que nous venons d'évoquer, cet épisode se caractérise par le rôle central qu'y joue l'honneur et par le mouvement de retournement qu'il inaugure.

1.9.2. L'intrigue de l'épisode

- *Situation initiale* (v. 1-3) : pris d'insomnie, le roi se fait lire les annales du royaume et se rend compte que Mordocaï n'a pas été récompensé pour avoir dénoncé le complot des eunuques.
- *Complication* (v. 4-9) : Haman arrive pour demander la pendaison de Mordocaï. S'ensuit un quiproquo : pensant qu'il s'agit de lui, Haman décrit longuement ce que peut faire le roi à « un homme que le roi a plaisir à honorer ».
- *Tournant* (v. 10) : le roi charge Haman de mettre en œuvre tout ce qu'il vient de proposer pour Mordocaï afin de le récompenser.
- *Dénouement* (v. 11) : Haman obéit au roi et fait parader Mordocaï sur la place de la ville.
- *Situation finale* (v. 12-14) : Mordocaï retourne à la porte du roi. Haman rentre chez lui « endeuillé et tête couverte ». Sa femme et ses amis lui prédisent sa chute face à Mordocaï. On vient alors le chercher pour le banquet d'Esther.

1.9.3. Au nom de l'honneur

L'enjeu du chapitre est souligné par l'emploi d'un *Leitwort*, יקר, que l'on peut traduire par « honneur » ou « valeur »[194]. Sur l'ensemble du livre d'Esther, on trouve 10 occurrences de יקר, sur un total de 17 dans l'AT. Dans les autres livres bibliques, יקר évoque quelque chose de précieux, la splendeur, la richesse[195]. Appliqué à quelqu'un, יקר est donc quelque chose qui lui donne du prix, d'où la traduction possible par « honneur/valeur ». Le substantif יקר se trouve sept fois dans le chapitre 6. Rappelons qu'il était déja question de יקר en 1,4.20, au sujet de la grandeur d'Assuérus au verset 4, et quand Memukân présentait au roi les conséquences positives du décret qu'il conseillait au verset 20. Au chapitre 1, il s'agissait, d'une part, de l'honneur/valeur

[194] « honour », « preciousness » : *HALOT*, vol. 2, p. 432 ; « preciousness », « honouring », « esteeming » : CLINES D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4, p. 275-276. Le verbe יקר peut être traduit par « be precious, be valued, be honoured » : CLINES D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4, p. 275.

[195] Cf. Za 11,13 ; Ps 49,13.21 ; Pr 20,15 ; Jr 20,5 ; Ez 22,25 ; Jb 28,10. On trouve ce mot dans un sens proche de celui du livre d'Esther dans les parties en araméen du livre de Daniel (Dn 2,6.37 ; 4,27.33 ; 5,18.20 ; 7,14). Cf. BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings*, p. 91.

du roi et d'autre part, de l'honneur que les épouses sont censées rendre à leur mari. Maintenant, il est question avec insistance – l'expression est répétée cinq fois (v. 6.7. 9.9.11) – d'« un homme dans l'honneur duquel le roi a plaisir » (איש אשר המלך חפץ ביקרו).

Haman pense qu'il s'agit de lui car, se dit-il : « A qui le roi a habituellement[196] plaisir à faire honneur davantage qu'à moi ? » (v. 6). Mais son raisonnement est faussé car sa fatuité déforme les propos du roi : là où Assuérus évoque « un homme que le roi a plaisir *en son* honneur (איש אשר המלך חפץ *ב*יקרו) », c'est-à-dire un homme dont le roi trouve du plaisir à contempler la valeur, Haman traduit en son for intérieur « un homme à qui le roi a plaisir *à faire* honneur » (יחפץ המלך *ל*עשות יקר), c'est-à-dire à honorer. Ainsi, dans la pensée du roi, ce qui est central, c'est avant tout la valeur, le sens de l'honneur de celui qu'il veut récompenser – introduit par la préposition ב –, tandis que dans la pensée d'Haman, il s'agit surtout du plaisir que le roi peut prendre à honorer l'un de ses sujets, indépendamment de toute considération sur la valeur de ce dernier – cette fois c'est le verbe « faire » qui est introduit par la préposition ל. Haman se sachant le favori du roi, il n'est pas étonnant qu'il s'imagine être, une fois encore, le bénéficiaire de ses faveurs.

Par ailleurs, Haman ignore ce qui s'est passé la nuit ; il ne sait pas que le roi a pris conscience de n'avoir rien fait pour Mordocaï. Finalement, c'est lui qui devra faire honneur au nom du roi à son adversaire qui profite finalement des honneurs qu'Haman a imaginés en pensant qu'ils lui seraient destinés.

1.9.4. Premier retournement

En finale, par rapport au chapitre précédent, la situation s'est renversée :

- Mordocaï qui devait être pendu par Haman est honoré publiquement sur l'ordre du roi ; Haman, qui voulait pendre son ennemi est chargé de l'honorer.

[196] Cet adverbe ne se trouve pas directement dans l'hébreu, mais peut être sous-entendu par le *yiqtol* de יחפץ que l'on peut comprendre comme un *yiqtol* de durée.

- Haman, qui devait se rendre joyeusement au banquet après sa victoire sur son ennemi (5,14), rentre chez lui en deuil et humilié, et il se voit prédire sa chute par ses proches qui lui avaient conseillé de pendre Mordocaï (6,13).

Ainsi, de manière tout à fait inattendue, puisqu'Esther n'a pas même encore parlé au roi, Haman commence à perdre de sa superbe, aux yeux du lecteur, face à lui-même et aux siens, et devant Mordocaï qui l'a bravé ouvertement. Il n'est pas interdit de penser que l'Agagite perd également la face devant les autres courtisans : n'étaient-ce pas deux d'entre eux qui lui avaient dénoncé l'attitude de Mordocaï (3,4) ?

C'est pourquoi cet épisode, ainsi que le suivant, joue le rôle de tournant au niveau de l'intrigue d'ensemble. Ici, Haman perd seulement la face. Pour que le retournement de situation soit complet, il lui faut encore perdre la place qui lui permet de nuire aux juifs. En outre, la situation de Mordocaï doit aussi évoluer. Les honneurs qui lui sont prodigués dans cet épisode ne sont que provisoires, et comme le souligne le narrateur, après avoir été honoré sur la place de la ville, Mordocaï reprend simplement sa place « à la porte du roi » (6,12).

De plus, la tension majeure n'est pas apaisée : si Mordocaï est provisoirement sauvé, la vie de tous les juifs du royaume reste menacée par Haman et son décret. A ce sujet, le lecteur se demande toujours ce qu'Esther va faire au cours du prochain banquet. Le verset 14 le rappelle au lecteur, ainsi qu'à Haman puisque quand les eunuques du roi arrivent, il est encore en conversation avec ses proches.

1.10. Première requête d'Esther : Haman perd la vie (7,1–8,2)

La chance a clairement commencé à tourner en faveur de Mordocaï au cours du chapitre 6. Maintenant, le mouvement de retournement s'accomplit (fin du tournant A), puisqu'en finale, Haman a tout perdu, y compris la vie : il est pendu sur le gibet qu'il a fait préparer pour Mordocaï tandis que ce dernier reçoit, par l'intermédiaire d'Esther, le commandement de la maison de son ennemi, et que le roi lui remet le sceau qu'il avait donné précédemment à Haman. Au total, Mordocaï se retrouve aussi puissant que l'était Haman, voire davantage, puisqu'il est aussi le cousin de la reine et qu'il n'a même plus d'ennemi pour se mettre en travers de ses projets. Pour en arriver là, il a fallu l'intervention d'Esther auprès du roi, et cela, au cours du banquet auquel elle avait invité le roi et Haman. Elle intercède enfin auprès d'Assuérus pour sa propre vie et celle de son peuple.

Dans notre approche de cet épisode, nous nous arrêterons d'abord sur le sens de la phrase suivante : « La parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman » (7,8b). Cette phrase n'est pas facile à comprendre car le sujet, au pluriel, n'est pas précisé et le sens du geste – couvrir la face d'Haman – n'est pas clair. Cependant, c'est avec cette action que commence le tournant de l'épisode qui scelle la perte de l'ennemi des juifs. C'est pourquoi il est important de tenter d'en saisir le sens.

Par ailleurs, cet épisode, qui marque un tournant essentiel de l'intrigue, se caractérise, paradoxalement, par une grande opacité des personnages : à ce moment décisif du récit, curieusement, les motivations poussant les protagonistes à agir demeurent plus que jamais mystérieuses au lecteur. Le phénomène mérite d'être relevé, ainsi que l'effet qu'il produit sur le lecteur.

1.10.1. L'intrigue de l'épisode

- *Situation initiale* (7,1) : le roi et Haman viennent « pour boire avec Esther la reine ».
- *Complication* (7,2-8a) : au roi qui lui demande d'exprimer sa requête, Esther demande la vie pour elle et son peuple et elle dénonce Haman comme celui qui a fait

le projet de les exterminer. Tandis que le roi – furieux – sort de la pièce, Haman tente de demander sa grâce à Esther. En résulte un nouveau malentendu car, à son retour, le roi croit à une tentative de viol.

- *Tournant* (7,8b-9) : « La parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman ». Le roi donne l'ordre de pendre Haman dans sa propre maison sur le gibet qu'il a fait préparer pour Mordocaï.
- *Dénouement* (7,10) : Haman est pendu ; la colère du roi se calme.
- *Situation finale* (8,1-2) : le roi donne à Esther la maison d'Haman ; Mordocaï reçoit le sceau du roi et le commandement de la maison de son ennemi.

1.10.2. « La parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman »

En 6,12, Haman rentrait chez lui « la tête couverte » (חפוי) après avoir fait parader son ennemi sur la place de la ville ; en 7,8b il est dit qu' « ils couvrirent (חפו)[197] la face d'Haman ». Il s'agit donc du même verbe חפה, employé, dans les deux cas, au sujet d'Haman et, de manière significative, dans les deux étapes marquant sa chute : l'annonce (6,12) et la réalisation (7,8).

L'emploi du verbe חפה dans ces deux scènes renforce le lien que le lecteur peut établir entre elles. Toutes deux illustrent la chute d'Haman : la première fois, il perd l'honneur, la seconde fois, la vie. Notons que le verbe חפה est peu utilisé dans la Bible : on ne le trouve que 6 fois au *qal* (2 S 15,30 - 2 fois - ; Jr 14,3.4 ; Est 6,12 ; 7,8) ; 1 fois au *niphal* (Ps 68,14) et 5 fois au *piel* (2 Ch 3,5 - 2 fois - 7.8.9). Au *piel*, il s'agit à chaque fois de « recouvrir » au sens de « plaquer » d'or ou de bois précieux, dans le cadre de la construction du Temple par Salomon. En Ps 68,14, il s'agit des ailes de la colombe qui « sont couvertes d'argent ».

---

[197] Certains voient dans l'hébreu חפו une erreur de copiste due à l'oubli d'une lettre et proposent חפרו qui s'accorderait alors avec פני, ce qui donnerait : « la face d'Haman blanchit ». Cf. LEVENSON J. D., *Esther*, p. 100. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 283-284 dresse un panorama des différentes hypothèses proposées et se rallie à celle de Perles qui propose de lire חפרו (« fut couvert de honte ») à la place de חפו. S'il est vrai que ces hypothèses ont le mérite de donner un sens satisfaisant au texte, elles ne s'imposent nullement puisque, comme nous allons le montrer, la forme חפו telle qu'elle se trouve dans le TM fait sens dans son état actuel.

C'est seulement au *qal* que חפה signifie « couvrir » dans le sens de « voiler ». En, 2 S 15,30, David et ses partisans, fuyant Jérusalem, marchent la tête couverte, les pieds nus et en pleurant ; se couvrir la tête semble être ici une manifestation de profonde tristesse. En Jr 14,3.4, ceux qui se couvrent la tête sont honteux (בשׁו). En Est 6,12, on peut supposer qu'Haman ressent surtout de la honte d'avoir dû décerner à Mordocaï les honneurs qu'il pensait lui être destinés ; s'il se trouve en deuil, c'est de son amour-propre. En Est 7,8, on lui couvre la face. Il ne s'agit donc plus de se couvrir la tête (ראשׁ) mais d'avoir la « face » (פנה) couverte par d'autres, sans doute des serviteurs du roi, à moins que l'on ait affaire à une métaphore dans laquelle ce sont les paroles du roi qui couvrent la face d'Haman. Or, la face représente en quelque sorte toute la personne : c'est toute la personne d'Haman qui est soustraite aux regards, comme s'il était un objet de honte.

Ce geste suit immédiatement la parole du roi qui accuse Haman d'avoir voulu violer la reine. Cette accusation semble sceller le sort du ministre : avant même que le roi ait décidé officiellement des modalités de sa condamnation, la face de l'Agagite n'est déjà plus visible. C'est pourquoi il s'agit là du tournant de l'intrigue de cet épisode. Le sort d'Haman y est déjà scellé, et il suffit que l'eunuque Harvona évoque le gibet dressé dans la cour de sa maison, pour que l'ennemi des juifs soit pendu sans autre forme de procès.

1.10.3. Où le lecteur se trouve face à des personnages dont les motivations lui échappent

1.10.3.1. L'édit d'extermination des juifs : remords royaux ou découverte ?

Si l'on considère le déroulement de l'intrigue ainsi que les différents personnages qui y jouent un rôle, beaucoup d'éléments demeurent inexpliqués. Ainsi, de même que le roi a accepté les accusations portées contre les juifs sans réclamer aucune preuve, de même il accepte les accusations portées contre Haman sans demander à Esther la moindre explication. C'est finalement en peu de temps et en peu de mots que le monarque envoie au gibet celui qu'il avait placé au-dessus de tous les princes.

De plus, Haman est pendu sans que le nom de « juif » soit prononcé au cours de cet épisode, ni par Esther, ni par le narrateur. Si le roi est en colère contre Haman, c'est parce qu'il a osé s'en prendre au peuple et à la vie de la reine. Et apparemment, peu importe à Assuérus le nom du peuple de la reine ni ce qu'il a fait ; ce qui compte, c'est qu'il s'agit précisément de ce peuple. Mais cela suffit-il à expliquer l'absence de questions chez Assuérus ? Le nom du peuple de la reine lui est-il indifférent, a-t-il oublié[198] ou, au contraire, se souvient-il très bien de l'accord donné – il y a somme toute peu de temps – à Haman pour l'extermination des juifs ? Il est vrai qu'au chapitre 3, Haman non plus n'a jamais évoqué le peuple juif, mais toujours « un peuple ».

Finalement, le lecteur dispose de trop peu d'éléments pour savoir si le roi voit clairement de quoi il s'agit et se trouve donc pris de remords, s'il a oublié l'existence du décret, ou encore s'il s'agit simplement de la conséquence d'un certain manque d'interêt chez lui pour les habitants du royaume et la politique du pays. Le seul qui pourrait donner une explication serait le roi qui, justement, quitte la scène pour aller dans le jardin où se perd, définitivement pour le lecteur, le réel motif de sa colère.

1.10.3.2. Que penser du soupçon de « viol » de la reine ?

De retour dans la salle du banquet, Assuérus suspecte Haman d'essayer de violer la reine, alors que celui-ci est « tombé sur le lit où se tenait Esther » pour demander sa grâce. Il n'est pas permis de mettre en doute les intentions d'Haman, puisque celles-ci nous sont communiquées par le narrateur (7,7 : « Alors le roi se leva dans sa colère hors du banquet de vin, vers le jardin du pavillon, mais Haman se tint pour requérir pour sa vie auprès d'Esther la reine… »). Cela dit, le roi est-il réellement dupe ? Croit-il réellement qu'Haman ait tenté de violer la reine au palais alors que le roi ne se trouve qu'à quelques mètres ? Il est possible qu'Assuérus n'ait formulé son accusation que pour mieux se débarrasser d'un favori devenu gênant en invoquant une raison acceptable pour tous[199]. En effet, condamner Haman pour avoir promulgué un édit qu'il a lui-même officiellement approuvé s'avérait difficile… Cependant, à ce stade du récit, rien ne permet de corroborer l'hypothèse d'un tel calcul de la part d'Assuérus. Mais en

[198] Selon SASSON J. M., *Esther,* p. 337, l'esprit du roi est si brumeux qu'il a oublié le décret promulgué à l'initiative d'Haman.

[199] C'est l'hypothèse émise par CLINES D. J. A., *The Esther Scroll,* p. 16 ; FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 87 ; BERLIN A., *Esther,* p. 64-65.

8,7, le roi « avoue » clairement à Esther et Mordocaï le vrai motif de la condamnation de l'Agagite : Haman a été pendu « parce qu'il avait envoyé sa main contre les juifs ». Le silence d'Haman, qui ne prononce pas un mot pour se défendre, va aussi dans ce sens.

1.10.3.3. Le silence d'Esther et de Mordocaï

Le silence d'Esther, qui laisse accuser Haman sans proférer le moindre mot, n'est pas fait pour nous éclairer davantage. Le lecteur ignore tout à fait quels sont ses sentiments vis-à-vis d'Haman. Du reste, durant tout cet épisode, quasiment aucun élément n'est donné au lecteur pour connaître l'état d'esprit d'Esther et de son cousin. Concernant Esther, seule la crainte qu'elle ressent pour la vie de son peuple est perceptible, à travers le propos du narrateur et dans ce qu'elle dit au roi (8,3.6). Quant à Mordocaï, il demeure opaque du début à la fin de l'épisode. Le narrateur aurait sans doute pu décrire sa joie au moment où il paraît devant le roi et reçoit le sceau royal (8,2). Il n'en est rien : pour lui, aucune focalisation interne et aucune parole rapportée ; nous demeurons dans l'ignorance totale quant à son état d'esprit.

1.10.3.4. Quel effet cela produit-il sur le lecteur ?

Dans l'ensemble, en dehors de la colère du roi (7,7) et de la terreur d'Haman (7,6), le récit ne donne presque pas d'information permettant de comprendre les motivations et les sentiments des personnages. Le narrateur reste presque toujours en mode scénique, ce qui permet au lecteur de suivre les personnages comme il pourrait les voir dans la vie réelle ; et comme dans la vie réelle, il n'y a pas de clé pour comprendre ce qui se passe. C'est à lui de formuler des hypothèses, avec la marge relativement importante d'incertitude que cela implique.

Par ailleurs, si le narrateur en dit très peu sur les personnages, c'est sans doute aussi parce que ce n'est pas cela qu'il veut mettre au centre de l'épisode. Les personnages étant peu mis en lumière, l'attention est surtout attirée par le retournement qui s'opère : la chance tourne pour Haman, Esther, Mordocaï et les juifs. Le peu d'informations données sur les motivations des personnages confère un tour aléatoire à ce retournement. De la même manière que le hasard présidait au retournement du

chapitre 6, le hasard, plus que les personnages, semble de nouveau conduire les événements aboutissant à la chute d'Haman. Le fait qu'Haman soit puni pour un crime qu'il n'a pas commis pourrait aller dans le même sens. Remarquons que le hasard et l'ironie, tant au chapitre 6 qu'au chapitre 7, « travaillent » toujours dans le même sens : l'abaissement d'Haman et l'élévation de Mordocaï. Mais un hasard qui se répète à ce point dans un même sens peut-il encore être appelé hasard ?

1.11. Deuxième requête d'Esther : un nouvel édit au nom du roi (8,3-17)

Un premier retournement de l'intrigue d'ensemble s'est produit en faveur de Mordocaï et au détriment d'Haman : le puissant est pendu et sa victime a pris sa place. Un second retournement se produit, au chapitre 8. Il touche, cette fois, la situation des juifs (tournant B) grâce à l'initiative d'Esther qui obtient qu'elle et Mordocaï puissent écrire un autre décret « comme bon leur semble » (8,8). La seconde menace, dirigée contre les juifs, commence alors à se faire moins pesante.

Cet épisode, qui s'achève, d'une part, par une explosion de joie dans la ville de Suse et parmi les juifs, et d'autre part, par la frayeur des non-juifs devant les juifs, présente une curieuse ressemblance avec le chapitre 3. Le personnage de Mordocaï, notamment, n'est pas sans rappeler étrangement ce qu'était alors Haman. Au-delà du fonctionnement de l'intrigue, que nous allons d'abord envisager, il faudra considérer cet élément de plus près.

1.11.1. L'intrigue de l'épisode

Cet épisode ne comporte pas de situation initiale propre : c'est l'épisode précédent, dans la continuité duquel 8,3 s'inscrit, qui remplit cette fonction. Cependant, l'absence d'introduction descriptive est frappante à cet endroit, comme si le temps de la narration s'accélérait pour rendre la rapide succession des événements.

- *Complication* (8,3-6) : nouvelle requête d'Esther, plus précise, demandant l'abrogation de l'édit d'Haman.
- *Tournant* (8,7-8) : le roi donne à Esther et à Mordocaï la permission d'écrire au nom du roi « comme il paraît bon à leurs yeux au sujet des juifs ».
- *Dénouement* (8,9-14) : un nouveau décret est écrit et promulgué permettant aux juifs de se défendre et de se venger de leurs ennemis le jour prévu initialement pour le massacre.
- *Situation finale* (8,15-17) : triomphe de Mordocaï ; joie dans la ville de Suse et parmi les juifs ; la peur des juifs tombe sur beaucoup d'habitants du pays qui demandent à leur tour de devenir juifs[200].

1.11.2. Un nouveau calife à la place du calife ?

Beaucoup de points communs rapprochent le chapitre 8 du chapitre 3, ce qui crée un parallélisme entre Haman et Mordocaï. Ce rapprochement entre les deux hommes est clairement manifesté dès 8,2 où le roi remet son sceau à Mordocaï (même formule en 3,10 et 8,2) – après l'avoir repris à Haman, précise le narrateur – et où Esther place Mordocaï sur la maison d'Haman que le roi lui a donnée. Mordocaï serait-il un nouvel Haman ?

La suite confirme ce rapprochement : comme précédemment pour Haman, le roi laisse « carte blanche » à Esther et Mordocaï qui peuvent agir « comme le bon à leurs yeux » (3,11 // 8,8)[201]. Comme l'avait fait Haman, Mordocaï rédige un décret à l'intention de tout le royaume. La procédure qu'il utilise est exactement la même que celle d'Haman – ce que montre 8,9-14 qui est presque la répétition mot à mot de 3,12-15a, si ce n'est quelques ajouts. Entre les deux décrets, la différence principale est bien

[200] Le sens exact de מתיהדים est incertain car il s'agit d'un hapax. S'agit-il vraiment, pour les peuples du pays, de devenir juifs ? De nombreux auteurs, considérant que de telles conversions seraient tout à fait invraisemblables, choisissent de traduire מתיהדים par « se comportaient comme des juifs » ou « faisaient alliance avec les juifs ». Cf. GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 26 ; BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 103; BERLIN A., *Esther*, p. 80. Nous ne sommes pas dans la position de trancher la question car nous disposons de trop peu d'éléments. Remarquons cependant que l'argument de vraisemblance historique ne fonctionne pas vraiment dans un récit satirique qui ne recule pas devant l'absurde et la caricature. Cela dit, en ce qui concerne l'intrigue, cette nuance ne change pas grand-chose, puisque cela continue à signifier qu'un grand nombre de personnes se mettent, par peur, du côté des juifs.

[201] Voir le tableau présentant les parallèles entre ces deux passages dans le chapitre consacré à Mordocaï.

entendu le contenu : le décret de Mordocaï est clairement en faveur des juifs alors que celui d'Haman visait à les exterminer. Mais cette différence n'est pas très grande : c'est toujours un massacre qui est prévu. Mordocaï ne fait qu'inverser les rôles : au lieu d'être massacrés par leurs ennemis, se sont les juifs qui les massacrent.

En somme, la politique de Mordocaï ne paraît pas très différente de celle d'Haman. Cependant, les conséquences n'en sont pas décrites de la même manière : en 3,15, tandis que le roi et Haman trinquent, la ville de Suse est dans la confusion ; en 8,15, tandis que Mordocaï sort de devant le roi magnifiquement vêtu, la ville de Suse est dans la joie. De manière tout à fait compréhensible, la réaction des juifs est très différente dans les deux cas (cf. 4,3 et 8,16-17). Seuls les « peuples du pays » ne sont pas à la fête, puisque leur frayeur des juifs est telle que beaucoup choisissent de devenir juifs (8,17). Mais cet aspect des choses n'est mentionné qu'en passant par le narrateur. Cependant, même brève, cette information confirme que Mordocaï, en endossant les fonctions d'Haman, n'a fait qu'endosser son rôle en changeant de victimes : ce ne sont plus les juifs qui sont dans la crainte, mais « les peuples du pays ». Est-ce mieux ? Pour les juifs, peut-être, car, comme le mentionne le narrateur, ils sont pleins de joie (8,16-17). Se pourrait-il simplement qu'il soit ici question d'une application du principe sapientiel de justice rétributive[202] : à qui a fait le mal, un mal identique arrive… ou, comme il est écrit en Pr 11,21 : « A coup sûr le méchant ne restera pas impuni, mais la race des justes sera sauve » ?

---

[202] Cf. MOORE C. A., *Esther*, p. 81 qui reconnaît (p. 83) que la permission d'exterminer femmes et enfants va quand même un peu loin et reste embarrassante : « While one may argue that the phrase ''children and women'' was necessary to underscore the dramatic reversal in the king's policy, the phrase is still just as embarrassing for present-day Jews as the Crusaders's cry ''to the greater glory of God'', used in certain tragic situations, is embarrassing today to Christians ». D'accord avec cette remarque, nous nous demandons simplement pourquoi l'auteur affirme que l'embarras ne concerne que les juifs : les chrétiens ne comptent-ils pas le livre d'Esther parmi leurs saintes Ecritures ? D'autre part, notons qu'un bémol est mis par R. Gordis, qui considère que Mordocaï ne donne pas aux juifs la permission de massacrer les femmes et les enfants, mais qu'il ne fait que reprendre, en la citant littéralement une phrase de l'édit d'Haman : les juifs auraient ainsi la permission de se défendre contre ceux qui les oppriment, eux, leurs femmes et leurs enfants. Il faudrait comprendre ainsi : « Et il écrivit au nom du roi Assuérus et il cacheta avec le sceau du roi, et il envoya des lettres (…) dans lesquelles le roi donnait aux juifs qui étaient dans chaque ville de s'assembler et de se tenir pour leur vie ''pour exterminer, tuer et détruire toute armée de peuple et de province les opprimant, (eux, ainsi que leurs) enfants et femmes, et pour piller leur butin'' » (8,10-11). Cf. GORDIS R., *Religion, wisdom and history*, p. 378. Dans le même sens que Gordis, voir aussi WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 614-615 ; l'auteure reconnaît que la formulation de ce verset est ambiguë, et fait le choix d'adopter une traduction minimisant la violence potentielle de l'édit. Cette explication n'entre pas en contradiction avec la syntaxe de la phrase. Cependant, l'accentuation massorétique qui place un accent disjonctif entre נקה et אותם ne va pas dans ce sens mais supporte les traductions habituelles, qu'il nous semble préférable de suivre. De plus, le parallélisme des deux édits va lui aussi dans ce sens. Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 99-100 ; 248, suivi par BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 447.

Cependant, le fait de mettre si clairement en parallèle Haman l'ennemi et Mordocaï le juif peut susciter un doute chez le lecteur : n'y aurait-t-il pas, à ce stade, une critique implicite de Mordocaï ? La question sera à envisager dans le chapitre consacré à la caractérisation de ce personnage.

1.12. Dénouement : vengeance des juifs et institution des Pourim (9,1-32)

1.12.1. Structure de l'épisode

L'intrigue de l'ensemble du récit arrive à son dénouement. C'en est fini de la menace qui pesait sur les juifs, puisque ceux-ci, forts de l'édit de Mordocaï, se débarrassent de leurs ennemis.

Le style adopté dans la narration se modifie. Il ne s'agit plus tant d'un récit que d'une sorte de chronique historique écrite sur le mode du sommaire : toute une série d'événements se produisant en divers endroits se trouvent résumés en quelques phrases. Seuls les versets 11 à 14, un court dialogue entre le roi et Esther, échappent à ce style.

De ce fait, on ne peut ici évoquer l'intrigue de l'épisode, puisqu'il n'y en a pas à proprement parler. Cependant, il est possible de distinguer dans ce chapitre deux parties selon la thématique évoquée :

A. L'anéantissement des ennemis des juifs (v. 1-19)

- Prologue résumant les événements (v. 1-4).
- Premier jour (v. 5-10) : massacre des ennemis des juifs dans tout le royaume ; cinq cents hommes sont tués à Suse ainsi que les dix fils d'Haman.

- Dialogue entre le roi et la reine (v. 11-14) : à sa demande, Esther obtient que les juifs de Suse puissent prolonger leur action un jour de plus et que l'on pende les corps des fils d'Haman.
- Deuxième jour (v. 15) : les juifs de Suse tuent trois cents hommes.
- Epilogue (v. 16-19) : au total, soixante-quinze mille hommes sont tués par les juifs des provinces. Deux dates différentes de réjouissance sont reconnues, suivant que l'on est à Suse ou en province.

B. L'institution des Pourim (v. 20-32)

- Lettre de Mordocaï pour instituer ces jours comme des jours de fête (v. 20-22).
- Acceptation par les juifs (v. 23-28).
- Lettre d'Esther et Mordocaï (v. 29-31).
- Mise par écrit des événements dans un livre (v. 32).

Dans cette chronique, deux points ont attiré notre attention en raison de leur impact potentiel sur la construction de l'intrigue et la compréhension que peut en avoir le lecteur. Premièrement, le processus de retournement, déjà largement amorcé dans les épisodes précédents, semble arriver ici à son aboutissement avec la victoire des juifs sur leurs ennemis. Mais s'agit-il véritablement d'un retournement ? Deuxièmement, cette victoire, qui, en somme, est davantage un massacre, n'est pas sans poser un certain nombre de questions qui méritent que l'on s'y arrête un moment, à défaut de pouvoir y répondre de manière satisfaisante à ce stade de notre recherche.

1.12.2. Retournement : suite et fin ?

Dans la ligne de ce qui a été dit précédemment, les rôles semblent s'inverser ici et nous assistons, à première vue, à un retournement (נהפוך, v. 1, cf. v. 22). Comme le dit le narrateur, alors que les ennemis des juifs espéraient dominer sur eux, ce sont les juifs qui l'emportent (9,1). Le verset 1 l'annonce et les dix-huit versets suivants l'illustrent. Finalement, à un premier niveau de lecture, la même chose se passe entre les juifs et

leurs ennemis qu'entre Mordocaï et Haman : « tel est pris qui croyait prendre », ceux qui devaient être massacrés deviennent les massacreurs. Mais il s'agit d'une lecture au premier degré. Si l'on relit le récit de façon moins « naïve », il est possible de noter plusieurs indices orientant, peut-être, vers une autre lecture.

Ainsi, les juifs s'écartent sur un point de ce qui leur est permis par l'édit de Mordocaï (8,11), et qui était aussi autorisé par l'édit d'Haman : ils ne portent pas la main sur le butin. Cela n'est sans doute pas un détail anecdotique, car le narrateur le mentionne pas moins de trois fois (9,10.15.16). Cela signifie, pour commencer, que les juifs refusent de s'enrichir en s'emparant des biens de leurs ennemis ; cela souligne que le but des massacres est bien de se débarrasser de l'ennemi et non l'appât du gain. Les échanges de portions et les dons aux pauvres qui accompagnent ensuite la fête des Pourim semblent aller dans ce sens : les juifs ne sont pas présentés comme des gens cupides, mais, au contraire, généreux[203].

D'autre part, faut-il voir dans ce refus d'exercer un droit qui leur est concédé, une certaine remise en question de Mordocaï ? L'étude plus approfondie de la caractérisation du personnage de Mordocaï permet de donner quelques éléments de réponse à cette question. Nous y reviendrons donc par la suite.

Enfin, s'il y a bien symétrie entre les édits d'Haman et de Mordocaï, cette symétrie ne se retrouve pas tout à fait en ce qui concerne l'application de l'édit. D'abord, parce que, on l'a vu, les juifs refusent de pratiquer le pillage. Ensuite, parce qu'il est écrit que les juifs ne sont attaqués par aucun ennemi (9,2-3). Les massacres ne sont donc pas l'application du principe de légitime défense. Ce point mérite d'être envisagé de plus près.

1.12.3. Que penser des massacres ?

Le nombre des ennemis massacrés par les juifs est véritablement impressionnant et n'a pas manqué de poser problème au cours de l'histoire de l'interprétation du livre[204]. En témoigne le propos bien connu de Luther, ainsi que, comme nous l'avons vu

[203] WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 617.

[204] Cf. « annexe 1 » sur la canonicité du livre d'Esther, qui montre que la violence et le nationalisme du livre d'Esther firent longtemps obstacle à la reconnaissance de sa canonicité dans les traditions tant juives que chrétiennes.

plus haut[205], la tentative de nombreux exégètes de reconstituer un « proto-Esther » débarassé du chapitre 9. Si l'on considère ce récit comme historique – ce qui était sans doute le cas de Luther –, cela ne contribue pas à rendre les juifs sympathiques. Et de plus, que faire, à l'époque actuelle, d'un tel héritage, tant pour les juifs que pour les chrétiens ?

Dans notre culture contemporaine, marquée par les droits de l'homme mais aussi par les multiples massacres et génocides qui ont jalonnés le vingtième siècle, une telle violence a quelque chose de barbare et de choquant. Cependant, ce côté choquant est-il ressenti seulement par le lecteur contemporain en fonction de sa culture ou est-il induit par le récit lui-même ? En d'autres mots, la stratégie narrative mise en place tend-elle à susciter l'approbation des lecteurs implicites face à la conduite des juifs ou, au contraire, veut-elle provoquer un recul critique devant tant de violence ?

La même question se pose, nous le verrons, à propos de Mordocaï. Pour le lecteur actuel qui ne peut qu'être heurté par le cours pris par les événements, la réponse n'est pas simple car il lui faut tenter de laisser de côté – autant que faire se peut – sa subjectivité, de manière à pousser plus loin l'analyse.

De nombreux commentateurs[206] considèrent que les juifs n'ont fait, ce jour-là, que se défendre : ils n'auraient tué qu'en état de légitime défense. Rien n'est moins sûr… En effet, en 9,2, il est écrit que « personne ne tint devant eux car la frayeur des juifs était tombée sur tous les peuples ». Apparemment, la crainte qu'inspirent les juifs et Mordocaï est telle que personne n'ose leur résister ; en pratique, le deuxième décret a annulé le premier, puisque personne n'ose attaquer les juifs. La suite le confirme, qui décrit les juifs massacrant « leurs ennemis » et « ceux qui les haïssaient » sans qu'il soit fait mention de la moindre résistance de la part de ces derniers. Manifestement, s'il est clair que les juifs ont beaucoup d'ennemis, ceux-ci ne semblent pas les avoir attaqués ce jour-là, et il paraît plus juste de parler de massacre que de combat[207].

---

[205] Cf. supra « Introduction 4.3 ».

[206] Cf. MOORE C. A., *Esther,* p. 90 ; LACOCQUE A., *Subversives ou un Pentateuque de Femmes* ; BEAL T. K., *The Book of Hiding,* p. 104-105. Ce dernier reconnaît cependant que, dans ce passage, la ligne qui différencie les juifs de leurs ennemis est difficile à déterminer et que le narrateur ne donne aucune précision sur le fait que les juifs sont attaqués, alors qu'il ne se prive pas de fournir un luxe de détails concernant l'ampleur du massacre : « Indeed, the text builds extensive ambiguity into its descriptions of the reversal taking place, even when it could easily have sharpened the distinctions ».

[207] CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 20-21 souligne également ce fait. Selon cet auteur, les juifs n'appliquent pas le deuxième décret mais, profitant du pouvoir qui leur est donné, prennent l'initiative de

D'autres commentateurs[208] comprennent les massacres selon une logique de justice rétributive : comme il est prescrit de rendre œil pour œil, dent pour dent et vie pour vie[209], les juifs font à leurs ennemis précisément ce qui était prévu qu'on leur fasse selon le décret d'Haman. Mais ce qui est décrit dans le récit ne cadre pas avec ce principe de justice rétributive dans la mesure où le massacre prévu par Haman n'a pas eu lieu. Les ennemis des juifs n'ont donc massacré personne et le seul qui mérite d'être puni de mort, selon ce principe, reste Haman.

De même, l'hypothèse[210] qui consiste à voir dans le massacre des ennemis la résolution finale du conflit entre Israël et Amalek ne tient pas : selon cette logique, seul Haman et sa maison auraient dû périr, car il n'est dit nulle part que les ennemis massacrés sont des Amalécites.

Une autre tentative de justifier les massacres fait intervenir la notion de genre littéraire. Pour les tenants de cette position, le livre d'Esther ferait partie du genre littéraire comédie, récit folklorique ou carnavalesque, dans lequel il est habituel d'exagérer les nombres – et en particulier ceux des ennemis tués – jusqu'à la caricature, sans que cela fasse problème[211] : tout comme personne ne songe à s'apitoyer sur la mort des sept filles de l'ogre dans l'histoire du Petit Poucet, le lecteur serait censé ne trouver que sujet de réjouissance ou de catharsis dans le massacre des ennemis des juifs. Cette explication est sans doute la plus acceptable et elle est tout à fait compatible avec l'esprit de la fête des Pourim aujourd'hui. De fait, il faut convenir que le nombre des ennemis massacrés est si élevé qu'il confine à l'absurde et que l'ironie est une dimension bien présente dans le livre. Cependant, cette lecture ne tient qu'à la condition que l'on considère le livre d'Esther comme une comédie et qu'on le lise au premier degré. Mais, une lecture comique de cet épisode est-elle réellement possible si l'on n'a pas la fête des Pourim en arrière-fond[212] ? De plus, les pages qui précèdent montrent

---

se débarrasser de leurs ennemis. Il ne s'agit pas de légitime défense, même si leur geste a l'apparence de la légalité.

[208] Par ex. GREENSTEIN E. L., *A Jewish Reading of Esther,* p. 236.

[209] Ex 21,12.23-25.

[210] Voir MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux dans les livres d'Esther,* p. 202.

[211] Cf. HALLO W. W., *The first Purim,* p. 25 ; CRAIG K., *Reading Esther,* p. 135-136 ; WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision,* p. 184 ; BERLIN A., *Esther,* p. 81 : « Chapter 9 is the climax of the carnivalesque, the peak of disorder. Exaggeration and irrationality reach now heights, even for this book. But it is all in fun ; nothing here is real. It is emotional release at its wildest ».

[212] Voir WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses,* p. 620-623, qui présente et montre les limites d'une telle lecture, notamment p. 623 : « Für die Wahrnehmung von Est 9 allerdings, einem Text,

que le livre d'Esther est davantage une satire, fortement ironique, qu'une comédie où l'on rit franchement.

Mais faut-il nécessairement donner une interprétation positive de ces massacres ? Le récit les présente-t-il vraiment dans une lumière positive ? Notre hypothèse est qu'une autre lecture est possible, au second degré, qui trouve un nombre d'appuis suffisants dans le texte ainsi que dans le cadre au sein duquel le récit nous a été transmis. Nous la proposerons dans la suite, après avoir présenté la caractérisation des personnages. Notons dès maintenant que ce sont seulement les hommes qui portent le poids de ces massacres, en raison de l'influence de Mordocaï, en raison aussi des préparatifs et de la combativité des juifs facilitée par la peur qu'ils inspirent aux peuples du pays. Cette fois, ni Dieu ni le hasard ne sont responsables des événements[213].

1.13. Un "happy end" ? (10,1-3)

Les trois derniers versets du livre d'Esther clôturent le récit par une sorte de sommaire qui reprend le style des notices concluant les différents règnes des rois d'Israël et de Juda dans les livres des Rois et des Chroniques[214]. Curieusement, à première vue, ces versets n'ont pas grand-chose à voir avec le récit qui précède et qui, par conséquent, semble se terminer « en queue de poisson », comme le note C. C. Torrey[215], qui a des mots très durs sur cette finale :

> « It consists of a curious little string of platitudes, which have no apparent purpose here, nor value. The opening sentence, as a recent writer declares, ''has appeared to all modern commentators as a trivial remark which evidently has not the least

in dem ja nicht mehr nur mit erkennbarem derben Humor von einem erzählt wird, der in die Grube fällt, die er selbst gegraben hat, sondern in dem es um bürgerkriegsähnliche Zustände geht, erscheint der Ansatz, aufs Ganze gesehen, eher problematisch, neigt er doch dazu, den durch kriegerische Gewalt herbeigeführten Tod um des Lebens willen zu verklären ».

[213] Cf. MOORE C. A., *Esther*, p. 91.

[214] Par ex. 1 R 11,41-43 ; 14,29-31 ; 15,7-8.23-24.31 ; 1 Ch 29,29-30 ; 2 Ch 9,29-31 ; 13,22-23, etc.

[215] TORREY C. C., *The Older Book of Esther*, p. 2 (Torrey ne precise pas qui est le « recent writer » qu'il cite).

connexion with the preceding events''. And indeed, the only effect of this ''chapter'' of three verses is to spoil the ending of the book. Why was it written ? ».

Curieusement, une question du même type se pose à propos du premier chapitre d'Esther, qui, lui aussi, ne semble pas avoir beaucoup de liens avec le corps du livre. Pourtant, une analyse a montré que ce premier chapitre occupe une place fondamentale dans le récit, en raison des clés de lecture qu'il fournit. En serait-il de même en ce qui concerne le chapitre 10 ? Ce constat d'une sorte d'inclusion dans le « hors sujet » pousse en tout cas à risquer une lecture plus approfondie. Quelques éléments attirent alors l'attention du lecteur.

Pour commencer, il n'est plus question d'Esther, alors que celle-ci occupe une place prépondérante dans le récit. Le roi et Mordocaï étant évoqués, le lecteur s'attendrait à voir la reine mentionnée également. Il n'en est rien, et si le premier chapitre s'achevait sur le renvoi de la reine Vashti, la finale du récit reste muette sur l'avenir de la reine Esther.

Il est curieux que le narrateur évoque une corvée (מס) établie par le roi à cet endroit du récit (10,1), entre le récit de l'institution des Pourim et l'évocation finale des hauts faits de Mordocaï. A première vue, cette information est inutile et ne semble pas avoir de lien avec ce qui précède[216]. Pourtant, alors comme aujourd'hui, une corvée n'est pas quelque chose de très positif pour la population. Ainsi, ce sont les habitants d'un pays vaincus qui sont soumis à la corvée[217] ; et lorsque le Pharaon de l'Exode place sur les fils d'Israël des « chefs de corvée » (שרי מסים), c'est pour les opprimer (Ex 1,11). Pr 12,24 énonce : « la main de ceux qui courent commandera mais tricherie sera pour la corvée » ; ce qui ne donne pas non plus une image positive de la corvée, sort attribué ici au tricheur.

Faut-il voir ici un bémol mis à un récit qui semble bien se terminer ? Quoi qu'il en soit, 10,1 suscite la curiosité du lecteur. Peut-être faut-il comprendre cette information comme un élément d'une critique indirecte adressée à la politique d'Assuérus, et donc de Mordocaï, son second ? Par ailleurs, le verset 3, qui montre Mordocaï préoccupé du seul sort des juifs, pourrait aller dans ce sens : « Car Mordocaï

[216] Cf. CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 57 : « The report of Ahasuerus's taxation is unmotived and unliked to the preceding material. It is difficult to see any purpose that is served by the sentence, which has the air of an introduction to a narrative that is summarily truncated ».

[217] Cf. Ex 1,11 ; Dt 20,11 ; Jos 16,10 ; 17,13 ; Jg 1,28.30.33.35 ; Is 31,8.

le *juif* était un second pour le roi Assuérus et était grand pour les *juifs* et plaisant pour la multitude de *ses* frères, cherchant le bien pour *son* peuple et parlant de paix pour toute *sa* descendance ». Le mot « juif » répété deux fois – une fois pour qualifier Mordocaï et une fois pour le peuple – ainsi que l'emploi insistant des possessifs dans la prose du narrateur (« ses frères » ; « son peuple » ; « sa descendance ») insistent sur cette dimension de la politique de Mordocaï.

Par ailleurs, 10,1 peut être facilement mis en rapport avec 2,18 : « Et le roi fit un grand banquet pour tous ses princes et ses serviteurs, le banquet d'Esther, et il fit un congé/une exemption d'impôt pour les provinces et il donna des présents d'une main de roi ». Le rapprochement se justifie si l'on traduit הנחה par « exemption d'impôt » ou « amnistie », en suivant la LXX. Mais l'effet de contraste joue aussi si l'on traduit הנחה par « congé ». Si le rapprochement est pertinent, on peut y voir un effet d'opposition entre l'avènement d'Esther qui entraîne un repos ou une exemption fiscale, donc une libération que ce soit du travail ou des taxes, et l'arrivée de Mordocaï au pouvoir qui, lui, amène la corvée qui consiste à la fois en une taxe et un surcroît de travail. Si elle est exacte, cette hypothèse expliquerait le pourquoi du verset 10,1 qui constituerait ainsi une critique à peine voilée de la politique de Mordocaï.

Le récit s'achève donc en demi-teinte[218] : après que les juifs ont été sauvés du massacre ourdi par Haman et qu'ils en ont profité pour se débarrasser de leurs ennemis dans un bain de sang, le peuple est soumis à la corvée, mais Mordocaï est grand et veille au bien de son peuple. En somme, seuls les juifs jouissent quelque peu du gouvernement de Mordocaï. Quant aux peuples du pays, pour ceux qui ont échappé au massacre, ils n'en retirent que l'amertume de la corvée.

[218] BEAL T. K., *The Book of Hiding,* p. 106 : « For anyone who has read the signs closely, it is impossible to rest securely in the ending. The counter-fire may have stopped today's blaze, but the fire will return, perhaps next time from another quarter ».

Chapitre 2 : Les personnages

Plusieurs travaux, par le passé, ont affirmé que les personnages mis en scène dans le livre d'Esther étaient plats et sans grand intérêt. Ainsi, pour S. Talmon, ceux-ci demeurent statiques durant la totalité du récit, tandis que seules les circonstances changent[219]. Selon J. W. Whedbee[220], suivi par A. Berlin[221], les personnages d'Esther n'ont pas de réelle consistance mais incarnent des types : Assuérus, celui du monarque vaniteux, peu malin et du dirigeant qui se laisse mener par ses subordonnés ; Esther, celui de l'héroïne ; Mordocaï, celui du sage courtisan, et enfin, Haman, celui du méchant grotesque que l'on rencontre dans les comédies.

Pourtant, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que les motivations des personnages demeurent bien souvent mystérieuses et que ce qui fait le ressort de l'intrigue semble être plus souvent le hasard que l'action des protagonistes, est-il bien certain que les personnages du livre d'Esther sont à ce point dépourvus d'interêt ? La tradition, en donnant au récit le nom d'une des protagonistes, semble pencher dans un

---

[219] TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther,* p. 440 : « In contrast to the biblical historical narrative, as best seen in the David-stories, the heroes of the Esther-narrative do not undergo any meaningful development. The situations change – the dramatis personae remain static in character ». S. Talmon attribue cette pauvreté au genre littéraire – écrit de sagesse – auquel il affirme que le livre d'Esther est apparenté.

[220] WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision,* p. 173 : « The characters are subordinated to the plot-line, so that the rather flat, stereotypical figures predictably play out their roles in the relatively simple plot ».

[221] BERLIN A., *Esther,* p. XX-XXI.

autre sens. De plus, plusieurs études parues après 1990[222] ont précisément pour objet principal l'étude des personnages dans le livre d'Esther. Estimant, de plus, que la caractérisation des personnages en dit beaucoup sur l'anthropologie – et sans doute aussi sur la théologie – véhiculée par le récit, nous nous arrêterons relativement longtemps sur ce sujet.

Pour ce faire, nous suivrons le fil de l'intrigue afin d'y lire ou d'en déduire ce qui est dit ou montré pour chaque personnage ; car si un personnage est caractérisé par ce qu'en disent le narrateur et les autres personnages, la manière dont il est mis en scène et ce qui est donné à voir de ses faits et gestes sont tout aussi révélateurs. Notre attention se portera également sur l'évolution éventuelle des personnages au cours du récit.

Nous commencerons notre étude par le personnage de Mordocaï, figure ambiguë et sans doute la plus surprenante, puis nous nous tournerons vers Esther, l'autre protagoniste juive qui lui est liée de près ; ensuite, nous envisagerons le méchant de l'histoire, Haman, pour, enfin, étudier le roi, personnage pivot et personnalité influençable, sans qui le cours de l'histoire ne serait pas tout à fait ce qu'il est.

2.1. Mordocaï[223]

Mordocaï est sans conteste un des personnages principaux du livre d'Esther. Son nom est celui qui apparaît le plus souvent, légèrement devant ceux d'Esther et d'Haman[224]. Le Rouleau ne porte cependant pas son nom, mais celui de sa cousine, Esther. Après l'accession au trône de celle dont il a fait sa fille adoptive, Mordocaï

[222] Notamment FOX M. V., *Characters and Ideology* ; CRAIG K., *Reading Esther: a case for the literary carnivalesque* ; DAY L., *Three Faces of a Queen* ; HYMAN F. C., *The education of a queen*.

[223] Une première version de ce chapitre a paru sous forme d'article sous le titre *Mordocaï ou les tentations du pouvoir*. La présente version a été complétée et remaniée.

[224] Fréquence d'apparition des noms des personnages principaux : Mordocaï : 58 fois ; Esther : 55 ; Haman : 54 ; Assuérus : 29 ; mais celui-ci est également souvent appelé « le roi », un mot qui apparaît 196 fois. En dehors de ces quatre personnages qui constituent les protagonistes du récit, les autres jouent le rôle de ficelles ou de figurants, quoique cette affirmation doive être nuancée en ce qui concerne Vashti, protagoniste du premier épisode, et les juifs au chapitre 9.

déclenche l'intrigue par son refus de se prosterner devant Haman l'Agagite, le nouveau favori du roi. Ne pouvant souffrir cette attitude, Haman décide de se venger en exterminant tous les juifs du royaume. Au lecteur, aucune explication n'est donnée de l'attitude de Mordocaï : refuse-t-il de se prosterner par orgueil, pour faire affront à Haman ou pour d'autres raisons plus nobles ?

D'ailleurs, au moment où il refuse de se prosterner, comme durant tout le temps du récit, le personnage demeure opaque : jamais le lecteur n'a accès à ses pensées ou sentiments, pas même quand sa fille adoptive est élevée à la dignité de reine ou quand lui-même succède à Haman en tant que second personnage du royaume. De même, nous ignorons presque tout de ses motivations, de ce qui le fait agir. Est-il finalement un héros ou un ambitieux ? Est-ce un modèle ou un repoussoir ? La réponse n'est pas simple. S. Talmon le considère, avec Esther, comme le modèle du sage courtisan et le représentant du bien face à la fausse sagesse et au mal qu'incarne Haman, tandis que pour M. V. Fox, « Mordecai is an ideal figure, a repository of virtues, a shining example of how a Jew of the diaspora should behave »[225]. Tentons d'en dire un peu plus en examinant la caractérisation de ce personnage.

2.1.1. L'entrée en scène : une généalogie évocatrice (2,5-6)

Mordocaï apparaît pour la première fois en 2,5. Son entrée en scène attire l'attention du lecteur car elle interrompt le fil du récit : alors qu'il était question des jeunes filles et du roi, on passe sans transition à « un homme juif ». La première caractéristique soulignée par le narrateur est son appartenance ethnique et religieuse : c'est un juif. Cet élément jouera un rôle central dans l'intrigue.

Etymologiquement, מרדכי[226] semble dérivé de מרדך (Merodak), dieu principal du panthéon babylonien à l'époque de Nabuchodonosor[227]. Phonétiquement, on peut

---

[225] TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, p. 448 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 185 ; Fox est suivi par BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum*, p. 48.

[226] En dehors du livre d'Esther, on ne rencontre le nom de Mordocaï (מרדכי) qu'en Ne 7,7 et en Esd 2,2, dans des listes énumérant des personnes revenues de la déportation à Babylone en compagnie de Zorobabel.

[227] Par ex. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 30.

rapprocher מרדכי des verbes מרד (« se révolter ») et דכה (« écraser »). Le nom מרדכי pourrait donc donner lieu à un jeu de mots combinant ces deux verbes. Cela correspond assez bien – nous le verrons – au personnage de Mordocaï dans le récit : d'abord celui qui se révolte, puis, dans un second temps, celui qui écrase.

La généalogie donnée ensuite n'est probablement pas sans portée. Mordocaï y est présenté comme « fils de Yaïr fils de Shiméï fils de Qish homme benjaminite ». יאיר vient de אור qui signifie « lumière », ou, pris comme forme verbale, « être ou devenir lumière ». De là, Yaïr est « celui qui illumine », « celui qui donne la lumière ». C'est le nom d'un fils de Manassé (cf. Nb 32,41.41 ; Dt 3,14.14 ; Jos 13,30 ; 1 R 4,13 ; 1 Ch 2,22-23) et d'un juge en Gilead (Jg 10,3-5).

Les autres noms renvoient quant à eux à des personnages bien connus par ailleurs. שמעי vient de שמע qui signifie « écouter », « entendre ». Il s'agit d'un nom assez répandu qui se rencontre plusieurs fois dans la Bible[228]. En 2 S 16, Shiméï est un personnage issu du même clan que la famille du roi Saül (2 S 16,1) – or le benjaminite Saül est « fils de קיש », et un certain Qish se trouve mentionné comme ancêtre de Mordocaï[229]. Alors que le roi David est obligé de fuir Jérusalem suite à la révolte d'Absalom, Shiméï se place sur son chemin pour le maudire en public devant ses serviteurs et ses proches. En 2 S 19, une fois Absalom mort et David sur le chemin du retour, Shiméï revient sur ses paroles et demande pardon à David. Le roi l'assure alors de sa clémence. Cependant, quand David communique ses ultimes volontés et prodigue ses conseils à son successeur Salomon, le nom de Shiméï revient à nouveau, David recommandant de ne pas le laisser impuni pour ses malédictions passées (1 R 2,8-9)[230].

---

[228] Il faut mentionner un Shiméï parmi les petits-fils de Yékonias, frère du fameux Zorobabel (1 Ch 3,17-19). D'autre part, les descendants d'un autre Shiméï, de la tribu de Siméon, battent les derniers Amalécites dans la montagne de Séïr (1 Ch 4,42-43). Etant Benjaminite, Mordocaï ne peut avoir de liens directs avec ces personnages.

[229] Qish est avant tout, dans l'AT, le père du roi Saül (cf. 1 S 9,1.3.3 ; 10,11.21 ; 14,51 ; 2 S 21,14 ; 1 Ch 8,30.33 ; 9,36.39 ; 12,1 ; 26,28). C'est aussi le nom de deux lévites (1 Ch 23,21.22 ; 24,29.29 et 2 Ch 29,12).

[230] Dans plusieurs autres passages, Shiméï est le nom de divers personnages que l'on retrouve dans des énumérations, des listes, et qui, de ce fait, ne présentent pas beaucoup d'intérêt dans le cadre de notre analyse (cf. Ex 6,17 ; Nb 3,18 ; 1 Ch 6,2 ; 23,7.9.10.10 ; 2 Ch 19,14…). Cependant, parmi ces personnages secondaires, mentionnons que le nom Shiméï apparaît trois fois en Esd 10 – désignant apparemment trois personnages différents : un lévite (v.23) et deux Israélites (v.33.38) – parmi les gens coupables d'avoir épousé des femmes étrangères.

Au total, la présentation de Mordocaï en 2,5 le situe plutôt « du mauvais côté » : Benjamin, Shiméï et Qish le rattachent à l'histoire de Saül, le roi rejeté par Dieu[231] et l'ennemi de David. Il est du même clan que Saül, de la famille de Qish comme lui, et par-dessus le marché, il descend aussi d'un certain Shiméï, homonyme d'un opposant notoire au roi David. Voilà qui place Mordocaï au sein d'une lignée marquée par la violence et par le drame, bien que le nom de son père, Yaïr, apporte peut-être un peu de lumière dans cette histoire sombre. Il est clair que cette ascendance, spécifiée dès l'entrée en scène de Mordocaï, ne peut manquer de produire un certain recul chez le lecteur familier de la Bible[232] : avec une telle ascendance, Mordocaï peut-il être un personnage positif ?

Le verset suivant insiste fortement sur la déportation de Mordocaï en employant pas moins de quatre occurrences de la racine גלה. Cette note permet de situer chronologiquement Mordocaï et l'histoire racontée dans le livre d'Esther à l'intérieur du cadre de l'histoire du peuple d'Israël. Le cousin d'Esther fait sans doute partie des notables juifs, puisque la déportation dont il a été victime concernait essentiellement cette partie de la population (cf. Jr 27,20 et 2 R 24,14-16). Mordocaï fait donc partie d'un milieu privilégié[233] ; cela n'est pas nécessairement positif, notamment dans un contexte où l'on évoque l'exil, car le lecteur de la Bible sait que c'est avant tout le milieu des notables qui a attiré le malheur sur Israël par son impiété et son refus de pratiquer la justice (cf. Is 5,8-10 ; Jr 5,19 ; 7,1-15 et beaucoup d'autres passages des livres prophétiques).

2.1.2. Le cousin d'Esther

Mordocaï est « nourissant Hadassah – c'est Esther – fille de son oncle » (2,7). Ce n'est qu'à ce moment que le lecteur comprend que l'on arrive dans le vif de la question soulevée au début du chapitre 2 : la jeune fille ! Il ne s'agit pas de la fille de

[231] Rappelons qu'une première allusion à Saül et à l'épisode raconté en 1 S 15 se trouve peut-être en 1,19 (note 152), ce qui constituerait un signal adressé au lecteur dès le premier chapitre : l'histoire d'Esther et de Mordocaï doit être lue sur fond de celle de Saül.

[232] Cet aspect est également signalé dans BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 33.

[233] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 30 : « In 597, the Babylonians took the upper classes of Jerusalem into exile with King Jehoiachin ; in 587, the commoners were taken. Thus the author is implying that Mordocaï was of noble stock » ; LEVENSON J. D., *Esther*, p. 57.

Mordocaï mais d'une parente orpheline qu'il a recueillie. Le lien qui unit Esther et Mordocaï est un lien de parenté et de reconnaissance. C'est un lien du type père-fille et non époux-épouse comme précise bien le narrateur : « Mordocaï l'avait pris pour lui pour fille » - et non « pour femme » comme pourrait le laisser attendre le début de la phrase[234].

Durant le deuxième chapitre, tandis qu'Esther est prise, agrégée au harem, puis faite reine, Mordocaï suit les événements de près : tandis qu'Esther est parmi les jeunes filles, il « va et vient » (מתחלך) en face de la maison des femmes (2,11) ; à partir du moment où elle devient reine, il est « assis (ישׁב) à la porte du roi » (2,19). Mordocaï bouge tant que les choses peuvent bouger pour Esther et s'assied quand la situation de celle-ci se stabilise. Ainsi, dès le début du récit, les destins des deux cousins semblent fortement liés, et cela, par la volonté de Mordocaï : il tient Esther sous son autorité (cf. 2,10.20) et ce qui arrive à sa pupille retentit fortement sur sa vie.

Mais en faisant cela, n'empêche-t-il pas Esther d'être réellement et pleinement l'épouse du roi ? Car si le roi aime Esther (2,17), rien ne permet d'affirmer que cet amour est réciproque. Du reste, même après son mariage, Esther continue à faire la volonté de Mordocaï comme le spécifie clairement le narrateur (2,20), ce qui va contre la volonté du roi qui a précédemment publié un édit pour que chaque homme soit maître chez lui (1,22). Pour une raison qui demeure inconnue au lecteur, Mordocaï semble faire obstacle à la relation entre le roi et la reine en continuant à guider l'agir de celle-ci. En témoigne 2,22 qui révèle qu'Esther et Mordocaï ont toujours des contacts verbaux, même si l'on ne précise pas comment.

---

[234] Faut-il aller jusqu'à déceler une certaine ambiguïté dans la relation entre Esther et Mordocaï, induite par la façon dont le narrateur présente les choses ? Cela n'est pas impossible. C'est du moins l'avis de BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 34. En tous les cas, il faut remarquer que l'emploi de la formule « prendre quelqu'un pour soi pour… » ne se trouve nulle part ailleurs dans la Bible pour signifier une adoption. Par contre, c'est la formule consacrée pour signifier que quelqu'un choisit d'épouser quelqu'un d'autre. Cf. BDB ; CLINES D. J. A. (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*; KOEHLER L. et BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon* et LUBITCH R., *A Feminist's Look at Esther*, p. 439. Il est intéressant de constater que la LXX gomme cette ambiguïté en présentant Esther comme l'épouse ou la fiancée (γυναῖκα) de Mordocaï. Nous retrouvons ce sens dans un dit talmudique au nom de R. Meir, qui affirme que le mot בת que le TM lit *bat*, « fille », doit plutôt s'entendre au sens de בית « maison », qui évoquerait la fonction d'épouse et non de fille. Cf. GROSSFELD B., *The Two Targums of Esther*, p. 43-44. Ces observations tendent à montrer qu'il n'est pas déplacé de voir dans la formule « il l'avait prise pour lui pour fille » l'expression d'une certaine ambiguïté dans les relations entre Esther et Mordocaï.

Le fait que le récit du mariage d'Esther s'achève sur la brève scène du complot éventé (2,21-23) est révélateur : là où le lecteur attendrait « et ils furent heureux et eurent beaucoup d'enfants », on trouve le récit d'un acte de loyauté de Mordocaï envers le roi. Par ailleurs, le récit ne mentionne la naissance d'aucun enfant, ce qui est étonnant dans le contexte biblique. L'union d'Esther et Assuérus serait-elle stérile ? A moins que ce ne soit un indice destiné à faire comprendre au lecteur que ce n'est pas la réussite sociale et familiale d'Esther qui est au centre du récit, mais autre chose qu'il va être amené à découvrir.

Cela dit, l'attitude de Mordocaï lors du complot des eunuques montre qu'il est fidèle au roi[235] et qu'il cautionne l'accession d'Esther au trône. Dans le cas contraire, il lui aurait suffi de se taire et de laisser faire pour être débarrassé d'Assuérus.

2.1.3. Un fonctionnaire indocile

Mordocaï est présenté comme un fonctionnaire royal. En effet, l'expression « assis à la porte du roi » (2,19.21), signifie qu'il occupe cette fonction[236].

Au chapitre 3, l'action principale démarre suite à l'attitude du cousin d'Esther : en refusant de s'agenouiller et de se prosterner devant Haman, Mordocaï lui inflige un affront, mais, en plus, il refuse d'exécuter un ordre du roi, ce qui est d'autant plus grave qu'il est un fonctionnaire royal. Ce moment est mis en évidence par un déplacement du sujet focalisé – on passe d'Haman à Mordocaï – par la construction de la phrase et l'accentuation massorétique de 3,2 :

- une première phrase mentionne que « *tous* les serviteurs du roi » non seulement « s'agenouillent » (כרעים) mais en plus « se prosternent » (משתחוים) devant Haman ; et le narrateur prend la peine de préciser : « car ainsi l'avait ordonné en sa faveur le roi » (כי־כן צוה־לו המלך) ;

[235] Relevé notamment par HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 44-45.

[236] Cf. RUGER H. P., *« Das Tor des Königs »* ; GORDIS R., *Studies in the Esther narrative*, p. 48 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 38 ; BERLIN A., *Esther*, p. 31. L'expression a sans doute aussi un sens spatial, au moins au chapitre 2, comme nous l'avons vu précédemment. La porte du roi représente certes le lieu où se tiennent les fonctionnaires royaux, mais aussi le lieu de passage entre le palais et le monde extérieur, un lieu de transit entre deux réalités : la cour et la ville. Cf. BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 51 : « In fact, it appears that Mordecai's place in the world of the narrative is always on the edge or periphery, on borderlines ».

- la seconde phrase, qui commence seulement après המלך (la 3e occurence), mot porteur de l'accent disjonctif *atnah*, frappe par sa brièveté. En cinq mots, introduits par un waw adversatif, le comportement de Mordocaï est décrit comme opposé à la fois à celui de tous les serviteurs du roi et aux ordres du roi : « mais Mordocaï ne s'agenouillait pas et ne se prosternait pas » (ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה).

Par ailleurs la phrase est construite selon une structure concentrique mettant en valeur l'ordre du roi :

Et tous les serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi
étaient agenouillés et prosternés[237] *pour* Haman,
car ainsi avait ordonné *pour* **lui le roi**,
mais Mordocaï
ne *s'agenouillait* **pas** et **ne** *se prosternait* **pas**.

Quelle est la raison de l'attitude de Mordocaï ? La réponse n'est pas aisée car le récit ne le précise pas explicitement. Plusieurs commentateurs ont supposé que Mordocaï, en tant que juif, accepte de se prosterner seulement devant YHWH[238]. Cependant, une rapide recherche met en évidence que les verbes כרע et שחה sont généralement utilisés pour décrire la prosternation devant un puissant, mais pas spécifiquement devant Dieu[239]. De ce fait, le dépit de n'avoir pas été promu ou l'orgueil[240] ne sont peut-être pas absents des motivations de Mordocai ; rien ne permet

[237] En Hébreu, les deux formes verbales « agenouillés » et « prosternés » sont au mode participe qui indique un état (cf. JOUON, § 121 *c*) ou une proposition circonstancielle (JOUON, § 159 *d*), tandis que les mêmes verbes, employés pour Mordocaï sont au *yiqtol*, qui connote la répétition ou la continuation d'un acte (JOUON, § 113 *e*). Ce passage d'un mode à l'autre met l'accent sur le contraste entre l'attitude des courtisans d'une part, et celle de Mordocaï d'autre part, et fait ressortir l'aspect volontaire de l'attitude de ce dernier.

[238] Cf. ABADIE P., *Esther, ou l'énigme cachée*, p. 14. Signalons que RADDAY Y. T., *Esther with Humour*, p. 302, considère que si Mordocaï refuse bien de s'incliner pour des raisons religieuses, il s'agit là de mauvaises raisons, puisque même les frères de Joseph acceptent de s'incliner devant lui. Et il ajoute : « The author may have wanted once more to reprove the Persian Jews who, while disregarding a number of explicit commandments on the one hand, display excessive piety in the wrong place, on the other ». De fait, si Mordocaï ne s'était pas tant obstiné dans son refus, tous les juifs ne se trouveraient pas, par la suite, menacés de pogrom.

[239] Il existe plusieurs passages de l'AT où l'on voit un humain se prosterner devant un autre, sans que cela pose de difficultés d'ordre religieux. Par ex. : Gn 23,7 ; 43,28 ; Ex 18,7 ; 1 S 24,9 ; 2 S 14,4 ; 1 R 1,23. Voir aussi BERLIN A., *Esther*, p. 35.

[240] C'est l'explication choisie par PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 196-197.

de l'affirmer mais l'absence d'explication du narrateur et du cousin d'Esther laissent, à première vue, le lecteur livré à son imagination.

En 3,3, les serviteurs font remarquer à Mordocaï qu'il transgresse l'ordre du roi et lui demandent pourquoi. Ce qui n'est pas clair pour le lecteur ne l'est donc pas davantage pour les personnages du récit. Mordocaï refuse de répondre, laissant les serviteurs et le lecteur sur leur faim. C'est peut-être pour cette raison – par dépit – que les serviteurs racontent à Haman « pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif ». Quel est le rapport entre l'attitude de Mordocaï, le fait qu'il soit juif et la délation des serviteurs du roi ? Est-ce déjà une allusion à un certain antisémitisme d'Haman ? A une rivalité de clan entre les deux hommes ? Au fait que Mordocaï est étranger ? Ou encore est-ce que le fait d'être juif est lié au refus de se prosterner ? Le texte reste ici elliptique. Cependant, l'obstination de Mordocaï d'une part, et la réaction disproportionnée d'Haman, d'autre part, laissent supposer que des enjeux beaucoup plus conséquents se cachent derrière ce simple refus de génuflexion. Il se pourrait que, déjà à ce stade, nous assistions à une lutte de pouvoir entre les deux hommes : le favori officiel du roi contre le cousin caché de la reine ; l'Agagite contre le juif ; le parvenu contre l'homme de l'ombre.

Cela dit, il faut reconnaître que, tout au long de cette scène, comme durant la plus grande partie du récit, les motivations de Mordocaï demeurent inconnues du lecteur. En revanche, le cousin d'Esther s'affirme comme celui qui sait, sujet du verbe ידע : en 2,11, il veut savoir ; en 2,22 et en 4,1, il sait. Cela le rapproche peut-être des sages de la cour d'Assuérus « qui savaient les temps » et « qui savent la loi et le droit » (1,13). Cet élément le met aussi en position de supériorité vis-à-vis du lecteur et des autres personnages du récit : il sait beaucoup de choses, mais on ne connaît presque rien de lui.

2.1.4. Israël contre Amaleq

Si l'on replace le livre d'Esther au sein du corpus biblique dans lequel il nous a été transmis et dont il fait partie, il est possible, en s'appuyant sur les références intertextuelles, de proposer une lecture au second degré de ce qui se joue entre Haman et Mordocaï.

Mordocaï, nous l'avons vu, est présenté explicitement comme juif et rattaché à Saül par son ascendance. De son côté, Haman est fils d'Hammedata l'Agagite (3,1) dont on ne peut rien dire puisqu'on ne le trouve nulle part ailleurs dans l'AT. Cependant le substantif « Agagite » (אגגי) peut être rapproché du roi אגג, roi d'Amaleq[241] ; ce qui peut donner à penser qu'Haman serait un Amalécite. Or, en 1 S 15, YHWH, par l'intermédiaire de Samuel, ordonne à Saül de punir Amaleq pour ce qu'il a fait à Israël quand il lui coupa la route alors qu'il montait d'Egypte[242]. Il lui demande de le vouer à l'anathème, de tuer tous les habitants, hommes, femmes, enfants, et même les animaux. Saül fait ainsi mais épargne Agag, roi des Amalécites, ainsi que le meilleur du petit et du gros bétail[243]. Cette transgression a pour conséquence le rejet de Saül par YHWH – auquel il est peut-être fait allusion en Est 1,19[244] – et la fin annoncée de sa royauté, signifiés par l'intermédiaire de Samuel (v. 10-31) ; quant à Agag, il finit égorgé de la propre main du prophète (v. 32-33).

Au total, par ses origines, Haman semble s'inscrire dans le contexte d'une royauté ennemie d'Israël et vaincue par lui. Agag est un ennemi de Saül tandis que Mordocaï, par son ascendance, semble apparenté à la maison de Saül. Sachant que nous avons affaire à un récit fictif, ces éléments ne sont probablement pas le fruit du hasard et sans doute faut-il lire les rapports entre Haman et Mordocaï sur fond de l'histoire d'Agag et de Saül. S'il en est ainsi, le refus de Mordocaï de se prosterner devant un Agagite, et donc un ennemi héréditaire d'Israël et en particulier de Saül, s'explique mieux. Plusieurs auteurs[245] vont dans ce sens et considèrent que c'est notamment la

---

[241] Cf. 1 S 15,8.9.20.32.32.32.33 ; Nb 24,7.

[242] Cf. Ex 17,8-16 ; Dt 25,17-19 ; Ps 83,8 qui présentent Amaleq comme l'ennemi d'Israël. Gn 36,12.16 rattache la tribu d'Amaleq à Edom/Esaü.

[243] Dans cet épisode, comme en Est 3,13 ; 8,13 ; 9,10.15.16, il est question de butin. Cependant, c'est שׁלל qui, en 1 S 15,19, désigne le butin, et בזה en Est.

[244] Cf. note 152.

[245] Cf. MAGONET J., *The Liberal and the Lady*, p. 169 ; McKANE W., *A Note on Esther IX and I Samuel XV*, p. 306-307 ; CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 14. 45 ; RAVASI G., *Rut, Giuditta, Ester*, p. 119 ; BERLIN A., *Esther*, p. 32 qui signale que les deux targumim d'Esther font même remonter la généalogie d'Haman jusqu'à Esaü, faisant écho à Gn 36,12. Ils font ainsi remonter la rivalité entre Mordocaï et Haman à la rivalité entre Esaü et Jacob. Cf. aussi LEVENSON J. D., *Esther*, p. 67 ; CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 258-259 ; VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been*, p. 147 ; ABADIE P., *Esther, ou l'énigme cachée*, p. 16. Celui-ci déclare : « La référence à Agag, roi d'Amaleq, est transparente – comme est transparent l'anathème à travers la requête d'Haman en 3,8-9 ». Selon P. Abadie, Haman réclamerait l'anathème de tous les juifs en réponse à l'anathème jadis jeté contre lui et sa tribu. Voir aussi HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 47-48 ; WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 623-627, qui voit également dans la couronne portée par Mordocaï, en 8,15, une allusion au couronnement de Saül ; MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux*, p. 201-203.

rivalité séculaire entre Israël et Amaleq qui se résout dans le livre d'Esther. Or si Saül a vaincu Agag, cette victoire est ambiguë puisque l'Amalécite fut aussi pour lui une occasion de chute… En sera-t-il de même pour Mordocaï ?

2.1.5. Le temps de l'épreuve

Au début du chapitre 4, il est difficile d'interpréter le comportement de Mordocaï. « Sac et cendre » (שׂק ואפר) sont plusieurs fois associés dans la Bible en signe de supplication, de repentance, de tristesse (cf. Dn 9,3 ; Is 58,5 ; dans ces deux cas, il est aussi question de jeûne), mais ils peuvent aussi être liés au deuil (cf. Jr 6,26), à la lamentation (cf. Ez 27,30-31) ou à la repentance (cf. Jon 3,6). Bref, Mordocaï affiche publiquement l'attitude de l'endeuillé et du suppliant. Mais son attitude n'est pas facile à interpréter : pleure-t-il sur son propre sort, sur le destin de son peuple ou veut-il avant tout inciter Esther à agir ? Le fait est qu'il semble agir de manière à provoquer une réaction[246]. La preuve en est qu'il s'affiche au milieu de la ville, crie et se rend même en face de la porte du roi, ce qui est interdit à qui est vêtu d'un sac. Et le lecteur peut supposer que Mordocaï est parfaitement au courant de cet interdit puisque voilà déjà plusieurs années qu'il fréquente la porte du roi.

Son cri (ויזעק זעקה גדלה ומרה) peut être rapproché de la réaction d'Esaü quand il apprend que Jacob vient de voler sa bénédiction (Gn 27,34) : « Quand Esaü entendit la parole de son père, il cria un cri grand et amer (ויצעק צעקה גדלה ומרה) ». Il s'agit de deux verbes différents (זעק et צעק), même s'ils sont synonymes et phonétiquement très proches. Le verbe זעק est employé notamment en Ex 2,23 où les fils d'Israël crient du fond de leur servitude. On le trouve aussi en Jg 3,9.15 ; 6,6.7 ; 10,10.14 pour décrire les fils d'Israël criant vers le Seigneur. Mais en Est 4,1, comme en Ex 2,23, rien ne permet de dire que Mordocaï crie vers Dieu, ni vers quelqu'un en particulier. En Ex 2,24-25, il est dit explicitement que Dieu entend le cri des fils d'Israël et voit la situation des Israélites. Ici, il n'est pas question de Dieu : ce sont les suivantes et les eunuques d'Esther qui vont entendre le cri de Mordocaï, voir sa tenue de deuil et en parler à la

[246] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 57-58 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 394 ; CRAIG K., *Reading Esther*, p. 96.

reine. En contraste avec ce qui se passe dans l'Exode, dans le livre d'Esther, l'intrigue avance, avant tout, suite au hasard et à des interventions humaines.

En 4,7, Mordocaï semble n'éprouver aucune difficulté à se servir d'Hatak comme intermédiaire. Dans le compte rendu de la situation qu'il fait à Hatak pour qu'il le répète à Esther, il insiste sur la somme d'argent versée par Haman au trésor royal : « Et Mordocaï lui raconta tout ce qui était arrivé, et la somme d'argent exacte qu'Haman avait dit payer au trésor du roi contre les juifs pour les détruire ». Il souligne ainsi que le peuple juif est littéralement vendu par le roi à Haman pour être détruit. Il insiste donc sur la haine d'Haman qui n'hésite pas à payer fort cher le prix de sa revanche.

Par ailleurs, cet élément montre au lecteur que Mordocaï est bien informé et qu'il a préparé son intervention : il dispose même d'une copie du texte de la loi. Il se pose comme une source d'information fiable, ce qui était déjà le cas au chapitre 2, lors de l'affaire du complot des eunuques. D'autre part, si Mordocaï éprouve le besoin de raconter ces événements à Esther, c'est qu'il suppose, à juste titre comme le montre la suite, qu'Esther n'est pas au courant, signe qu'elle n'est guère impliquée dans ce qui se passe dans le royaume.

En 4,8, les intentions de Mordocaï sont enfin connues : il cherche à émouvoir Esther afin qu'elle accepte d'aller demander au roi la grâce de son peuple. Dans la ligne de ce que le narrateur nous révélait plus haut des relations entre Esther et Mordocaï, on remarque que Mordocaï « donne un ordre » (צוה) à Esther. Cinq ans après son mariage, Esther semble toujours sous les ordres de son cousin. Cependant, si Mordocaï prend bien soin de faire précéder son ordre de toute une mise en scène destinée à émouvoir Esther, c'est que les choses ne sont pas jouées d'avance. De fait, par la réponse qu'elle lui fait suivre, Esther ne semble pas avoir l'intention d'obtempérer ; la chose est compréhensible, car, comme la reine le rappelle à Mordocaï, elle risque sa vie.

Devant les résistances d'Esther, Mordocaï change son fusil d'épaule et plutôt que d'ordonner, il argumente de manière bien construite. Son argumentation se fait en trois points (4,13) :

- Pas plus que tous les juifs, Esther ne sera sauvée dans la maison du roi si le massacre se produit. Autrement dit, elle risque sa vie de toute façon.

- Au contraire même, le secours risque de venir d'ailleurs pour les juifs, tandis qu'elle et sa famille seront détruites[247]. Remarquons ici que Mordocaï ne précise pas d'où le secours doit venir, ni quelle forme il doit prendre, ce qui peut paraître d'autant plus menaçant pour Esther et sa famille.
- C'est peut-être pour une occasion comme celle-ci qu'elle est devenue reine.

Ce discours montre que Mordocaï est doté d'un certain sens de la rhétorique et probablement d'une grande confiance envers la Providence. Visiblement, l'ordre des choses n'est pas pour lui le résultat d'un simple hasard, puisque, si Esther est montée sur le trône, c'est peut-être pour une occasion bien précise. La certitude qu'un secours sera porté aux juifs relève probablement de cette même confiance en la Providence – à moins que Mordocaï ait eu l'assurance d'une intervention venant de l'étranger en faveur des juifs ; mais rien ne permettant de l'affirmer, une telle hypothèse relève de la fiction.

A partir de 4,16, Esther, apparemment convaincue par son cousin, se prépare à se présenter devant le roi. Elle donne alors toute une série de directives à Mordocaï touchant les juifs de Suse – ce qui suppose que Mordocaï jouit d'une certaine autorité parmi ses compatriotes. Le chapitre 4 se termine ainsi par un renversement des rôles dans la relation entre Esther et Mordocaï : « Et Mordocaï s'éloigna et il fit tout ce que lui avait ordonné Esther » (4,17). Il est vrai qu'Esther a accepté ce que lui ordonnait son cousin. Celui-ci est donc arrivé à ses fins. Cependant, jamais plus dans le récit on ne verra Mordocaï ordonner quelque chose à sa cousine. A partir de ce moment, Esther semble pour ainsi dire avoir gagné son autonomie.

[247] Des traductions alternatives du verset 14 ont été proposées. L'une en fait un souhait émis par Mordocaï : « Car si tu te tais durant cette période, que répit et délivrance se présentent pour les juifs d'un autre endroit… » ; l'autre opte pour une question rhétorique : « Car si tu te tais durant cette période, répit et délivrance se présenteront-ils pour les juifs d'un autre endroit ? ». Voir BUSH F. W., *Ruth, Esther,* p. 399-400 ; HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora ?*, p. 31-33 et MACCHI J.-D., *Dieu, la Perse et le courage d'être Juive,* p. 65-69. Si ces deux traductions sont possibles sur le plan linguistique, elles ne s'imposent pas naturellement au lecteur. La traduction que nous avons choisie, qui fait la quasi-unanimité des exégètes, reste la plus naturelle, et, de plus, s'inscrit bien dans ce que nous pouvons savoir du personnage de Mordocaï tel qu'il est présenté dans le récit.

2.1.6. Retournement, gloire et vengeance

Dans les chapitres 5 et 6, Mordocaï est au centre des propos échangés par Haman avec les autres protagonistes. Tout le suspense consiste alors à savoir si le cousin d'Esther sera pendu, comme le souhaite Haman, ou honoré, comme le projette le roi. Le chapitre 6 marque notamment le début de la chute d'Haman devant Mordocaï, comme le notent d'ailleurs fort justement sa propre épouse et ses amis (6,13). Face à cela, le silence de Mordocaï est frappant : il est sans cesse question de lui, mais il ne dit rien ; et plus encore, le narrateur ne nous décrit à aucun moment ses réactions face à ce qui lui arrive. Au moment où Haman va le chercher pour l'honorer publiquement, Mordocaï est « assis à la porte du roi » (6,10) ; Haman le fait monter sur la place de la ville et l'honore comme le roi le lui a demandé (6,11) ; et « Mordocaï retourna vers la porte du roi » (6,12). Parti de la porte du roi, Mordocaï y retourne, sans qu'il soit rien dit de ses sentiments. Autrement dit, au propre comme au figuré, les événements ne lui font pas faire beaucoup de chemin et il demeure un personnage très opaque. Il a frôlé la mort, mais ne le sait pas, puisque, si l'on se fie à ce que nous dévoile le narrateur, seuls Haman et ses proches sont au fait du projet de le pendre.

L'opacité du personnage de Mordocaï demeure un trait caractéristique jusqu'à la fin du récit. Sa personnalité est énigmatique, car le narrateur ne nous dévoile absolument rien de ses sentiments. Le lecteur en est réduit à interpréter ses réactions et actions. Notons que cette opacité, si elle ne suffit pas à rendre le personnage de Mordocaï antipathique, ne fait rien pour entraîner la sympathie ou l'empathie du lecteur. Ce dernier, comme tenu à distance, ne peut pas vraiment comprendre Mordocaï – au sens étymologique du terme, *cum-prehendere,* « prendre avec » ; de ce fait, il ne peut que très difficilement s'identifier à lui.

Mais si les sentiments de Mordocaï restent cachés, le lecteur peut tout de même observer ses actions. Ainsi, au début du chapitre 8, nous voyons Mordocaï, par la volonté du roi et d'Esther, prendre la place d'Haman : il reçoit le sceau du roi et le commandement de la maison de son ennemi (8,1-2). De manière générale, remarquons que Mordocaï est pour peu de chose dans ce renversement de situation : au chapitre 6, c'est l'insomnie royale qui est indirectement à l'origine de l'infortune d'Haman tandis que Mordocaï semble jouir des honneurs de manière relativement passive : aucune

réaction n'est signalée chez lui, et à la fin, il reprend simplement sa place « à la porte du roi » alors que son rival est plongé dans la plus grande désolation (6,12). Au chapitre 7, c'est Esther qui déclenche les hostilités, en l'absence de Mordocaï, avant que le roi accuse Haman de tentative de viol. Au total, Mordocaï est responsable seulement du nouement de l'action et apparaît de nouveau lors du dénouement, après qu'Haman a été pendu « sur le bois qu'il avait érigé pour Mordocaï » (7,10). En effet, le cousin d'Esther est alors investi des pleins pouvoirs qui étaient ceux d'Haman, et cela par le roi qui lui donne son sceau et par Esther qui le place « à la tête de la maison d'Haman » (8,2). L'édit d'extermination des juifs ne pouvant être annulé, c'est Mordocaï qui écrit un nouvel édit permettant aux juifs de tuer leurs ennemis et de s'emparer de leurs biens (8,9-14).

Le triomphe de Mordocaï est alors complet puisqu'il est décrit sortant « d'en face du roi dans un vêtement de royauté pourpre et d'étoffe blanche et une grande couronne d'or et un manteau de byssus et de pourpre » (8,15). Les différents matériaux nommés ici étant tous parmi ceux qui composent la décoration du banquet royal au chapitre 1 (1,6), on peut comprendre que Mordocaï revêt symboliquement la royauté perse, qu'il est en quelque sorte assimilé à ce qui fait la richesse et la splendeur d'Assuérus (1,4).

Ensuite, alors qu'Assuérus donne à Esther et à Mordocaï la permission d'écrire au sujet des juifs (8,8), seul Mordocaï semble exploiter cette autorisation car il n'est plus question d'Esther (8,9-14)[248]. Ce faisant, il reproduit presque trait pour trait les agissements d'Haman en 3,12-15 (le texte mis en italique souligne les différences de quelque importance)[249] :

3,12. Et les scribes du roi furent appelés au premier mois, en son treizième jour et il fut écrit selon tout ce qu'ordonna Haman aux satrapes du roi et aux gouverneurs qui (sont) sur chaque province et aux princes de chaque peuple, chaque province selon son écriture et chaque peuple selon sa langue,	8,9. Et les scribes du roi furent appelés *en ce temps-là* au troisième mois – *c'est le mois de Siwan* – en son vingt-troisième jour, et il fut écrit selon tout ce qu'ordonna Mordocaï, *aux juifs* et aux satrapes et gouverneurs et princes des provinces *qui (sont) de l'Inde jusqu'à Koush, cent vingt-sept provinces*, chaque province selon son écriture, et chaque peuple selon sa langue, *et vers les Juifs selon leur écriture et leur langue.*

[248] Relevé notamment par HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 51.

[249] On trouve un tableau similaire dans BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 442-443.

au nom du roi Assuérus il fut écrit et il fut cacheté avec le sceau du roi.	8,10. Et il écrivit au nom du roi Assuérus et il cacheta avec le sceau du roi, et il envoya des
3,13. Et des lettres furent envoyées par la main des coureurs vers toutes les provinces du roi	lettres – par la main des coureurs, *avec les chevaux, montant les attelages royaux fils de juments de course –*
	8,11. *dans lesquelles le roi donna aux juifs qui (étaient) dans chaque ville de s'assembler et de se tenir pour leur vie*
pour exterminer, tuer et détruire *tous les juifs, du jeune homme à l'ancien, enfants et femmes*	pour exterminer, tuer et détruire *toute armée de peuple et de province les opprimant, enfants et femmes, et* pour piller leur butin,
en un seul jour, le treize du mois douze, c'est le mois Adar, et pour piller leur butin.	8,12. en un seul jour, dans toutes les provinces du roi Assuérus, le treize du mois douze c'est le mois de Adar.
3,14. La copie de l'écrit (est) pour être donnée (comme) loi dans chaque province, révélée à tous les peuples pour être prêts pour ce jour.	8,13. La copie de l'écrit (est) pour être donnée (comme) loi dans chaque province, révélée à tous les peuples, et pour *que les juifs soient* prêts pour ce jour-là *pour se venger de leurs ennemis.*
3,15. Les coureurs sortirent, pressés par la parole du roi, et la loi fut donnée à Suse la citadelle.	8,14. Les coureurs *montant les attelages royaux* sortirent, *hâtés* et pressés par la parole du roi, et la loi fut donnée à Suse la citadelle.

En dehors de la similitude, une chose est frappante : dans les deux cas, la motivation est la vengeance. Haman et Mordocaï – et à sa suite les juifs – désirent se venger, selon le sens entendu par un dictionnaire de langue française[250] : « rendre une offense (à qn) pour se dédommager moralement » ou « se dédommager (d'une offense) en punissant son auteur »[251]. En ce qui concerne Haman, le terme « vengeance » n'apparaît pas clairement dans le décret, mais le lecteur, qui sait les sentiments

[250] *Venger,* dans MORVAN D. (dir.), *Le Robert pour tous*, p. 1164.

[251] Il faut signaler que dans l'AT, la vengeance n'a pas nécessairement le caractère négatif qu'elle a acquis en régime chrétien. En effet, le concept rendu par la racine נקם est généralement présenté positivement comme un type d'action entrepris légitimement pour réparer un tort subi. Dans de nombreux passages, Dieu lui-même est le vengeur. Sur 49 passages comptant en tout 74 occurrences de נקם, 14 passages ont un contexte légal explicite et, dans 24 autres, même si le contexte n'est pas strictement légal, il est clair que la vengeance apparaît comme une juste punition suite à un crime (cf. par ex. Jos 10,12-13 ; Jr 15,15). Ce n'est que dans une douzaine de passages que l'idée de vengeance se trouve connotée plus négativement (par ex. Gn 4,24 ; Ez 25,12.15 ; Ps 8,3 ; Lam 3,60). Notons que les débordements auxquels peut donner lieu la vengeance sont restreints notamment par la « loi du talion » : s'il est juste de se venger, la vengeance doit rester juste et égale au dommage causé (Ex 21,23-25). C'est ainsi qu'Haman qui, pour l'offense que lui fait Mordocaï, réclame la mort des juifs et la pendaison de son ennemi, agit clairement de manière injuste. Sur le thème de la vengeance dans l'AT, cf. : McKEATING H., *Vengeance is Mine* ; PITARD W. T., *Vengeance*, p. 786-787 ; LIPINSKI E., *נקם*, p. 1-9.

qu'éprouve Haman face à Mordocaï (3,5-6), peut le lire entre les lignes. Il reste que cette vengeance est tout à fait exagérée et hors de propos.

Du côté de Mordocaï, la situation est inverse : le lecteur n'a pas accès à ses sentiments, mais la vengeance apparaît clairement au cœur du texte du décret (« pour exterminer, tuer et détruire toute armée de peuple et de province les opprimant, enfants et femmes, et pour piller leur butin » ; 8,11) et est soulignée par le narrateur (« pour que les juifs soient prêts pour ce jour-là pour se venger de leurs ennemis » ; 8,13). Dans son agir comme dans ses motivations, Mordocaï ne fait pas beaucoup mieux qu'Haman : pour une offense personnelle, ce dernier demandait la vie de tout un peuple et celle de son ennemi ; pour un décret émis contre les juifs, Mordocaï demande l'extermination de tous leurs ennemis, y compris les femmes et les enfants, ce qui, semble-t-il, dépasse la limite d'une juste vengeance. Comme bien souvent, la violence ne fait que répondre à la violence…

Le chapitre 8 se termine par le triomphe public de Mordocaï, la joie de Suse (8,15) et des juifs, et la peur des juifs tombant sur les peuples du pays (8,16-17). Il est significatif de constater que Mordocaï est habillé d'un « vêtement de royauté », de pourpre (תכלת et ארגמן), d'étoffe blanche (חור), d'or (זהב) et de byssus (בוץ), cinq matières que l'on trouvait en 1,6 pour décrire les magnificences du banquet royal. Comme le décorum du palais, comme le palais lui-même, comme les serviteurs, les eunuques et la plupart des personnages du récit, Mordocaï est maintenant inclus dans la royauté perse. Il est vrai qu'il ne s'agit que de son vêtement et non de sa personne ; cependant, dans la littérature biblique comme dans la plupart des cultures, il est indéniable que le vêtement reflète la personnalité, ou au moins la fonction de celui qui le porte – ce qui révèle aussi quelque chose de lui. De plus, nous ne sommes pas ici dans le monde réel, mais dans le monde du récit. Et dans ce monde, le narrateur ne décrit les choses que si elles sont porteuses d'un sens à déchiffrer par le lecteur. Ici, et cela est dit avec insistance, Mordocaï revêt la royauté : il endosse l'habit et les attributs d'un potentat perse.

Cela ne fait que confirmer ce que nous avions perçu précédemment : Mordocaï succède à Haman sur tous les points[252], y compris la violence, le faste et la pompe… Il

[252] Cette ressemblance entre les deux personnages est aussi notée par MAGONET J., *The Liberal and The Lady*, p. 175, qui va jusqu'à dire : « The two are brothers under the skin – and perhaps it is that deeper relationship that Rava is pointing towards when he says that a man is obliged to drinks so much wine on Purim that he becomes incapable of knowing whether he is cursing Haman or blessing Mordecai ».

est devenu calife à la place du calife ! Et absolument rien ne permet d'affirmer qu'il exerce ses fonctions mieux qu'Haman, car, si les juifs se réjouissent, les peuples du pays sont plongés dans la terreur. Par rapport à ce qui se passait aux chapitres 3 et 4, seules les polarités sont inversées : le désir de vengeance et la volonté d'annihilation de l'autre restent les mêmes ; ceux qui se lamentaient se réjouissent, celui qui portait le sac et la cendre a revêtu la royauté, tandis que celui qui siégeait à la première place est pendu et que les peuples du pays qui ne demandaient rien sont plongés dans la terreur et menacés d'être massacrés par les juifs. Est-ce bien ce à quoi, fondamentalement, le peuple juif est appelé dans le cadre de l'alliance ? Sa fonction parmi les nations est-elle d'inspirer la terreur ?

Le chapitre 9 va dans le même sens : tout le monde a peur des juifs et de Mordocaï (9,3) qui, de son côté, est grand et grandit (9,4). Le verbe employé, גדל, est le même que pour Haman en 3,1, mais il était alors à une forme factitive (« le roi rendit grand Haman »). Ici, on ne précise pas que c'est le roi qui fait grandir Mordocaï. Sa grandeur tient peut-être moins à la faveur du roi qu'à la popularité dont il jouit parmi les juifs et à sa parenté avec Esther.

Curieusement, en 9,10, le narrateur précise pour la première fois « mais sur le butin ils (les juifs) n'envoyèrent pas la main », en contradiction avec le décret de Mordocaï qui donnait précisément aux juifs l'autorisation de piller leurs ennemis (8,11). Cette précision – répétée en tout quatre fois, ce qui marque clairement une insistance (8,11 ; 9,15.16) – est-elle le signe que, même pour les juifs, Mordocaï va trop loin et que, s'il est permis de se débarrasser de ses ennemis, la cupidité ne doit pas avoir sa place parmi les motivations ?

2.1.7. Mordocaï dans la finale du récit

> «10.1. Et le roi Assuérus établit une corvée sur le pays et les îles de la mer. 2. Et tout acte de sa puissance et de sa force, et l'exactitude de la grandeur de Mordocaï que le roi avait rendu grand, ne sont-ils pas écrits sur le livre des paroles/événements des jours des rois de Médie et de Perse ? 3. Car Mordocaï le juif (était) un second pour le roi Assuérus et (était) grand pour les juifs et plaisant pour la multitude de ses frères, cherchant le bien pour son peuple et parlant de paix pour toute sa descendance. »

Au niveau de la finale du récit, au début de 10,2, il est étonnant de constater que l'on ne sait pas à coup sûr de qui parle le narrateur : est-il toujours question d'Assuérus ou déjà de Mordocaï ? Il est significatif de constater qu'entre la mention du roi et celle de son vizir se trouve « tout acte de sa puissance et de sa force », dont on ne sait pas vraiment à qui des deux il faut l'attribuer[253].

Le récit s'achève sur un portrait de Mordocaï devenu le second personnage du royaume, populaire parmi les juifs et cherchant le bien de son peuple. Ainsi, pour le peuple juif, il est clair que l'avènement de Mordocaï est une bénédiction. Mais, comme le souligne l'emploi de trois possessifs, c'est seulement pour « *ses* frères », « *son* peuple » et « *sa* descendance ». Est-ce bien la finalité de la bénédiction et de la mission d'Israël telle qu'elle fut donnée par Dieu aux patriarches[254] et rappelée par les prophètes ? La question mérite d'être posée.

2.2. Esther la reine, cousine de Mordocaï[255]

Le moins que l'on puisse dire est que le personnage d'Esther ne semble pas faire l'unanimité chez les lecteurs. Héroïque pour certains[256], Esther constitue le modèle par excellence de la sensibilité, de l'intelligence et du courage et tient véritablement le rôle

[253] Même si, pour certains auteurs, il est évident que l'on parle du roi. Cf. MOORE C. A., *Esther,* p. 99.

[254] Par ex. : Gn 12,3 ; 22,18 ; 28,14.

[255] Une partie de la matière de ce paragraphe a été publiée sous forme d'article dans *La reine Esther. Caractérisation du personnage d'Esther*.

[256] Par ex. TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, p. 449 (l'auteur va jusqu'à présenter Esther comme un sage, elle qui, contrairement à Mordocaï, possède la maîtrise de la parole) ; JONES B. W., *Two misconceptions*, p. 176 ; HYMAN F. C., *The Education of a Queen*, p. 84 ; LACOCQUE A., *Subversives ou un Pentateuque de Femmes*, p. 15-16 (pour A. Lacocque, le livre d'Esther ferait partie d'un groupe de textes écrits après l'exil en réaction à un repli identitaire anti-étranger et anti-féministe durant la période du second temple : « Ces histoires veulent suggérer que les femmes peuvent devenir les instruments de Dieu, même lorsqu'elles usent des ressources les plus controversées de leur féminité. En conséquence, ce serait une grave erreur et une injustice flagrante de leur assigner un statut social inférieur ou, pire, de les assimiler à des biens de consommation » ; CRAIG K. M., *Reading Esther*, p. 146 ; BERLIN A., *Esther*, p. LVI ; SASSON J.-M., *Esther*, p. 414 ; enfin, Esther est présentée comme « l'anti-Jézabel » dans ZLOTNICK H., *From Jezebel to Esther,* p. 477-495.

de protagoniste principal du livre[257]. Pour d'autres, par contre, souvent d'orientation féministe[258], la cousine de Mordocaï n'est qu'une jolie femme superficielle et sans grand caractère, qui se transforme en une redoutable manipulatrice dans la seconde partie, pour finalement devenir une souveraine sans pitié, et tout cela, au service d'une société résolument patriarcale. Pour d'autres encore[259], Esther ne doit son ascension qu'à sa beauté et si elle parvient à sauver son peuple, c'est uniquement en suivant les conseils avisés de son cousin Mordocaï, véritable héros et tête pensante de l'histoire. D'autres[260], enfin, mettent surtout en avant le caractère ordinaire du personnage d'Esther qui montre comment une simple jeune femme sans qualité particulière peut se montrer capable de grandes choses en situation de péril, en s'appuyant simplement sur son courage et ses propres ressources. Vue sous cet angle, Esther est le personnage auquel le lecteur est le plus à même de s'identifier.

2.2.1. Vashti, la précédente (1,1-22)

Curieusement, le livre d'Esther ne commence pas par évoquer l'héroïne. Au contraire, celle-ci n'entre en scène qu'au deuxième épisode, alors que le premier raconte comment, lors d'un banquet organisé par le roi Assuérus, la reine Vashti est évincée pour n'avoir pas voulu paraître devant le roi et ses invités. Ce premier épisode s'achève par la promulgation d'un édit visant à ce que « tout homme soit gouvernant dans sa

[257] Cf. HALLO W. W., *The first Purim*, p. 24 ; TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, p. 449 : « It is clearly Esther who plays the decisive role in the development of events »; FOUNTAIN K., *Literary and Empirical Readings*, p. 52.

[258] Notamment plusieurs auteurs féministes considèrent qu'Esther montre bien que, dans le monde de la Bible, une femme ne peut s'illustrer qu'en demeurant dans les rôles qui lui sont assignés : ceux d'épouse, de mère ou de veuve soumise. Par sa soumission à son entourage, Esther correspond bien à ce stéréotype et ne questionne absolument pas le rôle de la femme en contexte patriarcal. Par ex. LAFFEY A. L., *An Introduction to the Old Testament*, p. 216 : Esther est une « stereotypical woman in a man's world » ; FUCHS E., *Status and rôle of female heroines*, p. 149-160 ; WYLER B., *Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen*, p. 130-131 ; BUTTING K., *Esther: A New Interpretation of the Joseph Story*, p. 239-248. Pour celle-ci, Esther, agissant en tant que manipulatrice, le fait en étant elle-même manipulée par des hommes et dans un monde au service de la domination masculine.

[259] PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 96 ; CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 263.

[260] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology* ; Fox reconnaît qu'Esther n'est pas un personnage statique : elle évolue et atteint, en finale, une stature véritablement royale comparable à celle de Mordocaï ; ce qui témoigne de la possibilité, pour une personne ordinaire, d'atteindre des dimensions héroïques si les circonstances le demandent. Voir notamment p. 205 : « The Scroll is exploring and affirming the potential of human character to rise to the need of the hour by whatever means and devices the situation demands. (…) In Esther, not miracles, but inner resources – intellectual as well as spiritual – even of people not naturally leaders, are to be relied upon in crisis ». Voir aussi MILLS M. E., *Biblical Morality*, p. 83.

maison et parlant selon la langue de son peuple » (1,22). Ainsi, avant l'entrée en scène d'Esther, la place de reine se trouve vacante et un édit est en vigueur qui instaure la suprématie des maris sous leur toit. Ces deux éléments sont importants pour la suite du récit. De même, pour comprendre qui est Esther, il convient de parler de Vashti, celle qui l'a précédée comme reine au côté d'Assuérus,. En effet, comme nous le verrons, Vashti fonctionne à la fois comme un faire-valoir et un contre-exemple dans la caractérisation du personnage d'Esther.

Nous savons peu de choses de Vashti car elle n'est présente que dans 10 versets du récit. En 2,1, elle n'est déjà plus qu'un souvenir. Cependant, elle est centrale dans le premier épisode puisque son refus d'obéir au roi remplit tout l'espace du récit et déclenche l'intrigue. Situé en tête, ce premier épisode a beaucoup d'importance, car ce qui s'y passe colore la suite de la lecture[261].

De la première épouse du roi Assuérus, le récit nous apprend qu'elle est « belle/bonne d'apparence » (1,11), qu'elle organise « un banquet de femmes » (1,9), qu'elle refuse « d'aller dans la parole du roi qui (était) dans la main des eunuques » (1,12), de se plier à son désir de « faire voir aux peuples et aux chefs sa beauté » (1,12) et enfin qu'elle est écartée de la royauté suite au conseil du prince Memukân. Bref, pour n'avoir pas voulu paraître face à une foule d'hommes avinés, pour une raison que le narrateur ne nous livre pas explicitement, Vashti est renvoyée sans que lui soit donnée, à aucun moment, la possibilité de s'expliquer sur son attitude.

De fait, en lisant entre les lignes, le lecteur peut se rendre compte que la reine est considérée par le roi comme un bel objet que l'on montre pour le faire admirer[262]. Elle n'est pas une interlocutrice car jamais Assuérus ne s'adresse directement à elle. Cela pourrait expliquer son refus d'obéir. Cependant, il s'agit d'une hypothèse parmi tant d'autres proposées au cours des siècles par les commentateurs pour pallier l'absence d'informations du narrateur sur les motivations de la reine[263]. Une seule chose est sûre : Vashti fait preuve d'une certaine force de caractère en s'opposant directement au roi, et cela lui coûte fort cher.

---

[261] Cf. supra paragraphe « 1.3. Intrigue et rôle spécifique du chapitre 1 ».

[262] Cf. BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings,* p. 99.

[263] Pour la tradition rabbinique, l'attitude de Vashti était un sujet de controverse. Cf. BERLIN A., *Esther,* p. 14; BRONNER L. L., *Esther Revisited,* p. 188-190. Aujourd'hui, la plupart des commentateurs ont tendance à considérer le refus de Vashti comme tout à fait compréhensible, voire honorable. Cf. FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 164 ; BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings,* p. 96 ; BERLIN A., *Esther,* p. LVI.

Au niveau de l'intrigue d'ensemble, si Vashti est un personnage ficelle qui contribue au déroulement de l'action en rendant vacante la place de reine, elle est surtout un faire-valoir et un contre-exemple. En effet, quand Esther devient reine, tant le lecteur que la cousine de Mordocaï connaissent le sort de celle qui l'a précédée sur le trône et les circonstances de son renvoi. Il est probable que Vashti soit, pour Esther – et sans doute aussi pour les autres personnages –, le modèle de l'attitude qu'il faut éviter d'avoir face à Assuérus et aux hommes qui l'entourent et le conseillent, donc, un exemple de ce qu'il ne faut pas faire si l'on veut se maintenir en place et obtenir quelque chose du monarque[264].

Vis-à-vis du lecteur, la reine Vashti constitue plutôt un faire-valoir par rapport à Esther : à partir du chapitre 4, Esther résiste elle aussi à Assuérus, mais d'une manière infiniment plus habile, nous le verrons, et pour des motifs beaucoup plus graves ; et sa démarche est couronnée de succès.

Les deux femmes ont également des points communs qui mettent d'autant plus en valeur leurs différences : elles sont belles, elles sont reines, elles organisent des banquets et le roi n'en est pas maître. Mais le narrateur dit seulement d'Esther qu'elle est aimée du roi (2,17) et cela a sans doute une grande importance dans le déroulement de l'intrigue.

2.2.2. La jolie cousine de Mordocaï

Esther apparaît pour la première fois dans le récit au chapitre 2, d'abord comme un personnage passif[265] : elle n'agit pas, ne parle pas et est l'objet des soins d'autrui, ceux de son cousin puis ceux des employés du harem royal pendant une année entière. Ainsi, Esther est quatre fois l'objet du verbe « prendre » (לקח) : elle est « prise » pour fille par Mordocaï (2,7), « prise » par les préposés du roi (2,8), de nouveau « prise » pour fille par Mordocaï (2,15) et enfin « prise » pour être conduite au roi (2,16). Dans le

---

[264] FOX M. V., *Character and ideology*, p. 170 : « Vashti's exemple thus provides something of a justification for Esther's pliancy in her early years and for the obliquity and manipulativeness of her later actions ».

[265] LUBITCH R., *A Feminist's Look at Esther*, p. 439 : « The image of Esther as derived from the introducing verse is set : young, beautiful and totally dependent on her provider (foster father or husband) Mordekhai ».

même sens, la première information que nous possédons sur Esther est qu'elle est nourrie par Mordocaï (2,7).

Cela dit, le narrateur l'introduit d'abord par son nom : « Hadassah – c'est Esther ». Curieusement, la jeune fille a deux noms. C'est, dans ce récit, le seul personnage dans le cas, ce qui incite à regarder de plus près ces noms. הדסה ne se rencontre qu'ici dans la Bible. On peut le rapprocher du substantif הדס qui veut dire « myrte » et qu'on trouve à plusieurs reprises dans l'AT. Cette petite plante a une connotation plutôt positive puisque le myrte fera partie des signes manifestant le retour des exilés vers la Jérusalem nouvelle en Is 55,13 : « Au lieu de l'épine croîtra le cyprès, au lieu de l'ortie croîtra le myrte, ce sera pour Yahvé un renom, un signe éternel qui ne périra pas ». Dans le même sens, on trouve Is 41,19-20 : « Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, le myrte et l'olivier, je placerai dans la steppe pêle-mêle le cyprès, le platane et le buis, afin que l'on voie et que l'on sache, que l'on fasse attention et que l'on comprenne que la main de Yahvé a fait cela, que le Saint d'Israël l'a créé »[266]. De même, en Za 1,8-11, le myrte est le lieu où se tiennent les envoyés de YHWH, et en Ne 8,15, il fait partie des arbustes dont on prend un rameau pour bâtir les cabanes lors de la Fête des tentes. Cela dit, il n'est pas sûr que toutes ces connotations soient présentes dans le nom הדסה. C'est pourquoi nous relevons ces quelques références, sans en tirer davantage de conclusion. Une question reste ouverte : pourquoi mentionner ce nom, qui n'a pas un sens particulièrement saillant et qui n'est plus employé dans la suite du récit ?

Quant au deuxième nom de la jeune fille, אסתר, il pourrait venir du perse ancien *stâra* qui signifie « étoile »[267], ou dériver du nom de la déesse babylonienne Ishtar[268], ou encore, être simplement une traduction perse du nom juif הדסה[269]. Mais ces significations n'interpellent que le lecteur familier du Perse ancien et la connaissance de cette langue ne fait pas partie des compétences habituellement requises chez le lecteur implicite de l'AT. Au mieux, celui-ci est-il sans doute censé percevoir l'origine

[266] Traductions de la *Bible de Jérusalem*, édition de 1998.

[267] Entrée אסתר, dans BDB, p. 64 ; HALOT, v. 1, p. 76.

[268] *HALOT*, v. 1, p. 76.

[269] Le mot « myrte » en perse ancien serait *astra*, ce qui, selon certaines recherches, aurait donné אסתר. Cf. YAHUDA A. S., *The Meaning of the name Esther*.

étrangère du nom[270]. Par contre, ce même lecteur implicite est supposé lire l'hébreu et c'est donc à partir de cette langue que nous pouvons envisager ce nom. Or, il existe en hébreu un verbe סתר signifiant « cacher, dissimuler » ; Esther n'est-elle pas précisément celle qui cache son identité ? Etant donné que seule son identité « perse » apparaît au grand jour, il n'est pas surprenant que le nom par lequel la cousine de Mordocaï est désignée dans l'ensemble du récit soit Esther, son nom étranger qui signifie aussi « je cache »[271].

De plus, la présence de ces deux noms est significative de la double appartenance qui sera celle de la jeune femme dans le récit : à la fois reine de Perse et fille adoptive de Mordocaï le juif[272]. Or, cette double appartenance ne se vivra pas sans tension intérieure pour la reine, comme nous le verrons au chapitre 4 du livre.

La présentation de la jeune fille se poursuit par l'évocation de sa famille : elle est orpheline et cousine de Mordocaï (« fille de son oncle »). Mordocaï est sa seule famille, ce qui explique en partie l'importance de leur relation ; de plus, la jeune fille est liée à lui par une dette de reconnaissance. En même temps, il s'agit d'un cousin et non d'un père, ce qui rend relativement vraisemblable le fait qu'Assuérus et sa cour ignorent longtemps les liens unissant les deux personnages. De plus, comme le souligne G. Gerleman[273], le fait de présenter Esther comme une orpheline adoptée par un tiers la rapproche d'un personnage à qui il sera donné aussi de contribuer au salut d'Israël, à savoir Moïse. De plus, comme Moïse enfant est beau (טוב ; Ex 2,2), Esther est belle d'apparence (טובת מראה ; 2,7).

---

[270] Il existe d'autres exemples de juifs de la diaspora portant deux noms, un nom juif et un nom local : c'est le cas de Daniel et ses amis ainsi que de Juda Maccabée et ses frères. Cf. BERLIN A., *Esther*, p. 26.

[271] Ainsi, Rab. Judah a pu dire que, bien que Hadassah fut son nom d'origine, la cousine de Mordocaï est appelée Esther parce qu'elle cache des informations la concernant. Cf. BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 2. 117 ; VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been*, p. 148. La tradition rabbinique voit également dans le nom אסתר, traduit par « je cacherai », une allusion à Dt 31,18 et à Gn 4,14, passages où il est question de Dieu qui se cache :
ואנכי *הסתר* אסתיר פני ביום ההוא על כל־הרעה אשר עשׂה כי פנה אל־אלהים אחרים (Dt 31,18) (« Et moi *vraiment je cacherai* ma face en ce jour-là à cause de tout le mal qu'il a fait car il s'est tourné vers d'autres dieux ») ; הן גרשׁת אתי היום מעל פני האדמה ומפניך *אסתר* והייתי נע … (Gn 4,14) (« Voici que tu m'as banni aujourd'hui de sur la face du sol et de ta face *je me cacherai* et je serai vagabond… »). Selon cette tradition, ces passages pourraient expliquer l'absence de mention explicite du nom de Dieu dans le Rouleau : il est le livre dans lequel Dieu se cache.

[272] Cf. GREENSTEIN E. L., *A Jewish Reading of Esther*, p. 234 ; WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut*, p. 315.

[273] GERLEMAN G., *Studien zu Esther*, p. 16-17.

En effet, le lecteur apprend immédiatement qu'Esther est une jeune fille (נערה) « belle d'allure et belle/bonne d'apparence ». Ces deux éléments lui permettent d'anticiper quelque peu la suite. En effet, que les jeunes filles sélectionnées soient « belles/bonnes d'apparence » était un des critères proposés par les serviteurs du roi et acceptés par celui-ci (2,2)[274]. Le second critère était que la jeune fille soit vierge (בתולה). Sur ce point, le texte ne dit rien au sujet d'Esther, sans doute parce qu'il va de soi, étant donné le contexte, qu'elle est vierge. De plus, Esther est « belle d'allure » (יפת־תאר), ce qui la rapproche de Vashti de qui on évoquait « la beauté » (יפיה) et qui était aussi « belle/bonne d'apparence » (1,11). Tout cela rapproche aussi Esther des goûts du roi et de la cour perse. Ainsi, le lecteur n'est pas vraiment surpris qu'Esther soit prise parmi les jeunes filles destinées à être présentées au roi. D'autre part, il ne s'agit que de qualités extérieures, physiques. Le récit ne nous dit rien de la personnalité d'Esther. Ses vertus sont-elles conformes à sa beauté ? Il faut attendre la suite pour éventuellement se prononcer.

2.2.3. « … et il la fit régner à la place de Vashti »

Le narrateur signale qu'Esther « fut bonne (ותיטב) aux yeux » d'Hégé et qu'« elle éleva bonté (חסד) en face de lui » (2,9) dès son arrivée dans le harem. Il est difficile de savoir pour quelle raison Esther « fut bonne aux yeux d'Hégé », autrement dit, qu'elle lui plut. Est-ce à cause de sa beauté ou d'autres qualités ? Le narrateur ajoute qu'« elle

[274] Par contre, il est exagéré de voir dans la belle apparence un signe de la faveur divine comme le fait VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been*, p. 146. En effet, si Joseph (Gn 39,6), Moïse (Ex 2,2), Saül (1 S 9,2), David (1 S 16,12) et Judith (Jdt 8,7) sont beaux, c'est aussi le cas d'Absalom (2 S 14,25) et d'Adonias (1 R 1,6) qui ne jouent pas vraiment un rôle positif dans le récit biblique. YHWH met lui-même Samuel en garde contre l'impression favorable qu'il ressent face au physique avantageux d'Eliav, le frère aîné de David : « l'homme regarde à l'apparence mais YHWH regarde au cœur » (1 S 16,7). Selon ce passage, la beauté physique ne semble pas être un critère de choix pour YHWH. En ce qui concerne spécifiquement les femmes, la beauté des femmes des patriarches est soulignée : Sarah (Gn 12,11), Rébecca (Gn 24,16 ; 26,7), Rachel (Gn 29,17). Ce trait semble surtout mentionné pour expliquer l'attrait qu'elles exercent sur leur entourage, époux ou étrangers. Il est dit aussi d'Abigaïl (1 S 25,3) et de Bethsabée (1 S 11,2) qu'elles sont belles. Mais leur beauté va surtout susciter le désir de David, désir qui va jusqu'à la convoitise pour la femme d'Urie. En ce qui concerne Tamar, fille de David (2 S 13,1), et Suzanne (Dn 13,31), leur beauté provoque également la convoitise et agit comme un facteur de trouble. Quant à Abishag, sa beauté est, comme pour Esther, le motif qui la pousse dans le lit du roi (1 R 1,3-4). Evoquant la possibilité pour un Israélite de prendre une captive pour épouse, le Deutéronome parle d'une « femme de belle apparence » (Dt 21,11). Enfin, avoir des filles de belle apparence est aussi une bénédiction pour un père (Jb 42,15). Au total, plus qu'un signe de la faveur divine, la beauté féminine attire surtout le regard des hommes, pour le meilleur ou pour le pire. Dans le récit d'Esther, outre le fait qu'il est plaisant pour le lecteur de s'imaginer une belle héroïne, la beauté d'Esther est l'élément qui justifie son choix pour le harem du roi et qui attire le regard de l'eunuque Hégé.

éleva bonté en face de lui ». La חסד est clairement une qualité morale. Nous traduisons le mot par bonté en fonction du contexte mais il peut posséder un sens plus fort[275]. Remarquons que l'expression la plus courante avec חסד est avec le verbe עשׂה (« faire »), et signifie « se montrer fidèle, bon »[276] ; dans tout l'AT, Esther est la seule dont il est dit qu'elle « éleva bonté » (ותשׂא חסד). De la même manière, Esther est aussi la seule dans l'AT dont il est dit qu' « elle fut élevant grâce (חן) » (2,15) ; la grâce est plutôt une qualité morale et est d'ordinaire mentionnée avec le verbe מצא[277] plutôt que נשׂא. Or, נשׂא est sans aucun doute plus actif que מצא. Probablement le narrateur veut-il exprimer par là qu'Esther, dans ce qui lui arrive, n'est peut-être pas si passive qu'on pourrait le penser à première vue. Il est difficile de traduire ces expressions. Cependant, on peut comprendre que la présence d'Esther suscite autour d'elle la grâce ou/et la bonté et que jeune femme est au moins en partie impliquée dans la séduction qu'elle exerce sur ceux qu'elle rencontre[278]. En 2,17, les deux expressions fusionnent pour décrire le sentiment qu'Esther produit sur le roi : « elle éleva grâce et bonté en face de lui ». Quoi qu'il en soit, la beauté, la grâce, la bonté et le charme d'Esther lui attirent d'abord un traitement de faveur de la part d'Hégé (2,9), puis l'admiration de tous (2,15) et enfin, l'amour du roi (2,17).

Curieusement, ce n'est qu'en 2,15, au moment où vient le tour d'Esther d'être présentée au roi, que son père est mentionné pour la première fois : « Esther, fille d'Abihayil »[279]. Cette information est suivie immédiatement par le rappel du lien qui

---

[275] Voir *HALOT*, vol. 1, p. 336-337 et CLINES D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 3, p. 277-281.

[276] Cf. Gn 24,12.14.49 ; 40,14 ; 47,29 ; Ex 20,6 ; Dt 5,10 ; Jos 2,12.12.14 ; Jg 1,24 ; 8,35 ; 1 S 15,6 ; 20,8 ; 20,14 ; 2 S 2,5.6 ; 3,8, etc. Pour une étude de l'usage du mot חסד, voir ZOBEL H.-J., *חסד*, p. 44-64 et CLINES D. J. A, *חסד*, dans CLINES D. J. A. (éd.), *The dictionary of Classical Hebrew*, vol. 3, p. 277-281.

[277] L'expression מצא חן בעיני se rencontre 50 fois dans le TM, dont 3 fois dans Esther (5,8 ; 7,3 ; 8,5). Voir GROSSFELD B., *מצא חן בעיני*, p. 52-66.

[278] Dans ce sens, BARDTKE H., *Das Buch Esther*, p. 303 ; MOORE C. A., *Esther*, p. 21 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 31: « Esther pleases Hegai and ''gains'' or ''takes'' (naśa') kindness (ḥesed). This idiom (found only in Esther) holds a suggestion of activeness in ''gaining'' rather than, as the usual idiom has it, ''finding'' (maṣa') kindness. Gaining kindness is something she is doing, rather than something being done *to* her. And ''kindness'' (ḥesed) is only used to describe an attitude of superior toward and inferior ». Egalement BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 35 et HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 24-27.

[279] אביחיל peut être décomposé en אבי (« mon père ») et חיל (« puissance », « force », « armée »). Autrement dit, אביחיל signifie quelque chose comme « mon père est fort ». Mais cela fait-il sens dans notre récit ? Il semble, à ce stade de notre recherche, que ces seules occurrences ne permettent pas de bâtir d'hypothèse concernant le père d'Esther et les rapports de celle-ci avec lui. De plus, le nom אביחיל se

unit Esther à Mordocaï : « oncle de Mordocaï ». Ce dernier élément, n'étant pas de nature informative – le lecteur sait déjà ce qu'il en est –, vise d'une part, à insister sur l'origine juive d'Esther et sa dépendance par rapport à son cousin, et d'autre part à souligner l'importance de ce moment dans le récit en y apportant une note de solennité. C'est sans doute pour ce second motif que l'on dit de nouveau d'Hégé qu'il est « eunuque du roi le gardien des femmes », ce que le lecteur ne peut ignorer.

Un nouveau trait de caractère d'Esther apparaît également en 2,15 : « elle ne demanda pas une chose/parole, sauf ce que disait Hégé eunuque du roi le gardien des femmes ». Esther est donc capable de suivre les conseils d'un personnage avisé. En effet, chargé de la maison des femmes, Hégé doit être parfaitement au fait des canons de la mode à la cour perse et de ce qui plaît au roi Assuérus. Cela réussit à la jeune fille puisqu'elle « éleva grâce aux yeux de tous ceux qui la voyaient »[280]. C'est sans doute dans ce même esprit d'obéissance à qui semble plus avisé qu'elle qu'Esther reste silencieuse sur son origine sur l'ordre de Mordocaï (2,10) qui continue à la suivre jour après jour (2,11) sur une période couvrant au moins une année entière (2,12).

A ce point, le dénouement est assez prévisible : « Et le roi aima Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges, et il plaça un diadème de royauté sur sa tête et il la fit régner à la place de Vashti » (2,17). Cependant, alors que, suite à 2,4a, l'on s'attendrait à « et le roi vit Esther et elle fut bonne à ses yeux », on trouve une autre formule qui révèle un sentiment réel chez le monarque[281]. Esther devient ainsi reine à la place de Vashti. Jusque-là, elle n'a pas encore pris la parole et on ne décrit à aucun moment ses sentiments : se réjouit-elle de devenir reine ? Aime-t-elle le roi ? Impossible de répondre ; à ce stade du récit, Esther est un personnage opaque qui se distingue essentiellement par sa beauté, son obéissance

---

trouve à deux autres endroits de l'AT (Nb 3,35 ; 1 Ch 5,14) pour désigner d'autres personnages, ce qui tend à montrer qu'il ne s'agit pas d'un nom rare.

[280] On peut aussi remarquer, à la suite de J. A. Berman, que c'est précisément quand Esther semble se montrer la plus soumise, puisqu'elle renonce même à demander quelque chose qu'elle aurait le droit de désirer en propre pour s'en remettre au seul Hégé, qu'elle trouve grâce aux yeux de tous. Cela pourrait souligner encore l'esprit patriarcal qui règne à la cour d'Assuérus : plus une femme est soumise et passive, plus elle plaît… Cf. BERMAN J. A., *Hadassah Bat Abihail*, p. 649.

[281] Il n'est pas possible de savoir s'il s'agit d'un sentiment profond, tel celui d'un époux pour son épouse, ou d'un attrait sexuel puissant. En effet, le verbe אהב recouvre des réalités variées comme l'amour d'un père pour son enfant (Gn 22,2 ; 25,28 ; 37,3.4 ; 44,20), l'amour d'un homme pour une femme (Gn 24,67 ; 29,18.30.32 ; 34,3), l'amour d'une femme pour un homme (une seule fois : 1 S 18,20), l'amour du prochain (Lv 19,18 ; 19,34), l'amour de Dieu (Dt 11,1 ; 13,14), mais aussi l'attrait sexuel (2 S 13,1.4.15). Cf. THOMAS WINTON D., *The root* אהב, p. 57-64 ; LIPINSKI E., *Amour*, p. 51-53.

et son habileté à charmer son entourage. Cependant, son comportement tend à montrer qu'elle n'est pas contre le fait de devenir reine, bien au contraire. Au total, dans la période qui précède et suit son couronnement Esther est, en apparence, absolument conforme au modèle de la femme idéale aux yeux du roi et de ses courtisans, un modèle auquel Vashti n'a pas su se conformer et que reflète le décret de 1,22 : « Sois belle et tais-toi ! »

2.2.4. « Le dire de Mordocaï »

La soumission d'Esther à son mari n'est qu'une apparence trompeuse car, bien qu'elle ait épousé le roi, elle continue à faire « le dire de Mordocaï (…) comme quand elle était nourrie par lui » (2,20). Or, Vashti a été répudiée pour n'avoir pas fait « le dire du roi » (1,15). Maintenant comme auparavant, le roi Assuérus, malgré sa puissance, n'est pas maître chez lui… Cependant, avec Esther, il n'a pas l'occasion de s'en rendre compte. Cela ne se produira d'ailleurs jamais, et cela jusqu'à la fin du récit, grâce essentiellement à la finesse d'Esther qui, contrairement à Vashti, nous le verrons, n'affronte jamais son époux de face et parvient à en obtenir ce qu'elle veut.

Par ailleurs, il est étrange que, même mariée, Esther continue à être soumise à Mordocaï plutôt qu'à son mari. Manifestement, la sentence de Gn 2,24 ne s'applique pas au couple qu'elle forme avec le roi : tous deux ne forment pas « une seule chair » ; entre la reine et son mari demeure l'ombre de Mordocaï. Il est significatif que la première fois qu'Esther prend la parole, elle le fait au nom de Mordocaï (2,22), lors du complot éventé, où la reine sert précisément d'intermédiaire entre le roi et son parent.

2.2.5. La crise

Esther revient dans le récit cinq ans après son couronnement, soit quand elle s'est installée dans sa dignité de reine. Le récit ne nous dit rien de la période intermédiaire. Le lecteur sait seulement qu'elle coïncide avec la montée au pouvoir d'Haman (3,1) ; il apprendra plus tard qu'au moment de l'action, le roi n'a plus appelé Esther depuis trente jours (4,11).

Après la promulgation du décret d'extermination des juifs, Mordocaï, vêtu de sac et de cendre, se présente à la porte du roi, ce qui est formellement contraire à l'usage de la cour perse (4,2). Esther, à qui on rapporte ce comportement, ne prend pas les choses à la légère : le narrateur la décrit même comme « tordue d'anxiété »[282] suite au comportement de Mordocaï, une réaction forte renforcée par l'adverbe מאד (« beaucoup »). Mais de quoi Esther a-t-elle peur ? Cela n'est pas dit explicitement, mais on peut observer que la reine fait immédiatement envoyer des vêtements à son cousin, sans même lui demander la raison de son comportement. Est-ce parce qu'elle craint que son parent soit arrêté et tué ou parce qu'elle est choquée par la transgression de la loi ? Or il n'est pas dit que Mordocaï risque la peine de mort ou la prison pour son comportement et nous ne savons pas non plus s'il enfreint une loi ou un simple usage du protocole. Cependant, c'est sans doute le fait que son cousin viole les usages établis, la loi, qui provoque en Esther une telle réaction. Car on a vu la force des usages et de la loi dans l'empire. Ici, même la reine tremble quand elle apprend qu'un de ses proches parents a commis une transgression[283]. Plus loin, le nom מלך (roi), répété pas moins de cinq fois dans le discours d'Esther[284] (4,11), tend à confirmer que c'est bien le roi, et donc la loi qui émane de lui, qui est au centre de sa préoccupation.

Dans cet épisode, Esther s'anime pour la première fois, prend des décisions, et le lecteur a partiellement accès au contenu de ses paroles et à ses sentiments. Sa première parole rapportée en style direct constitue une objection à l'ordre de Mordocaï d'aller devant le roi pour lui demander la grâce de son peuple (4,11). Esther ne refuse pas franchement d'exécuter l'ordre de son parent, elle n'accepte pas non plus. Elle se contente de rappeler à Mordocaï qu'elle risque sa vie dans la démarche qu'il lui demande d'entreprendre : « Tous les serviteurs du roi et le peuple des provinces du roi savent que tout homme et femme qui vient vers le roi vers la cour intérieure et qui n'a pas été appelé, une (est) sa loi : le mettre à mort ; seul celui à qui le roi tend le sceptre d'or vivra » (4,11). Encore une fois, la loi (דת) est au-dessus des gens, même de la reine.

---

[282] ותתחלחל est un hapax au hitpalpel. Au qal, חיל signifie « trembler », « avoir les douleurs de l'enfantement », « se tordre ».

[283] L'interprétation de Fox qui qualifie l'attitude d'Esther de superficielle, parce que centrée sur un problème de vêtement, est discutable. La crainte de la reine paraît des plus réelle et suffit, selon nous, à expliquer pourquoi celle-ci ne demande que dans un second temps des explications à Mordocaï sur le pourquoi de son comportement. Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 58.

[284] Signalé dans BERMAN J. A., *Hadassah Bat Abihail,* p. 650.

Mais en plus, elle est clairement subordonnée à la volonté – voire au caprice – du roi, puisque la vie du quémandeur ne tient qu'à un geste royal.

Dans cette même parole, Esther révèle un élément important inconnu du lecteur comme de Mordocaï : elle n'a plus été appelée devant le roi depuis trente jours. Etant donné que rien, à ce stade, ne permet de mettre en doute la parole de la reine, l'information est sans doute correcte. Esther serait-elle en disgrâce ? Cela coïnciderait-il avec l'élévation d'Haman ? Dans ce cas, l'un éclipse-t-il l'autre ? Rien d'explicite ne permet de l'affirmer à coup sûr ; cependant, on peut constater que la fortune d'Haman va de pair avec une baisse de l'audience d'Esther auprès du roi, comme plus tard, la faveur d'Esther sera suivie de près par la chute de l'Agagite.

Après le dialogue avec Mordocaï, Esther accepte d'aller vers le roi. Mais la jeune femme est-elle véritablement convaincue par les paroles de son cousin ? A-t-elle pris peur ou continue-t-elle à lui obéir comme elle l'a toujours fait jusqu'ici ? Que Mordocaï prenne la peine d'argumenter semble montrer qu'Esther a besoin d'être convaincue et que, cette fois, l'obéissance à son tuteur ne va sans doute pas de soi. Le fait que le dialogue entre les deux cousins ait lieu par le truchement de l'eunuque Hatak contribue à marquer la distance qui les sépare à ce moment et qui n'est pas seulement géographique[285]. L'argumentation de Mordocaï repose surtout sur une menace : la vie d'Esther étant nécessairement compromise, il ne lui reste qu'à tenter la seule chose à faire, à savoir intercéder pour son peuple. Durant cette scène, Esther se montre extrêmement influençable : à aucun moment elle ne met en doute les paroles de son cousin. Pourtant, rien ne permet d'affirmer que les menaces de Mordocaï reposent vraiment sur des bases concrètes et que la vie de la reine est véritablement menacée.

Le moins que l'on puisse dire est qu'Esther ne prend pas la décision d'aller trouver le roi de gaieté de cœur : c'est manifestement la peur au ventre et sans enthousiasme qu'elle ira le voir. Contrairement à Mordocaï, la reine ne semble pas briller par son patriotisme et paraît surtout préoccupée de son propre sort. On pourrait être tenté de comparer les hésitations d'Esther à celles de Moïse (Ex 3,11 ; 4,10.13 ; 6,12.30), Gédéon (Jg 6,15), Saül (1 S 9,21) et Jérémie (Jr 1,6). Mais, comme le

[285] FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings,* p. 85.

remarque M. V. Fox[286], tandis que les hésitations de ceux-ci portent avant tout sur leur propre valeur, Esther craint seulement pour sa vie.

Une fois sa décision prise, Esther donne une série de directives à Mordocaï, inversant ainsi leurs rapports habituels (4,16) : il s'agit de faire jeûner pendant trois jours tous les juifs de Suse en sa faveur. Cela montre que la reine, en acceptant de paraître devant le roi, n'est pas sûre d'en sortir vivante, ce qu'appuie la fin de son propos : « et si je péris, je péris ». Cela tendrait à confirmer qu'Esther envisage sérieusement l'éventualité d'une disgrâce ; c'est ainsi, du moins, qu'elle présente les choses à Mordocaï.

Esther annonce qu'après les trois jours de jeûne, elle ira vers le roi ce qui, précise-t-elle à nouveau, « n'est pas selon la loi ». Le fait qu'elle évoque encore la loi marque le degré de gravité que la reine attribue à la transgression qu'elle s'apprête à commettre. Cela rappelle aussi au lecteur qu'elle risque sa vie dans la démarche, ce qui accroit le suspense en proportion avec les enjeux. Ses derniers mots peuvent être compris de deux manières différentes : soit ils reflètent la courageuse détermination d'une jeune femme décidée à risquer sa vie pour le salut de son peuple[287] ; soit ils manifestent seulement la résignation d'une victime qui se sait condamnée, quel que soit son choix[288]. Seule la suite du récit peut éclairer le lecteur.

2.2.6. La tension monte

Fidèle à sa parole, Esther se présente devant le roi le troisième jour, « revêtue de royauté » (ותלבש אסתר מלכות), c'est-à-dire parée de ses vêtements de fonction, drapée dans sa dignité royale. L'insistance sur la royauté est impressionnante dans ce verset 5,1: on n'y trouve pas moins de six occurrences de la racine מלך. Cela souligne la solennité de la scène : revêtue de la royauté, Esther affronte le roi et la royauté. Elle est reine, mais n'a qu'un rapport extérieur à la royauté : elle la revêt, on la lui a donnée, comme on pourrait la lui reprendre, à l'exemple de Vashti. Fondamentalement, la royauté est celle du roi Assuérus ; lui seul est assis « sur le trône de *sa* royauté ». Mais

[286] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 61-62.

[287] Cf. BARDTKE H., *Das Buch Esther*, p. 335 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 400.

[288] Cf. PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 226.

comme au premier jour, quand le roi voit Esther « elle éleva grâce à ses yeux » (5,2). Le contraste entre les craintes de la reine et la rapidité de la réaction du roi, qui lui tend le sceptre[289] comme si cela allait de soi, est frappant. Mais il est vrai, comme le précise le narrateur, qu'Esther « éleva grâce à ses yeux » : l'amour du roi pour Esther est toujours vivace, plus fort que la transgression de la loi. Esther, pourtant, semble ne pas avoir conscience de cet amour ; sinon, aurait-elle tant craint pour sa vie ? Il est vrai que le roi ne l'a plus demandée depuis trente jours et que seul le lecteur a accès aux sentiments d'Assuérus.

Remarquons, à la suite de M. V. Fox[290], que, quand le narrateur décrit Esther, il dit qu'elle « élève (נשׂא) grâce » (2,9.15.17 ; 5,2), tandis que quand Esther parle d'elle-même elle dit « trouver (מצא) grâce » (5,8 ; 7,3 ; 8,5). Or, le verbe נשׂא a une connotation plus active que מצא[291]. Tandis que le narrateur décrit Esther comme prenant une part active dans la séduction qu'elle exerce sur le roi et son entourage, celle-ci, habilement, la minimise devant le roi. Au vu des réactions d'Assuérus au cours des épisodes précédents, sans doute la reine a-t-elle compris que le roi ne doit, en aucun cas, ressentir l'impression d'être manipulé ou d'avoir la main forcée. De ce fait, même la grâce ne s'impose pas au roi. Cependant, le lecteur sait qu'en réalité c'est Esther qui agit, tout comme dans tous les autres choix du roi où celui-ci ne fait que suivre l'avis du dernier conseiller écouté.

Le suspense amorcé lors de l'épisode précédent prend fin sans tarder car le roi tend immédiatement le sceptre à la reine. La vie d'Esther et sa royauté étant sauves, on s'attend à ce qu'elle formule sa requête et que celle-ci soit suivie d'un dénouement d'autant plus rapide que le roi, devançant Esther, la questionne sur le pourquoi de sa demande, selon une tournure qui laisse espérer une suite positive : « Quelle (est) ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, et qu'elle te soit donnée ! » (5,3). L'invitation qu'Esther adresse alors au roi est surprenante – d'autant que le lecteur n'a pas accès aux sentiments et aux projets de la reine. Hésite-t-elle au moment de prendre la parole ? Cherche-t-elle simplement à gagner du temps ? Veut-elle se faire pardonner de s'être

[289] Notons que R. Alter voit dans le sceptre royal qui se lève un symbole sexuel : Assuérus serait impuissant et seule Esther pourrait éveiller sa virilité, d'où la grande faveur dont jouit la reine. ALTER R., *The World of Biblical Literature*, p. 32. Cette interprétation donne à penser au niveau psychanalytique, cependant, elle ne s'appuie sur aucun autre élément dans le texte.

[290] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 68.

[291] Voir p. 147-148.

présentée au roi sans avoir été appelée ? Est-ce une dérobade ou une stratégie[292] ? Le narrateur n'en dit rien. Cependant, le fait qu'Esther invite Haman au banquet pourrait laisser supposer qu'elle a un plan[293] et que celui-ci implique qu'Haman soit présent au moment où elle présentera la requête[294].

Durant le premier banquet, alors qu'Assuérus, devançant encore la demande de la reine, la questionne sur sa requête, Esther invite une seconde fois le roi et Haman à un banquet (5,8), en ajoutant : « demain je ferai selon la parole du roi ». S'agit-il de nouveau d'un suspense volontairement créé par Esther afin de tenir le roi en haleine, ou de dérobades motivées par la crainte ou par le désir de gagner du temps ? Il est impossible de répondre car nous n'avons pas accès aux pensées d'Esther ; son personnage reste plus opaque que jamais. Cela dit, en postposant sa demande, Esther excite manifestement la curiosité d'Assuérus et la fierté d'Haman et fait en sorte que, le lendemain, l'expression de sa requête fasse suite à un ordre du roi[295].

Jusqu'à maintenant, dans le cadre du récit, les banquets servaient à faire la fête et à « faire voir ». Or, dans le cas d'Esther, il n'y a, à première vue, rien à faire voir ni à fêter. Il y aurait plutôt à « dire » ; oui, mais ce « dire » contient la révélation de la véritable identité de la reine, ce qui revient, finalement, à une manifestation, à un « faire voir ». Donc, si, en surface, les invitations répétées d'Esther semblent déplacées, elles trouvent tout leur sens si l'on envisage les choses au second degré. Comme Assuérus faisait voir sa gloire et sa richesse, Esther va faire voir qui elle est en vérité, qui est son peuple et quelle est sa parenté. Mais cette révélation ne se fait pas lors du premier banquet, et l'attitude d'Esther contribue à créer un suspense grandissant, chez le lecteur et chez le roi, tandis que l'orgueil d'Haman continue à enfler et lui cache plus que jamais ce qui se trame contre lui.

---

[292] Voir notamment un certain nombre d'hypothèses présentées par LEVENSON J. D., *Esther,* p. 90.

[293] Dans ce sens, cf. FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 72 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther,* p. 407 ; BERLIN A., *Esther,* p. 50 ; HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora,* p. 35-39.

[294] Cf. BERLIN A., *Esther,* p. 54 : Esther invite Haman pour le flatter en vue de l'affaiblir et de s'assurer qu'il sera présent le lendemain. Il faut signaler que certains auteurs pensent qu'Esther convie Haman en même temps que le roi pour mettre les deux hommes en situation de concurrence et exciter la jalousie du roi contre son favori. Cf. MAGONET J., *The Liberal and the Lady* , p. 173 ; BUTTING K., *Esther : A New Interpretation of the Joseph Story,* p. 246.

[295] Cf. CLINES D. J. A., *The Esther scroll,* p. 37.

2.2.7. La requête d'Esther

Après tant de reports, la formulation de la demande d'Esther (7,3-4) a quelque chose de brutal et de surprenant. La reine s'exprime d'abord de manière énigmatique : « Que me soit donnée ma vie à ma demande et mon peuple à ma requête » (7,3). Une telle formulation semble destinée à attirer l'attention du roi en le choquant et en attisant sa curiosité[296] : en effet, pourquoi la reine demanderait-elle la vie, et quel est son peuple ? Ensuite, Esther explique cette requête : « Nous avons été vendus moi et mon peuple pour être exterminés, tués et détruits » (7,4). En finale, elle insiste sur la gravité de la chose en précisant que si elle et son peuple avaient été seulement vendus comme esclaves, elle se serait abstenue de déranger le roi.

Le contenu de la requête d'Esther manifeste également son interprétation des événements, bâtie à partir de ce qu'elle a entendu. C'est la première fois qu'il est question de « vendre » le peuple juif. Il est vrai qu'au chapitre 3, Haman propose de verser de l'argent au trésor royal pour exterminer les juifs, et au chapitre 4, Mordocaï insiste sur la somme qu'il a effectivement versée. Or, cette somme a été versée au roi : si les juifs ont été vendus à Haman, c'est donc par le roi ! Mais Esther se garde bien de le préciser[297]. De même, habilement, elle ne nomme pas les juifs, mais parle seulement de « sa » vie et de « son » peuple. Ce faisant, elle laisse réagir le roi en fonction de ses sentiments : un adversaire a voulu exterminer sa reine et le peuple de sa reine ! A la limite, peu lui importe l'identité de ce peuple ; c'est uniquement le nom de l'adversaire qu'il demande, d'ailleurs, nom qu'Esther s'empresse de lui révéler, ce qui lui permet de se débarrasser d'Haman. Cependant, la manœuvre est risquée[298]. En invitant Haman, Esther a pris le risque qu'il se défende avec éloquence et que le roi préfère la vie de son favori à la sienne. Mais il n'en est rien, et Haman finit sur le gibet.

Durant ces événements, le personnage d'Esther demeure opaque. Que ressent-elle au moment où Haman la supplie pour sa vie et quand le roi l'accuse injustement de viol ? Aucun indice n'est donné au lecteur ; on ne sait même pas si la reine se réjouit de la chute du favori ou si un sentiment de pitié la traverse. Le fait est qu'elle ne dit rien pour rectifier la fausse accusation du roi. C'est pourquoi certains commentateurs,

---

[296] HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 38.

[297] Cf. CRAIG K. M., *Reading Esther*, p. 103.

[298] Au sujet du risque couru par Esther, voir BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 98.

comme L. B. Paton[299], qualifient son attitude de froideur et l'accusent d'être sans pitié. D'autres[300] soulignent que le destin d'Haman n'est véritablement scellé qu'une fois qu'il est pendu. Avant cela, un homme aussi puissant ne reste-t-il pas une menace pour Esther et les juifs, surtout auprès d'un roi aussi versatile qu'Assuérus ?

Ensuite, Esther continue à dévoiler ses origines en révélant au roi le lien de parenté qui l'unit à Mordocaï (8,1). Assuérus semble accepter toutes ces révélations sans difficulté. Savait-il déjà ? Et si cela ne pose pas de problème, pourquoi Mordocaï a-t-il demandé à Esther de taire son peuple et sa parenté ? Sur ce plan, la question demeure en partie non résolue. De nouveau, Esther sert d'intermédiaire entre Mordocaï et le roi, mais cette fois, les deux hommes se rencontrent, et Mordocaï prend la place d'Haman à la tête de l'Etat et des possessions de ce dernier (8,2).

2.2.8. Esther intervient en faveur de son peuple

Le verset 3 du chapitre 8 rappelle au lecteur que tout n'est pas réglé avec la mort d'Haman : le décret qu'il a fait promulguer au nom du roi reste d'application et la vie des juifs est toujours menacée. Cela donne lieu à une supplication d'Esther, qui cette fois n'attend pas l'autorisation du roi pour parler. Ce manque au protocole est sans doute dû à la grande émotion qui habite la reine : pour la première fois, elle tombe aux pieds du roi et pleure, ce qu'elle n'avait pas fait auparavant. Manifestement, la requête qu'elle formule est encore plus cruciale que la précédente. Le roi agrée de nouveau sa demande en lui tendant le sceptre d'or, mais cette fois, sans dire un mot.

Il est vrai que la demande d'Esther n'est pas sans conséquence, puisqu'il s'agit de neutraliser une loi irrévocable. Or, nous avons déjà eu l'occasion de nous rendre compte de l'importance extrême de la loi dans l'empire perse : elle est au-dessus de tout homme, même du roi ! C'est sans doute pour cette raison que la reine multiplie les formules de politesse lors de l'expression de sa requête (8,5-6) : il s'agit cette fois de « faire revenir une loi ». En guise d'argument, elle met en avant ses sentiments : « Car

[299] PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 264.

[300] MOORE C. A., *Esther*, p. 74 : « So long as an enemy as powerful and shrewd as Haman lived, he was a threat to Esther, Mordecai, and the Jewish community. To say here that Esther was merciless and unfeeling is to misinterpret the entire situation. Thus, while her heart might have prompted her to be merciful, logic and prudence restrained her ».

comment pourrai-je voir le mal qui trouvera mon peuple, et comment pourrai-je voir la destruction de ma parenté » (8,6) ? Autrement dit, au lieu d'en appeler au roi et à son sens de la justice qui s'est déjà révélé aléatoire, elle fait appel à ses sentiments à son égard. Aussi, c'est grâce à l'amour d'Assuérus pour la reine que le peuple juif sera sauvé. Car l'argumentation d'Esther semble porter ses fruits. Habilement, elle n'évoque que la « machination » d'Haman, gardant un silence prudent sur la part qu'y a prise le roi[301] : disculpé, celui-ci peut réagir en se situant pleinement du côté de la reine et des juifs, contre le projet de l'Agagite. Les pleins pouvoirs leur ayant été remis, Mordocaï prend les choses en main et Esther disparaît de la scène jusqu'en 9,13.

On notera qu'Esther ne réclame pas au roi un droit à la vengeance pour les juifs : elle ne demande que la suppression de l'édit d'extermination des juifs. Par la suite, si le roi lui donne bien à elle, ainsi qu'à Mordocaï (8,7), l'autorisation d'écrire un nouvel édit en faveur des juifs, la rédaction et la promulgation de ce texte sont le fruit de l'activité du seul Mordocaï, comme l'indique 8,9-17 où le narrateur ne mentionne plus que le cousin d'Esther.

2.2.9. Une finale qui questionne

La dernière intervention d'Esther auprès du roi a pour but de demander un deuxième jour de vengeance pour les juifs de Suse et la pendaison du cadavre des dix fils d'Haman. Même si Esther n'est pas à l'origine de l'édit qui a permis aux juifs de se débarrasser de leurs ennemis, le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne se montre pas clémente et qu'elle appuie pleinement la politique de Mordocaï. Ce passage, où la reine demande au roi une deuxième journée de massacre, est à l'origine de l'antipathie que suscite le personnage d'Esther chez un certain nombre de nos contemporains[302]. Mais doit-il être pris au pied de la lettre, dans un récit marqué dès le début par l'ironie ? A la suite de S. Goldman[303], nous pensons, au contraire qu'il s'agit là d'un passage destiné délibérément à choquer le lecteur afin de le rendre conscient de l'absurdité de la

[301] Relevé notamment par MOORE C. A., *Esther*, p. 78.

[302] Par ex. : PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary,* p. 287 ; HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora,* p. 42-43.

[303] GOLDMAN S., *Narrative and ethical ironies in Esther,* dans *JSOT* 47 (1990) 15-31, p. 23 : « Esther's second request is a literary device, part of a deliberately overdrawn revenge scene, reminiscent of Jacobean revenge tragedies, to highlight the gratuitous, unethical, Jewish first strike ».

situation : tout comme le nombre des victimes est exagéré, le comportement d'Esther est absurde et choquant. Face à cela, pensons-nous, le lecteur implicite est supposé prendre du recul par rapport au comportement des juifs, d'Esther et Mordocaï, pour se poser la question de la légitimité d'une telle vengeance.

Il est encore question d'Esther en 9,24-25 dans une sorte de résumé des événements :

> « **23** Et les juifs acceptèrent ce qu'ils avaient commencé à faire, et ce que Mordocaï leur avait écrit. **24** Car Haman fils de Hammedata l'Agagite l'adversaire de tous les juifs avait machiné contre les juifs de les détruire, et avait fait tomber « Pour » – c'est le sort – pour les mettre en déroute et les détruire. **25** Mais quand elle vint devant le roi, il dit avec la lettre que sa machination mauvaise qu'il avait machinée contre les juifs retourne sur sa tête, et qu'ils le pendent ainsi que ses fils sur le bois ».

Dans ce compte rendu des événements, Esther, désignée seulement par un pronom suffixe féminin[304], est présentée comme le personnage clé de l'histoire, tandis qu'il n'est pas même question de Mordocaï : c'est la venue d'Esther devant le roi qui est clairement présentée comme à l'origine du retournement de la situation grâce auquel les juifs acceptent de reconnaître l'écrit de Mordocaï concernant les Pourim.

Esther intervient encore, aux côtés de Mordocaï, dans le cadre de l'institution de la fête des Pourim (9,29-32). La reine n'est pas évoquée au chapitre 10 : curieusement, le récit se termine sur un éloge du seul Mordocaï[305].

---

[304] Un petit nombre d'auteurs considèrent que le pronom ne se rapporte pas à Esther mais à la « machination » de Haman, מחשבתו étant féminin. Cf. CLINES D. J. A., *The Esther scroll*, p. 52-53 ; BERLIN A., *Esther*, p. 90. Cependant, si elle est juste sur le plan grammatical, cette traduction ne rend pas compte du récit qui précède : la machination d'Haman ne retombe pas sur sa tête quand elle arrive devant le roi – qui est parfaitement au courant de l'édit d'extermination des juifs – mais quand Esther la dénonce au roi tout en dévoilant sa judéité. La traduction alternative n'est défendable que si l'on considère, comme D. J. A. Clines, que ce passage est une addition postérieure, ou, si l'on se situe sur le plan de l'analyse synchronique, que les juifs ont une vision simpliste et déformée des événements. Cela n'est pas impossible, d'autant plus qu'ils tiennent leurs informations de Mordocaï (v. 23). Cette explication permettrait également de comprendre pourquoi les juifs n'évoquent pas la rivalité entre Haman et Mordocaï : le cousin d'Esther aura sans doute mis en avant les événements de l'histoire qui l'avantagent et a laissé tomber les autres… En faveur de cette explication, voir FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 119, pour qui les v. 24-25 sont bien un extrait de la lettre de Mordocaï aux juifs. Voir aussi BERLIN A., *Esther*, p. 89-90.

[305] Ce qui fait dire à SASSON J.-M., *Esther*, p. 414 : « Qu'elle (Esther) repasse sous la coupe de Mardochée après son heure de triomphe en dit long sur le caractère restreint de la marge de manœuvre que l'Antiquité accordait aux femmes » ; tandis que LERNER B. D., *No happy ending*, p. 11 évoque le sort d'Esther en ces termes : « She remains trapped in the palace and bedroom of a drunken Persian King.

Au total, Esther reste un personnage mystérieux : le récit nous donne si peu d'éléments à son sujet que, même à la fin de l'histoire, il est difficile de dresser d'elle un portrait sans risquer de se tromper. Car la reine apparaît pleine de contradictions : sa passivité et sa soumission à son cousin au début du récit pourraient laisser croire qu'il s'agit d'une jeune femme sans grand caractère. Cependant, dès la fin du chapitre 4, elle prend les choses en main avec un certain courage, même si celui-ci n'est pas dépourvu de résignation et de peur. Ensuite, la stratégie que la jeune femme adopte face au roi montre qu'elle ne manque pas de ruse et qu'elle est capable de manipuler son entourage, y compris Haman, pour parvenir à ses fins. Esther peut se montrer également sensible quand il s'agit du sort de son peuple ; cependant, nous ne lui voyons pas une once de pitié en faveur de ceux que le récit nomme « les ennemis des juifs ».

D'autre part, si la reine est attachée à son peuple, à aucun moment elle ne montre de scrupules à devenir l'épouse d'un souverain païen et à vivre au sein d'une cour païenne ; de plus, son empressement à venir au secours des juifs au début du chapitre 4 est on ne peut plus modéré. Mais une fois qu'elle est décidée à intervenir, son patriotisme ne connaît plus de retenue.

Qui est finalement la jeune femme qui donne son nom au livre d'Esther ? Etant dans l'impossibilité de trancher de manière certaine par les indices du récit, le lecteur est renvoyé à son propre jugement ainsi qu'à la présentation que nous en a faite le narrateur lors de la première apparition de la jeune femme : elle est Hadassah et Esther, un double nom dont le second signifie « je cacherai », double nom qui manifeste le mystère de la cousine de Mordocaï devenue reine de Perse.

It is her part to absorb the story's shocks and tensions, to bear physically and be worn away by the inherent political contradictions of Jewish survival in the Diaspora. There is no happy ending for Esther ». WYLER B., *Esther : The Incomplete Emancipation of a Queen*, p. 133-135 va jusque à imaginer deux chapitres supplémentaires dans lesquels Esther, après avoir libéré son peuple de l'ennemi, se libérerait, en tant que femme, de la domination patriarcale. C'est ainsi que Wyle imagine qu'Esther accepte la moitié du royaume d'Assuérus et publie un décret permettant aux femmes du royaume de « se tenir pour leurs droits humains ».

2.3. Haman, le mauvais

Face à Esther et Mordocaï, qui représentent les « héros » du récit, le personnage d'Haman apparaît, dès son entrée en scène, comme incarnant le « méchant ». Au niveau des techniques de caractérisation employées dans le récit, tout est mis en place pour que le lecteur n'éprouve qu'antipathie envers l'Agagite. Cela explique en partie pourquoi le personnage a fait l'objet de bien peu d'études et n'occupe qu'une place extrêmement réduite dans les commentaires du livre d'Esther[306].

J.-L. Ska donne Haman comme exemple de personnage plat[307]. Cet avis est à nuancer, car, si Haman demeure « le méchant » du début à la fin du récit, il est possible de mettre en évidence, à la suite de K. M. Craig[308], qu'il n'est pas sans connaître remous et évolutions, ce qui en fait un personnage relativement développé par rapport aux normes bibliques et aux autres personnages du récit.

2.3.1. Une arrivée inattendue

Parmi les personnages principaux, Haman fait son entrée en scène le dernier, au troisième chapitre (3,1). Le chapitre précédent se terminait par l'accession au trône d'Esther, suivie par un petit récit mettant en scène Mordocaï dévoilant au roi un complot ourdi contre lui. Le lecteur attend donc que le récit se poursuive en se focalisant d'emblée sur la nouvelle reine ou sur le héros défenseur de la vie du roi. Or, au lieu de récompenser Mordocaï le roi élève Haman, un parfait inconnu pour le lecteur. Ce déplacement de la focalisation de Mordocaï et Esther vers Haman a quelque chose de surprenant, voire de choquant. Peut-être est-il exagéré – bien que cela soit tentant – d'y voir un procédé destiné à surprendre le lecteur pour mieux mettre en évidence l'aspect arbitraire de la faveur accordée à l'Agagite. En effet, l'élévation de celui-ci est d'autant plus troublante que le narrateur n'en donne aucune explication. Cette arrivée

[306] Mentionnons cependant LACOCQUE A., *Haman dans le livre d'Esther* ; *FOX* M. V., *Character and ideology*, p. 178-184 ; BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum*, p. 47-48 ; et DAVIES P. R. *Haman the Victim* (l'auteur donne la parole à Haman et réécrit le récit en imaginant que l'Agagite est, en fait, la victime d'un complot sournoisement ourdi par l'ambitieux Mordocaï).

[307] SKA J.-L., *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 61.

[308] CRAIG K. M., *Reading Esther*, p. 145.

inattendue attire d'emblée l'attention du lecteur sur ce nouveau personnage que l'on soupçonne, dès lors, de faire partie des protagonistes.

L'absence d'explication concernant la faveur inopinée dont jouit Haman pourrait aussi relever d'une stratégie narrative destinée à mettre en évidence sa situation à l'une des premières places du royaume, et à préparer, par contraste, l'impact de l'attitude de Mordocaï qui refuse de s'incliner devant un tel personnage.

2.3.2. Haman fils d'Hammedata l'Agagite

Dans l'AT, le nom המן apparaît seulement dans le livre d'Esther. Que peut-il évoquer pour le lecteur de la bible hébraïque ? Il existe un verbe המן qui signifie « être fou de rage », « être déchaîné », « être turbulent, agité »[309]. Mais ce verbe n'est attesté qu'une seule fois, en Ez 5,7, et qui plus est, à l'infinitif construit avec suffixe (המנכם) ; son existence est donc sujette à caution. On peut aussi rapprocher המן du substantif המון (« multitude », « foule », « tumulte », « grondement », « bruit », « confusion »). Dans les deux cas, המן connote l'idée peu positive de bruit et d'agitation.

Haman est fils d'Hammedata l'Agagite (3,1). Comme nous l'avons vu précédemment[310], le substantif « Agagite » (אגגי) renvoie sans doute au roi אגג, roi d'Amaleq, situant cet Haman du côté des Amalécites. Or, nous l'avons vu, être caractérisé comme un Amalécite dans le contexte de l'AT, c'est faire partie d'un peuple ennemi d'Israël. Haman est ainsi présenté dès le départ comme un ennemi potentiel du peuple juif, et donc, d'Esther et Mordocaï. De plus, les origines benjaminites de Mordocaï, qui, de surcroît, rappellent le roi Saül, laissent présager une tension future entre ces deux personnages.

2.3.3. Première colère d'Haman

Après son élévation, tout le monde se prosterne devant Haman, par ordre du roi – ce qui confirme la grande faveur dont jouit l'Agagite. Mais Mordocaï s'y refuse (3,2).

---

[309] Cf. BDB, entrée המן.

[310] Ci-dessus p. 132.

De façon étonnante, la réaction d'Haman semble d'abord se faire attendre. Serait-il aveuglé par l'orgueil pour ne pas voir le seul individu qui ne plie pas le genou à son passage ?

Une fois qu'il a été informé par « les serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi », les collègues de Mordocaï, et qu'il a constaté la chose *de visu*, « Haman est rempli de colère » (3,5). Mais là où les serviteurs voient une désobéissance à un ordre du roi (3,3), Haman voit un affront personnel. Mais il n'exprime pas tout de suite cette colère et choisit de ne pas remettre le récalcitrant à sa place, comme il aurait pu le faire.

Comme précédemment Assuérus (1,12 ; 2,1), Haman réagit donc par la colère face à quelqu'un qui s'oppose à sa volonté[311]. Comme au commencement du récit, la colère (חמה) conduit les événements : la colère du roi avait entraîné le renvoi de Vashti, son apaisement avait provoqué la venue d'Esther ; à présent, la colère d'Haman lance véritablement la complication. Il est intéressant de remarquer, en passant, que le substantif חמה que l'on traduit ici par « colère » signifie aussi « venin » dans d'autres passages de l'AT[312]. Autrement dit, l'intrigue du livre d'Esther, initiée par la colère, est littéralement empoisonnée !

Mais la colère d'Haman n'a pas la même cause ni la même portée que celle du roi. Le motif est somme toute peu important ; d'ailleurs, Haman ne s'est même pas rendu compte de l'attitude de Mordocaï avant qu'on la lui fasse remarquer. Sa réaction paraît dès lors d'autant plus disproportionnée. Contrairement au roi qui agit rapidement, et, on peut le supposer, sous le coup de l'émotion, Haman se maîtrise et préfère ourdir une vengeance contre tous les juifs.

Curieusement, Haman semble réfléchi, doué d'une grande maîtrise de soi, mais en même temps capable d'un ressentiment sans limite et tout à fait hors de proportion avec la cause qui l'a provoqué. Cela pousse le lecteur à se poser la question des enjeux sous-jacents à cette scène : l'inimitié entre Israël et Amaleq semble bien être réciproque.

Dès son entrée en scène, le personnage d'Haman est ainsi rendu explicite au lecteur qui n'ignore ni son origine, ni ses sentiments, ni ses projets envers les juifs, ni

[311] Pour un parallèle entre Haman et le roi, voir LEVENSON J. D., *Esther*, p. 47-48.

[312] Il s'agit du venin des reptiles (Dt 32,24.33 ; Ps 58,5.5 ; 140,4) ou des flèches (Jb 6,4).

les motivations qui les sous-tendent. Ainsi, l'ennemi des juifs se trouve, dès le début, beaucoup plus transparent au lecteur que Mordocaï[313].

2.3.4. Genèse de l'édit d'extermination des juifs

Tous les éléments qui précèdent permettent au lecteur d'apprécier le degré de sincérité d'Haman lorsqu'il s'adresse au roi pour dénoncer le comportement des juifs. Auparavant, le favori « fait tomber le sort » (3,7). L'expression הפיל פור fait sans doute allusion, dans le monde du récit, à une technique divinatoire. C'est en tous cas ainsi que l'explique le narrateur dans une incise à l'intention du lecteur : פור הוא הגורל (« Pour – c'est le sort – »). Haman a recours à cette pratique dans le but, on peut l'imaginer, de fixer le moment favorable à son projet[314]. Cela dénote un tempérament superstitieux, d'autant qu'Assuérus n'a pas procédé de la sorte avant de prendre ses décisions ; ce ne sera pas non plus le cas d'Esther ni de Mordocaï. En contraste, dans un moment difficile, Assuérus prend conseil (1,13-15), tandis qu'Esther demande que l'on jeûne en sa faveur (4,16) ; quant à Mordocaï, il agit sans consulter quiconque (4,1 ; 8,9-10 ; 9,20). Cette mention du « sort », appelé « Pour », pointe déjà vers les retournements des chapitres 7 à 9 où, suite à une série de coïncidences, que l'on pourrait appeler « coups du sort », Haman est pendu et les juifs se débarrassent de leurs ennemis. D'une manière très ironique – ironie qui s'exerce au détriment d'Haman –, celui qui demande l'aide du sort finit pendu tandis que ses ennemis, les juifs qu'il voulait détruire, se débarrassent de leurs propres ennemis durant des jours qui seront célébrés comme « Pourim » de génération en génération. Bref, le sort consulté par Haman s'avérera finalement défavorable pour lui puisque ce sont ses ennemis qui fêteront « les sorts ».

Au moment où Haman consulte les sorts, on apprend que nous sommes « dans l'année douze du roi Assuérus », c'est-à-dire cinq ans après le couronnement d'Esther.

---

[313] Ce trait est mis en evidence notamment dans FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 178-179 et BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum*, p. 48.

[314] Cf. DOMMERSHAUSEN W., *גורל*, p. 450-456 et LINDBLOM J., *Lot Casting in the OT* ; RAVASI G., *Rut, Giuditta, Ester*, p. 119-120. Ces auteurs montrent que, dans l'Antiquité, il était courant d'avoir recours aux sorts pour fixer un moment favorable ou pour effectuer un partage, ou encore pour désigner un coupable. Le demandeur pensait ainsi consulter la divinité. La Bible garde la trace de telles pratiques : le pays de Canaan est divisé par le sort entre les différentes tribus d'Israël (Nb 26,52s ; 33,54 ; 34,13 ; 36,2 ; Jos 13,6 ; 14-19 ; 21 ; 1 Ch 6,39s) et Saül est désigné comme roi par le sort (1 S 10,19-22). Voir aussi 1 S 14 et Jon 1.

Nous ne savons pas ce qui s'est passé durant ce laps de temps, ni comment se répartissent les événements durant ces années : Haman est-il élevé depuis déjà cinq ans ou sa promotion est-elle récente ? Pendant combien de temps Mordocaï a-t-il refusé de s'incliner, et depuis quand Haman mijote-t-il son projet ? Puisque le lecteur n'a aucun moyen de répondre à ces questions, nous supposons que cette précision temporelle a surtout pour but de fixer l'action dans le temps et de faire percevoir que plusieurs années se sont écoulées depuis l'accession au trône de la reine et le complot des eunuques ; de ces cinq années, les seuls événements connus sont l'élévation d'Haman et le différend qui l'oppose à Mordocaï.

Le discours d'Haman au roi est un petit chef-d'œuvre d'hypocrisie. D'une part, parlant seulement d'un « peuple », l'Agagite ne prononce pas une seule fois le nom « juif »[315] ; d'autre part, il expose une argumentation relativement différente de ce que le lecteur sait de sa motivation réelle à vouloir la perte des juifs ; cette argumentation est, bien sûr, composée de toutes pièces de manière à entraîner l'adhésion du roi. Haman commence par décrire ce qu'il présente comme un problème dans l'empire (3,8). Ce faisant, il procède en deux temps : premièrement, le favori insiste sur l'unicité du peuple (עם־אחד)[316] et sur sa dispersion dans tout l'empire (מפזר ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך) ; autrement dit, les gens dont il est question forment un peuple bien précis, à part, distinct clairement des autres, et il y en a partout ! Le suffixe possessif de מלכותך (« ton royaume ») est destiné à impliquer directement le roi dans le problème.

Dans un second temps, Haman explicite son propos en le faisant habilement porter sur la question de la loi (דת) : « et leurs lois sont différentes de tout peuple, et les lois du roi ils ne font pas ». L'argument n'est pas anodin car la loi a une grande importance dans l'empire et dans la vie du roi[317] qui lui-même est tenu de ne pas la

---

[315] Non seulement cette omission permet de comprendre l'étonnement du roi au chapitre 7, mais elle fait sans doute partie de la stratégie d'Haman, car, comme le remarquent FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 48 et CRAIG K., *Reading Esther*, p. 112, il est plus facile de laisser mourir une abstraction qu'une personne.

[316] Il est vrai que אחד peut aussi avoir un sens vague et que l'on pourrait traduire par « un certain peuple ». Dans ce sens, voir MOORE C. A., *Esther*, p. 38 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 48 et HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 58. Cependant, l'opposition, dans le discours d'Haman, entre ce peuple et tout le reste du royaume – opposition renforcée par l'emploi de כל à deux reprises (« toutes les provinces » et « tout peuple ») – pousse à comprendre l'emploi de אחד comme voulant marquer la singularité et l'unité de ce peuple par opposition à tout le reste de l'empire. Cf. BEAL T. K., *The Book of Hidding*, p. 56.

[317] Voir chapitre 3, le paragraphe consacré au motif de la loi.

transgresser. De plus, tout ce qui se vit à la cour d'Assuérus semble régi par la loi. Sur cet arrière-fond, on comprend l'impact du discours d'Haman. Non seulement les gens qu'il évoque ont des lois marginales, particulières, mais, en plus, ils ne respectent pas les lois du roi, lois que le roi lui-même ne peut enfreindre ! Cet état de fait ne peut qu'être intolérable au roi, d'autant qu'Haman l'invite clairement à agir : « pour le roi, il n'est pas suffisant/égal de les laisser en repos » (3,8).

Haman enchaîne alors en faisant une proposition (3,9) : « Si (cela est) bon pour le roi, que soit écrit pour les détruire ». La formule introduisant cette proposition est la même que celle qu'utilise Memukân en 1,19 : « Si (cela est) bon pour le roi, que sorte une parole de royauté de devant lui et qu'elle soit écrite ». Mais il s'agissait alors d'écrire une « parole de royauté », autrement dit une loi, tandis que dans la bouche d'Haman, il n'est pas question de « parole », mais seulement de destruction : l'écrit n'est plus considéré comme le moyen de transmission de la parole, mais comme outil de destruction.

A tout cela, Haman ajoute un dernier argument : « et dix mille talents d'argent je payerai dans les mains de ceux qui s'occupent des finances pour faire venir vers le trésor du roi » (3,9) ; en somme, il propose de financer l'opération. En quelle mesure cet argument est-il décisif ? Rappelons-nous qu'à l'époque du premier banquet, Assuérus était très riche, et ici, rien ne permet d'affirmer que cela n'est plus le cas. Mais quoi qu'il en soit d'un éventuel besoin d'argent du roi, cette proposition montre surtout l'importance du projet aux yeux d'Haman qui n'hésite pas à « y aller de sa poche ». Dix mille talents représenteraient une somme énorme, selon les calculs de Paton[318] qui se base sur les écrits d'Hérodote. Il est difficile d'apprécier l'exactitude historique de cette information, cependant, elle dit beaucoup sur la haine qui pousse Haman à sacrifier une somme incontestablement importante pour la destruction des juifs.

Visiblement convaincu, le roi acquiesce sans objection. Mieux, comme Joseph (Gn 41,42), Haman accède aux pleins pouvoirs en recevant le sceau du roi ainsi que la permission de faire du peuple juif « ce qui est bon à ses yeux ». En somme, le résultat dépasse ses projets : lui qui ne voulait que la destruction des juifs se retrouve presque à la tête de l'empire. La finale du verset 10 rappelle ses origines agagites et ajoute un nouveau qualificatif qui reviendra plusieurs fois dans la suite : צרר היהודים («

[318] Les deux tiers du revenu annuel de l'empire selon PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 205.

l'oppresseur des juifs »). Ce sobriquet devient pour Haman comme une identité supplémentaire : à travers cette appellation, le voilà clairement désigné comme le méchant du récit. De ce fait, il ne peut être rapproché de Joseph que de manière antithétique : autant Joseph sauve les égyptiens et les fils d'Israël de la famine, faisant par là œuvre de vie, autant Haman est « l'oppresseur des juifs », cherchant la destruction. Mais en tout ce qu'il fait, comme autrefois Joseph, Haman, détenteur du sceau, peut agir désormais au nom du roi, comme le fait remarquer le narrateur : « au nom du roi Assuérus il fut écrit et il fut cacheté avec le sceau du roi » (3,12).

2.3.5. Deuxième colère d'Haman

En 5,9, l'expression « cœur bon » (טוב לב) pour décrire l'état d'Haman sortant du banquet d'Esther est la même qu'en 1,10 où elle évoque les dispositions du roi au septième jour des festivités (כטוב לב־המלך), quand le désir lui vient de faire appeler la reine. Pour le roi, cet état était lié au vin. Ici aussi, probablement, puisque Haman sort d'un « banquet de vin » (משתה היין), comme cela est dit explicitement en 5,6. Le grand honneur dont il est le bénéficiaire en étant invité avec le roi chez la reine peut aussi donner la raison de son bien-être. En effet, distingué par le couple royal, placé par le roi au dessus de tous les princes et détenteur du sceau du roi, Haman ne peut rêver d'une situation plus haute, en dehors de la royauté elle-même.

Comme le roi au chapitre 1, Haman essuie une contrariété et passe alors brusquement de cet état d'euphorie à la colère. Cette colère est provoquée par la vue de Mordocaï qui ne se lève même pas à son passage et qui « ne tremble pas devant lui ». Or, même sans le vin, l'attitude du parent d'Esther a déjà mis Haman fort en colère (3,5). Autant la vue de la reine porte la grâce devant le roi, autant celle de Mordocaï remplit Haman de fureur.

Comme au chapitre 3, la réaction d'Haman est de nouveau disproportionnée, et cette fois, déraisonnable : ayant obtenu l'accord du roi pour exterminer tous les juifs, il lui suffirait d'un peu de patience pour être débarrassé de Mordocaï. Mais visiblement, cette perspective ne suffit pas à l'apaiser, puisqu'il est en colère comme au premier jour. Aussi va-t-il encore projeter de faire pendre Mordocaï. Mais comme au chapitre 3, il se contient et attend d'être chez lui, au milieu de ses proches, pour laisser éclater sa colère.

S'il est colérique comme le roi, Haman n'est pas un impulsif mais plutôt un calculateur. Encore une fois, le lecteur n'ignore ni ses sentiments, ni ses projets, ce qui contraste fortement avec les personnages d'Esther et de Mordocaï qui, nous l'avons vu, demeurent opaques. Haman n'en est pas pour autant sympathique, au contraire, il est plus que jamais « le méchant ».

2.3.6. Un gibet pour Mordocaï

Même antipathique, Haman a des amis (אהביו, littéralement, « ceux qui l'aiment »). Il les réunit pour les consulter. On remarque qu'il consulte aussi sa femme (5,10). Si, pour le lecteur moderne, ce trait est plutôt positif – Haman n'est pas machiste –, il n'est pas du tout certain que l'auteur implicite le comprenne ainsi : le monde de la Bible est essentiellement un monde d'hommes où il n'est pas bienvenu que les femmes prennent les décisions ; même Esther, pour le peu qu'elle agit, le fait surtout à l'instigation de Mordocaï – du moins à première vue[319]. Comme le roi au chapitre 1, Haman réunit donc, en quelque sorte, son conseil personnel. Ce groupe se compose uniquement de proches ; c'est pourquoi on peut déjà s'attendre à ce que l'avis qui en sorte ne soit pas très objectif, et aille sans doute dans le sens de ce que veut l'Agagite.

Haman ouvre la séance par un étalage de vanité (5,11) : tout ce qu'il raconte au début de son propos est nécessairement connu de ses proches et n'a donc aucune valeur informative pour eux. Cela montre, certes, l'orgueil d'Haman, mais a aussi pour objectif de présenter à ses amis, par contraste, la force de la colère que provoque chez lui l'attitude de Mordocaï qui ne se lève pas et ne se prosterne pas, mais demeure assis (ישׁב), imperturbable (5,13) : « Mais tout cela n'est pas suffisant pour moi alors que je vois Mordocaï le juif assis à la porte du roi ». La disproportion est de nouveau frappante entre la colère d'Haman et la cause qui la provoque : en principe, Mordocaï n'est que poussière par rapport à Haman, et, promis à une mort prochaine puisqu'il s'est lui-même présenté comme juif, donc comme membre du peuple qui doit être massacré suite au récent décret. Or, malgré tout ce qu'a reçu l'Agagite et tout ce qui doit arriver, la

[319] Notre étude du personnage d'Esther montre cependant que les choses sont un peu plus compliquées si l'on regarde de plus près. Ainsi, si c'est bien Mordocaï qui pousse Esther à agir, celle-ci le fait à sa manière, en élaborant son propre plan, de manière beaucoup plus subtile que ce que lui demande son cousin.

présence de ce seul individu suffit à lui gâcher sa joie, comme un arbre peut cacher la forêt. Le moins que l'on puisse dire en la circonstance est qu'Haman – qui ne sait ni profiter de ce qu'il a, ni attendre le moment propice pour être débarrassé de son ennemi – se montre totalement dépourvu de sagesse.

Très ironiquement, le narrateur nous montre Haman présentant comme une faveur l'invitation qu'il a reçue d'Esther de se rendre au banquet (5,12). L'effet d'ironie tient au fait que le lecteur est ici en position supérieure par rapport à Haman : il connaît les sentiments d'Esther envers « l'oppresseur des juifs », ou du moins les suppose-t-il puisqu'il sait que la reine est juive, qu'elle est au courant du projet d'Haman et qu'elle a promis à Mordocaï d'intervenir auprès du roi en faveur de son peuple.

La fin de cette scène, qui parodie le conseil royal, se termine par une formule similaire : « Et la parole fut bonne devant Haman et il fit le bois » (5,14 ; cf. 1,21). Ainsi, Mordocaï devrait être pendu le lendemain, avant le banquet, ce qui augmente encore le suspense du récit. Cela dit, quand il s'agit de vengeance, Haman ne connaît aucune limite, ni dans la quantité – exterminer tous les juifs – ni dans le temps – en finir avec Mordocaï au plus tôt. Ce trait est d'autant plus saillant qu'il contraste avec son côté calculateur et la maîtrise de soi dont il est capable. De plus, la hauteur du gibet est tout à fait démesurée, à la hauteur sans doute de la haine qu'il porte au cousin d'Esther[320].

Lorsqu'ils lui suggèrent de demander la pendaison de Mordocaï, les amis et l'épouse d'Haman n'ont aucun doute sur la réaction du roi ; Haman non plus, puisqu'il donne l'ordre de préparer le gibet. Cela contraste avec les craintes d'Esther qui, au chapitre précédent, tremblait d'aller trouver le roi. Or, si Esther a été étonnamment bien reçue, une surprise attend le vaniteux Haman.

2.3.7. Le malentendu

Une fois devant le roi, Haman continue à faire preuve d'une assurance inconsidérée (6,4) et quand le roi l'interroge sur la meilleur manière d'honorer quelqu'un, il ne lui vient pas à l'esprit un seul instant qu'il pourrait s'agir d'un autre que

[320] Cinquante coudées représentent une hauteur complètement extravagante pour un gibet (environ 20 m). Cela montre à la fois la démesure et l'orgueil d'Haman et sa haine contre Mordocaï, qui le poussent à outrepasser les bornes de la raison. Cf. BERLIN A., *Esther*, p. 55.

lui (6,6). Ce passage en focalisation interne – « et Haman dit en son cœur : ‘‘A qui le roi a habituellement plaisir à faire honneur davantage qu'à moi ?’’ » - fait encore ressortir sa fatuité et permet au lecteur d'apprécier l'ironie de la scène qui va suivre[321]. En effet, les honneurs qu'il propose en pensant en bénéficier, c'est précisément lui qui devra les prodiguer à son ennemi personnel.

Le type de récompense que propose Haman est tout à fait à son image de personnage vaniteux : apparemment, tout est dans l'ostentatoire, le paraître, sans contenu véritablement concret – sauf si l'on considère, à la suite de A. Berlin[322], que la demande d'Haman de porter un vêtement du roi représente en réalité une tentative de s'emparer du trône. De fait, on rencontre dans la Bible des cas où le transfert d'un vêtement marque le transfert d'une fonction. Ainsi, Elisée reçoit d'Elie son manteau, ce qui signifie qu'il hérite de son esprit prophétique (2 R 2,13-15). Les écrivains grecs antiques font également allusion, de manière plus précise, à la lourde charge symbolique attachée à l'habit royal. Ainsi, selon Plutarque, personne n'avait le droit de porter la robe du roi de Perse[323]. Cependant, dans le chapitre 6 d'Esther, il ne semble pas que l'habit royal représente véritablement la fonction de roi. Deux arguments vont dans ce sens : d'une part, Mordocaï, après avoir été honoré de la sorte, retourne à sa place, sans, apparemment, avoir acquis quoi que ce soit (6,12) et d'autre part, ce type de récompense ne semble pas extravagant au roi qui reprend l'idée d'Haman sans émettre la moindre réserve.

Cependant, même si la récompense souhaitée par Haman ne semble porter que sur l'apparence extérieure, il s'agit quand même d'une apparence royale : Haman ne désire pas porter n'importe quel beau vêtement, mais « un vêtement de royauté que le roi a revêtu », et le cheval est « un cheval que le roi a monté et sur la tête duquel a été placé un diadème de royauté » (6,8). Il s'agit finalement, même si cela ne dure seulement que le temps d'une parade, de se déguiser en roi et d'être vu publiquement dans cet apparat, ce qui montre jusqu'où vont l'orgueil et la fatuité d'Haman.

Remarquons qu'après en avoir reçu l'ordre, Haman obéit au roi sans protester (6,11). Encore une fois, il parvient à dépasser sa colère. Il est vrai que l'enjeu est de taille, car la seule à avoir osé s'opposer jusqu'à présent à un ordre du roi l'a payé de sa

[321] Voir paragraphe 1.9.3.

[322] BERLIN A., *Esther and Ancient Storytelling,* p. 11 ; *Esther,* p. 59.

[323] Cité dans BERLIN A., *Esther and Ancient Storytelling,* p. 12.

couronne. Mais ce qu'il s'est ainsi contraint à faire coûte tellement à Haman qu'il prend une attitude de deuil : « Haman se pressa vers sa maison endeuillé et tête couverte » (6,12). De quoi est-il en deuil, si ce n'est de son honneur (יקר), mot clef du chapitre 6, si important pour les maris (cf. chapitre 1), mais aussi à la cour[324]. A la maison, ses amis et sa femme ajoutent encore à son affliction en lui annonçant sa chute prochaine au lieu de l'encourager. Avec un brin de cruauté, le narrateur multiplie les possessifs : « sa femme », « ses amis », « ses sages ». Ironiquement, ce sont bien les siens qui disent à Haman sa chute, eux qui se sont, de surcroît, montrés bien piètres conseillers. Mais cette fois, ce que disent les familiers d'Haman va véritablement se produire. Comment expliquer ce discours inattendu ? Le contenu de cette prédiction attire l'attention du lecteur par son caractère insolite, et cela, d'autant plus qu'il se trouve placé sur les lèvres des familiers d'Haman. Nous ne manquerons pas d'y revenir par la suite.

A la fin de cette scène, ce n'est pas Haman qui vient au banquet donné par Esther. Ce sont les eunuques qui l'y font venir[325] (6,14), comme s'il n'avait même plus le courage de se mouvoir par sa propre volonté, comme si, déjà, sa vie ne lui appartenait plus. C'est sans doute cet état d'esprit que veut exprimer ce verset 14 qui n'a pas vraiment d'autre utilité, puisqu'en 7,1 on dit de nouveau que le roi vient avec Haman au banquet. A partir de ce moment, c'en est fini de la combativité d'Haman.

2.3.8. La chute

Dans la même ligne que 6,14, lorsqu'Esther désigne Haman au roi comme le mauvais, celui qui a vendu et voulu exterminer son peuple (7,6), le vizir est terrifié et ne tente rien pour se justifier. Sans doute réalise-t-il qu'un élément essentiel lui avait échappé : la reine Esther est juive, et, à ce titre, ne lui pardonnera sans doute pas ! On comprend la terreur d'Haman lorsqu'il découvre cela, d'autant plus que ces révélations déclenchent la colère du roi. Or, la dernière colère du roi mentionnée dans le récit, également lors d'un banquet, s'est soldée par le renvoi définitif de la reine Vashti.

---

[324] Cf. supra paragraphe 1.9.3.

[325] « Les eunuques du roi arrivèrent et se hâtèrent de faire venir (להביא) Haman au banquet qu'avait fait Esther ».

A ce moment, les rôles s'inversent : alors qu'Esther vient tout juste de demander au roi la grâce de son peuple condamné par l'édit d'Haman, c'est maintenant Haman qui doit supplier Esther pour sa vie (7,7). Pour la première fois, le favori et la reine sont seuls, face à face. Le lecteur connaît les intentions d'Haman : « Haman se tint pour requérir pour sa vie d'Esther la reine car il voyait que le mal était au bout vers lui venant du roi ». Curieusement, du point de vue d'Haman, la colère du roi est plus grande ou plus redoutable que pourrait l'être la réaction d'Esther, puisque c'est à celle-ci qu'il tente de demander sa grâce. Cette attitude manque de logique, sauf si elle se base sur le fait qu'il est peut-être plus facile d'attendrir une femme qu'un roi en colère. Mais le lecteur attendrait plutôt qu'Haman se jette aux pieds du roi : il était le favori du roi et non de la reine et c'est au peuple d'Esther qu'il s'en est pris.

Une fois Haman aux pieds d'Esther, nul ne sait quelles paroles ils échangent. Le lecteur sait qu'Haman est terrifié, que le roi est en colère, mais Esther reste opaque : est-elle émue, joyeuse de la chute de son ennemi ou demeure-t-elle de marbre ? Le narrateur n'en dit rien. Accusé par le roi de vouloir violer la reine (7,8), curieusement, Haman n'essaie même pas de se défendre. Visiblement, il a perdu toute combativité et rend les armes. De plus, un eunuque aggrave son cas en évoquant son intention de pendre Mordocaï (7,9). Tous les projets d'Haman se retournent contre lui et cela, parce qu'il ne connaissait pas le peuple d'Esther et sa parenté. Il finit alors pendu[326] sur le gibet, ironie suprême, qu'il avait érigé pour son ennemi Mordocaï (7,10).

---

[326] Haman est-il empalé ou pendu ? Le verbe תלה / תלא permet en effet ces deux sens, tout comme le fait que l'ennemi de Mordocaï soit pendu « sur le bois (על־העץ) qu'il avait érigé pour Mordocaï » (8,10), le mot hébreu עץ étant habituellement traduit par « bois ». Le verbe תלה / תלא (« pendre » ou « suspendre ») se trouve 28 fois dans l'AT, faisant, la plupart du temps, référence au fait de suspendre un homme vivant ou mort (Cf. Gn 40,19.22 ; 41,13 ; Dt 21,22.23 ; Jos 8,29 ; 10,26 ; 2 S 18,10 ; 21,12 ; Est 2,23 ; 5,14 ; 6,4 ; 7,9.10 ; 8,7 ; 9,13.14.25 ; Lam 5,12). Au sujet de la pendaison dans l'AT, voir BILLE F., *La peine de mort et l'Ancien Testament*, p. 119. Il n'est pas facile de déterminer si la pendaison concerne des personnes vivantes ou mortes. Par exemple, à propos de Dt 21,22.23, il semblerait qu'il s'agisse du cas d'un homme déjà mort (Cf. ROSE M., *Le cadavre du pendu*). Dans les passages décrivant clairement la pendaison d'une personne vivante (en Est, Gn 40-41, Lam 5,12), il s'avère que l'exécution se situe toujours en territoire non israélite ou est pratiquée par des étrangers. Remarquons que 9 occurrences sont dans le livre d'Esther. Dans la LXX d'Esther, le verbe תלה / תלא n'est pas toujours rendu par le même terme grec : en 5,14, la LXX emploie κρεμασθήτω (de κρεμάννυμι : « pendre, suspendre »), tandis qu'en 7,9 on trouve σταυρωθήτω (de σταυρόω : « empaler, crucifier »). Il en résulte que l'on ne peut pas être sûr du mode d'exécution d'Haman. Notons que ROSE M., *Le cadavre du pendu*, p. 22-23, penche pour un empalement, mais son argumentation, qui s'appuie uniquement sur le fait qu'en 2 S 18,9-10, où il s'agit incontestablement d'une pendaison, on n'utilise pas la préposition על mais ב, ne nous paraît pas décisive. LEVENSON J. D., *Esther*, p. 93, va dans le même sens, mais en s'appuyant plutôt sur le fait que les dix fils d'Haman sont « pendus » alors qu'ils sont déjà morts (9,6-10.13), ce qui, selon lui, indiquerait plutôt qu'ils sont empalés. Cela dit, la question n'est peut-être pas fondamentale dans le récit : l'important est bien que « l'oppresseur » des juifs finisse exécuté, et cela de la manière infamante qu'il avait prévue pour Mordocaï.

2.4. Assuérus

Pour envisager la caractérisation de ce quatrième protagoniste, il nous a semblé pertinent de commencer par quelques chiffres. Le substantif « roi » (מלך) est omniprésent dans le livre d'Esther où il apparaît 196 fois, soit :

Chap. 1 : 27 fois	chap. 6 : 26
Chap. 2 : 30	chap. 7 : 16
Chap. 3 : 22	chap. 8 : 22
Chap. 4 : 14	chap. 9 : 12
Chap. 5 : 23	chap. 10 : 4 (sur 3 versets)

מלך ne se trouve qu'une fois au pluriel en 10,2. Il se rapporte à Assuérus dans tous les cas, sauf en 2,6 où il désigne d'autres rois (« Yekonias roi de Juda, qu'avait déporté Nabuchodonodor roi de Babel ») et en 10,2 où le pluriel construit מלכי (« des rois de Médie et de Perse ») situe Assuérus dans la lignée des rois de son peuple.

Cela dit, מלך n'est sujet que 56 fois (1,2.5.8.12.13.17.19.21 ; 2,3.17.18 ; 3,1.2.10.11.15 ; 4,11 ; 5,1.2.2.3.4.5.5.6.8.11 ; 6,3.4.5.6.6.6.7.8.8.9.9.10.11 ; 7,1.2.5.7.8.8.9 ; 8,1.2.4.7.11; 9,12.14 ; 10,1.2). Dans les autres cas, il est complément du nom, complément d'attribution ou complément circonstanciel de lieu. Donc, dans presque trois quarts des cas, le roi est quelqu'un par rapport à qui les autres personnages, les lieux ou les objets sont situés. Cette caractéristique est véritablement centrale pour la fonction du personnage d'Assuérus : tous les autres personnages se situent, de façon plus ou moins proche, par rapport à lui, et sa personnalité joue un rôle de pivot en ce qui concerne l'intrigue.

Pour la caractérisation de ce personnage, les trois premiers chapitres s'avèrent véritablement déterminants : les principales caractéristiques du roi y sont révélées au lecteur et celles-ci demeurent semblables jusqu'à la fin du récit. C'est pourquoi nous proposons d'analyser ces trois chapitres en détail en nous centrant sur le personnage du roi.

2.4.1. Un roi colérique et peu sûr de lui [327]

Comme nous l'avons vu, le roi Assuérus est le premier personnage à être mentionné. D'emblée il est présenté comme roi et c'est par rapport à lui que l'action est située chronologiquement et spatialement. Son empire est immense, cent vingt-sept provinces.

L'action débute « en l'année trois qu'il régnait » (1,3), soit relativement au début de son règne. Sans en être certain, le lecteur peut supposer qu'Assuérus est encore relativement jeune, mais en même temps qu'il est sorti des problèmes éventuels de succession, qu'il a eu le temps d'affirmer sa légitimité et qu'il est bien installé sur son trône – ce que nous dit d'ailleurs le narrateur en 1,2.

Toute la première partie de ce chapitre décrit de manière insistante la puissance et la richesse considérables d'Assuérus, alliées à une certaine démagogie, à un désir de « faire voir » (1,4.11). C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre l'ordre qu'il adresse aux eunuques « de faire venir Vashti la reine en face du roi avec un diadème de royauté pour faire voir aux peuples et aux chefs sa beauté car elle était belle d'apparence » (1,11).

Cette demande, nous l'avons vu, rencontre le refus de la reine et provoque le nouement de l'intrigue. Mais que nous révèle-t-elle du personnage du roi ? En 1,10, il est dit littéralement que « bon (était) le cœur du roi par/avec le vin ». Est-ce à dire que le roi est ivre ? Il est clair que le narrateur nous informe que le roi se trouve dans un état particulier provoqué par le vin. La présence d'expressions semblables dans deux passages de la Bible tendrait à confirmer qu'Assuérus est ivre :

- en 1 S 25,36, quand Abigayil rejoint Nabal, le narrateur nous décrit ce que celle-ci voit : והנה־לו משתה בביתו כמשתה המלך לב נבל טוב עליו והוא שכר עד־מאד. Ici, le « cœur bon » est clairement lié à un contexte de banquet et à l'ivresse (שכר).
- en 2 S 13,28, on trouve l'expression suivante : כטוב לב־אמנון ביין. Il s'agit, là aussi, d'un contexte festif. C'est précisément quand Amnon aura « le cœur bon par le vin »

[327] Le premier chapitre du livre d'Esther a fait l'objet d'une analyse détaillée dans le premier chapitre. Plusieurs caractéristiques du roi y ont été mises en évidence. Ici, nous nous permettrons de les mentionner plus rapidement.

que les serviteurs d'Absalom doivent le frapper. Cet ordre d'Absalom indiquerait qu'à ce stade, l'adversaire offre une moindre résistance, et qu'il est donc dans un état au moins proche de l'ivresse.

Ces deux passages montrent non seulement qu'Assuérus est bien ivre, mais tendent encore à le rapprocher des deux personnages peut recommandables que sont Amnon et Nabal.

Dans ces conditions, la demande que le roi adresse aux eunuques au sujet de la reine est-elle incongrue ou naturelle ? Bien que cela ne soit pas explicitement dit, certains éléments permettent au lecteur d'apprécier la situation :

- le roi a bu, et il en va sans doute de même de ses invités ;
- il demande à ses sept eunuques de « faire venir » la reine : il ne demande pas directement à la reine de venir, mais qu'on la fasse venir. Autrement dit, la reine n'est pas considérée comme une interlocutrice à laquelle on s'adresse mais comme un objet que l'on « fait venir ».
- Le roi veut « faire venir » la reine pour « faire voir » aux convives sa beauté ; donc, il veut la donner en spectacle, au même titre qu'il a fait voir sa richesse, sa splendeur et sa gloire. La reine est considérée comme un bel objet que le roi déplace et offre à l'admiration de ses convives masculins.
- De plus, étant donné que deux banquets se déroulent simultanément, un pour les hommes et un pour les femmes, la demande du roi revient à faire venir la reine de l'espace des femmes à celui des hommes, ce qui a quelque chose de déplacé, dans tous les sens du terme...

Si l'on considère ces différents éléments, le refus de la reine est étonnant mais pas incompréhensible. Face au caprice du roi qui la considère comme un objet, elle se pose en tant que personne, en refusant de correspondre à ce que le roi attend d'elle. Le roi réagit en homme colérique (1,12) : « Et le roi se fâcha très fort mais sa colère brûla en lui/contre lui ». Un *waw* relie directement cette information au refus de Vashti : le roi se fâche, sans même demander à la reine une explication au sujet de son attitude. Après avoir consulté ses conseillers, il décide de la renvoyer, et la chose se fait sans qu'il soit dit une seule fois que le roi s'est adressé à elle. De l'épisode du banquet à son renvoi définitif, jamais la reine n'est considérée comme une interlocutrice.

Alors qu'il est en colère, Assuérus n'agit pas directement mais demande conseil (1,13-15). Ce comportement, en partie justifié par le verset 13b – « car ainsi l'affaire du roi (était amenée) en face de tous ceux qui connaissaient la loi et le droit » –, reste étonnant si l'on considère qu'il s'agit avant tout d'un problème conjugal. De plus, dans la suite du récit, ce conseil n'est plus jamais consulté : l'élévation et la chute d'Haman, comme les deux décrets concernant les juifs, sont décidés par le roi en outrepassant la procédure présentée en 1,13 comme habituelle, ce qui montre que le roi n'est pas contraint de consulter son conseil ; s'il le fait au chapitre 1, c'est donc qu'il le veut bien.

Ainsi, au lieu de demander des explications à la reine, le roi se tourne directement vers ses conseillers ; l'affaire conjugale devient une affaire d'Etat. Mais au lieu de mettre les choses à leur juste place ou de demander des comptes à Vashti, le prince Memukân va amplifier la gravité de ce qui vient de se passer en faisant porter les conséquences du refus de Vashti sur l'ensemble des ménages de l'empire : dans son discours, l'affaire de la reine met en danger l'autorité de tous les maris du pays. Le roi accepte sans la moindre objection – ce qui montre un certain manque de caractère et d'esprit critique – et, comme le préconise son conseiller, répudie Vashti sans autre forme de procès et envoie des lettres dans tout l'empire « pour que tout homme soit gouvernant dans sa maison » (1,22). Notons dès maintenant que l'autorité maritale est quelque chose de vraiment important pour le roi et ses conseillers. Mais, malgré les mesures prises, Assuérus sera-t-il vraiment maître chez lui ? Le lecteur est invitée à être sensible à cette dimension dès le début du récit.

D'autre part, en faisant « selon la parole de Memukân », le roi accepte de se placer sous le joug d'une nouvelle loi contraignante : « Si (cela est) pour le roi bon, que sorte une parole de royauté de devant lui et qu'elle soit écrite dans les lois (דתי) de Perse et Médie et qu'il ne transgresse pas… » (1,19). Le roi doit obéir aux lois, y compris à celles qu'il édicte. Voilà qui met une certaine limite à sa puissance et n'est pas sans jouer un rôle dans la suite du récit, comme nous le verrons.

2.4.2. L'ombre d'un regret…

Après la promulgation de l'édit instaurant la suprématie des maris dans leur foyer, le narrateur poursuit en ces termes (2,1) : « Après ces événements, comme la

colère du roi Assuérus avait baissé, il se souvint de Vashti et de ce qui avait été décidé à son sujet ». Comment faut-il comprendre l'expression « il se souvint de Vashti » ? Veut-elle signifier qu'Assuérus, tout à sa colère, a oublié la cause qui l'a provoquée ? Même si l'on tient compte du fait que le roi n'est ni subtil, ni fort responsable de ses actes – comme cela se confirmera plus nettement par la suite –, l'hypothèse qu'il ait pu véritablement oublier la reine semble trop invraisemblable.

Cela nous pousse à examiner de plus près ce que peut signifier le verbe זכר (« se souvenir »). Dans la bible hébraïque, ce verbe implique souvent une nuance de compassion[328]. Ainsi, il est fort possible qu'Assuérus regrette son épouse[329] ainsi que la sévérité de la punition qui lui a été infligée. Du reste, la tournure passive employée pour évoquer le renvoi de la reine – « ce qui avait été décidé à son sujet » – suggère qu'Assuérus n'assume pas ou plus pleinement la décision qui a été prise[330]. Cela s'avérera d'ailleurs être un trait de caractère chez lui car il agira de la même manière quand Esther dénoncera Haman et son décret contre les juifs qu'il avait pourtant pleinement aprouvé[331].

Un autre trait étonnant de cette entrée en matière se découvre *a posteriori*, en 2,16 où le lecteur apprend qu'Esther est présentée au roi « dans l'année sept de sa royauté ». Quatre ans environ se sont donc écoulés entre le renvoi de Vashti (en la troisième année de sa royauté ; 1,3) et l'arrivée d'Esther. Curieusement, cette information est différée durant seize versets, puisque à la lecture de 2,1, le lecteur a plutôt l'impression que « après ces événements » couvre une période assez courte – du moins il n'a aucune raison de penser qu'il s'agit de plusieurs années. Ce procédé met l'accent sur la durée de la colère du roi, en 2,16, au moment où Esther va lui être présentée : la notation temporelle, en rappelant celle du chapitre précédent (1,3), suggère que le roi est colérique, qu'il ne souffre pas d'opposition et que sa colère s'inscrit dans le temps. Autrement dit, pour Esther, traiter avec le roi ne sera pas tâche facile et le statut de reine qu'elle va revêtir est bien précaire…

---

[328] Comme en Gn 8,1 ; 40,14 ; Lv 26,42.45 ; Jr 2,2. Cf. LEVENSON J. D., *Esther*, p. 54.

[329] Cf. BERLIN A., *Esther*, p. 20.

[330] Cf. BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 367.

[331] Cf. LEVENSON J. D., *Esther*, p. 54.

2.4.3. Un roi influençable et amoureux

Si Assuérus se souvient de Vashti, et peut-être même la regrette, ce mouvement ne dure pas longtemps car son entourage ne lui en laisse pas le temps : à peine se souvient-il de Vashti que ses serviteurs prennent la parole pour lui faire une proposition. Cette succession est signalée par le *wayyiqtol* ויאמרו (« et ils dirent »).

Les נערי־המלך, sans doute les pages du roi, proposent au roi de rassembler « toute jeune fille vierge belle/bonne d'apparence à Suse la citadelle» pour que le roi puisse choisir, parmi elles, celle qui sera « bonne à ses yeux » pour en faire la nouvelle reine. Les critères de choix des pages sont uniquement physiques : la jeune fille doit être vierge et belle, et plaire « aux yeux » du roi. Cela ne va pas de soi. On aurait pu s'attendre à ce que le choix d'une nouvelle reine se fasse plutôt en fonction de l'origine de la jeune fille – comme en Gn 24,2-4 –, ou de sa haute naissance – parmi les princesses de Perse et de Médie –, ou encore en fonction de ses qualités morales, sa docilité, par exemple. Les jeunes filles sélectionnées doivent être « belles/bonnes d'apparence », à l'image de Vashti (1,11).

Cette proposition rencontre l'assentiment du roi, ce qui montre que ces critères sont aussi les siens. De nouveau, pour Assuérus et sa cour, c'est l'apparence qui prime. Cela complète également l'image que la cour se fait de la femme : non seulement elle doit rendre honneur à son mari, mais aussi avoir belle apparence. Ajoutons que l'heureuse élue devra préalablement passer une nuit avec le roi – ce qui, n'étant pas dans la proposition des jeunes gens, semble être une idée du roi : au critère de la beauté s'ajoute celui de l'attrait sexuel.

Comme en 1,21 suite au discours de Memukân, il est dit que « la parole fut bonne aux yeux du roi et il fit ainsi » (2,4)[332] :

- 1,21 : וייטב הדבר בעיני המלך והשׂרים ויעשׂ המלך כדבר ממוכן

- 2,4 : ייטב הדבר בעיני המלך ויעשׂ כן

L'emploi de deux formules presque identiques pour décrire la réaction du roi après qu'une suggestion lui a été faite met l'accent sur le caractère influençable du monarque qui, les deux fois, approuve pleinement la proposition sans la moindre question ni le moindre recul critique. Ce trait de caractère est d'autant plus perceptible lors du

[332] Rapprochement signalé également dans BEAL T. K., *The Book of Hiding*, p. 26.

deuxième épisode que, cette fois, le roi n'a pas même sollicité le conseil qui lui est donné.

Il se produit alors un événement qui n'était pas explicitement contenu dans les propos des jeunes gens : « Et le roi aima Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges » (2,17). Alors que le lecteur – et sans doute les autres personnages – se serait attendu à « et elle fut bonne à ses yeux », c'est une toute autre formule qui décrit ce que le roi éprouve pour Esther[333] ; et de manière surprenante, au royaume du paraître, il n'est question ni de voir ni des yeux. Assuérus est d'ailleurs le seul personnage du récit dont il est dit qu'il aime quelqu'un. La suite du récit montre que cet amour, bien que partiellement aveugle, est sincère et qu'il dure par-delà plusieurs années et malgré la révélation de la véritable origine d'Esther. Ce dernier élément fait qu'Assuérus, malgré ses défauts, somme toute très humains, n'est pas un personnage totalement antipathique. De plus, le fait qu'il tombe amoureux d'Esther, la juive, et la fasse reine, en fait un personnage positif pour le lecteur de l'AT. Cet amour est un des éléments clés de l'intrigue car il permet de comprendre le comportement du roi aux chapitres 5, 7, 8 et 9.

2.4.4. Un roi peu responsable et peu réfléchi

Alors qu'Esther élève (verbe נשׂא au qal) grâce et bonté devant ceux qu'elle rencontre, y compris le roi, ce dernier « fait élever Haman » (verbe נשׂא au piel) au-dessus de tous les princes. S'il est vrai que l'on reconnaît l'arbre à ses fruits, le contraste est saisissant, surtout quand on considère la suite des événements. De plus, Haman est, jusque-là, un parfait inconnu dans le monde du récit : son nom n'est pas mentionné dans la liste des sept princes « qui siégeaient en premier dans le royaume » (1,14) ni ailleurs

[333] Dans l'article de ACKERMAN S., *The personal is political*, l'auteure remarque que lorsque des mots de la racine אהב se trouvent employés dans le cas d'une relation amoureuse entre un homme et une femme, il s'agit toujours d'une relation non réciproque et marquée par une certaine inégalité entre les partenaires, l'homme étant – à une exception près – celui qui aime ; il en est de même quand il s'agit de la relation entre parents et enfants – le parent est décrit comme celui qui aime. Ce constat permet d'éclairer les passages où il est dit que Dieu "aime" (אהב) son peuple. Dans les deux cas, "l'amour" dont il s'agit connoterait plus la supériorité, le désir de protection d'un seigneur face à un vassal, que de tendres sentiments. Notons cependant que l'amour d'Assuérus pour Esther est un élément central dans le déroulement de l'intrigue.

au cours des deux premiers chapitres. Cependant, si aucune explication n'est donnée à cette faveur royale, nous avons vu qu'il est plus pertinent d'y voir un procédé visant à caractériser Haman selon un certain angle plutôt qu'un élément déterminant de caractérisation du roi.

En 3,10, tout de suite après la proposition d'Haman de détruire les juifs, le narrateur écrit à propos du roi : « Et le roi enleva son sceau de sur sa main et le donna à Haman ». Or, on retrouve presque la même phrase mot pour mot en Gn 41,42, après que Pharaon a entendu la proposition de Joseph destinée à faire face à la famine en Egypte et a décidé de l'établir sur tout le pays d'Egpte :

Est 3,10 : ויסר המלך את־טבעתו מעל ידו ויתנה להמן.

Gn 41,42 : ויסר פרעה את־טבעתו מעל ידו ויתן אתה על־יד יוסף.

Mais cette ressemblance souligne une grande différence : Pharaon prononce plusieurs paroles d'explication avant d'accomplir son geste (Gn 41,38-41), alors que pour Assuérus, la parole ne vient qu'après la remise du sceau – donc des pleins pouvoirs – à Haman, et cette parole n'explicite pas vraiment le geste qu'il vient de faire. Ainsi, le parallèle met surtout en relief le manque de réflexion du roi à côté de la sagesse du Pharaon de l'histoire de Joseph. Assuérus semble de nouveau agir sous le coup d'une impulsion – savamment provoquée par Haman, nous l'avons vu – qu'il ne prend même pas la peine de mettre en mots. Le *wayyiqtol* qui relie directement la réaction du roi au discours d'Haman va dans ce sens.

En 3,11, le narrateur décrit Assuérus s'adressant à Haman pour lui remettre le peuple « pour faire contre lui comme le bon à tes yeux ». Bref, le roi remet entre les mains d'Haman un peuple tout entier dont il n'a même pas pris la précaution de demander le nom. Et le roi consent à la destruction de ce peuple sans la moindre objection ni question, sans même prendre la peine de vérifier l'exactitude des dires d'Haman. L'attitude d'Assuérus contraste en cela avec la réaction d'Haman au début du chapitre 3 : quand on vient lui raconter le refus de s'incliner de Mordocaï, il prend la peine de voir, puis se met en colère, et enfin, agit. Avec Assuérus, la vie de tout un peuple semble se jouer sur un coup de tête.

Pourtant, en 3,12, le narrateur y insiste fortement : les lettres sont bien écrites « au nom du roi » et cachetées de son sceau. Même si Assuérus semble en faire peu de cas, ce qui se passe n'est pas sans grâvité et engage directement sa responsabilité. De

plus, l'écrit qui est envoyé en son nom pour commanditer l'extermination des juifs a force de loi (להנתן דת en 3,14 et הדת en 3,15).

En 3,15, le narrateur décrit ce qui suit la promulgation de l'édit : « Le roi et Haman s'assirent pour boire, mais la ville de Suse fut dans la confusion ». Assuérus et son favori fêtent-ils l'événement ? L'agencement de la phrase, qui coordonne par un *waw* « la loi fut donnée à Suse la citadelle », et « le roi et Haman s'assirent pour boire » permet de le comprendre ainsi, bien que le lien ne soit pas explicité. En effet, il est également possible que cette information mette plutôt en évidence l'indifférence du roi et le cynisme de son favori quant au sort du peuple dont ils viennent de décider la destruction. Quoi qu'il en soit, même si le roi et Haman ne fêtent pas l'événement, il est clair que leur attitude contraste fortement avec l'état d'esprit qui règne à Suse. Alors qu'il faisait participer le peuple à ses réjouissances aux chapitres 1 et 2, Assuérus semble maintenant se couper tout à fait de son peuple.

Les traits de caractère du roi mis en évidence dans les trois premiers chapitres restent sensiblement les mêmes dans la suite du récit : le roi reste colérique, capricieux, piloté par son entourage et ses conseillers, sensible davantage aux apparences qu'à la profondeur des choses et des gens, porté sur les banquets et le vin et, enfin, amoureux d'Esther[334].

2.4.5. Le roi et Esther

Au début du chapitre 5, quand le roi voit Esther – encore une fois, le « voir » est prépondérant – le narrateur dit que la reine « éleva grâce à ses yeux » (נשׂאה חן בעיניו). Le roi lui tend alors le sceptre d'or et l'invite à parler. Il ne faut pas oublier que cette scène se situe cinq ans après l'accession d'Esther à la royauté. Or, s'il est dit, comme en 2,17, qu'Esther « éleva grâce (חן) à ses yeux », il n'est pas dit, comme lors de sa présentation au roi qu'elle « éleva bonté » (חסד) ni que celui-ci « l'aima » (אהב). Est-ce à dire que ses sentiments envers Esther ont faibli ? C'est possible et pourrait expliquer pourquoi, comme l'affirme Esther, elle n'a pas été invitée à paraître devant lui depuis trente jours, ce qui donnerait un juste motif à sa crainte de se présenter devant lui.

[334] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 168 ; CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 65-66.

Cependant, les sentiments qu'éprouve encore Assuérus envers la reine sont suffisamment forts pour qu'il lui tende tout de suite le sceptre d'or. Ce geste immédiat contraste avec la crainte d'Esther au chapitre précédent (cf. 4,11.16). Mais le lecteur ne dispose pas de suffisamment d'éléments pour savoir si c'est la crainte d'Esther qui est exagérée ou si ce sont les sentiments du roi envers elle qui se sont réveillés. Quoi qu'il en soit, alors qu'en 4,8, Mordocaï ordonnait à Esther d'aller trouver le roi pour lui « demander grâce » (להתחנן), c'est finalement elle qui « élève grâce » (נשׂאה חן).

En 5,3, pour la première fois, le roi s'adresse à Esther. Il la nomme « Esther la reine », la faisant ainsi, dans son discours, participer à la royauté qui est sienne : si il est מלך, elle est מלכה. Il la nomme aussi par son nom. Le roi Assuérus semble reconnaître en Esther à la fois la personne, qu'il appelle par son nom, et la reine, c'est-à-dire celle qui partage avec lui la royauté[335]. D'ailleurs, quand il s'adresse à Esther, le roi va plusieurs fois lui proposer jusqu'à la moitié de son royaume (5,3.6 ; 7,2), ce qu'il ne propose pas à d'autres personnages. En revanche, jamais Esther ne nomme Assuérus par son nom ; elle ne l'appelle que « roi », comme si elle reconnaissait davantage en lui le monarque que la personne. Dans le même sens, il faut rappeler que si le narrateur a dit que le roi aime Esther, qu'elle porte grâce et bonté à ses yeux, les sentiments que la reine éprouve pour le roi demeurent inconnus. Cependant, le lecteur sait qu'elle dissimule sa véritable identité au roi et craint de paraître devant lui, ce qui tendrait à montrer qu'elle n'a pas une grande confiance envers son époux.

Assuérus, par contre, a confiance en Esther puisqu'il vient d'emblée au banquet auquel elle l'invite et s'empresse de faire chercher Haman. Au cours de ce banquet, le roi reformule à Esther sa question (5,6), en reprenant les termes de 5,3, et en en ajoutant de nouveaux, ce qui donne une double question portant sur le contenu de sa demande et de sa requête. Il est étrange que le roi perçoive une demande derrière le comportement d'Esther sans que celle-ci ne l'évoque. Est-ce l'amour qui rend Assuérus clairvoyant ? Ou le roi est-il plus fin que le début du récit le laisserait croire ? La première hypothèse semble vraisemblable, car à aucun autre moment du récit Assuérus ne fait preuve d'une clairvoyance remarquable. Au contraire.

D'autre part, le roi se montre étonnamment patient devant l'attitude d'Esther qui postpose à deux reprises le moment de sa requête. Faut-il y voir de l'amour, une

[335] Cf. ROSSIER F., *L'intercession entre les hommes,* p. 276.

certaine indifférence ou un interêt ludique ? De nouveau, le narrateur ne nous le dit pas et se borne à constater que le roi attend la révélation de la demande d'Esther.

2.4.6. Le roi, Haman et Mordocaï

Au début du chapitre 6, le narrateur décrit le roi en proie à une insomnie. Est-elle due à la curiosité ou à l'inquiétude éventuelle face à la requête qu'Esther doit lui faire le lendemain ? Quoi qui'il en soi, une fois qu'on lui a lu le compte rendu du complot éventé par Mordocaï, le roi demande si celui-ci a été récompensé pour son geste (6,3). Le lecteur peut alors constater qu'apparemment, seule la distraction est responsable de l'ingratitude du roi envers son fidèle sujet : s'il n'a pas récompensé Mordocaï, c'est sans doute suite à un oubli de sa part ; d'ailleurs, il ne s'en souvient même plus… Et puisque le hasard fait que l'épisode lui revient en tête, Assuérus décide d'emblée de récompenser ce bienfaiteur de la couronne. S'il n'est pas volontairement ingrat, Assuérus n'est décidément pas fort attentif à ce qui se fait dans le royaume, même pour des choses touchant de près sa personne.

Après s'être souvenu de Mordocaï, le roi pose trois questions (6,3.4.6). Il est frappant de constater que, depuis le début du récit, Assuérus est le seul à poser des questions, tandis que les autres personnages répondent, proposent, constatent, ordonnent, affirment. Est-ce à dire que seul le roi recherche véritablement le dialogue et est ouvert à ce qui se passe à l'extérieur ? Quoi qu'il en soit, ce trait rend le roi quelque peu sympathique au lecteur moderne.

En 6,10, quand il donne à Haman l'ordre d'honorer Mordocaï, le roi semble ne pas être conscient de l'ironie de la situation. En effet, rien ne permet d'affirmer qu'Assuérus est au courant de la haine qu'Haman porte à Mordocaï. Cependant, le fait qu'il précise « Mordocaï le juif » permet tout de même de se demander si le roi est aussi innocent qu'il paraît à première vue[336]. En effet, peut-il ignorer le désir d'Haman de détruire le peuple juif ? Et la précision « le juif » ne semble pas absolument nécessaire. Le roi souhaiterait-il se moquer d'Haman ? Cela n'est pas impossible. Cependant, son attitude au chapitre suivant pourrait laisser penser également qu'Assuérus ne connaît

[336] Selon MAGONET J., *The Liberal and the Lady*, p. 173, Assuérus met sciemment les deux hommes en position de rivalité afin de susciter un contrepoids à la puissance de son favori devenu trop encombrant. Cependant, un tel machiavélisme cadre mal avec le portrait du roi dans l'ensemble du récit.

pas le nom du peuple dont il a permis la destruction et ne sait donc pas qu'Haman a eu maille à partir avec Mordocaï.

A ce stade, et au cours du chapitre suivant, le lecteur peut hésiter : Assuérus est-il un roi irresponsable, oublieux et un peu stupide ou un souverain tout aussi irresponsable mais plus cruel que bête, se jouant d'Haman avec un certain plaisir. Si l'on considère la coloration caricaturale et ironique que le narrateur donne à la plupart des descriptions et mises en scène de la cour perse et de son roi, l'hypothèse d'un roi stupide et négligent est plus vraisemblable que celle d'un souverain manipulateur.

2.4.7. Face aux révélations d'Esther

En 7,2, le roi renouvelle sa question pour la troisième fois. Un certain effet d'ironie résulte du fait qu'Assuérus demande trois fois à Esther quelle est sa demande alors qu'Esther n'a encore rien demandé jusqu'à maintenant. Cette fois, la reine répond et expose son désir : sa vie « pour demande » et son peuple « pour requête ». Esther ne nomme pas son peuple par son nom : elle parle seulement de « mon peuple » et de « nous ». La réaction du roi est conforme à l'impulsivité qui est la sienne depuis le début du récit et à l'amour qu'il porte à Esther : seule la reine lui importe, au point qu'il ne demande même pas le nom du peuple qui est pourtant celui d'Esther et dont il ignore l'identité (cf. 2,20). Seul lui importe le coupable qui a osé s'en prendre à la vie et au peuple de la reine.

Ironiquement, il ne vient jamais à l'esprit du roi que ce coupable pourrait être lui, ou qu'il a au moins une certaine responsabilité dans ce qui arrive, puisque les lettres ordonnant la destruction des juifs ont été scellées avec son sceau et envoyées via ses courriers (cf. 3,12-15). De plus, Haman n'a-t-il pas versé une belle somme d'argent au trésor royal pour exterminer les juifs (3,9-11), et le roi ne le lui a-t-il pas rendu pour qu'il se charge lui-même de l'exécution ? En réalité, on l'a vu, si le peuple d'Esther a été vendu, c'est par le roi ! Mais il ne semble pas s'en rendre compte. Seule la menace sur la vie d'Esther préoccupe manifestement Assuérus, car, dans ses propos, il ne montre aucun intérêt pour le peuple d'Esther et n'en parle même pas.

2.4.8. Deuxième colère royale : Haman pendu

En 7,7, une fois le nom d'Haman révélé par Esther, le roi se met en colère et, au lieu d'agir ou de donner son appréciation de la situation, il sort dans le jardin. Le narrateur ne précise pas pourquoi il sort, ce qui laisse au lecteur le loisir de formuler un certain nombre d'hypothèses : lui faut-il prendre l'air pour dissiper les vapeurs du vin ? Doit-il calmer sa colère ? Sommé de choisir entre sa reine et son ministre, serait-il dans l'embarras[337] ? Cela dit, le fait même que le roi quitte la scène, au moment où la tension atteint son comble, ne prêche pas en sa faveur[338] : plus que jamais, Assuérus apparaît comme un souverain irresponsable et peu enclin à assumer les conséquences de ses actes.

A son retour, trouvant Haman couché près de la reine, il l'accuse – de bonne foi ? – de vouloir la violer. Cette accusation prend la forme d'une question, probablement rhétorique. D'ailleurs, Haman ne tente même pas de réagir pour se disculper.

De même que le roi avait rapidement élevé Haman, de même quelques mots suffisent pour donner l'ordre de le supprimer, sans même que l'accusé ait eu le temps et la possibilité de se défendre. Pourtant, rien ne prouve au roi qu'Esther dit vrai : elle aurait pu mentir. Une nouvelle fois, le roi ne prend pas la peine de vérifier les accusations. Sur la simple foi des paroles d'Esther, Assuérus se laisse aller à sa colère et agit en conséquence. Cet épisode montre combien la fortune d'un courtisan est fragile quand elle se trouve entre les mains d'un roi colérique et irrationnel ; car Haman passe brusquement des plus hautes faveurs au gibet en un laps de temps n'excédant pas quelques minutes !

La même expression « et la colère du roi se calma » est employée en 7,10 et en 2,1. Mais les circonstances ne sont pas les mêmes et surtout, le roi met beaucoup moins de temps pour se calmer au chapitre 7. Dans les deux cas, un personnage a été écarté du récit pour avoir déplu au roi : Vashti est renvoyée et Haman pendu. La peine d'Haman est nettement plus lourde. De part et d'autre, les fautifs n'ont à aucun moment droit à la parole. Tous deux sont remplacés dans le cadre même du récit : Vashti par Esther et Haman par Mordocaï.

---

[337] Hypothèse de CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 15-16.

[338] LEVENSON J. D., *Esther*, p. 103-104.

2.4.9. Mordocaï et Esther à la tête du royaume

Le roi transfère donc les pouvoirs et les faveurs d'Haman à Mordocaï. Curieusement, le fait que Mordocaï soit juif ne semble pas lui poser de problème. Le lecteur peut alors légitimement se demander pourquoi Mordocaï avait demandé à Esther de ne pas révéler l'identité de son peuple (2,20) : manifestement, Assuérus ne fait pas preuve d'anti-judaïsme.

Un peu plus loin (8,7), Assuérus rappelle à Esther et à Mordocaï ce qu'il leur a déjà accordé et ajoute un élément qui n'était pas encore explicite dans le récit : « Et lui, ils l'ont pendu sur le bois parce qu'il avait envoyé sa main contre les juifs ». Le roi est donc bien conscient du fait que c'est à cause de son projet d'anéantissement des juifs qu'Haman a été pendu. Ce n'était pourtant pas ce qui ressortait du chapitre précédent où Assuérus semblait ne réagir qu'à l'offense personnelle faite à la reine et paraissait ne pas se soucier du peuple juif (7,5). Considère-t-il maintenant les choses sous un autre angle ou ne se soucie-t-il du peuple juif que pour être agréable à Esther ? La deuxième hypothèse semble la bonne car la suite du récit montre Assuérus totalement soumis à la volonté d'Esther quite à désavantager son propre peuple.

Ensuite, le roi se débarrasse du problème en permettant à Esther et Mordocaï d'écrire au sujet des juifs « comme le bon à vos yeux » (8,8). Or, il avait employé presque la même expression au chapitre 3 en donnant à Haman les pleins pouvoirs pour détruire les juifs : « et le peuple pour faire contre lui comme le bon à tes yeux » (3,11). La même chose se passe dans les deux cas : le roi se débarrasse d'un problème en déléguant son autorité et son pouvoir de décision à un ou des favoris. Cette façon de faire aboutit à une politique totalement incohérente vis-à-vis du peuple juif, mais le roi ne semble absolument pas gêné de cette incohérence. Cela ne contribue pas à le rendre très crédible dans ses fonctions de souverain – à moins que cela ne discrédite carrément la fonction de roi : Assuérus change de politique avec les favoris qui se succèdent dans ses faveurs, ce qui aboutit à un résultat absurde puisque au nom du roi, on décide en même temps une chose et son contraire.

Enfin, le comportement du roi au chapitre 9 a quelque chose de choquant. Alors que le lecteur s'attend à ce qu'il mette un frein au massacre perpétré par les juifs au sein

de l'empire, il n'en est rien. Le roi répond positivement à la requête d'Esther d'accorder une journée supplémentaire de vengeance au juifs de Suze (9,11-14). A en juger à ses propos, le monarque est pourtant tout à fait conscient de ce qui se passe dans sa capitale (9,12)[339]. Curieusement, une fois de plus, c'est lui qui demande à Esther quelle est sa requête, avant même qu'Esther ait fait mine de lui demander quelque chose. Mais cette fois, Assuérus ne propose plus de lui donner jusqu'à la moitié de son royaume. Est-ce parce qu'il a conscience que cela est déjà fait ? A ce stade, le roi semble totalement sous la coupe d'Esther, suivant ses avis sans aucun esprit critique.

2.4.10. Bilan du règne

Au total, Assuérus apparaît comme un mauvais roi, voire comme une sorte de caricature de roi[340], dès le début du récit, et plus encore dans les derniers chapitres : laissant gouverner ses favoris au détriment de son peuple, il ne semble guère se soucier du bien-être de celui-ci. Que ce soit au niveau de sa vie privée ou du gouvernement de l'Etat, le roi, tel un pantin, suit systématiquement l'avis de la personne la plus proche de lui, qu'il s'agisse de serviteurs, de princes, de favori ou de son épouse. En résulte une politique tout à fait incohérente alors que la vie de nombreux citoyens est en cause.

Les derniers versets du livre confirment ce portrait. La dernière chose qui est racontée du roi est qu'il « établit une corvée sur le pays et les îles de la mer » (10,1), ce qui ne peut être considéré comme un geste positif pour la population. Cette finale contraste fortement avec ce qui est dit de Mordocaï, second du roi, « grand pour les juifs et plaisant pour la multitude de ses frères, cherchant le bien pour son peuple et parlant de paix pour toute sa descendance ». Tandis que Mordocaï fait le bonheur des juifs, le peuple de l'empire est soumis à la corvée par le roi. Cela contraste également avec le

---

[339] Il nous paraît exagéré de voir un cri d'admiration dans le constat fait par le roi du nombre de tués à Suse. Contre FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 112.

[340] Ce portrait négatif est proposé notamment par DOROTHY C. V., *The Books of Esther*, p. 307 ; SASSON J. M., *Esther*, p. 337 ; BRENNER A., *Who's Afraid of Feminist Criticism*, p. 48 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 315-316 ; CRAIG K. M., *Reading Esther*, p. 144 : « Ahasuerus's dim wits and short memory have a dramatic effect on the plot. Indeed, much of the story proceeds because Ahasuerus functions as a literary fool ». Cf. également WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, p. 174 ; FOUNTAIN K., *Literary and Empirical Readings*, p. 36. Par conséquent, nous ne pouvons pas accepter l'opinion de J. Cazeaux qui décrit Assuérus comme « un roi éclairé ». Voir CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 224.

premier chapitre où le peuple était convié à un banquet de sept jours, et avec 2,18 lors du festin de l'avènement d'Esther sur le trône (« Et le roi fit un grand banquet pour tous ses princes et ses serviteurs, le banquet d'Esther, et il fit un congé/une exemption d'impôt pour les provinces et il donna des présents à main de roi »). Ainsi, en finale, il semblerait que l'influence de Mordocaï soit franchement négative pour la politique du roi et par conséquent, pour tous les peuples non-juifs de l'empire perse.

2.5. Les juifs

Les juifs représentent une catégorie de personnage à part. En effet, ils n'apparaissent qu'en tant que personnage collectif et ne sont jamais décrits par le narrateur. Ce que peut en savoir le lecteur lui vient soit des autres personnages, soit de l'observation des actes et comportements des juifs dans le récit. Jusqu'au chapitre 9, ils apparaissent essentiellement dans le discours d'autres personnages ou dans le texte de l'édit d'Haman. En tant qu'acteurs du récit, ils ne font que de rares apparitions, pour, finalement, devenir les protagonistes de l'avant-dernier chapitre.

2.5.1. Les juifs vus par les autres personnages

Dans le discours des autres personnages, il est fait allusion au fait d'être juif en 3,4, quand les serviteurs du roi dénoncent l'attitude de Mordocaï à Haman : « ils racontèrent à Haman pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif ». L'attitude de Mordocaï et le fait qu'il soit juif suscitent manifestement leur curiosité. Nous ne pouvons savoir pourquoi. Cependant, cette petite remarque suggère au lecteur qu'être juif n'est pas anodin dans le royaume d'Assuérus.

S'adressant à Assuérus, Haman donne du peuple juif une description très particulière, sans que le mot « juif » soit jamais employé : « Il y a un peuple dispersé et séparé entre les peuples, dans toutes les provinces de ton royaume, et leurs lois sont différentes de tout peuple et les lois du roi ils ne font pas » (3,8). Ce discours met en exergue trois caractéristiques du peuple juif :

- les juifs sont dispersés dans tout l'empire mais continuent à ne former qu'un seul peuple (עם־אחד) uni dans la dispersion ;
- ils ont des lois différentes de celles des autres peuples ;
- ils ne respectent pas les lois du roi.

Le lecteur qui connaît l'AT et l'histoire du peuple juif sait que les deux premières caractéristiques sont exactes : suite à l'exil, les juifs se trouvent effectivement dispersés dans tout l'empire perse et ils possèdent des lois qui leur sont propres. Pour ce qui est de la troisième caractéristique, le lecteur doit attendre de pouvoir observer le peuple en action pour vérifier si elle est exacte. En effet, la description faite par Haman, un ennemi, peut être considérée comme suspecte. Car, à ce stade du récit, les seuls juifs mis en scène sont Mordocaï et Esther. Or, Mordocaï transgresse précisément un ordre du roi en refusant de s'incliner devant Haman. Quant à Esther, si elle semble se soumettre aux lois qui régissent la cour, sa loyauté au roi et au royaume n'est rien moins qu'évidente : ne tait-elle pas son origine au roi et ne fait-elle pas « le dire de Mordocaï » plutôt que « le dire du roi » (2,20) ? Mais l'attitude de ces deux personnages est-elle représentative de celle du peuple juif dans son ensemble ? Le lecteur devra être attentif à la suite du récit afin de s'en assurer.

L'intervention de Mordocaï auprès d'Esther laisse entendre que celui-ci se fait une tout autre image des juifs : s'il est vrai qu'ils sont menacés par Haman – c'est la raison pour laquelle Mordocaï demande l'intervention d'Esther –, la menace ne parviendra pas à les anéantir, même si Esther n'intervient pas, car, dit-il, « secours et délivrance se tiendront pour les juifs à partir d'un autre endroit » (4,14). Certes, le lecteur ignore à quel secours Mordocaï fait allusion, mais il peut percevoir chez le cousin d'Esther une grande confiance en ce qui concerne le salut de son peuple. Cependant, de même que le discours d'Haman est suspecté de noircir le tableau pour convaincre le roi, celui de Mordocaï, qui cherche également à convaincre, peut être suspecté d'être exagérément optimiste en ce qui concerne le sort des juifs.

Ce discours atteint son but puisqu'Esther prend la décision d'aller trouver le roi. Auparavant, la jeune femme demande à Mordocaï de rassembler les juifs de Suse et de « jeûner à son sujet » pendant trois jours (4,16). Auparavant, le narrateur signale que les juifs jeûnent et se lamentent lorsqu'ils apprennent la publication du décret d'Haman (4,3). Tout se passe comme si Esther leur demandait de poursuivre le jeûne, mais pour une autre cause : alors qu'ils jeûnaient en signe de désespoir et, peut-être, de

supplication, Esther leur demande de jeûner « à son sujet », sans doute pour demander une intervention divine en sa faveur.

Au moment où elle introduit enfin sa requête devant le roi, Esther parle des juifs d'abord comme de « son peuple » (7,3 ; 8,6). Quant à Assuérus, rien ne permet de dire quels sont ses sentiments à l'égard de ce peuple : une fois Haman pendu, et suite à la supplication d'Esther, il se contente de donner « carte blanche » à celle-ci et à Mordocaï au sujet des juifs, comme il l'avait fait autrefois pour Haman. A partir de ce moment, il n'est plus question des juifs dans les propos tenus par les autres personnages[341], mais ceux-ci acquièrent rapidement un statut de protagonistes.

2.5.2. Les juifs protagonistes du récit

En tant que protagonistes du récit, les juifs n'apparaissent qu'au chapitre 9. Auparavant, il est surtout question de Mordocaï, qui, dès son entrée en scène, est caractérisé comme « un homme juif » (2,5). Ensuite, Mordocaï est appelé à plusieurs reprises « Mordocaï le juif » (5,13 ; 6,10 ; 8,7 ; 9,29.31) et « de la descendance des juifs » (6,13). L'autre protagoniste juive du récit, n'est jamais appelée « Esther la juive ». Par contre, Haman est plusieurs fois caractérisé comme « l'adversaire des juifs » (3,10 ; 8,1).

En tant que personnage collectif, les juifs entrent en scène en 3,6, au moment où Haman décide d'exterminer « tous les juifs qui étaient dans tout le royaume d'Assuérus, le peuple de Mordocaï ». Ainsi, dès leur apparition dans le récit, les juifs sont rattachés à la personne de Mordocaï, et, à ce titre, promis à la destruction. L'édit d'extermination n'ajoute rien à leur caractérisation, si ce n'est que les juifs sont plus que jamais considérés comme un peuple qui risque d'être bientôt détruit.

Au moment où l'édit d'extermination est promulgué, l'attitude des habitants de la ville de Suse, en contraste frappant avec celle d'Haman et d'Assuérus, tendrait à montrer que le sort des juifs n'est pas indifférent à la population[342]. De leur côté, les

[341] Mentionnons tout de même la demande d'Esther au roi pour que les juifs de Suse obtiennent un second jour de vengeance. Mais cette demande constitue plus un élément pour la caractérisation d'Esther que pour celle des juifs.

[342] A moins que la ville ne soit composée d'une majorité de juifs, mais cela est fort improbable. De plus, au chapitre 8, on peut voir la réaction des habitants de la ville de Suse et celle des juifs mentionnées séparément (8,15-16).

juifs réagissent par le « deuil, jeûne, pleur et lamentation ; sac et cendres furent étendus pour beaucoup » (4,3). En cela ils réagissent de manière très semblable à celle de Mordocaï. Cependant, si l'on peut suspecter chez ce dernier une mise en scène destinée à faire réagir Esther, rien ne permet d'affirmer la même chose pour les juifs. Manifestement, leur désolation est sincère et leur comportement affiche clairement leur désespoir, ainsi que, peut-être, une supplication adressée à Dieu[343].

Nulle part dans le récit les juifs ne songent à se révolter contre ce décret ou ne tentent de mettre en question la promulgation de cette loi injuste. Contrairement aux dires d'Haman, le peuple de Mordocaï semble bel et bien soumis et respectueux des décrets du roi, même quand ceux-ci sont dirigés contre eux[344]. L'observation de la chronologie permet d'appuyer davantage encore ceci : l'édit est publié le treizième jour du premier mois, tandis qu'il doit être exécuté le treizième jour du douzième mois ; cela laisse onze mois aux juifs pour organiser la résistance, protester auprès du roi ou fuir. Or, ils n'en font rien et répondent au décret par des rites de deuil et de lamentation. Le seul qui agit différemment est Mordocaï.

Dans l'édit qu'il fait promulguer une fois devenu le second personnage du royaume à la place d'Haman, Mordocaï donne la permission aux juifs, non seulement de se défendre, mais « d'exterminer, tuer et détruire toute armée de peuple et de province les opprimant, enfants et femmes, et de piller leur butin » (8,11). Bref, les juifs obtiennent de pouvoir non seulement se défendre, mais aussi de se débarrasser de leurs ennemis en toute légalité. La promulgation de ce nouveau décret, ainsi que l'ascension de Mordocaï entraînent une explosion de joie dans la ville de Suse (8,15) et de grandes réjouissances chez les juifs (8,16).

Suite à ce revirement de la politique royale, les juifs commencent également à être craints des autres peuples, ce qui suscite même des « conversions »[345] au judaïsme (8,17). Finalement, la peur suscitée par les juifs et Mordocaï est telle que personne n'ose les attaquer (9,2-4).

---

[343] Ainsi, selon FOX M. V., *Character and Ideology,* p. 58, ce jeûne peut être considéré comme une prière adressée à Dieu, semblable au jeûne du roi David en 2 S 12,22 ; voir aussi VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been,* p. 149.

[344] Cf. BETH BERG S., *The Book of Esther,* p. 98-99 qui insiste sur la loyauté des juifs au royaume en dehors de la situation de menace. Nous allons plus loin, puisqu'il s'avère que, même menacés, les juifs restent obéissants, à l'exception d'Esther et de Mordocaï. Voir aussi BUSH F. W., *Ruth, Esther,* p. 321.

[345] Au sujet de l'expression מתיהדים, voir p. 113.

Les juifs en profitent alors pour se débarrasser de leurs ennemis, provoquant un véritable bain de sang (8,5-16). Cet événement, qui ne rend pas les juifs particulièrement sympathiques, surtout pour nos sensibilités contemporaines, appelle deux réflexions quant à la caractérisation du peuple de Mordocaï. D'une part, les juifs semblent n'avoir aucune difficulté à se débarrasser de leurs ennemis une fois que la chose a été rendue légale. Manifestement, ni le nombre, ni la détermination, ni sans doute les armes ne leur font défaut. On peut en déduire que c'est uniquement l'inertie ou la perspective de s'opposer à une loi royale qui a entraîné la réaction de désespoir qui fut la leur au chapitre 4. Ainsi, contrairement à l'accusation d'Haman, les juifs sont décidément des sujets extrêmement respectueux des décrets royaux.

D'autre part, le narrateur insiste sur le fait que les juifs ne portent pas la main sur le butin (9,10.15.16) bien que cela leur soit permis par l'édit de Mordocaï (8,11). Rapportée trois fois, cette information ne peut être considérée comme anodine. Cependant, le narrateur n'explique pas la raison de l'attitude des juifs. Nous en sommes réduits à formuler des hypothèses. Pour commencer, alors qu'ils montrent une grande soumission envers les lois de l'empire, les juifs, en ne pillant pas le butin, s'abstiennent de faire ce à quoi la loi les autorise. Ils s'inscrivent en faux contre un élément de la politique de Mordocaï : sur ce point, le cousin d'Esther va trop loin, comme le montre leur attitude. Le lecteur peut encore voir dans ce comportement le signe que la destruction des ennemis n'est pas motivée par la cupidité. Si des gens ont été tués en grand nombre, c'est qu'ils étaient vraiment des ennemis et non des personnes dont les juifs jalousaient les biens.

Une autre hypothèse, qui n'exclut pas les deux premières, s'appuie sur un rapprochement intertextuel entre, d'une part, la rivalité entre Haman l'Agagite et Mordocaï le Benjaminite, et d'autre part, l'antagonisme entre Israël et Amaleq[346]. Dans le livre d'Esther, tout se passe comme si les juifs, contrairement à ce qu'a fait autrefois Saül, agissaient conformément à la volonté de YHWH. Alors que Mordocaï, qui permet de se saisir du butin, est près de reproduire l'erreur de son ancêtre, cette fois, le peuple voit clair et accomplit jusqu'au bout l'ordre de YHWH[347]. Mais dans le récit d'Esther, il n'y a ni prophète, ni ordre divin. Seules quelques allusions permettent d'interpréter ce

[346] Plusieurs autres allusions vont dans ce sens. Cf. supra 2.1.4.

[347] Cf. LACOCQUE A., *Haman dans le livre d'Esther*, p. 318 ; BERLIN A., *Esther*, p. XXXVIII ; CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 260.

récit à la lumière de 1 S 15[348]. De plus, en dehors d'Haman et de ses fils, il n'est pas dit que les ennemis massacrés sont des Amalécites… Bref, l'attitude des juifs vis-à-vis du butin demeure difficile à comprendre et délicate à interpréter.

Par ailleurs, comment le lecteur doit-il se situer face au massacre de plusieurs milliers de personnes ? Le narrateur mentionne, dans un premier temps, que les juifs tuent 500 personnes à Suse la citadelle et 75000 dans les provinces, le 13 Adar, puis 300 le 14, à Suse. Fidèle à son style de chroniqueur, il rapporte ces chiffres sans aucun commentaire. Cependant, si l'on considère le récit attentivement, le nombre des tués n'est-il pas nettement exagéré ? Ne faut-il pas y voir, comme dans le deuxième épisode, une hyperbole destinée à attirer l'attention du lecteur[349] ? Notre hypothèse est qu'une telle tuerie – de même que la requête d'Esther d'avoir un second jour de massacre à Suse[350] – a pour but de choquer le lecteur, afin de l'inciter à se positionner de façon éthique par rapport aux événements. De la même manière qu'il est poussé à ne pas s'identifier à un roi et à une cour ridicules, il est invité à prendre distance par rapport au comportement des juifs du récit.

Dans le même sens, J. Magonet[351] propose de comprendre que les juifs agissent de la sorte parce que cela entre inévitablement dans la logique du monde dans lequel ils vivent, où la victoire sur l'ennemi signifie nécessairement l'annihilation de celui-ci. Plutôt que des coupables, les juifs seraient ainsi les victimes d'un système de relations entre les peuples basé sur la violence et la répression.

Après le massacre, les juifs célèbrent par des banquets la mort de leurs ennemis. Pour eux, nulle affliction devant le sang versé : leur joie – mentionnée avec insistance (9,17.18.19) – semble totale. Mordocaï leur envoie alors une lettre pour instaurer une fête annuelle, les 14 et 15 Adar, afin de célébrer ces jours qui leur ont permis de se débarrasser de leurs ennemis. Les juifs donnent leur accord. Ils acceptent de continuer à

---

[348] Contre McKANE W., *A Note on Esther IX and I Samuel XV* qui, parce qu'il n'est pas fait allusion à la notion d'anathème en Est 9, pense qu'un rapprochement entre ces deux textes n'est pas pertinent. Si son observation est juste concernant l'anathème, nous pensons, par ailleurs, que les similitudes mises en évidence précédemment imposent tout de même un rapprochement entre le livre d'Esther et l'histoire de Saül, et plus particulièrement Est 9 et 1 S 15.

[349] A la suite de GOLMAN S., *Narrative and ethical ironies*, p. 22 : « The reiteration of the language of killing and the mathematic of death invite the reader to take up an ethical stance toward the jewish attack against the so-called Persian enemies » ; WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, p. 184.

[350] Voir supra 2.2.9.

[351] MAGONET J., *The Liberal and the Lady*, p. 174-175.

faire ce qu'ils avaient commencé et ce que mentionne le contenu de la lettre de Mordocaï. Ce sont eux qui choisissent de nommer ces jours-là « Pourim », en lien avec les sorts jetés par Haman et, sans doute, avec le retournement magistral qui a provoqué leur victoire ainsi que la chute de l'oppresseur. Le narrateur induit ces rapprochements puisque, après avoir cité le contenu de la lettre de Mordocaï relatant les événements (9,24-25), il ajoute : « c'est pourquoi ils appelèrent ces jours-là ''Pourim'' » (9,26).

Le narrateur insiste sur le fait que ce sont bien les juifs qui acceptent la promulgation de la nouvelle fête annuelle (9,23.27). Même si l'initiative semble venir de Mordocaï (9,20-22), il ne s'agit pas d'un décret arbitraire imposé à une population contrainte, comme c'était le cas jusqu'ici pour les décrets royaux. La fête des Pourim est, avant tout, une émanation du peuple qui est célébrée par les juifs, année après année (9,27-28).

Après cela, une seconde lettre des Pourim semble superflue (9,29-31). Curieusement, elle ne fait pas référence aux banquets et à la joie, mais à des « paroles de jeûne et de lamentations » (9,31). L'hypothèse la plus commune est qu'il y a là une allusion au jeûne et aux lamentations du peuple et d'Esther au chapitre 4. Tandis que le peuple est tout à sa joie, Esther et Mordocaï interviennent pour qu'il soit fait également mémoire du tourment et des supplications qui ont précédé le retournement qui cause leur joie. Pour le lecteur, il n'est pas non plus anodin que le récit de l'instauration de la fête des Pourim s'achève sur la mention du jeûne et des lamentations et non sur celle des banquets et de la joie. Juste avant que l'on précise que ces événements furent « écrits dans un livre » (9,32) – livre qui est peut-être celui que le lecteur tient entre ses mains – et juste avant l'épilogue, le récit s'achemine vers sa fin sur une note dont la gravité frappe si on la compare avec la joie triomphale qui la précède.

Le récit s'achève par quelques lignes à la gloire de Mordocaï, dont l'ascension profite incontestablement aux juifs, appelés « son peuple ». Ceux-ci honorent Mordocaï comme « grand » et ceux que le narrateur nomme « la multitude de ses frères » l'agréent. Manifestement, les juifs ne semblent pas touchés par la corvée qu'établit Assuérus sur tout le pays. Il est vrai que Mordocaï apparaît comme « cherchant le bien de son peuple » (10,3). En finale, les juifs sont donc prospères, bien installés dans le royaume d'Assuérus, et soutiennent pleinement la politique d'un des leurs « Mordocaï le juif », devenu second du royaume.

2.6. Les personnages secondaires

Le récit d'Esther mentionne une foule d'autres personnages en dehors des quatre protagonistes principaux. Au total, sans tenir compte de ces derniers, pas moins de 38 personnages se trouvent cités par leur nom :

- Vashti (chap.1 et 2) ;
- Mehumân, Bizzeta, Harvona, Bigta et Avagta, Zétar et Karkas, sept eunuques qui servent la face du roi Assuérus (1,10) ; Harvona réapparait en 7,9 ;
- Karshena, Shétar, Admata, Tarshish, Mérès, Marsena, Memukân, sept princes de Perse et de Médie qui voient la face du roi (1,14) ;
- Hégé, eunuque du roi gardien des femmes (chap. 2) ;
- Sha'ashgaz, eunuque du roi gardien des concubines (2,14) ;
- Bigtan et Téresh, les deux eunuques qui complotent contre la vie du roi (2,21 ; 6,2) ;
- Hatak, eunuque du roi au service d'Esther (chap. 4) ;
- Zéresh, femme d'Haman (5,10.14 ; 6,13) ;
- Parchandata, Dalfon, Aspata, Porata, Adalya, Aridata, Parmachta, Arisaï, Aridaï, Vaïzata, les dix fils d'Haman fils d'Hammedata (9,7-10).

Aucun de ces personnages ne porte un nom familier de l'AT. Manifestement, il s'agit de noms « exotiques » pour un lecteur de la Bible[352]. La présence de la majorité d'entre eux – qui ne jouent qu'un rôle de figurant – s'expliquent probablement par une volonté de donner une « couleur locale » au récit[353] : celui-ci se déroule en Perse et l'auteur implicite entend manifestement le montrer au lecteur. Ainsi, l'accumulation de noms étrangers serait à comprendre dans la même ligne que l'abondance de termes empruntés au perse ancien, l'insistance sur le décor dans le premier chapitre ainsi que la mention de la déportation à deux reprises en 2,6 : il s'agit de faire comprendre au

[352] Mentionnons au passage l'existence de plusieurs travaux visant à déterminer l'origine de ces noms : GEHMAN H. S., *Notes on the Persian Words* ; DUCHESNE-GUILLEMIN J., *Les noms des eunuques d'Assuérus* ; MILLARD A. R., *Persian names in Esther*.

[353] Voir GERLEMAN G., *Studien zu Esther,* p. 331.

lecteur que les héros juifs évoluent loin d'Israël et de Jérusalem, en plein territoire étranger peuplé par une majorité de non-juifs. En ce sens, l'appellation « récit de diaspora », pour décrire le genre littéraire d'Esther, semble appropriée.

En plus du grand nombre de personnages désignés par leur nom, on trouve une multitude d'autres personnages anonymes, mentionnés de manière collective. Dans cette catégorie on trouve les princes et les serviteurs du roi, l'armée de Perse et de Médie, les nobles et les princes des provinces, le peuple de Suse la citadelle, les femmes du banquet de Vashti, tous les peuples des provinces, les scribes du roi, les jeunes gens du roi qui le servent, les nombreuses jeunes filles rassemblées dans le harem du roi, les suivantes d'Esther, les concubines, les eunuques d'Esther, les coursiers, les amis d'Haman, les eunuques du roi, les satrapes et les gouverneurs des provinces, les ennemis des juifs…

Tous ces personnages sont des personnages collectifs jouant, pour la plupart, le rôle de figurants mentionnés pour donner une « couleur locale » au récit. Comment, en effet, concevoir un récit à la cour du roi de Perse sans parler d'eunuques, de concubines, de princes et d'une foule de serviteurs ?

Cependant, certains personnages, nommés ou anonymes, jouent un rôle déterminant dans l'intrigue ; ils peuvent être désignés par le terme de « personnages ficelles » ou même de « protagonistes » à l'échelle de l'une ou l'autre micro-intrigue. Par exemple, Vashti peut aisément être rangée dans la catégorie des protagonistes du premier épisode. Dans le deuxième épisode, les jeunes gens du roi et l'eunuque Hégé sont des « personnages ficelles » ; l'eunuque Hatak joue un rôle similaire dans le cinquième épisode. A la personnalité à peine esquissée, ces personnages n'en jouent pas moins un rôle capital dans la poursuite de l'intrigue. C'est pourquoi nous choisissons de nous y attarder brièvement. Pour éviter d'alourdir l'exposé, nous ne reviendrons pas sur ce qui a déjà été dit de la reine Vashti, de Memukân et des sept princes de l'entourage du roi. Nous commencerons par évoquer une catégorie de personnages bien particulière : celle des eunuques.

2.6.1. Les eunuques

Les eunuques[354] nommés sont au nombre de 12, auxquels s'ajoutent les eunuques du roi et les eunuques d'Esther. Leurs noms les désignent comme étrangers au peuple juif. En dehors de cette information et de leur état d'eunuque, le récit ne donne que très peu d'éléments permettant d'imaginer ces personnages.

Tous sont présentés en lien avec une fonction à la cour royale directement au service du roi ou de la reine, à l'exception notoire de Bigtan et Téresh qui occupent la fonction de « gardiens du seuil ».

Contrairement aux princes, aux serviteurs du roi ou au peuple, les eunuques ne jouent jamais le rôle de figurant, à l'exception de Sha'ashgaz ; ils interviennent toujours en tant que personnages ficelles ou protagonistes.

2.6.1.1. Les eunuques « servant la face du roi »

Les premiers eunuques à entrer en scène sont les sept eunuques du roi, chargés « de faire venir Vashti la reine en face du roi avec un diadème de royauté, pour faire voir aux peuples et aux chefs sa beauté, car elle était belle d'apparence » (1,11). Les eunuques rentrent bredouilles. Ils ne sont plus mentionnés dans le récit, si ce n'est en lien avec refus de Vashti (1,12.15). Seul Harvona apparaît de nouveau : quand le roi accuse Haman d'avoir voulu violer la reine, il intervient fort opportunément pour signaler à Assuérus l'existence du gibet dressé par Haman pour y pendre Mordocaï. Il ne reste plus au roi qu'à ordonner qu'on y pende Haman. Les eunuques, puis Harvona, jouent ainsi le rôle de personnages ficelles au service de l'intrigue. Cependant, la présence d'Harvona en 7,9 fonctionne également comme un signal adressé au lecteur :

- il lui suggère un lien entre ce qui se passe au chapitre 7 et le renvoi de Vashti. Dans les deux cas, un personnage important est écarté de la cour suite à une colère du roi et se voit remplacé par l'un des protagonistes juifs

[354] Le terme סריס, que nous avons traduit par « eunuque », est marqué par une certaine ambivalence puisqu'il désigne soit un homme émasculé (Is 56,3), soit un fonctionnaire à la cour royale. Ainsi, les סריסים peuvent occuper de hautes fonctions telles que celles d'officier militaire (2 R 18,17 ; 25,19 ; 1 Ch 28,1). On signale même un סריס marié en la personne de Potiphar (Gn 39,1), maître de Joseph, ce qui, logiquement, cadre mal avec l'état d'eunuque. Cependant, la question ne se pose pas dans le livre d'Esther où les סריסים apparaissent clairement comme les gardiens du harem royal, donc, des eunuques. Cf. BDB, p. 710 et KEDAR-KOPFSTEIN B., *סריס* dans *TDOT* X, p. 344-350.

(Esther, puis Mordocaï). Dans les deux cas, un ou plusieurs eunuques jouent un rôle dans l'éviction de la personne.

- Le retour d'Harvona attire l'attention du lecteur sur un trait – hélas caractéristique – d'Assuérus : celui-ci n'est capable de prendre un décision que si elle lui a été suggérée par autrui.

Il est question des « eunuques du roi » en 6,14 pour « se hâter de faire venir Haman au banquet qu'avait fait Esther ». Bien que cela ne soit pas dit explicitement, l'expression « les eunuques du roi » désigne très probablement les « sept eunuques qui servaient la face du roi ». Le fait que ceux-ci soient chargés d'une telle mission va dans ce sens[355] : au chapitre 1, il leur était demandé de « faire venir Vashti » (להביא את־וַשְׁתִּי), pour paraître au banquet ; en 6,14, ils roi sont chargés de « faire venir Haman » (להביא את־המן) au banquet. Ainsi, l'apparition des mêmes eunuques en 1,11 et 6,14 pourrait fonctionner également comme un signal adressé au lecteur et qui confirme les propos tenus par la femme et les amis d'Haman : la chance de l'Agagite est bien en train de tourner et son sort risque d'être semblable à celui de Vashti.

2.6.1.2. Les eunuques « gardiens des femmes »

Deux eunuques occupent la fonction de « gardiens des femmes » : Hégé et Sha'ashgaz. Ils n'apparaissent qu'au chapitre 2, Sha'ashgaz étant seulement cité en tant que gardien des concubines. Le rôle d'Hégé est, par contre, essentiel. Préposé à la garde des jeunes filles rassemblées à Suse pour le roi, il est le premier à remarquer Esther : « Et la jeune fille fut bonne à ses yeux et elle éleva bonté en face de lui et il se hâta de lui donner ses polissoirs et ses portions, et de lui donner sept jeunes filles choisies de la maison du roi, et il la déplaça avec ses jeunes filles vers la bonne maison/le bon de la maison des femmes » (2,9).

Pourquoi Esther plaît-elle à Hégé ? Le narrateur ne le précise pas. Dans la proposition des serviteurs du roi (2,4), celle qui sera choisie pour reine doit être « la jeune fille qui sera bonne aux yeux du roi » (והנערה אשר ותיטב בעיני המלך). Curieusement, la même expression est employée pour dire la réaction d'Hégé : « la jeune fille fut bonne à ses yeux (ותיטב הנערה בעיניו) ». Avant d'être remarquée par le roi, Esther l'est

[355] Le rapprochement entre les deux passages est signalé par BEAL T. K, *The Book of Hiding*, p. 96.

donc par l'eunuque qui s'occupe des femmes. Le narrateur signale que cela n'est pas sans conséquence puisque, dès lors, Esther jouit d'un traitement de faveur : non seulement elle reçoit – rapidement – tout ce qui est nécessaire à son alimentation (ses portions), mais aussi tout ce qui est nécessaire à la mise en valeur de sa beauté (ses polissoirs) ainsi que sept suivantes manifestement jolies. Tout cela lui permet d'être mise en valeur et de se distinguer aux yeux du roi parmi les autres jeunes filles.

De l'attitude d'Hégé, le lecteur peut aisément déduire qu'il entend délibérément favoriser la montée d'Esther sur le trône. Celle-ci ne s'y oppose pas. Au contraire : au moment de passer la nuit avec le roi, Esther ne demande « rien en dehors de ce que lui disait Hégé eunuque du roi gardien des femmes ; et Esther fut élevant grâce aux yeux de tous ceux qui la voyaient » (2,15).

Ainsi, l'ascension d'Esther doit beaucoup à Hégé car ce n'est sans doute pas un hasard si Esther « éléva grâce et bonté en face du roi plus que toutes les vierges » (2,17). De la personne d'Hégé, le récit ne dit rien puisque l'eunuque n'apparaît plus dans le récit après le chapitre 2. Sa présence permet néanmoins de mettre en évidence, de nouveau, le rôle des eunuques comme personnages ficelles conduisant l'action en sous-main. Car la présence d'Hégé suggère que le roi est guidé dans ses choix par un tiers, même s'il ne s'en rend probablement pas compte. En effet, aurait-il remarqué Esther si celle-ci n'avait pas été distinguée de la masse anonyme des jeunes filles ? Cependant, l'influence de l'eunuque a peut-être une limite, car le narrateur dit aussi que le roi « aima Esther plus que toutes les femmes », ce qui va sans doute plus loin qu'un sentiment superficiel suscité uniquement par la beauté physique.

2.6.1.3. Bigtan et Téresh

Après la présence bienveillante d'Hégé aux côtés d'Esther, le lecteur se trouve confronté à l'arrivée de deux eunuques hostiles, Bigtan et Téresh. Ceux-ci ne sont pas directement au service du roi mais se trouvent « parmi les gardiens du seuil » (2,21). Or, Mordocaï est décrit plusieurs fois comme quelqu'un qui est « assis à la porte du roi ». Logiquement, ces deux eunuques et le cousin d'Esther se tiennent donc à proximité les uns des autres. C'est sans doute pour cette raison que Mordocaï a vent de leur complot. En effet, mis en colère pour une raison que l'on ignore, les deux gardiens du seuil cherchent à attenter à la vie du roi.

Après avoir été dénoncés au roi, les deux comploteurs sont « pendus sur un bois » et l'événement est écrit « dans le livre des paroles des jours en face du roi » (2,23). Nous n'en savons pas plus au sujet de ces deux comploteurs. Cependant, leur action sera décisive puisque c'est au moment où le roi lira la relation du complot éventé qu'il se souviendra qu'il n'a pas récompensé Mordocaï (6,2-3), ce qui marquera le début du tournant de l'intrigue en faveur de ce dernier.

Haman meurt « pendu sur le bois », tout comme Bigtan et Téresh. Remarquons encore qu'il semble ne pas y avoir de solidarité corporative entre les eunuques : Harvona ne semble pas en vouloir à Mordocaï d'avoir envoyé les deux eunuques conjurés au gibet.

2.6.1.4. Hatak

Hatak apparaît pour la première fois en 4,5 : « Hatak parmi les eunuques du roi qu'il avait fait se tenir devant elle (Esther) ». D'abord attaché au service du roi, cet eunuque est placé par le roi au service d'Esther. Pourquoi mentionner cela, si ce n'est pour souligner qu'Hatak, en tant que serviteur du roi, n'est pas nécessairement un intermédiaire fiable. Il est donc étonnant qu'Esther l'envoie auprès de Mordocaï. La suite confirme pourtant la fidélité d'Hatak au service d'Esther, puisque l'eunuque sert d'intermédiaire sans que sa fidélité dans cette mission puisse être mise en cause.

Cette fois, la présence de l'eunuque ne semble pas influencer le cours de l'action de façon directe et notoire. Elle permet cependant la communication entre Mordocaï et Esther qui n'a sans doute aucune autre possibilité de contact avec l'extérieur. En ce sens, la médiation d'Hatak reste décisive dans le cours du récit, puisque le curieux dialogue aulequel il sert de médiateur est central, nous l'avons vu, dans l'évolution du personnage d'Esther.

2.6.1.5. Les eunuques de la reine

Il n'est question des « eunuques de la reine » qu'en 4 ,4 : « Et les suivantes d'Esther et ses eunuques vinrent et lui racontèrent ». Les eunuques de la reine ne jouent donc qu'un rôle de ficelles, tout comme les suivantes qui permettent à Esther d'être mise au courant du comportement de son cousin. Peut-être Hatak fait-il partie du même

groupe. Quoi qu'il en soit, ces eunuques jouent un rôle important puisqu'ils rendent possible le contact entre Esther et Mordocaï, contact qui se révélera décisif pour la suite du récit.

2.6.2. Les serviteurs du roi et « les jeunes gens du roi qui le servaient »

Les serviteurs du roi constituent un personnage collectif qui joue généralement le rôle de figurant, à l'exception des « serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi » (3,2-4). Ceux-ci, suite à l'ordre du roi, se prosternent devant Haman tandis que Mordocaï s'obstine à ne pas le faire. Voyant l'attitude de Mordocaï, ils l'interpellent : « pourquoi transgresses-tu l'ordre du roi ? » (3,3). Ainsi, les serviteurs ne sont pas tant frappés par le manque de respect de Mordocaï envers le favori que par la transgression d'un ordre du roi. Comme nous l'avons vu, le point de vue d'Haman est bien différent.

Les serviteurs interpellent Mordocaï « jour après jour » (3,4), c'est-à-dire avec une certaine persévérance qui s'étend sur la durée. Leurs efforts restant vains, ils signalent la chose à Haman « pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif » (3,4). Même si cela n'est pas facile à démêler, il semblerait que la curiosité soit le principal motif de la dénonciation des serviteurs du roi à Haman. Leur intervention ouvre les yeux de l'Agagite qui, jusque-là, n'avait pas conscience de l'affront ; elle provoque donc sa colère et son dessein d'exterminer Mordocaï ainsi que tous les juifs. Ainsi, même au cœur de l'épisode où se noue l'intrigue, la présence des personnages secondaire s'avère décisive.

« Les jeunes gens du roi qui le servaient » forment un groupe du même type, composé de personnages anonymes. Celui-ci joue, au chapitre 2, un rôle similaire à celui de Memukân auprès du roi au chapitre 1. En effet, quand le roi se souvient de Vashti, ce sont ces jeunes gens qui lui suggèrent de rassembler les plus belles jeunes filles du royaume à Suse pour choisir parmi elles la nouvelle reine. Grâce à l'intervention de ces serviteurs, Vashti est définitivement écartée, y compris dans les pensées du roi, et une procédure de sélection est ouverte. Leur intervention est donc décisive en ce qui concerne l'accession au trône d'Esther.

Les « jeunes gens » interviennent une seconde fois dans le récit pour répondre fort opportunément aux questions du roi : « Quel honneur et quelle grandeur a été faite à Mordocaï à cause de ceci ? » (6,3). Ceux-ci répondent : « Il ne lui a rien été fait ». Un peu plus loin, quand le roi demande qui se tient dans la cour, les mêmes jeunes gens signalent qu'il s'agit d'Haman (6,5). Ainsi, le même groupe de serviteurs participe à la fois à la prise de conscience d'Assuérus qu'il n'a pas récompensé Mordocaï et à la venue d'Haman devant le roi. Encore une fois, le roi s'informe et perçoit les choses par personnes interposées.

2.6.3. L'entourage d'Haman

La femme d'Haman, Zéresh, et ses amis, font leur entrée en scène en 5,10. Ils servent d'abord d'interlocuteurs à Haman. Devant eux il vante sa bonne fortune avant de leur faire part de la contrariété que lui inflige Mordocaï. Cette contrariété est telle – selon Haman –, qu'elle finit par gâcher tout ce qui précède (5,13). Zéresh lui conseille alors, suivie par tous ses amis, de faire dresser un gibet haut de cinquante coudées et de demander le lendemain au roi la permission d'y pendre Mordocaï (5,14).

Ainsi, dans cette scène, l'entourage d'Haman fonctionne exactement comme celui d'Assuérus, en donnant un avis qui s'avérera crucial pour la poursuite de l'intrigue. Mais cette fois, le conseil n'est pas profitable à celui qui le sollicite, puisque c'est précisément quand il va trouver le roi pour lui demander de pouvoir pendre Mordocaï qu'Haman se trouve en position de devoir honorer son ennemi, tandis que le gibet construit sera finalement celui auquel l'Agagite sera pendu. En somme, le conseil donné par l'entourage d'Haman se révèle positif surtout pour Esther et Mordocaï !

Après avoir honoré son ennemi sur la place de la ville, Haman rentre chez lui « endeuillé » et raconte de nouveau son infortune à sa femme et à ses amis. Mais cette fois, le « son de cloche » est beaucoup moins optimiste : « Si c'est de la descendance des juifs qu'est Mordocaï en face de qui tu as commencé à tomber, tu ne l'emporteras pas sur lui mais sûrement tu tomberas en face de lui » (6,13). Cette parole surprend : on pourrait s'attendre en effet à un discours plus réconfortant ou combatif de la part de l'entourage d'Haman. Un tel fatalisme étonne, surtout après le discours précédent des mêmes personnages.

Mais qu'est-ce qui permet à l'entourage d'Haman d'arriver à une telle conclusion ? Est-ce le fait que Mordocaï soit juif ? Ce serait alors, de leur part, une reconnaissance de la supériorité du peuple juif ou du fait que ce peuple jouit d'une protection divine particulière. Sont-ils versés dans les astres ou ont-ils plutôt entendu parler de la prophétie décrivant le triomphe d'Israël sur Amalek (Ex 17,14-16 ; Nb 24,20 ; Dt 25,19)[356] ? Quoi qu'il en soit, ce propos est très en faveur des juifs, puisque leur force est reconnue même par leurs ennemis. De plus, leur prédiction s'averera exacte, puisqu'Haman finit pendu et que Mordocaï lui succède comme second du royaume.

Zéresh et les amis d'Haman forment un groupe de personnages plutôt invraisemblable au plan humain et historique. Manifestement, leur fonction n'est pas de rendre le récit crédible. Lors de leur première intervention, nous avons vu qu'ils font avancer l'intrigue en suggérant à Haman de faire pendre Mordocaï, ce qui aura, plus tard, des conséquences néfastes pour l'Agagite. Lors de leur seconde intervention, les mêmes personnages ne conseillent plus rien ; ils se contentent de formuler une sorte d'oracle annonçant la suite, à la manière des chœurs des tragédies antiques.

Formulé par un groupe constitué, en principe, d'opposants au peuple juif, cet oracle possède une force singulière. Par son intermédiaire, Haman, comme le lecteur, est informé de sa chute prochaine, même s'il reste encore à voir si cette prédiction est fiable. Pourtant, placée dans la bouche de l'entourage d'Haman, celle-ci est si étonnante que le lecteur n'est guère tenté d'en douter.

2.6.4. Réflexion sur les personnages secondaires

L'analyse qui précède permet de mettre en évidence le rôle capital des personnages secondaires dans le déroulement de l'action : aussi brève soit-elle, leur intervention s'avère généralement décisive, soit par ce qu'elle provoque ou permet de susciter, soit par ce qu'elle souligne. En outre, cette intervention se fait toujours au bénéfice, à court ou moyen terme, d'Esther ou de Mordocaï[357]. Pourtant, s'ils jouent un

[356] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 79-80 ; LEVENSON J. D., *Esther*, p. 98-99.

[357] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 60 observait déjà le rôle positif joué par les eunuques et les serviteurs au profit d'Esther et de Mordocaï. Cependant, son observation ne va pas jusqu'à prendre en compte l'ensemble des personnages secondaires et à en déduire une certaine théologie : « …the author

rôle déterminant, paradoxalement, ils ne sont pas indispensables à l'action proprement dite qui pourrait se dérouler sans eux. Ainsi, on pourrait aisément imaginer un roi qui prendrait seul ses décisions, ce qui rendrait superflue la présence de Memukân, des jeunes gens et des serviteurs du roi ou encore de l'eunuque Harvona. De même, on pourrait imaginer que le roi choisisse Esther sans qu'intervienne l'eunuque Hégé. Le même raisonnement peut être tenu pour chacun de ces personnages. Ces personnages ont également en commun d'être caractérisés par très peu de traits et de faire de très brèves apparitions sur scène. Manifestement, leur personnalité propre n'a aucun intérêt pour l'auteur implicite.

Ces différents éléments permettent de comprendre la présence de ces personnages secondaires dans le cadre d'une stratégie narrative adoptée par l'auteur implicite du livre d'Esther. N'étant pas indispensable au déroulement de l'intrigue, le grand nombre de ces personnages en souligne l'aspect – à première vue – aléatoire. Finalement, si l'on y regarde de plus près, la plupart des décisions sont suscitées, presque par hasard, par des personnages secondaires, dont une bonne partie sont anonymes et ne réapparaissent plus ensuite. Pourtant, et cela aussi est étonnant, cette succession d'interventions contribue à conduire l'intrigue toujours dans le même sens, celui de l'ascension et de la victoire d'Esther et de Mordocaï. Cet aspect est particulièrement mis en évidence en ce qui concerne les deux interventions de l'épouse et des proches d'Haman.

On peut en conclure que les multiples interventions des personnages secondaires du livre d'Esther, qui convergent vers un même but, amènent le lecteur à se poser la question d'une Providence ou d'un dessein divin à la base de tous ces mouvements. La mise en évidence, par la suite, du grand nombre de coïncidences qui traversent le récit confirmera que cette thématique est bien sous-jacente à la stratégie narrative du livre.

---

tends to view eunuchs and other palace servitors as friendly : Hegai likes Esther and furthers her chances, Hatach preserves her secret and aids her in communicating with her uncle, and at a crucial moment Harbona comes up with a device for punishing Haman (7,9) ».

Chapitre 3 : Le monde du récit

Après avoir envisagé l'intrigue et les différentes micro-intrigues qui sous-tendent le récit, après nous être penchée sur la caractérisation des personnages qui le peuplent, nous proposons maintenant de conclure notre approche du TM d'Esther en dégageant l'un ou l'autre trait du monde dans lequel le récit introduit le lecteur[358]. Nous aborderons d'abord quelques motifs[359] transversaux évocateurs, comme ceux de la loi et des banquets, pour envisager ensuite l'anthropologie et la théologie qui sous-tendent le récit.

[358] Nous entendons l'expression « le monde du récit » au sens donnée par USPENSKY B., *The Poetics of Composition : The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley, 1973, p. 137 : « In a work of art … there is presented to us a special world, with its own space and time, its own ideological system, and its own standards of behaviour. In relation to that world, we assume (at least in our first perceptions of it) the position of an alien spectator, which is necessarily external. Gradually, we enter into it, becoming more familiar with its standards, accustoming ourselves to it, until we begin to perceive this world as if from within, rather from without ». Cité par BEAL T. K., *Tracing Esther's Beginnings*, p. 101.

[359] Nous entendons « motif » selon la définition de BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 16 : « … the term ''motif'' is used to indicate a situation, element or idea which recurs in the Book of Esther in such a manner that the repetition contributes to the unity of the narrative ». ALTER R., *L'art du récit biblique*, p. 132-133, dans le chapitre consacré aux techniques de répétition, donne la définition suivante du « motif » qui est fort proche de celle de Beth Berg : « Il s'agit d'une image concrète, d'une qualité sensorielle, d'une action ou d'un objet. Il est parfois associé à un *Leitwort.* Il n'est pas porteur d'un sens en lui-même mais voit son sens défini par son rapport au contexte. Il comporte une amorce de signification symbolique, ou encore il a simplement pour fonction de conférer une cohésion formelle au récit ».

3.1. Deux motifs transversaux

3.1.1. La loi

Présente essentiellement sous la forme d'édits ou de décrets (דת), la loi est omniprésente dans le récit[360]. Elle préside à la répudiation de Vashti (1,13.15.19.20), au traitement des jeunes filles qui doivent être présentées au roi (2,12), aux audiences royales (4,11.16) – ce qui pèse sur la vie d'Esther – ; elle fournit un cadre à l'édit d'extermination des juifs (3,14-15 ; 4,8) et à l'édit de vengeance (8,13-14 ; 9,13). Dans le contexte du premier, les juifs sont accusés par Haman d'avoir des lois différentes des autres peuples et de ne pas respecter la loi du roi (3,8). Ce chef d'accusation est probablement déterminant en ce qui concerne l'attitude d'Assuérus qui donne « carte blanche » à son favori pour exterminer ce peuple.

Le mot utilisé pour parler de la loi, דת, vient du vieux-perse *dâta* qui signifie « loi »[361]. Il s'agit d'un mot peu employé dans l'AT, puisque, en dehors du livre d'Esther, on ne le trouve en hébreu qu'en Esd 8,36[362] où il désigne des décrets royaux du roi de Perse (דתי המלך), et dans quelques passages en araméen (Dn 2,13 ; 6,6.9.13.16 ; Esd 7,12.25), donc, dans des textes tardifs.

Dans ces passages, le mot דת évoque des lois ou décrets édictés par des autorités étrangères, à trois exceptions près : en Esd 7,12, le roi Artaxerxès, dans un document officiel, s'adresse à Esdras qu'il nomme « secrétaire de la loi du Dieu du ciel » (ספר דתא די־אלה שמיא) ; en Esd 7,25, dans le même document, le roi demande à Esdras d'établir des juges et des scribes pour tous ceux qui connaissent « la loi de ton Dieu » (דתי אלהך) ; en Dn 6,6, les chefs et les satrapes, parlant de Daniel à qui ils veulent nuire, évoquent « la loi de son Dieu » (דת אלהה).

Dans ces trois cas, la « loi de Dieu » est envisagée à partir du point de vue de païens pour qui le Dieu d'Israël n'est qu'un dieu de plus dans un panthéon qui en compte déjà des centaines. Ces païens ne peuvent comprendre la spécificité qui est celle

---

[360] Ce motif est également relevé par CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester,* p. 63 qui ne développe guère la réflexion sur ce point.

[361] Cf. BDB, p. 206.

[362] Une autre occurrence de דת pourrait se trouver en Dt 33,2b, mais il s'agit d'un texte corrompu, dont le sens fait problème. Cf. BDB, p. 206.

de la Loi (תורה) du Dieu d'Israël et emploient donc le même terme pour désigner les lois de ce dieu peu connu et les lois venant du roi ou de l'administration.

Par contre, la Loi du Dieu d'Israël, appelée aussi Loi de Moïse, la תורה, recouvre une tout autre réalité pour le peuple juif, que l'on peut définir très brièvement de la sorte à la suite de P. Buis : « l'ensemble des obligations reconnues par Israël comme révélées par Dieu par l'intermédiaire de Moïse »[363]. La Loi est également vue comme une exigence de l'alliance entre Dieu et Israël. Le mot תורה signifie en réalité « enseignement » et « instruction ». Il s'agit donc d'une réalité assez différente des décrets royaux ou des lois relatives aux cultes des dieux païens. A ce propos il est significatif que, sauf dans le livre d'Esther, dans les écrits où se trouve le mot דת, on rencontre aussi le mot תורה pour désigner spécifiquement la Loi de Moïse telle qu'elle est comprise par le peuple d'Israël (Dn 9,10.11.11.13 ; Esd 3,2 ; 7,6.10 ; 10,3). Bref, dans l'AT, le mot דת désigne toujours une loi profane ou la loi du Dieu d'Israël telle qu'elle est perçue par des païens.

Il est donc très probable que l'utilisation de ce mot dans le livre d'Esther – texte également tardif – soit à comprendre comme désignant des lois ou des décrets issus du monde païen. Du reste, contrairement aux livres de Daniel et d'Esdras, la Loi d'Israël n'est jamais mentionnée, de même qu'il n'est jamais question de Dieu ni des institutions religieuses d'Israël. On remarquera d'ailleurs que dans le récit de l'institution des Pourim – fête destinée à entrer dans le cadre de la religion d'Israël – le mot דת n'est jamais employé pour désigner les écrits de Mordocaï et d'Esther : le narrateur préfère parler de « lettres » (ספרים), de « missive » (אגרת), « d'écrit » (כתב), et de « dire » (מאמר).

Ainsi, le monde dans lequel évoluent les protagonistes d'Esther, les héros juifs compris, semble régi par une abondance de lois profanes sans qu'il soit jamais fait référence à la Loi de Moïse. Ces lois sont présentées de manière plutôt négative : dans presque tous les cas où une loi est évoquée, elle signifie une exclusion ou une menace d'exclusion, voire de mort. Ainsi, au chapitre 1, une loi est promulguée afin de renvoyer Vashti ; en 3,8, les juifs sont accusés d'avoir d'autres lois et de ne pas respecter celle du roi, ce qui leur vaut un décret d'extermination (3,14-15 ; 4,3.8) ; une autre loi stipule que personne qui n'a pas été appelé ne peut paraître devant le roi sous peine de mort

[363] BUIS P., *Loi*, p. 752. Pour la thématique de la Loi d'Israël, voir aussi CAZELLES H., *Loi Israélite* et MARTIN-ACHARD R., *Brèves remarques sur la signification théologique de la loi*.

(4,11.16) ; enfin, au chapitre 8, Mordocaï rédige un édit permettant aux juifs d'exterminer leurs ennemis (8,13.14.17 ; 9,1.13), édit prolongé à la demande d'Esther (9,14).

Seuls deux emplois de דת n'entrent pas dans cette catégorie : lors des banquets d'Assuérus, après avoir précisé l'abondance du vin, le narrateur prend soin d'ajouter qu'il n'y a pas de loi contraignante en matière de boisson, le roi ayant assigné de faire « selon le bon plaisir de chacun » (1,8) ; d'autre part, « la loi des femmes » en 2,12 prescrit que les jeunes filles reçoivent des soins cosmétiques pendant une année avant d'être présentées au roi. Ces deux cas témoignent de la démesure qui règne à la cour d'Assuérus en matière de loi : « même l'absence de règle concernant la boisson est gouvernée par un décret royal »[364], tandis que la loi des femmes prescrit des traitements tout a fait disproportionnés. Ces deux exemples contribuent donc à la satire qui est faite du roi de Perse et de son entourage.

A l'examen, les lois, connotées négativement, ont un côté outrancier, déraisonnable et caricatural[365] : nous avons vu ce qu'il en est dans le premier épisode où il ne faut pas moins d'une loi royale pour que les maris se sentent maîtres chez eux. De même, l'édit d'extermination des juifs comporte plusieurs aspects absurdes : le roi l'approuve sans même savoir de quel peuple il s'agit ; les juifs sont accusés faussement de ne pas respecter les lois du roi, ce que celui-ci ne prend même pas la peine de vérifier ; le délai laissé entre la promulgation de l'édit et sa réalisation est inconcevable, puisqu'il donne aux juifs tout le temps nécessaire pour fuir ou organiser une riposte. Mais à loi absurde, comportement absurde : fidèles aux lois du roi jusqu'à risquer la mort, les juifs, nous l'avons vu, ne mettront pas à profit ce délai mais se contenteront de se lamenter et de prendre le deuil[366]. De même, la loi qui ne permet à personne de paraître devant le roi sans avoir été appelé, paraît tout à fait irréaliste.

Enfin, l'édit de Mordocaï ainsi que son application, permettant aux juifs de se débarrasser de leurs ennemis, reflet exact de l'édit d'Haman, sont absurdes à plus d'un

---

[364] BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 36 : « The author suggests an ironical situation when "even the non regulation of drinking is governed by royal decree" ».

[365] Cf. WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, p. 175 qui pointe également le ridicule que génère l'excès de lois.

[366] RADDAY Y. T., *Esther with Humour*, p. 304, voit, lui aussi, de l'ironie dans la caractérisation des juifs qui restent passifs devant l'annonce de leur destruction, sans même profiter du délai pour s'organiser.

titre : il est difficilement concevable qu'un décret écrit au nom du roi ne puisse être abrogé par le roi lui-même[367] (8,8). Logiquement, une simple abrogation de l'édit d'Haman devrait suffire. De plus, la politique d'Assuérus, qui tolère, à deux mois d'intervalle, la promulgation de deux lois complètement contradictoires est tout à fait irréaliste. Enfin, le jour venu, plus personne ne semble résister aux juifs qui peuvent tranquillement se livrer à des massacres. Le nombre de tués est lui aussi tout à fait irréaliste.

Bref, s'il est largement question de la loi dans le livre d'Esther, cette notion se trouve tout à fait subvertie[368] : fruits d'un pouvoir capricieux et irresponsable, puis revanchard (en ce qui concerne Mordocaï), les lois sont loin d'être au service d'un sage gouvernement de l'Etat. Au contraire, nous avons affaire à des caricatures de lois, ce qui rend encore plus frappant, par contraste, l'absence de référence à la Loi de Moïse. Ajoutons que l'aspect caricatural des lois ne va pas sans influencer la perception des personnages qui en sont à l'origine.

3.1.2. Les banquets

Le fait d'avoir le pouvoir et de le garder constitue un des enjeux du livre d'Esther. En effet, aux côtés d'un roi qui ne gouverne pas vraiment, le récit voit se succéder deux reines et deux favoris qui prennent, au sujet des juifs, des mesures diamétralement opposées. Dans cette thématique, le motif du banquet est particulièrement révélateur[369].

---

[367] Il est vrai que l'idée qu'une loi perse ne peut être modifiée se retrouve aussi en Dn 6,9.13.16. Mais, là-aussi, cette règle semble absurde. De plus, une étude historique permet d'établir qu'elle n'est attestée nulle part dans les sources perses ou grecques dont nous disposons. Voir BERLIN A., *Esther*, p. 18.

[368] Nous ne pensons pas qu'il faille voir dans le livre d'Esther un conflit entre ce qui est légal et ce qui est juste. La loi est caricaturée en effet, mais, face à elle, ce qui est juste ne ressort pas de manière évidente tant les protagonistes sont ambigus. De plus, ni Mordocaï ni Esther ne bravent ni ne critiquent véritablement la loi : tous deux prennent des risques mais s'en sortent relativement bien en restant dans la légalité : Mordocaï finit par quitter la porte du roi (4,17) et la présence d'Esther est agréée par le roi (5,2). Quant aux juifs, du début à la fin, ils se montrent fidèles sujets de la loi même au péril de leur vie. Contre BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 72-81 ; CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 16-17 ; FOUNTAIN K., *Literary and Empirical Readings*, p. 139.

[369] Pour une étude transversale du motif du banquet, voir en particulier BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 31-58 ; MEINHOLD A., *Das Buch Esther*, p. 435-439 ; FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 156-158 et CRAIG K., *Reading Esther*, p. 63-69.

Le mot משתה (« banquet ») est dérivé du verbe שתה qui signifie « boire ». Il ne serait pas correct de le traduire par « *drink* », car on mange manifestement à plusieurs משתה de l'AT (Cf. Gn 26,30 ; Is 25,6 ; Jr 16,8 ; Jb 1,4). Sur 44 occurrences de ce mot dans la Bible, 20 apparaissent dans Esther, pour évoquer pas moins de neuf banquets[370]. Au point de vue du vocabulaire, l'emploi de ce mot n'est pas significatif à proprement parler puisqu'il n'existe pas vraiment de synonyme que le narrateur aurait pu employer : en hébreu, « banquet » se dit normalement משתה[371], et משתה se traduit normalement par « banquet »[372].

Comme corollaire au משתה dans le livre d'Esther, on trouve, à plusieurs reprises, le « boire » – les verbes שקה (1,7) et שתה[373] (1,8 ; 3,15 ; 4,16 ; 7,1) – et le vin – יין (1,7.10 ; 5,6 ; 7,2.7.8). Si le vin est largement mis à l'honneur lors des banquets organisés par Assuérus, le premier banquet préparé par Esther est aussi un « banquet du vin » – משתה היין (5,6) : explicitement, c'est toujours la boisson qui est au centre. C'est aussi le cas du deuxième banquet d'Esther, au chapitre 7, où l'on insiste fortement sur la boisson et le vin[374] : le roi vient avec Haman « pour boire (לשתות) avec Esther » (v. 1) et le banquet est appelé « le banquet du vin » à trois reprises (v. 2.7.8). Par contre, il n'est pas fait spécifiquement allusion au vin dans les banquets organisés par les juifs. Peut-être s'agit-il d'une omission volontaire ayant pour but de souligner, par contraste, le goût excessif du roi et des membres de la cour perse pour la boisson[375].

---

[370] Les 3 banquets du chapitre 1 ; le banquet d'Esther (2,18) ; certains auteurs considèrent 3,15 comme évoquant aussi un משתה – ce qui, à notre avis, ne s'impose pas, le terme משתה n'étant pas employé ; les banquets des chapitres 5 et 7 ; les banquets de réjouissance des juifs en 8,17 ; les deux banquets des Pourim en 9,17-22.

[371] REICKER B. et ROST L., *Mischte*, c. 24, qui renvoie à *Hochzeit*, dans *vol. II*, c. 730-731 et à *Mahl*, dans *vol. II*, c. 1124-1126.

[372] BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 31 : « The term משתה (''feast'') is used almost exclusively to indicate the concepts of eating and drinking on special occasions ».

[373] Peut-être faut-il même voir un jeu de mots entre le verbe שתה et le nom de la reine, ושתי, qui pourrait signifier quelque chose comme « je boirai » ? Quoi qu'il en soit de l'étymologie, la phonétique pousse à opérer un certain rapprochement.

[374] L'accent mis sur le vin dans les banquets est également signalé par BERLIN A., *Esther*, p. 43.

[375] LEVENSON J. D., *Esther*, p. 47, fait référence à Pr 31,4-5 : « Aux rois, Lemouël, aux rois le vin ne convient pas ni aux princes l'alcool. Car s'ils en boivent, ils oublieront les lois et trahiront la cause des petites gens » (traduction TOB). Il se pourrait ainsi que le comportement irresponsable d'Assuérus soit une illustration de ce proverbe. Cependant, il serait exagéré d'en conclure à une allusion intertextuelle explicite.

Curieusement, aucune allusion n'est faite à la nourriture lors des banquets ayant lieu à la cour perse : si l'on y boit abondamment, rien n'est dit du manger[376]. En revanche, dans les banquets des juifs (9,19.22), on fait brièvement référence à des « portions » (מנות).

Les premiers banquets sont organisés par le roi (1,3.5 ; 2,18) et Vashti (1,9) dans le but de montrer la puissance et la richesse d'Assuérus. Le roi offre ensuite un banquet en faveur de la nouvelle reine (2,18) ; puis c'est Esther qui fait deux banquets consécutifs qui se soldent par la chute du favori du roi (5,4.5.6.8.12.14 ; 7,2.7.8). Enfin, il est significatif que les derniers banquets soient organisés par les juifs qui fêtent l'ascension de Mordocaï, la promulgation du nouvel édit (8,17), et l'écrasement massif de leurs ennemis (9,17-19.22). Ainsi, les trois premiers banquets, les trois derniers et ceux des chapitres 5 et 7 se terminent par l'élimination de quelqu'un ou d'un groupe considéré comme adversaire[377] : Vashti, Haman, et les ennemis des juifs. L'organisation des banquets est ainsi un des lieux où se manifeste le pouvoir dans le monde du récit.

A la suite de S. Beth Berg[378], on constate que le début et la fin du livre d'Esther se rejoignent car ils comportent chacun une paire de banquets : les deux banquets d'Assuérus et les deux des juifs. Cette similitude entre le début et la fin de l'histoire permet de mesurer le chemin parcouru. En effet, si les deux premiers banquets sont organisés par le roi pour les princes puis pour le peuple de Suse la citadelle, les deux derniers sont organisés par les juifs pour les juifs. Les banquets du roi avaient pour but de montrer sa richesse et sa gloire ; ceux des juifs célèbrent une victoire. M. V. Fox part d'une réflexion similaire et propose d'organiser les différents banquets autour de la structure concentrique suivante[379] :

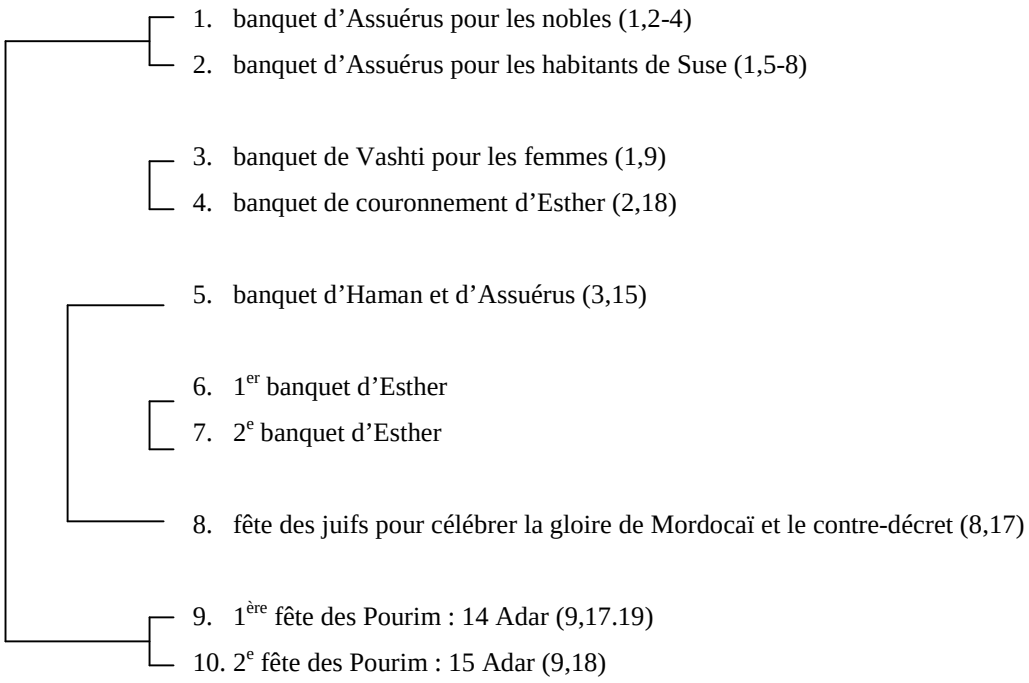
---

[376] Le fait est relevé aussi par HIMBAZA I., *Entre culture et théologie*, p. 73.

[377] Cf. BETH BERG S.., *The Book of Esther*, p. 34 ; HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre*, p. 95-111.

[378] BETH BERG S.., *The Book of Esther*, p. 32.

[379] FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 157.



Cette structure a le mérite de donner une représentation visuelle des banquets et de mettre en évidence la place centrale des deux banquets d'Esther. Entre ces deux banquets, l'épisode du chapitre 6 se trouve au centre de la structure bien qu'il ne comporte pas lui-même de banquet. Cependant, faut-il, à la suite de M. V. Fox, parler de structure concentrique alors que les banquets de Vashti et du couronnement d'Esther n'ont pas de correspondants de l'autre côté de l'axe central ? De plus, faut-il vraiment parler de banquet en 3,15, alors que le narrateur n'emploie pas ce terme et parle seulement de « boire » (לִשְׁתּוֹת) ?

En ce qui concerne les jeux de pouvoir et les banquets, en finale, le pouvoir est clairement du côté des juifs – en témoignent les banquets – et de Mordocaï – comme le signale la fin du récit (10,2-3).

Par ailleurs, seuls les banquets des juifs sont destinés à être célébrés année après année, dans le cadre des jours appelés « Pourim ». Il est significatif que c'est précisément à propos de ces banquets, et plus particulièrement des Pourim, que le temps de la narration déborde celui de l'histoire racontée pour pointer vers le temps du lecteur : « Et ces jours seront souvenus et faits dans chaque génération, chaque famille, chaque province et chaque ville ; et ces jours des Pourim ne passeront pas parmi les

juifs et leur souvenir ne cessera pas parmi leur descendance » (9,28). Il revient au lecteur, du moins s'il est juif, de vérifier si la tradition des Pourim s'est maintenue et si ces jours sont encore célébrés. Puisque tel est bien le cas et que la fête des Pourim est toujours vivace, l'ensemble du récit qui précède gagne une connotation particulière. Par l'intermédiaire de la fête des Pourim, qui fait le lien entre le temps de l'histoire racontée et celui du lecteur, ce dernier est invité à se réapproprier et à relire l'histoire d'Esther comme un héritage, le fruit d'une tradition.

Cependant, cette interpellation ne fonctionne que pour le lecteur juif. Le lecteur non juif, pour qui la fête des Pourim n'évoque pas une réalité vécue et célébrée, est invité à découvrir, par un autre biais, en quoi le livre d'Esther peut être interpellant dans sa compréhension de l'homme et de Dieu.

3.2. Quelle image de Dieu ?

Il peut sembler curieux, voire déplacé, de se poser la question de l'image de Dieu dans un récit qui ne l'évoque explicitement. Cependant, la présence de cet ouvrage au sein d'un corpus, la Bible, qui parle essentiellement de Dieu, de l'humain, du monde et de leurs relations, pousse le lecteur à oser la question de Dieu à propos de ce petit livre biblique.

La tradition a déjà répondu de deux manières à cette question. La première se situe, nous y reviendrons, dans la LXX, où l'on voit se multiplier les références à Dieu et aux prescriptions religieuses juives. Pour l'auteur implicite de la LXX, Dieu est clairement à l'origine des événements relatés dans le récit. La seconde réponse apportée par la tradition se trouve dans le cadre de la seule tradition juive ; il s'agit de la fête des Pourim, célébrée encore aujourd'hui, dont le déroulement rattache clairement les péripéties du récit d'Esther à l'intervention divine. Pour ces deux traditions, la présence de Dieu apparaît donc derrière les événements.

Si l'on s'en tient au TM, ce que nous souhaitons faire à ce stade de la recherche, un certain nombre d'éléments semblent être en place afin d'inciter le lecteur à se poser

la question de la présence de Dieu derrière les événements, à commencer par le rôle prépondérant du hasard.

3.2.1. Un hasard qui guide les événements

Dans le récit d'Esther, le hasard et la chance attirent l'attention du lecteur car ils sont pour une bonne part à l'origine des différents rebondissements de l'intrigue[380]. La montée d'Esther sur le trône semble d'abord le fait du hasard : à première vue, la jeune fille n'a pas ou n'a guère pris part à son élévation ; elle s'est laissée mener par les circonstances, tout en acceptant l'aide et les conseils de l'eunuque Hégé. Si elle plaît à ce dernier, puis au roi, c'est avant tout le fait de la chance – même si la séduction qu'elle exerce sur son entourage n'est pas sans effet.

La découverte du complot des deux eunuques par Mordocaï à la fin du chapitre 2 constitue également un coup de chance. La bonne fortune pourrait également entrer en ligne de compte quand, au chapitre 5, Assuérus, saisi par le charme d'Esther, lui tend son sceptre d'or.

La chance et le hasard semblent également présider au tournant de l'intrigue, à un point tel que la chute d'Haman et l'ascension de Mordocaï semblent autant liées à des circonstances aléatoires qu'aux efforts de la reine Esther en faveur de son peuple. Ainsi, le premier tournant de l'intrigue, qui s'amorce au chapitre 6, a pour origine principale l'insomnie du roi qui, par hasard, demande que lui soit lu « le livre des souvenirs des événements des jours » dans lequel, par hasard, on lui lit l'histoire du complot dénoncé par Mordocaï. Le capricieux souverain réalise alors qu'il n'a pas récompensé son fidèle sujet, et c'est précisément à ce moment que, par une curieuse coïncidence, Haman arrive pour demander au roi la permission de pendre Mordocaï.

C'est sans doute par un hasard, que l'on peut aussi nommer malchance, qu'Assuérus, sotti en colère suite aux révélations d'Esther, ne revient dans la salle du banquet qu'au moment précis où Haman se trouve sur le lit d'Esther pour demander sa grâce. C'est ainsi que l'oppresseur des juifs est finalement condamné pour un crime qu'il n'a pas commis.

---

[380] Voir ANDERSON B. W., *The Place of the Book of Esther,* p. 36 ; MOORE C. A., *Esther,* p. 66-67 ; BETH BERG S., *After the Exile,* p. 115-119 ; CLINES D. J. A., *The Esther scroll,* p. 155 ; KRIEL J. R., *Esther : the story of a girl,* p. 7 ; BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum,* p. 49.

En finale du récit, la référence aux « jours des Pourim », destinés à être fêtés chaque année par les juifs, rappelle le sort jeté par Haman au début du chapitre 3 afin de fixer une date pour exterminer les juifs. Or, le sort[381] s'est retourné contre lui pour se montrer favorable au peuple d'Esther. L'institution de la fête des Pourim insiste sur cet aspect, tel un signal adressé au lecteur, au cas où le rôle prépondérant du hasard lui aurait échappé précédemment.

Au total, l'accumulation des coïncidences et des faits du hasard dans le sens exclusif de l'élévation puis de la sauvegarde des juifs et des deux protagonistes juifs, pousse le lecteur à se demander s'il ne faut pas voir là la trace d'une volonté cachée présidant aux événements, la trace de l'agir de Dieu à l'œuvre derrière le déroulement apparemment aléatoire des événements[382].

3.2.2. Le rôle prépondérant des personnages secondaires

Nous avons étudié plus haut le rôle des personnages secondaires. En grand nombre dans le livre d'Esther, ils influencent l'action, ce qui, ajouté à l'opacité des protagonistes, donne un aspect encore plus aléatoire à l'avancée de l'intrigue. Si Harvona n'avait pas signalé au roi le gibet construit par Haman, ce dernier aurait-il été pendu ? Cela dit, le côté aléatoire de la présence des personnages secondaires est contrebalancé par le fait que le résultat de leurs interventions tend toujours à être favorable aux protagonistes juifs du récit, Esther et Mordocaï. Cela va donc dans le même sens que la présence massive du hasard, ce qui pousse le lecteur à s'interroger sur la présence d'une volonté divine inscrite en filigrane dans les événements.

---

[381] COHEN A. D., « *Hu Ha-goral* », p. 89 : « The ''pur'' is nothing less than the intentional symbol of chance-fate, which at once conceal, and appear to govern, these very same events ».

[382] C'est, par exemple, l'option de CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 153-158 ; BUSH F. W., *Ruth, Esther*, p. 323 ; KRIEL J. R., *Esther : the story of a girl*, p. 8.

3.2.3. L'absence totale de mention explicite de Dieu

Cette interprétation du hasard comme trace de la providence divine fait la quasi unanimité des exégètes, anciens et actuels[383]. Cependant, si tous s'accordent pour voir l'action de Dieu en filigrane des événements, la question rebondit quand il s'agit de comprendre pourquoi le nom de Dieu n'est pas mentionné explicitement dans le récit, ne fût-ce qu'à des moments stratégiques ?

Selon S. Goldman[384], l'auteur implicite du récit aurait choisi d'adopter le point de vue d'un chroniqueur perse, donc païen, ce qui expliquerait l'absence de référence à Dieu et aux institutions religieuses d'Israël. Mais si cette hypothèse est exacte, comment expliquer l'absence de référence aux divinités honorées en Perse ? De plus, aucun indice positif ne permet de corroborer cette hypothèse. Au contraire, l'accent mis sur les protagonistes juifs ainsi que le mouvement de l'intrigue montrent clairement que le récit est centré sur les juifs. Du reste, un chroniqueur perse, même fictif, aurait-il peint le roi et sa cour de manière aussi ridicule ?

Dès lors, ce silence ne relèverait-il pas plutôt d'une stratégie narrative employée par l'auteur implicite dans le but d'inciter le lecteur à être attentif à la présence cachée de Dieu à travers les événements[385] ? En effet, le fait que le nom de Dieu ne soit pas prononcé, et qu'il ne soit fait aucune référence ni à la religion d'Israël ni à la Loi de Moïse, incite le lecteur, paradoxalement, à guetter la trace de Dieu aux détours du récit, notamment parce que le livre d'Esther est lu dans le cadre de la Bible[386] : le monde auquel celle-ci nous introduit, dès la Genèse, n'est-il pas un monde habité par un Dieu

---

[383] Par ex. COHEN A. D., « *Hu Ha-goral* », p. 89 ; BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 105 : « The fact that the series of coincidences in Esther point in a certain direction, that of reversal, indicates that they cannot be attributed to mere chance » ; l'auteure poursuit en précisant que ces coïncidences signaleraient une activité divine derrière les événements ; CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu*, p. 225 ; KALIMI I., *The Place of the Book of Esther*, p. 200 ; WEILAND F. S., *Historicity, Literary Conventions*, p. 429 ; ABADIE P., *Esther, ou l'énigme cachée*, p. 18 ; WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 627.

[384] GOLDMAN S., *Narrative and ethical ironies*, p. 26.

[385] Hypothèse partagée, entre autres, par CHISHOLM R. B., *A Rhetorical Use of Point of View* ; WEILAND F. S., *Historicity, Literary Conventions*, p. 429 ; MACCHI J.-D., *Dieu, la Perse et le courage d'être Juive*, p. 72-73.

[386] Cf. FOX M. V., *Character and ideology*, p. 237-238 : « Meaning depends on context, and in the context of the canon, both Jewish and Christian, the Scroll is part of a larger testimony to God's rule of history » ; BEAL T. K., *The Book of Hiding. Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*, London/New-York, 1997, p. 117 : pour cet auteur, l'absence de référence à Dieu et aux pratiques religieuses frappe surtout à cause de l'insertion du livre d'Esther dans le canon ; cela ressort particulièrement en dialogue avec les autres livres bibliques ; LEVENSON J. D., *Esther*, p. 17.

qui conduit l'histoire et veut faire alliance avec l'humain ? La plupart des récits bibliques racontent en effet ce qui résulte de l'interaction entre agir humain et agir divin, parfois en synergie, parfois en opposition. De plus, le peuple juif y est choisi comme partenaire privilégié de l'alliance. Ainsi, ce qui semblerait pure coïncidence si le récit était lu de manière isolée, apparaît clairement comme action de Dieu dans le cadre de la Bible.

3.2.4. Une chronologie « pascale »

Le livre d'Esther comporte des indications chronologiques précises. Celles-ci servent d'abord à situer les événements dans le temps et jouent un rôle dans le déroulement de l'intrigue : au plan narratif, il n'est pas sans conséquence que le décret d'Haman soit publié le 13 du premier mois et que la date prévue pour l'extermination des juifs soit seulement le 13 du douzième mois.

Par ailleurs, le 13 du premier mois se trouve être la veille de la Pâque juive[387], commémoration de la libération d'Egypte. Le jeûne ordonné par Esther en 4,15, qui s'étend sur trois jours, aurait lieu du 13 au 15 Adar qui est précisément le moment de la fête de Pâque, durant laquelle l'agneau était mangé. Le choix de ces dates, qui ne peut être le fait du hasard, peut être interprété de deux manières, non exclusives l'une de l'autre. Selon la première, l'auteur implicite entend signaler que le récit doit se comprendre sur un arrière-plan pascal : le lecteur est ainsi invité à observer s'il va se passer quelque chose de similaire à ce qui a eu lieu au temps de Moïse, quand Dieu a délivré les Hébreux d'Egypte. L'histoire de la délivrance va-t-elle se répéter ? Cela dit, le lecteur implicite de la Bible est supposé savoir que le Dieu d'Israël est fidèle ; il est donc en droit d'attendre une manifestation divine.

---

[387] Cf. FOX M. V., *Character and Ideology*, p. 54 ; LACOCQUE A., *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, p. 72 ; BERLIN A., *Esther*, p. XXXVII-XXXVIII, qui mentionne l'information suivante : « Clearly, in the rabbinic tradition, the deliverance of the Jews in the Book of Esther is seen in terms of the deliverance of the Jews from Egypt » ; également COHEN A. D., "*Hu Ha-goral*", p. 90. Celui-ci mentionne, qu'à l'époque du second Temple, il devait y avoir deux jours possibles pour la Pâque : le 14 et 15 Nissan. Le 14, l'agneau était égorgé au Temple, et le 15, il était mangé ; COLLINS N. L., *Did Esther fast on the 15th Nisan ?* (Cependant, la thèse de l'auteur, qui postule la référence à deux sortes de calendriers différents dans le livre d'Esther, semble plus compliquée que véritablement éclairante) ; MACCHI J.-D., *Dieu, la Perse et le courage d'être Juive*, p. 73.

Mais le lecteur peut supposer aussi qu'Haman lui-même sait que le 13 Nisan est la veille de la Pâque. Dans ce cas, comme le note A. D. Cohen, l'Agagite choisit cette date par provocation, afin de montrer aux juifs son déni de la protection de Dieu envers eux. Cette seconde hypothèse semble moins probable car rien ne permet de soupçonner une telle provocation de la part d'Haman.

Ces indications chronologiques ne sont donc probablement pas fortuites et suggèrent au lecteur que la dynamique de libération célébrée dans le récit de la Pâque se retrouve dans le livre d'Esther[388]. Encore faut-il que le lecteur soit capable de saisir l'allusion, ce qui suppose un lecteur implicite bien au fait du calendrier liturgique juif.

3.2.5. Un Dieu caché

Ainsi, le Dieu dont il est question dans le livre d'Esther est un Dieu caché. Si sa présence est perceptible, c'est uniquement pour le lecteur de la Bible, celui qui sait que, dans le monde du récit biblique, Dieu n'abandonne jamais Israël et peut agir en sous-main sur la conduite des événements[389].

Un tel Dieu, dont la présence n'est perceptible qu'à celui qui le cherche et sait interpréter les signes de sa présence, n'est pas fondamentalement différent de celui que le lecteur réel peut expérimenter tous les jours, quelles que soient son époque et son implantation géographique[390]. Cependant, la présence divine est d'autant plus difficile à percevoir que ce lecteur se trouve en milieu païen, sans le secours d'institutions et de pratiques religieuses qui le lui rappellent. Tel est sans doute le cas du lecteur implicite du livre d'Esther : situé dans un contexte de diaspora, loin du Temple et de ses institutions, il lui revient de découvrir la présence de Dieu dans le cours des

[388] Voir dans le livre d'Esther une version « laïcisée » de l'Exode, comme le fait G. Gerleman, semble cependant exagéré. Cf. GERLEMAN G., *Studien zu Esther*. Thèse reprise et développée dans GERLEMAN G., *Esther* (BK 21), Neukirchen, 1982.

[389] COSTAS O. E., *The Subversiveness of Faith*, p. 66-67 : « While I readily acknowledge that the story of Esther is couched in language which can lend itself to a purely secular and ideological interpretation, its place in the Hebrew canon and its appropriation by Christians as part of their holy scripture give it the character of a narrative of faith. It is my contention that the faith the book of Esther portrays is one of commitment to a providential and liberating God ».

[390] Voir, par exemple, FOX M. V., *The religion of the Book of Esther*.

événements. C'est sans doute la raison pour laquelle l'auteur n'évoque pas non plus la religion d'Israël, si ce n'est de manière voilée[391].

Ce Dieu protège le peuple d'Israël, comme il le fait dans le reste de la Bible. Ainsi, selon W. Anderson[392], le livre d'Esther marque la protection indéfectible de Dieu envers le peuple juif, quoi qu'il fasse et indépendamment de la sainteté de ses actes[393]. Et de fait, bien que Mordocaï n'agisse pas différemment d'Haman, Dieu reste fidèle à sa promesse envers le peuple juif.

Mais dans le livre d'Esther, point de prodiges : si les juifs ont la vie sauve, malgré l'édit d'extermination d'Haman, c'est le résultat, d'une part, de la conjonction de facteurs tels que le hasard et l'action des personnages secondaires, derrière lesquels se cache sans doute la divinité, avec l'action d'Esther et de Mordocaï. Comme dans d'autres épisodes bibliques, notamment l'histoire de Joseph[394] et le récit de la naissance de Moïse, l'agir de Dieu et l'agir des hommes se rencontrent pour faire advenir un salut.

---

[391] Cf. CHISHOLM R. B., *A Rhetorical Use of Point of View*, p. 413-414, pour qui l'auteur a volontairement adopté, dans la narration, la perspective des exilés qui vivent dans un monde où Dieu semble absent.

[392] ANDERSON W., *The place of the Book of Esther*, p. 40-43.

[393] ANDERSON W., *The place of the Book of Esther*, p. 41 : "Yet it was the very humanity of Israel which occasioned the deepest wonder about the mystery of God's election of his people. If God chose Israel from among the nations in order to manifest his sovereignty over all peoples, if he preserved the Jews throughout the vicissitudes of their history, if he held before them the promise of a glorious destiny, plainly it was not because of Israel's *difference* from other peoples but only because of the grace of God which by its very nature is unconditioned and undeserved (cf. Deut. 7:6-8)". Dieu est fidèle au peuple qu'il a élu, quoi qu'il arrive et surtout, indépendamment des mérites de celui-ci : tel serait, selon Anderson, le message principal du livre, valable tant pour les juifs que pour les chrétiens. Cependant, cette position nous paraît quelque peu réductrice – et sans doute marquée par la théologie de l'auteur. En effet, si la fidélité de Dieu est un aspect important du message du livre d'Esther, l'importance de la place de l'initiative humaine l'est aussi, tout comme la prise en compte de ce mode de présence de Dieu, caché dans la trame des événements.

[394] Plusieurs auteurs, à la suite de ROSENTHAL L. A., *Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester* ont souligné les nombreux liens existant entre le livre d'Esther et l'histoire de Joseph. Au niveau stylistique, on trouve plusieurs parallèles : par ex. Gn 40,20 et Est 1,3 ; Gn 39,10 et Est 3,4 ; Gn 41,37 et Est 1,21 ; Gn 41,35 et Est 2,3 ; Gn 41,42 et Est 3,10 ; 8,2. Mais si L. A. Rosenthal et GAN M., *The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph* ont surtout mis en évidence la présence de mots et d'expressions communs à ces deux récits, d'autres études vont plus loin et affirment que le livre d'Esther et l'histoire de Joseph appartiennent au même genre littéraire. Ainsi, selon TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, il s'agirait dans les deux cas de « récits de sagesse » destinés à illustrer les préceptes de la sagesse dans la vie pratique. Selon HUMPHREYS W. L., *The Motif of the Wise Courtier*, p. 297-306, suivi par MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte*, le genre littéraire de ces deux récits serait plutôt celui de la *Diasporanovelle* qui développe le thème de la conduite à tenir pour un juif dans un contexte de diaspora. Cependant, relève A. Meinhold, les deux récits divergent considérablement en ce qui concerne la place de Dieu : dans la Genèse, il est dit explicitement que Dieu sauve Joseph, tandis que dans Esther, le salut des juifs semble être dû seulement au hasard et aux initiatives humaines. Voir aussi un état de la question dans BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 123-142 ; BUTTING K., *Esther : A New Interpretation of the Joseph Story*, p. 239-241. Au total, il en ressort que, même si les correspondances entre l'histoire de Joseph et le livre d'Esther sont indéniables, il est difficile de déterminer clairement s'il

Remarquons que, dans les derniers chapitres du livre, une fois qu'Haman est pendu et que Mordocaï et Esther obtiennent du roi la permission d'écrire « au sujet des juifs comme le bon à leurs yeux » (8,8), les personnages secondaires et le hasard cessent d'intervenir. Les événements qui suivent sont ainsi le fruit du seul agir de Mordocaï, d'Esther, des juifs et du roi (qui se contente d'acquiescer). Après avoir contribué à placer Mordocaï et Esther en position de pouvoir venir en aide à leur peuple, le Dieu caché n'intervient plus et ne prend donc pas part au massacre des ennemis. Comment faut-il comprendre cet effacement ? Signifie-t-il que Dieu approuve ce qui se passe ou, au contraire, qu'il prend distance par rapport aux massacres ? Le récit n'en dit rien de manière explicite, et une fois encore, le lecteur est laissé à lui-même avec quelques indices. Il peut ainsi constater que Dieu s'efface lors de cette finale. Par ailleurs, plusieurs éléments, que nous avons eu l'occasion d'évoquer, montrent que le narrateur use d'une stratégie qui tend à choquer volontairement le lecteur dans les derniers chapitres : le nombre des ennemis massacrés ainsi que la demande d'Esther en 9,13 en sont des exemples. Cette stratégie a manifestement pour but de provoquer un sursaut éthique chez le lecteur en présentant l'attitude des juifs dans ces passages comme un repoussoir. Cela expliquerait aussi pourquoi le narrateur ne mêle pas Dieu aux événements racontés. Son propos ne vise plus à susciter une réflexion théologique, mais éthique, sur ce que devient l'agir humain quand il est poussé par la violence et le désir de revanche.

3.3. Quelle image de l'être humain ?

A l'image de Dieu que nous avons tentée de mettre en évidence correspond une certaine image de l'être humain[395] qui se découvre à travers la caractérisation des

existe un lien de dépendance entre ces deux récits, et si oui, de quel type. Nous proposons une hypothèse, au risque de nous tromper : la dimension ironique et satirique du récit d'Esther se trouve absente de l'histoire de Joseph. Ne pourrait-on pas voir, dans le livre d'Esther, une sorte de satire, de pastiche de l'histoire de Joseph ?

[395] Nous avons choisi de ne pas traiter séparément de l'image de la femme, car il nous semble que ce sujet n'est pas central dans le livre d'Esther, même s'il compte une femme parmi les protagonistes. De plus, il s'agit d'un sujet controversé. En effet, tandis que certains auteurs voient surtout dans le livre d'Esther le fruit d'une culture patriarcale, d'autres, au contraire, considèrent que les femmes – à travers le personnage

personnages. Afin de la mettre en évidence, il nous a semblé pertinent d'envisager successivement les personnages juifs et les personnages non juifs, les juifs étant supposés avoir un rapport à Dieu différent. Nous poserons notamment la question de la part d'autonomie qui revient à l'homme par rapport au projet de Dieu.

3.3.1. A travers les personnages non juifs

Les personnages non juifs sont Haman, Assuérus, Vashti et d'autres figures secondaires. Ces dernières, nous l'avons vu, n'ont que très peu d'épaisseur dans le récit. Leurs interventions semblent être clairement orchestrées pour prendre place au sein d'une partition dont le projet les dépasse. Même s'ils n'en ont pas conscience, ces personnages sont, en quelque sorte, des pions au service du projet du Dieu caché.

Le cas des protagonistes non juifs est plus complexe. Plus développés, ces personnages semblent jouir, à première vue, de davantage d'autonomie. Pourtant, si le refus de Vashti est l'expression d'une certaine force de caractère, il a pour conséquence de rendre libre la place de reine et de permettre l'accession d'Esther au trône.

Quant au roi Assuérus, il ne prend personnellement aucune décision mais se contente de se laisser guider par son entourage le plus proche à ce moment-là, qu'il s'agisse de domestiques, de son favori ou de son épouse. De ce fait, sa politique oscille sans logique au gré des personnes qui se trouvent à ses côtés. En résulte notamment une série de lois totalement absurdes. Humainement, Assuérus apparaît comme une caricature de roi. Sa politique est une véritable satire de ce que peut être une monarchie placée entre les mains d'un souverain irresponsable. Instable tel une girouette, Assuérus semble davantage poussé par son entourage que mû par le sens des responsabilités. De ce point de vue, il donne l'image d'un homme à l'autonomie restreinte par ses propres faiblesses. Contrairement à Haman, Assuérus ne finit pas pendu : la morale sous-jacente

---

d'Esther – sont mises en avant en tant qu'héroïnes de l'histoire et sauveurs du peuple juif. Ainsi, pour W. W. Hallo, l'auteur du Rouleau pourrait même être une femme. Cf. HALLO W. W., *The first Purim*, p. 25 : « … so far from being a woman-hater, the author of Esther could, for all we know, have been a woman ». Il nous paraît difficile de départager les positions car la question du statut de la femme est fortement tributaire de l'époque et de l'endroit où le texte a été écrit. C'est pourquoi la question elle-même ne nous paraît pas adéquate dans le cadre d'une étude synchronique.

au récit, si elle est dure envers l'oppresseur des juifs, se montre relativement tolérante envers les faiblesses du souverain. Serait-ce pour signifier au lecteur que l'on ne peut pas attendre grand-chose d'un souverain païen[396] ?

Quant à Haman, « l'oppresseur des juifs », si on le considère à la lumière de ce que nous avons découvert en finale de cette lecture, il apparaît comme un opposant au projet de Dieu. En effet, puisque ce projet va dans le sens de l'élévation d'Esther et de la sauvegarde des juifs, Haman se trouve défini clairement, par contraste, comme opposant à ce projet, même s'il n'en a manifestement pas conscience[397]. Or, dans le monde du récit, il semble naturel que ceux qui osent s'opposer aux juifs finissent vaincus. C'est ce qu'insinue l'entourage d'Haman lui-même (6,13), et c'est ce que confirme la pendaison de l'Agagite. S'il est libre de se dresser contre les juifs, l'opposant n'en est pas moins éliminé en finale.

Enfin, en dehors d'Haman, les « gentils » ne se montrent pas hostiles aux juifs. Assuérus ne semble pas considérer comme problématique d'avoir une épouse et un favori juifs. D'autre part, les eunuques appuient clairement les protagonistes et la ville de Suse se désole ou se réjouit au rythme de la fortune de Mordocaï et des juifs (3,15 ; 8,15). Si le récit mentionne la présence d'ennemis des juifs, éliminés en grand nombre au cours du chapitre 9, ceux-ci restent fort impersonnels et n'apparaissent qu'à cet endroit du récit. Dans l'ensemble, le monde dans lequel évoluent les protagonistes du livre d'Esther n'est pas hostile aux juifs, et le récit ne départage pas les personnages entre des juifs qui seraient bons, et des païens, méchants. Au contraire, si les païens peuvent être des instruments utiles au plan de Dieu, les juifs, objets de la protection divine, tombent, en finale, dans une dynamique de violence et de vengeance.

[396] C'est du moins l'hypothèse de FOX M. V., *Character and ideology*, p. 176.

[397] En cela il peut être rapproché du pharaon du début de l'Exode (Ex 1,1-22).

3.3.2. A travers les personnages juifs

3.3.2.1. La collaboration au salut ouverte à tous

Les personnages juifs apparaissent comme singulièrement peu concernés par la religion d'Israël et par Dieu. Les seules allusions possibles à une certaine forme de croyance se situent au chapitre 4, où le sac et la cendre pris par les juifs, puis le jeûne demandé par Esther et en principe respecté par tous les juifs de Suse pourraient être une forme de supplication adressée à Dieu[398].

Dans l'ensemble, Mordocaï et Esther, les deux protagonistes juifs, apparaissent comme de piètres modèles de croyants : Esther va jusqu'à épouser un souverain non juif et vit à la cour sans que cela ne semble lui poser de problème. Quant à Mordocaï, l'ambition semble être son principal motif d'action, ce qui ne le rend pas différent d'Haman, y compris dans sa manière d'agir. La sauvegarde des juifs passe pourtant par ces deux personnages : c'est grâce à Mordocaï qu'Esther – au départ peu concernée par le sort de son peuple – intervient auprès du roi, ce qui amène la chute d'Haman, et, par la suite, le renversement de son décret d'extermination. Ainsi, ces deux personnages, malgré leurs limites, collaborent activement au salut des juifs[399]. Le fait que l'action de Dieu demeure cachée contribue même à mettre en évidence leur action[400].

Ainsi, il peut être donné à des personnages d'envergure relativement modeste de jouer un grand rôle dans le plan de Dieu pour la sauvegarde du peuple juif. Dès lors, le moins que l'on puisse dire est que le livre d'Esther n'est pas porteur d'une anthropologie exaltant le surhomme puisqu'il met à la portée de tous la possibilité de collaborer au salut[401].

---

[398] LEVENSON J. D., *Esther*, p. 78. Nous ne suivons pas l'auteur lorsqu'il considère que les retournements successifs seraient le fruit de ces prières. En effet, il se pourrait que Dieu intervienne en faveur des juifs dès l'accession d'Esther au trône, voire lors de l'éviction de Vashti.

[399] Voire CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 272-274.

[400] Cf. BETH BERG S., *After the Exile*, p. 118 : « The narrator avoids direct reference to the deity precisely in order to accentuate human responsibility in shaping history, and because God's control of history remains hidden ».

[401] Cf. BETH BERG S., *The Book of Esther*, p. 183 : « Each Jew thereby shares with God the responsibility for the successful outcome of events, and plays his/her role in the Heilsgeschichte ».

3.3.2.2. Les écueils de l'ambition et du désir de vengeance

La collaboration entre « Dieu » et les juifs semble s'arrêter en 8,9, quand Mordocaï écrit, puis fait promulguer l'édit permettant aux juifs de se venger de leurs ennemis et de piller le butin. A partir de ce moment, la conduite des événements ne résulte plus que des décisions du cousin d'Esther et d'Esther elle-même, relayées par le peuple juif. Il en résulte un bain de sang qui permet, il est vrai, aux juifs de se débarrasser de leurs ennemis. Faut-il y voir une critique implicite de l'initiative humaine quand celle-ci se laisse guider uniquement par l'ambition et le désir de vengeance ? Bien que cette interprétation ne s'impose pas de manière absolue, elle est vraisemblable pour quatre raisons : la présence de Dieu n'apparaît plus en filigrane ; Mordocaï, surtout dans les derniers chapitres, n'est pas présenté de manière favorable, mais plutôt comme une réplique d'Haman ; le ton ironique de l'ensemble du récit, s'étend aux massacres dont le nombre est manifestement destiné à choquer le lecteur ; il en va de même du second jour de massacre demandé par Esther.

Tout semble en place pour susciter une prise de distance et une réflexion critique de la part du lecteur. Ainsi, il est permis de lire, dans les derniers chapitres d'Esther, une une mise en garde sous forme de satire contre l'excès d'ambition et le désir de vengeance, qui ne peuvent déboucher que sur la destruction, comme le montre le bain de sang provoqué par les juifs.

Au total, si l'on suit le fil de notre interprétation, le message du récit pourrait être résumé très brièvement de la sorte : quelle que soit la situation, un retournement est toujours possible pour celui qui sait agir, avec l'aide du Dieu fidèle à son peuple. Mais attention ! Si l'être humain suit son ambition et son désir de vengeance, ce retournement pourrait l'amener à devenir tyran à la place du tyran, bourreau au lieu de victime, ce qui ne peut amener qu'une recrudescence de la violence au détriment de tout le peuple du pays à l'exception des seuls juifs.

3.3.3. A travers la liberté laissée au lecteur

Comme nous l'avons vu plus haut, le récit montre que la collaboration au salut des juifs est ouverte à tous, indépendamment des vertus personnelles. En ressort l'image d'une humanité dont l'action est complémentaire à celle de la divinité. Or, quelque

chose de similaire se produit au niveau du lecteur. En effet, même en ce qui concerne la finale, le lecteur est laissé à lui-même. Fidèle jusqu'au bout à sa stratégie littéraire, le narrateur continue à se tenir à distance, exposant les faits et donnant un certain nombre d'indices, dont le regroupement est indéniablement signifiant, mais pas contraignant. Du début à la fin du récit, il revient au lecteur d'estimer les faits à leur juste mesure, en s'appuyant sur sa compétence de lecteur et sur sa connaissance de la culture biblique.

Ainsi, s'il lui est possible de lire la présence de Dieu entre les lignes du récit, cette présence ne s'impose pas de manière irréfutable. Comme dans le monde réel, le lecteur est libre de faire une lecture croyante des événements ou de n'y voir que le produit du hasard et des initiatives humaines. De même, l'ironie qui traverse le récit ne s'impose pas de manière absolue. Une lecture au premier degré reste possible[402], et le lecteur est libre de se réjouir devant la victoire finale des juifs ou de se laisser questionner par le bain de sang auquel il assiste. Bref, tout est mis en place pour conduire le lecteur à formuler sa propre réponse à un récit laissé volontairement ouvert à une pluralité d'interprétations, et donc, à une pluralité de lecteurs aux sensibilités diverses.

3.3.4. Synthèse

Si l'on s'en tient aux personnages, il faut reconnaître que l'anthropologie du récit est relativement pauvre : le lecteur n'a quasiment pas accès à l'intériorité des personnages, et quand c'est le cas, il s'agit presque toujours de sentiments violents ou négatifs tels la peur ou le désir de vengeance, décrits pour servir de repoussoir au

[402] Voir LOADER J. A., *Esther as a novel with different levels of meaning*, qui propose, dans un bref article, de lire Esther à trois niveaux de sens différents : 1. Au premier degré, ce qui consiste à voir en Esther simplement le récit de la victoire des juifs sur leurs ennemis et le récit de l'instauration de la fête des Pourim ; 2. au deuxième degré, on peut lire l'action de Dieu derrière les événements ; 3. au troisième degré, enfin, on peut comprendre que l'action de Dieu est voilée pour mieux faire ressortir l'importance de l'agir humain. MILLER C. H., *Esther's Levels of Meaning*, remarque que le deuxième et le troisième niveau de sens de Loader ne sont pas clairement distincts. De plus, est-il pertinent de les distinguer, puisque c'est précisément le fait que l'action de Dieu est voilée qui fait ressortir l'importance de l'agir humain ? Enfin, la lecture que propose Loader – et également Miller – ne prend en compte ni la dimension ironique qui traverse le récit, ni, par conséquent, la prise de distance possible du lecteur face à la finale violente du livre. Or, selon notre point de vue, c'est sur cette dimension ironique que se fonde pour l'essentiel la légitimité d'une lecture du livre d'Esther au second degré.

lecteur. Si les personnages possèdent une certaine consistance, comme nous l'avons montré au chapitre 2, ils n'en demeurent pas moins ambigus et insaisissables sur bien des points.

Manifestement, la mise en récit n'a pas pour objectif central la caractérisation fine des personnages et ceux-ci sont subordonnés à l'intrigue. Il faut chercher la pointe du récit ailleurs, dans la conduite de l'intrigue, dans le jeu du hasard et des sous-entendus destinés suggérer la présence de Dieu derrière les événements, et enfin dans le jeu subtil d'ironie et d'exagération destiné à susciter un questionnement éthique chez le lecteur.

Cependant, si l'image de l'être humain qui ressort de l'étude des personnages est pauvre, il serait trop court d'affirmer que c'est à cela que se réduit l'anthropologie du récit. En effet, les subtilités de celui-ci sous-entendent, au contraire, un lecteur intelligent capable de lire entre les lignes et de réagir adéquatement à l'ironie et aux provocations qui lui sont lancées au cours du récit, un lecteur expérimenté qui ne s'en tient pas seulement à une lecture au premier degré.

Peut-on y lire une indication concernant l'auteur réel du récit et le type de public auquel il était destiné ? Pas encore de manière précise. Cependant, il semblerait que le profil du lecteur idéal renvoie plutôt à un cercle de personnes cultivées, familières de l'Ecriture, plutôt qu'au sein d'une audience populaire[403]. Si l'on considère les différentes hypothèses présentées dans l'introduction au sujet du genre littéraire du livre d'Esther, il semblerait que celui de « récit de sagesse » soit le plus approprié. En effet, s'il est aujourd'hui évident que le Rouleau n'est pas un écrit historique, l'analyse qui précède tend à montrer qu'il ne s'agit pas non plus d'une simple comédie populaire ni d'une nouvelle hellénistique. De plus, l'objection principale pour le classer dans les récits de sagesse, qui était l'absence de référence à Dieu et aux pratiques religieuses, se voit en partie écartée par l'analyse du texte. En effet, si elle n'est pas explicite, la présence de Dieu se lit entre les lignes et l'on trouve une allusion voilée à la Pâque, dans la chronologie, au cœur du récit. Cependant, le milieu de naissance et la définition en tant que telle de ce que recouvre l'appellation « littérature de sagesse » est sujette à

[403] Contre WILLS L. M., *The Jewish Novel* ; WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, p. 129-186 ; CRAIG K. M., *Reading Esther;* WEILAND F. S., *Historicity, Genre and Narrative Design*, p. 161. Cf. *supra*, « Introduction », pour une présentation des positions de ces différents auteurs.

controverse[404] ; c'est pourquoi il convient de se montrer prudent dans l'attribution du livre d'Esther à un milieu bien précis.

[404] Voir un résumé de la question dans CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester,* p. 80-82.

Deuxième partie : La LXX

« YHWH déjoue le plan des nations, il empêche les pensées des peuples ; mais le plan de YHWH subsiste à jamais, les pensées de son cœur, d'âge en âge. Heureux le peuple dont YHWH est le Dieu, la nation qu'il s'est choisie en héritage ».

Ps 33,10-12

Introduction

S'il existe un grand nombre d'études et de commentaires consacrés au TM d'Esther, force nous est de constater que bien peu ont été réservés à la LXX. De plus, les quelques travaux qui prennent cette forme du livre en considération le font tous en vue de comparaisons dans lesquelles la LXX est surtout citée pour mettre en valeur les particularités du TA ou pour enrichir les travaux sur l'histoire de la composition des différentes formes[405] ; à notre connaissance, aucun n'ouvrage récent n'a, jusqu'ici, été consacré exclusivement à la LXX d'Esther envisagée dans sa totalité. Ce peu d'intérêt suscité par cette forme s'explique sans doute par l'hypothèse qui la considère comme un texte « hybride » issu du croisement entre le TM et le proto-TA. Ainsi, l'intrigue de la LXX n'est étudiée que dans un seul ouvrage et les personnages ne font l'objet que de très peu de recherches[406]. De ce fait, cette seconde partie est essentiellement un travail de première main, avec les apports et les limites inhérents à ce type de démarche.

---

[405] Voir notamment : SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther übersetzt und erklärt* (qui, de plus, prend en considération la Vetus Latina) ; MOORE C. A., *A Greek Witness to a Different Hebrew Text* ; CLINES D. J. A., *The Esther scroll* ; DOROTHY C. V., *The Book of Esther* ; FOX M. V., *The redaction of the books of Esther* ; JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther : Its Character and Relationship* ; DAY L., *Three Faces of a Queen* ; LACOCQUE A., *The Différent Versions of Esther* ; KOSSMANN R., *Die Esthernovelle* ; FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings* ; MACCHI J.-D., *Les livres d'Esther*. Certaines comparaisons ne portent que sur une partie du livre : MARCUS R., *Dositheus, Priest and Levite* ; DUCHESNE-GUILLEMIN J., *Les noms des eunuques d'Assuérus* ; BROWNLEE W. H., *Le livre grec d'Esther* ; DE TROYER K., *On Crowns and Diadems from Kings* ; DE TROYER K., *An oriental beauty parlour* ; KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester* ; FROLOV S., *Two eunuchs, two conspiracies* ; CAVALIER C., *Le " colophon" d'Esther* ; HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre* ; WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses* ; MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux* ; CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*. Cette liste n'entend pas être exhaustive et nous citerons d'autres travaux dans la suite de ces pages.

[406] Mentionnons cependant FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings* qui consacre quelques pages à la caractérisation des personnages dans le TA, la LXX et le TM. De leur côté, FOX M. V., *Three*

Dans cette partie, le plan et la méthode seront sensiblement les mêmes que dans la première. Pour éviter au maximum les redites en ce qui concerne les parties communes, nous nous centrerons essentiellement sur les éléments nouveaux. Ainsi, les micro-intrigues des épisodes qui composent le récit sont souvent les mêmes que dans le TM. Quand le cas se présente, nous mettrons l'accent sur l'analyse des quelques différences que présentent ces passages par rapport au TM et sur leur fonction dans le cadre de l'intrigue d'ensemble.

Dans le deuxième chapitre, nous nous centrerons sur la caractérisation des personnages, puisque celle-ci s'avère nécessairement différente suite à l'ajout des suppléments. Nous verrons, entre autres choses, que le rôle tenu par chaque protagoniste est pondéré différemment. Le constat est évident en ce qui concerne le personnage de Dieu, mais il s'étend également aux autres personnages.

Enfin, nous rassemblerons le fruit des observations des deux premiers chapitres dans le troisième afin de comprendre le « monde du récit », en nous centrant plus particulièrement sur l'image de Dieu et l'image de l'être humain qui s'en dégagent. Cela nous permettra peut-être – comme nous l'avons fait pour le TM – de formuler une hypothèse sur le milieu dans lequel était lu, à l'origine, la LXX d'Esther.

Esthers et DAY L., *Three Faces of a Queen* étudient le personnage d'Esther dans le TA, la LXX et le TM ; cependant, l'étude de L. Day ne porte que sur certains passages et ne prend que faiblement en compte l'apport spécifique des suppléments dans la caractérisation d'Esther dans la LXX, tandis que Fox ne consacre qu'un article à ce sujet.

Chapitre 1 : Intrigue d'ensemble et micro-intrigues du livre d'Esther dans la LXX

1.1. L'intrigue d'ensemble

Si l'intrigue d'ensemble du TM n'a été que très rarement envisagée, celle de la LXX semble avoir fait l'objet d'une seule étude, celle de C. V. Dorothy, qui, dans une thèse défendue en 1989 à la Claremont Graduate School[407], présente les intrigues des formes LXX, TA et TM du livre d'Esther.

1.1.1. C. V. Dorothy

Comme il le fait pour le TM, C. V. Dorothy présente l'intrigue du livre d'Esther LXX sous la forme d'un schéma que nous reproduisons ci-dessous[408]. L'objectif étant

[407] Cette thèse a été publiée dans la collection JSOTS 187, Sheffield, 1997. Nous citons d'après l'édition *pro manu scripto.*

[408] DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 263, avec explications détaillées et découpage des différentes phases p. 51-262. Dans ces pages, nous avons traduit l'anglais et effectuées quelques

surtout de comparer les deux formes du texte, TA et LXX, pour, dans un second temps, les confronter au TM dans le but d'apporter de nouveaux éléments concernant l'histoire de ces textes, Dorothy ne justifie que très peu ses choix. De plus, les parties qui portent sur la LXX sont presque exclusivement consacrées à la comparaison avec le TA et envisagent fort peu le texte dans sa cohérence interne. Il faut également préciser que Dorothy a défendu sa thèse en 1989, à une époque où l'analyse synchronique cherchait encore ses marques. Cela explique sans doute pourquoi les termes qu'il emploie relèvent tantôt de l'analyse narrative proprement dite, tantôt de la rhétorique ou de la sémiotique. De même, son approche hésite fréquemment entre une analyse de l'intrigue et une analyse de la structure littéraire du récit. Ces caractéristiques ne facilitent pas la comparaison avec nos propres analyses.

Dorothy propose de décrire d'intrigue d'Esther LXX de la manière suivante :

- I. Le songe de Mardokhaïos (A,1-11)
- II. Premier accomplissement (partiel) du songe (A,12-17)
- III. Second accomplissement (complet) du songe : le récit (1,1–10,3)
  - A. Cadre : prologue (1,1-3)
  - B. Le récit proprement dit (1,4–9,19)
    - Exposition (1,4–2,23)
    - Complication (3,1-15) : le roi promeut Aman qui provoque la crise + Texte du décret (B,1-7)
    - Plan et deuxième complication
      Plan en trois niveaux :
      - prière de Mardokhaïos et prière d'Esther
      - Esther va vers le roi (D,1-16)
      - Le dialogue continue entre le roi et Esther (5,3-8)

      Deuxième complication (5,9-14) : Aman, offensé par l'indifférence de Mardokhaïos projette de le pendre le lendemain
    - Pivot : 2e intervention divine (6,1-5)
    - Dénouement (6,6–8,14 + E,1-24) : 7 renversements de fortune ; texte de la lettre royale de défense
    - Triple conclusion (8,15–9,19)
      - ❖ Conclusion narrative (8,15-17)
        - 3 renversements : triomphe de Mardokhaïos ; joie de Suse ; joie du peuple ;
        - résultats finaux : réactions des Juifs et des Gentils
      - ❖ Double épilogue (9,1-15) :

---

simplifications afin de permettre au lecteur de visualiser en une fois l'intrigue telle que l'a dégagée l'auteur.

  - double rapport de victoire
  - double étiologie
- C. Etiologie : histoire et loi de la fête des Phrouraï (9,20-31)
- D. Epilogue cadre (10,1-3)

- IV. Le songe de Mardokhaïos interprété (F, 1-6a)
- V. Homélie / répons (F, 6b-9)
- VI. Final (F,10)

Colophon (F,11)

L'idée de considérer le songe et son explication comme une sorte de cadre au commencement et à la fin du récit est intéressante. En effet, elle permet de visualiser en quoi l'intrigue est véritablement située dans l'espace compris entre le songe et son interprétation. De fait, A,1-11 et F,1-11 forment bien une sorte de prologue et d'épilogue à l'ensemble du récit. Cependant, A,1-3 introduit et présente pour la première fois le personnage de Mardokhaïos, qui est un des protagonistes principaux, et si F,1-10 donne une interprétation du songe, ce n'est pas celle du narrateur omniscient mais celle de ce personnage. Ces raisons nous conduisent à considérer A,1-11 comme une partie de l'exposition, malgré les réserves justifiées que l'on peut émettre sur ce point.

Par ailleurs, Dorothy place également le premier complot des eunuques (A,12-17) en dehors de ce qu'il appelle le « récit proprement dit » (*novella proper*). Or, comme nous le montrerons par la suite, ce micro-récit a pleinement sa place dans l'exposition et il fait inclusion avec le second complot en 2,19-23 ; de plus, il introduit l'un des protagonistes, Aman. Ajoutons que, dans la LXX[409], rien ne permet de comprendre cet épisode comme le premier accomplissement du songe.

Concernant ce qu'il appelle le « récit proprement dit », Dorothy sépare 1,1-3 de l'exposition. Ce choix est difficilement justifiable, si ce n'est par la volonté de trouver un correspondant à 10,1-3 pour donner un cadre au récit. Par contre, voir dans l'élévation d'Aman le début de la complication est pleinement justifié. Enfin, s'il est vrai que la deuxième intervention divine, au chapitre 6, fait partie du tournant de l'intrigue, pourquoi ne pas considérer que ce tournant s'amorce dès la première intervention (D,8) qui change le cœur du roi et l'amène à accueillir favorablement

[409] Une certaine ambiguïté du TA peut faire penser que le premier complot marque le début de l'accomplissement du songe, mais il n'en est rien dans la LXX.

Esther et sa demande ? De plus, il semble que l'épisode de la pendaison d'Aman fasse encore partie du tournant : jusque-là, l'ennemi est encore à la cour, auprès du roi, et un nouveau renversement de situation reste possible.

En ce qui concerne le dénouement et la situation finale, nous proposons, dans les pages qui suivent un modèle plus simple, conforme à la méthodologie de l'analyse narrative. Il permet de rendre compte de façon plus synthétique du mouvement qui traverse la finale du récit.

1.1.2. Une proposition d'intrigue d'ensemble

L'ajout dans la LXX de différents suppléments allonge considérablement le récit et en modifie l'intrigue. Ainsi, par rapport au TM, un premier changement est manifeste, même pour un lecteur peu perspicace : le livre d'Esther est encadré par un prologue et un épilogue qui se correspondent et qui mettent au centre le personnage de Mardokhaïos. Par conséquent, le chapitre 1 perd le statut de prologue qu'il avait dans le TM et son importance pour la suite du récit devient moins cruciale. En effet, le pacte de lecture s'amorce au chapitre A et non plus au chapitre 1. Or, nous le verrons, le chapitre A donne une tout autre tonalité d'ensemble au récit. L'épilogue donne encore plus de force au prologue auquel il répond. De plus, la présence de ces suppléments au début et à la fin du récit a pour effet d'allonger la phase d'exposition et la situation finale.

Suite aux informations apportées par la phase d'exposition, l'action ne se noue pas exactement au même moment que dans le TM. Surtout, nous ne trouvons plus dans la LXX le phénomène de double complication et double dénouement. En effet, dès A,17, le lecteur sait qu'Aman cherche à nuire à Mardokhaïos et aux juifs, suite à l'affaire du premier complot éventé. Ainsi, la menace contre Mardokhaïos et la menace contre les juifs vont de pair dès le début du récit. De plus, le lecteur, qui a déjà identifié Aman comme un ennemi des juifs et de Mardokhaïos, verra dans l'ascension du « bougaïos » le début de la complication : le conflit annoncé en A,17, dont il n'a plus été question jusque-là, réapparaît en puissance.

L'introduction du texte de l'édit d'extermination des juifs allonge cet aspect de la complication et ajoute à sa dimension tragique. De plus, comme nous le verrons, ce

texte apporte d'importants éléments à la caractérisation du personnage d'Aman. On peut en dire autant de la présence des prières de Mardokhaïos et d'Esther : elles fournissent de nombreux éléments permettant de mieux comprendre ces derniers. En outre, l'introduction de deux grands discours au cœur de l'action a pour effet d'en suspendre momentanément le déroulement : alors que le lecteur attend avec impatience la comparution d'Esther devant le roi, deux longues prières lui sont données à lire. Nous y reviendrons plus loin. Notons, dès maintenant, que ce procédé augmente le suspense et qu'il (ré)introduit dans le discours des personnages, la présence d'un autre, dont il n'a pas été question depuis le chapitre A : Dieu. S'il est celui à qui s'adressent les prières d'Esther et de son cousin – on ne précise pas vers qui crie Israël (C,11) – Dieu ne répond pas ; en tout cas, pas tout de suite. A première vue, ces deux prières semblent être des monologues sans grand effet sur le cours des événements.

Le tournant de l'intrigue s'amorce au moment où Dieu intervient pour « changer l'esprit du roi en bonté » (D,8)[410]. Le lecteur se rend alors compte qu'il a entendu la prière d'Esther. Cette première intervention divine est décisive : avec elle, la seconde partie du songe de Mardokhaïos commence à se réaliser. Le lecteur comprend que c'en est fini de la menace contre les juifs ; comme le songe le décrivait, les humiliés vont être élevés et ils vont dévorer les glorieux (A,10). Le tournant du récit se confirme ensuite grâce à une nouvelle intervention de Dieu qui, au total, accomplit deux actions transformatrices (D,8 ; 6,1) afin d'amener le récit vers un dénouement confirmant le songe initial.

Le dénouement se fait en quatre temps : (1) Mardokhaïos est élevé et prend la place d'Aman (8,1-2). (2) Un contre-édit est promulgué, qui, non seulement, neutralise l'effet du premier (E,17-18), mais encore donne la possibilité aux juifs de « repousser ceux qui se sont attaqués à eux » (E,20 ; 8,13), le 13 Adar. (3) Les juifs massacrent leurs ennemis par milliers (9,1-16). (4) La fête des Phrouraï est instituée (9,17-31). Comme pour l'édit rapporté en B, celui de E contribue beaucoup à la compréhension que le lecteur peut avoir d'Esther et de Mardokhaïos, ses auteurs.

La situation finale raconte comment le roi se trouve glorifié dans tout le royaume tandis que Mardokhaïos l'est dans toute sa nation. Au chapitre F, Mardokhaïos revient

[410] Avis partagé par HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 133 : « It could be suggested that this is the turning point of Esther and the Jews in the LXX story, for after this scene their fortune only improve ».

sur le songe du début pour en faire une relecture en fonction des événements. Notons que cette interprétation est celle de Mardokhaïos : le lecteur devra se demander si elle est pertinente.

Le dernier verset constitue un colophon donnant un aspect historique au livre. Il rattache le récit à Jérusalem – ce qui fait inclusion avec A,3 où est mentionnée la déportation « de Jérusalem », tout en faisant de la traduction l'œuvre de simples particuliers.

Les différentes phases de l'intrigue d'ensemble peuvent être visualisées dans le schéma suivant :

Exposition (A,1–2,23) : le cadre de l'action et les personnages sont présentés en cinq moments, dont un prologue et quatre épisodes organisés selon une structure chiastique :

1. le songe de Mardokhaïos (A,1-11), qui tient également lieu de prologue
2. le premier complot des eunuques (A,12-17)
3. l'éviction de la reine Astin (1,1-22)
4. le choix d'Esther comme reine (2,1-20[411])
5. le deuxième complot des eunuques (2,19-23)

Complication (3,1–D,7) : l'ascension d'Aman constitue le début des ennuis pour Mardokhaïos 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, ce qui entraîne la colère de celui-ci et sa décision de faire disparaître tous les juifs du royaume. Après avoir obtenu l'aval du roi, il publie un édit dans ce sens. En résultent :

- la démarche de Mardokhaïos auprès d'Esther (4,1-3) ;
- la réaction d'Esther : d'abord négative, puis positive (4,4-17) ;
- la prière de Mardokhaïos, le cri d'Israël et la prière d'Esther (C,1-30) ;
- l'arrivée et l'évanouissement d'Esther devant le roi (D,1-7).

Tournant (D,8–7,10) : l'intervention de Dieu et l'action d'Esther entraînent la chute d'Aman :

- Dieu change le cœur du roi qui accueille favorablement Esther ; celle-ci invite le roi et Aman à un premier banquet (D,8–5,4) puis à un second (5,5-14) ;

[411] Comme nous le verrons plus loin, les versets 19 et 20, servant de transition entre le quatrième et le cinquième épisode, font partie à la fois de la situation finale du quatrième épisode et de la situation initiale du cinquième. Cf. MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques,* p. 68, qui évoquent ce procédé, appelé « tuilage ».

- Dieu provoque l'insomnie royale ; suite à la lecture des registres, Aman, au lieu de pendre Mardokhaïos, est obligé de le glorifier publiquement au nom du roi : il perd l'honneur (6,1-14) ;
- Aman est pendu après le deuxième banquet, suite aux déclarations d'Esther et à un malentendu : il perd la vie, ce qui laisse présager la fin des ennuis pour Mardokhaïos et pour les juifs (7,1-10).

Dénouement (8,1–9,31) **:** en quatre temps :

- l'élévation de Mardokhaïos (8,1-2) ;
- le contre-édit (8,3-17 + E) ;
- le massacre des ennemis par les juifs (9,1-19) ;
- l'institution des Phrouraï (9,20-31).

Situation finale (10,1–F,11) :

- Le roi se glorifie dans tout le royaume ; Mardokhaïos le remplace et est « glorifié par les juifs » (10,3) ; chacun publie ses hauts faits.
- Mardokhaïos relit le songe initial à travers les événements qui se sont passés.
- Colophon.

1.2. L'exposition

La présentation de l'intrigue d'ensemble a mis en évidence la structure chiastique de l'exposition, structure que l'on ne trouve pas dans le TM : après un prologue (A,1-11), on trouve, au centre, le renvoi d'une reine suivi par le choix d'une autre, le tout encadré par deux complots fomentés par des eunuques et découverts par Mardokhaïos. Cette structure montre que, manifestement, dans la LXX, l'exposition est construite comme un tout, même si elle comprend plusieurs épisodes :

- le prologue : le songe de Mardokhaïos (A,1-11)
- A. le premier complot des eunuques (A,12-17)
    - B. l'éviction de la reine Astin (1,1-22)
    - B'. le choix de la reine Esther (2,1-20)
- A'. le deuxième complot des eunuques (2,19-23)

Dans cette exposition, le narrateur introduit le lecteur dans le monde du récit, lui présente les protagonistes, le contexte – celui de la cour perse – et lui fournit les éléments d'information nécessaires pour comprendre l'intrigue principale qui se noue au chapitre 3.

1.2.1. Le songe de Mardokhaïos (A,1-11)

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est ici que le pacte de lecture se conclut. Quelles « conventions » le narrateur propose-t-il au lecteur ? Autrement dit, de quels éléments le lecteur dispose-t-il pour aborder le récit de façon pertinente[412] ? C'est avec ces questions que nous aborderons l'étude de l'intrigue du premier épisode du récit, à savoir le songe de Mardokhaïos.

Ce court épisode a un statut particulier dans le récit. En effet, sa position, en dehors de la structure concentrique de l'exposition, pousse à le situer en dehors de l'exposition, comme un prologue. Cependant, celui-ci se présente sous la forme d'un micro-récit qui campe le cadre de l'intrigue (A,1), tout en présentant l'un des protagonistes principaux, à savoir Mardokhaïos. En ce sens il fait également partie de l'exposition. Etant donné ce statut particulier, on peut s'attendre à y découvrir un certain nombre d'éléments d'information signalant au lecteur comment il faut lire et quel est le statut du récit.

1.2.1.1. L'intrigue de l'épisode

L'intrigue de l'épisode peut être présentée comme suit :

- *Exposition* (v. 1-3) : date, lieu, présentation de Mardokhaïos et de l'objet central de l'épisode : le songe.
- *Complication* (v. 4-10) : récit du songe, qui possède sa propre intrigue.
- *Tournant* (v. 11) : Mardokhaïos essaie de comprendre le songe.

[412] BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings*, p. 88 : « These beginnings work to position the reading subject within a particular social and symbolic order, and how that positioning is, nonetheless (in the end), always problematic and never entirely secure ».

L'intrigue ne comporte pas de dénouement. Si Mardokhaïos tente d'interpréter son rêve, rien n'indique qu'il y parvient. De même, le narrateur ne donne aucune information sur les répercussions du songe dans la vie du cousin d'Esther.

Etant donné que cet épisode rapporte un songe, deux niveaux peuvent être pris en considération : ce qui arrive à Mardokhaïos dans le récit principal (A,1-3.11) et le récit du songe, enchassé dans le récit principal, qui possède sa propre intrigue[413] :

- *Exposition* (v. 4) : contexte de catastrophe et de bouleversement sur la terre.
- *Complication* (v. 5-9a) : deux grands dragons s'affrontent ; un nation de justes est menacée ; bouleversement sur la terre ; les justes crient vers Dieu.
- *Tournant* (v. 9b-10a) : « Or, de leur appel advint comme un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante ; une lumière et le soleil se leva … »
- *Dénouement* (10b) : « …et les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux ».

Au cœur de l'intrigue du songe, un retournement se produit, de telle sorte qu'en finale, « les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux ». Mais si la dynamique de l'épisode n'est pas difficile à saisir, il n'en va pas de même de son sens : comment faut-il comprendre la présence des dragons ? Qui sont les justes, les humbles, les glorieux ? Que signifient ce songe et sa présence au commencement du récit ? De plus, il n'y a pas de situation finale. Le triomphe des humbles sur les glorieux entraîne-t-il le retour de la paix sur la terre ? Le narrateur ne le dit pas.

1.2.1.2. L'interprétation du songe

a. A l'intention du lecteur

Comme le dit explicitement le narrateur dès le premier verset, cet épisode raconte un songe (ἐνύπνιον[414]), manifestement de type symbolique[415], vu par

[413] DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 52-54 propose une présentation de l'intrigue de cet épisode assez proche de celle-ci. Cependant, il distingue deux épisodes dans les versets 4 à 10, ce qui, selon nous, met peu en évidence le mouvement d'ensemble du songe où l'on passe de l'obscurité à la lumière et de la détresse des justes à leur triomphe.

Mardokhaïos (v. 1.11). Or, comme le note J.-M. Husser, que nous nous permettons de citer longuement, dans la Bible, le songe apparaît « comme un procédé de composition particulièrement apte à structurer un texte narratif, et cela de deux façons :

1° Intégré aux éléments descriptifs d'une situation initiale, il servira de fil conducteur à la courbe narrative conduisant l'ensemble du récit. L'argument se développe entre le songe, annonciateur d'un dénouement, et sa réalisation attendue au terme de toutes les péripéties qu'il plaira à l'auteur d'imaginer. Le songe remplit ici le rôle d'une prophétie initiale »[416]. En exemple de cette fonction narrative, Husser cite l'histoire de Joseph[417].

« 2° Une autre faculté du songe à structurer un récit vient du fait qu'il permet et suscite une organisation symétrique du texte. De part et d'autre d'un axe qui passe par l'éveil du rêveur, le récit s'organise à la manière d'un diptyque dont les panneaux se répètent souvent terme à terme : la scène vécue dans le rêve sera revécue à l'identique dans le monde de la veille, le songe étant introduit comme élément prophétique initial ou instruction donnée au héros de l'histoire »[418].

A première vue, le songe de Mardokhaïos est un bon exemple de ces deux fonctions narratives : en témoignent sa présence au début du récit et le commentaire du narrateur après l'éveil du bénéficiaire : « Mardokhaïos qui avait vu ce songe et ce que Dieu avait décidé de faire » (A,11). De manière explicite, le contenu du songe est posé comme annonçant l'intervention de Dieu dans la suite des événements. Le lecteur est ainsi amené à attendre les premiers signes de la réalisation du songe.

Mais la chose n'est pas aussi simple qu'il paraît à première vue, comme nous allons le voir. Dans l'AT, la majorité des songes symboliques du même type que celui de Mardokhaïos se rencontrent dans l'histoire de Joseph (Gn 40 ; 41) et dans le livre de

---

[414] Le substantif ἐνύπνιον traduit habituellement l'hébreu חלום qui peut évoquer aussi bien un songe servant de canal à une parole divine ou prophétique (Gn 20,3.6 ; Nb 12,6-8) qu'un simple rêve (Is 29,8 ; Qo 5,2 ; Jb 7,13-14) ou quelque chose d'illusoire (Is 29,5-7 ; Ps 73,20 ; Jb 20,8). Cf. HUSSER J.-M., *Songe*, c. 1485.

[415] Cf. DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 322.

[416] HUSSER J.-M., *Songe*, c. 1494. Remarquons que Husser omet tout à fait de parler du songe de Mardokhaïos. Il en est de même dans son livre HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*. La même omission se rencontre chez CAQUOT A., *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*. Curieusement, le songe de Mardokhaïos semble ne pas avoir intéressé les spécialistes des songes – à moins que l'ignorance de la forme LXX d'Esther n'explique ce phénomène.

[417] Le même rapprochement se trouve dans EHRLICH E. L., *Der Traum des Mordechai*, p. 70-71.

[418] HUSSER J.-M., *Songe*, c. 1494.

Daniel (Dn 2 ; 4 ; 7)[419]. Or, dans ces deux cas, c'est surtout leur faculté hors du commun d'interpréter les songes d'autrui – ainsi que leur grande sagesse – qui met Joseph et Daniel en valeur. Dans le livre d'Esther, le bénéficiaire et l'interprète du songe sont une seule et même personne, Mardokhaïos. De plus, celui-ci ne parvient pas à interpréter son rêve tout de suite[420]. Pourtant, contrairement aux fonctionnaires royaux, à Pharaon ou à Nabuchodonosor, Mardokhaïos ne se résout pas à faire appel à un interprète extérieur. Ce n'est qu'en finale qu'il propose son interprétation, après un certain nombre d'événements. En somme, pour Mardokhaïos, ce n'est pas le songe qui permet de comprendre les événements, mais les événements qui permettent de comprendre le songe. De plus, bien qu'il ne soit pas exclu que le songe aide, par la suite, Mardokhaïos à comprendre les événements au fur et à mesure qu'ils se déroulent, le narrateur n'en dit rien et l'intéressé lui-même ne semble se souvenir du songe qu'à la fin du récit.

D'autre part, Mardokhaïos ne raconte son rêve à personne, pas même à Esther. Dès lors, pour les autres personnages du récit, ce songe ne fonctionne pas comme une clé permettant de comprendre ce qui va se passer[421]. Sa fonction prophétique est ainsi inexistante, sauf peut-être pour Mardokhaïos, mais le narrateur n'en dit rien. Son contenu ne porte pas non plus sur un futur extradiégétique, comme c'est le cas pour les visions de Daniel, puisque Mardokhaïos pourra lire sa réalisation dans les événements passés. Ainsi, le rêve de Mardokhaïos ne peut être mis sur le même plan que les songes

---

[419] Il faut, en dehors de ces deux corpus, mentionner le songe du soldat madianite en Jg 7.

[420] Contre JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther*, p. 185 pour qui, au contraire, Mardochée est à mettre sur le même pied que les « great prophetic dreamers such as Joseph and Daniel » et FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 113 qui affirme que Mardokhaïos comprend le songe dès le premier jour. En effet, cela entre en contradiction avec la fin du v. 11 et surtout avec la fin du livre (F) où Mardokhaïos interpréte le songe, ce qu'il ne peut faire qu'à la lumière des événements. Allant dans le sens de notre lecture, voir SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther übersetzt und erklärt*, p. 55 et KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 139-140 : « Mordechai versucht den ganzen Tag lang, den Traum zu verstehen, und behält ihn auch weiter im Sinn – aber er kann ihn nicht deuten ! »

[421] C'est pourquoi il est discutable de classer ce songe dans la littérature apocalyptique, même si, comme le soulignent DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 322-323 et WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut*, p. 315, il contient des éléments incontestables qui relèvent du genre apocalyptique, notamment sa portée cosmique et une séparation nette entre les forces du bien (la nation juste) et les forces du mal. A cela, on peut ajouter une vison déterministe de l'histoire, qui se déroule selon un plan établi à l'avance par Dieu, et selon lequel la victoire est promise à ceux qui sont du côté de Dieu. Cependant, il faut aussi reconnaître qu'à l'heure actuelle, il n'y a pas vraiment de consensus sur l'apocalyptique comme genre littéraire, ce qui donne lieu à une variété importante de critères censés pouvoir le définir. Cf. HARVEY J., *Philosophie de l'histoire et apocalyptique* ; ROCHAIS G., *Les origines de l'Apocalyptique* ; COPPENS J., *l'Apocalyptique* ; JACOB E., *Aux sources bibliques de l'apocalyptique* ; MARTIN-ACHARD R., *Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive* ; MORESCHINI C. et NORELLI E., *Histoire de la littérature chrétienne ancienne*, p. 115. Quoi qu'il en soit, l'attribution – ou la non-attribution – du songe de Mardokhaïos au genre littéraire apocalypse n'a aucune incidence sur notre analyse.

de l'histoire de Joseph ou du livre de Daniel, du moins en ce qui concerne sa fonction dans le récit[422].

Il en résulte que le songe qui ouvre la LXX d'Esther a surtout du sens pour le lecteur. Lui seul, en effet, en dehors de Mardokhaïos et du narrateur, est au courant de son existence. Mais pour lui, les choses ne sont pas simples non plus. En effet, il dispose de bien peu d'éléments pour l'interpréter.

b. Premier niveau d'interprétation

Le premier moment du songe évoque un séisme, un « bouleversement sur la terre » décrit selon trois étapes introduites par καὶ ἰδού : bruit et catastrophe naturelle (v. 4), deux grands dragons dont le cri engendre la menace d'une nation contre une autre (v. 5-6), ténèbres et oppression sur la terre (v. 7). Le mot « bouleversement » (τάραχος) peut évoquer aussi bien un désastre matériel qu'une grande peine ou un bouleversement intérieur. C'est le mot qu'emploie Jephté, par exemple, pour dire ce qu'il ressent devant la sortie de sa fille (Jg 11,35 LXX ; mais aussi Jb 24,17). Le terme est encore utilisé pour décrire un désastre militaire dans un oracle d'Isaïe (Is 22,5). Dans le contexte du songe, étant donné les autres mots qui lui sont associés (φώναὶ καὶ θόρυβος, βρονταὶ καὶ σεισμός), il semblerait qu'il s'agisse plutôt d'un bouleversement matériel, d'une catastrophe, du moins au stade du verset 4.

Arrivent ensuite deux grands dragons « préparés (ἕτοιμοι) tous deux à lutter ». Les choses se compliquent alors, car la scène ne peut plus relever du registre purement descriptif. En effet, si le mot δράκων peut être traduit par « dragon » ou « serpent », ce qui est représenté pousse le lecteur à comprendre qu'il s'agit ici de « dragons », et non de simples serpents, c'est-à-dire d'un gros animal monstrueux, capable de crier[423]. La

[422] JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther*, p.187-190 rapproche le songe de Mardokhaïos de la prophétie de Jérémie contre Nabuchodonosor en LXX Jr 28. Malgré une ressemblance indéniable au niveau du vocabulaire, ce rapprochement n'est guère convaincant au niveau du sens.

[423] Cf. LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon*, p. 121. Une étude plus approfondie montre que ce mot désigne, en grec classique, un animal de type "reptile" et qu'il est plus ou moins synonyme de ὄφις. Cependant, il semble que le δράκων renvoie plutôt à un gros animal tandis que l' ὄφις est plus petit. Dans la LXX, δράκων traduit sept mots hébreux : תנין, לויתן, תן, נחש, פתן, כפיר et עתוד. Sur 36 emplois, 6 évoquent clairement un serpent. Le plus souvent, δράκων désigne une créature monstrueuse vivant sur terre ou sur mer, qui symbolise les forces du mal, comme par exemple les souverains de nations étrangères (ex. Is 27,1 ; Jr 28 [51],34 ; Ez 29,3 ; 32,2 ; Ps 73,14). De même, dans la littérature intertestamentaire, le dragon est considéré comme un symbole du mal (2 Ba 29,3-8 ; 2 Esd 6,52). Dans l'Apocalypse, le δράκων en vient à désigner Satan (Ap 12). Cf. EYNIKEL E. et HAUSPIE

présence de ces dragons constitue un signal adressé au lecteur lui suggèrant que les éléments décrits relèvent du registre symbolique et doivent donc être interprétés.

Au cri de ces dragons, une nation est préparée (ἡτοιμάσθη) à lutter contre une autre nation, une nation de justes. Cela coïncide avec une aggravation des bouleversements sur la terre : au « bouleversement sur la terre » du verset 4 correspond au verset 7 un « grand bouleversement sur la terre ». La nation juste tout entière en est « bouleversée » (ἐταράχθη) et ses membres se préparent à périr (ἡτοιμάσθησαν ἀπολέσθαι, v. 8). A ce stade, il est difficile au lecteur de comprendre à quoi renvoient tous ces éléments. Cependant, les répétitions de certains mots dans les versets 4 à 8 permettent d'établir une correspondance entre les réalités mentionnées. Voici le texte de ces versets, où les répétitions importantes sont soulignées en gras, ce qui permet de visualiser les correspondances :

4. **καὶ ἰδοὺ φωναὶ** καὶ θόρυβος, βρονταὶ καὶ σεισμός, **τάραχος ἐπὶ τῆς γῆς.**
5. **καὶ ἰδοὺ** δύο δράκοντες **μεγάλοι ἕτοιμοι** προῆλθον ἀμφότεροι παλαίειν, καὶ ἐγένετο αὐτῶν **φωνὴ μεγάλη**
6. καὶ τῇ **φωνῇ** αὐτῶν **ἡτοιμάσθη πᾶν ἔθνος** εἰς πόλεμον ὥστε πολεμῆσαι δικαίων **ἔθνος**.
7. **καὶ ἰδοὺ** ἡμέρα σκότους καὶ γνόφου, θλῖψις καὶ στένοχωρία, **κάκωσις** καὶ **τάραχος μέγας ἐπὶ τῆς γῆς.**
8. καὶ **ἐταράχθη δίκαιον πᾶν ἔθνος** φοβούμενοι τὰ ἑαυτῶν **κακά,** καὶ **ἡτοιμάσθησαν** ἀπολέσθαι.

Le mot φωνή est utilisé tant dans le contexte du bouleversement sur la terre que pour évoquer le cri des dragons. Il semble s'agir de la même chose : les cris du verset 4 pourraient être ceux des dragons, qui ne sont perçus par le rêveur qu'au verset suivant. Ainsi, les bouleversements sur la terre dont il est question à deux reprises semblent liés à la présence des dragons. Ce n'est pas étonnant car, dans la LXX, le δράκων symbolise à plusieurs reprises les forces du mal[424], et parmi celles-ci, les souverains de puissantes nations étrangères, notamment Babylone (Jr 28,34) et l'Egypte (Ez 29,3 ; 32,2). Certes, le récit ne fait allusion à aucun de ces deux pays. Mais le thème des nations est bien présent, comme l'indique à trois reprises l'emploi du mot ἔθνος, et cela bien que l'on ne

---

K., *The Use of* δράκων *in the Septuagint* ; FOERSTER W., *δράκων* ; HENTEN J. W. van, *Dragon*. A l'issue de ces différents travaux et vu le contexte où le mot δράκων est employé en Est A, il semble plus approprié de le traduire par « dragon ».

[424] Voir note précédante.

puisse déterminer à quelles nations il est fait référence. Et de même que les deux dragons sont prêts à lutter, deux nations se trouvent face à face. Mais, tandis que les deux dragons sont décrits de la même manière, le terme ἀμφότεροι renforçant l'effet de symétrie, les nations ont chacune un rôle différent : l'une est prête à attaquer, et l'autre, une nation de justes, est présentée comme la victime potentielle. Ainsi, même s'il existe entre eux des liens indéniables, les nations n'équivalent pas aux dragons.

Par ailleurs, un « bouleversement (τάραχος) sur la terre » est signalé deux fois en lien avec l'affrontement des dragons. De plus, « la nation juste tout entière fut bouleversée (ἐταράχθη)». Cela rapproche le sort de la terre et celui de la nation dite juste. La terre connaît un jour de malheur (κάκωσις) et les membres de la nation juste craignent « leurs propres maux » (τὰ ἑαυτῶν κακά), ce qui renforce le rapprochement entre la nation dont il est question et la terre ; les sorts de l'une et de l'autre semblent liés.

Enfin, la présence de l'adjectif ἕτοιμος puis du verbe ἑτοιμάζω à deux reprises, au sujet des dragons, de la nation menaçante et de la nation menacée, crée une atmosphère d'attente et de suspense. Tout est prêt pour qu'un drame se produise.

On assiste alors à un changement radical de tableau. Au centre du basculement se situe l'appel vers Dieu des membres de la nation de justes, donc, par déduction, les justes. Suite à cet appel, il n'est plus question des dragons qui semblent céder la place à des éléments aquatiques – « un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante » (v. 9). Notons que, jusque-là, l'élément aquatique est absent du tableau ; de plus, il s'agit d'eau douce, laquelle est généralement considérée comme propice à la vie. Ensuite, une lumière et le soleil font leur apparition (v. 10), en contraste avec les ténèbres et l'obscurité du verset 7. En contraste avec l'oppression et la détresse de ce même verset, il est dit alors que « les humbles furent élevés et dévorèrent les glorieux ». L'identité des humbles et des glorieux n'est pas élucidée. Cependant, la logique du récit pousse le lecteur à reconnaître dans les humbles, les justes et dans les glorieux, les membres de la nation menaçante. Le songe se termine sur cette vision, puisque Mardokhaïos s'éveille.

c. Deuxième niveau d'interprétation accessible au lecteur : l'intertextualité

Si l'on considère le livre d'Esther dans le contexte canonique auquel il appartient, à savoir la Septante, il est permis de faire appel à l'ensemble de ce corpus en vue de tenter d'affiner l'interprétation du songe. Une telle démarche ne se justifie pas seulement par l'insertion du livre d'Esther dans l'AT, mais aussi par le fait que ce livre lui-même, comme nous le verrons, dessine le profil d'un lecteur juif dont les compétences comprennent la connaissance de l'AT, de l'histoire du peuple juif, de sa religion et de son culte.

Dans cette perspective, deux livres bibliques méritent d'être pris en considération pour l'interprétation du songe : l'Exode et Isaïe[425].

En ce qui concerne l'Exode, le phénomène d'intertextualité fonctionne davantage au niveau thématique que sémantique. Il n'en est pas moins suggestif. En effet, la présence de plusieurs éléments aboutissent à un modèle évoquant clairement les premiers chapitres de l'Exode (Ex 1–15) :

- une nation est opprimée et menacée de mort par une autre nation ;
- proche de la mort, les membres de cette nation crient vers Dieu. Voir notamment Ex 2,23 :
    - Est A,9 : καὶ ἐβόησαν πρὸς τὸν θεόν
    - Ex 2,23 : καὶ ἀνεβόησαν, καὶ ἀνέβη ἡ βοὴ αὐτῶν πρὸς τὸν θεόν
- le salut leur vient à travers les eaux ;
- les humbles (ταπεινοί) triomphent des glorieux (ἐνδόξους). De plus, il est dit explicitement que les Egyptiens « humiliaient » (ἐταπείνουν) les fils d'Israël (Ex 1,12), ce qui incite le lecteur à identifier à ces derniers la nation de justes dont il est question dans le songe.

Par ailleurs, dans l'Exode, il est aussi question de δράκων qui s'affrontent: au chapitre 7, le bâton d'Aaron qui se change en δράκων fait partie des signes que Dieu demande à Moïse de faire devant Pharaon (Ex 7,8-10). Suite à cela, Pharaon fait venir

[425] Dans ce paragraphe, nous considérons l'Exode et Isaïe dans leur forme LXX.

ces magiciens qui font de même avec leurs sortilèges ; mais le bâton d'Aaron dévore[426] leurs bâtons (Ex 7,11-12).

Ces parallèles permettent au lecteur de reconnaître dans le songe, et donc dans les événements qu'il annonce, un déroulement similaire à celui de l'Exode. Comme autrefois en Egypte, Dieu va agir pour libérer son peuple qui crie vers lui.

La mise en parallèle du récit du songe et de celui de l'Exode permet également de faire ressortir des différences. Ainsi, les éléments de bouleversement de la terre (v. 4.7) ne se trouvent pas dans l'Exode. De plus, dans l'Exode Dieu écoute le cri du peuple et décide « de se faire connaître d'eux » (2,24-25), ce qu'il fait effectivement dès le chapitre 3. Le songe d'Est A n'annonce rien de tel, et si un renversement de situation se produit, celui-ci semble être davantage la conséquence directe du cri du peuple que de l'agir de Dieu (v. 9 : « et ils crièrent vers Dieu. Et, de leur appel advint comme un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante »). Plusieurs éléments – le cri s'adresse à Dieu, le commentaire du narrateur au verset 11 et le parallèle avec l'Exode – conduisent le lecteur à voir dans le renversement de situation décrit en A,9-10 une conséquence de l'intervention de Dieu. Cependant, celle-ci n'est pas signalée explicitement et semble donc en retrait par-rapport au cri de la nation juste. Tout se passe comme si le narrateur souhaitait insister sur l'importance de l'agir humain, même là où il est aussi question de l'intervention de Dieu. Cela est particulièrement frappant si l'on compare le songe au récit de l'Exode.

A la suite de I. Kottsieper[427], plusieurs parallèles éclairants entre le songe de Mardokhaïos et le Livre d'Isaïe peuvent être repérés. Ainsi, la lumière opposée aux ténèbres pour évoquer la libération d'un peuple opprimé (A,7.10) se rencontrent en Is 9,1-6, tandis que Is 8,22-23 lie oppression (θλῖψις), détresse (στένοχωρία) et ténèbres (σκότος) sur la terre. Des points de contacts existent également entre A,10 et Is 26,1-6, en particulier 26,6 où l'on rencontre le motif de l'humble (ταπεινῶν) triomphant du puissant. Tous ces différents passages rapportent le salut d'Israël à l'action de Dieu.

[426] Le même verbe κατεσθίω (« dévorer ») est employé pour parler du bâton d'Aaron qui dévore les autres bâtons (Ex 7,12) et des humbles qui dévorent les glorieux (Est A,10).

[427] KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 139-143. Cependant, nous ne suivons pas Kottsieper dans tous ses développements qui exagèrent, à notre sens, l'importance d'Isaïe pour la compréhension du songe de Mardokhaïos.

Au total, les jeux d'intertextualité fournissent au lecteur des clés permettant de comprendre que le peuple de justes est Israël et que le songe évoque une succession d'événements à venir au cours desquels les juifs, à nouveau menacés d'oppression et d'extermination, crieront vers le Seigneur ; comme aux jours de l'Exode, celui-ci interviendra pour que les humbles triomphent des glorieux, les fils d'Israël de qui les oppriment.

1.2.1.3. Conséquences sur la suite du récit : le lecteur en attente

En tant que bénéficiaire du songe, Mardokhaïos occupe une position centrale au début du récit. Le narrateur prend d'ailleurs le temps de le présenter dans les trois premiers versets. Etant donné qu'il est aussi question de Mardokhaïos à la fin du récit, on peut observer que sa présence ainsi que l'évocation de son songe préparent une inclusion encadrant l'ensemble du livre. Cette structure donne au personnage du Benjaminite une grande importance et attire d'emblée sur lui l'attention du lecteur. Nous verrons, au second chapitre, ce que cela ajoute à la caractérisation du personnage. Notons d'emblée que, par rapport au TM, la LXX donne une place plus grande au cousin d'Esther.

Curieusement, le verset 11 dit que Mardokhaïos cherche à comprendre le songe jusqu'à la nuit, sans préciser s'il y parvient ou pas. Etant donné que son interprétation du songe n'est donnée qu'à la fin du récit, on peut supposer qu'auparavant il n'y parvient pas de façon satisfaisante.

Le songe est identifié explicitement par le narrateur – fiable et omniscient – comme « ce que Dieu avait décidé de faire »[428]. Le changement de situation décrit dans le rêve se confirme bien comme venant de Dieu et le narrateur le présente comme annonçant une réalité à venir.

Finalement, le lecteur se retrouve à peu près dans la position de Mardokhaïos : il a, comme lui, connaissance du songe et sait qu'il décrit « ce que Dieu a décidé de

[428] Ne pourrait-il pas s'agir d'une perception de Mardokhaïos plutôt que d'une information fiable du narrateur ? La structure du verset 11 met sur le même plan, comme ce qui a été vu par Mardokhaïos, « ce songe et ce que Dieu avait décidé de faire ». Ainsi, dans ce verset, le narrateur rappelle au lecteur que Mardokhaïos a vu le songe, mais aussi qu'il a vu ce que Dieu projette de faire. Cela est présenté par le narrateur comme deux réalités factuelles et, bien qu'elles soient perçues par Mardokhaïos, rien ne permet au lecteur de les remettre en question. Le lecteur a ainsi connaissance de ce que perçoit le cousin d'Esther, et ces perceptions sont présentées comme fiables.

faire ». Cependant, si le lecteur implicite est supposé comprendre les allusions à l'Exode et à Isaïe, ce n'est sans doute pas le cas du cousin d'Esther. Ainsi, ces premiers versets du livre placent le lecteur en position de supériorité par rapport aux personnages. Il lui manque toutefois la clé permettant de comprendre à quelles réalités renvoient les différents éléments du songe. Il en est donc réduit à attendre la suite du récit pour y recevoir quelque éclaircissement[429]. Cependant, et ce n'est pas un détail, il sait que Dieu interviendra dans la réalité et que ce sera au bénéfice des humbles qui sont les fils d'Israël et au détriment des glorieux qui sont ceux qui les oppriment.

Ainsi, c'est avec un bagage bien différent de celui du lecteur du TM que le lecteur de la LXX commence l'histoire d'Esther. Tandis que le premier est introduit dans l'univers de la cour perse par un récit fortement marqué d'ironie, le second est mis en position d'attente : il espère l'intervention divine annoncée et il se prépare à reconnaître, dans la suite, les éléments du songe. Le monde du récit dans lequel il est introduit est un monde régi par Dieu[430] ; les événements y sont inscrits à l'avance dans les songes pour qui est capable de les déchiffrer à la lumière de l'Ecriture.

1.2.2. Les complots des eunuques

La structure chiastique de l'exposition ne prend pas seulement appui sur les thématiques abordées, mais aussi sur le vocabulaire employé. Le tableau suivant permet de le visualiser à propos des deux complots éventés par Mardokhaïos :

A. premier complot des eunuques (A,12-17)	A'. deuxième complot des eunuques (2,19-23 + 3,1[431])
Mardokhaïos sert à la cour : *12. Et Mardokhaïos* demeura tranquille *à la cour* avec Gabatha et Tharra,	**Mardokhaïos sert à la cour :** *19. Et Mardokhaïos* servait *à la cour*. *20.* Et Esther ne fit pas savoir sa patrie ; car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de

[429] HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 101 : « But for both Mardochaios and the reader, time will only make clearer the designs of God (τί ὁ θεὸς βεβούλευται ποιῆσαι) and what his dream might fully signify (A.11a) ».

[430] KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 137-138 : « Dabei zeigt sich die Intention der Einfügung : Es soll verdeutlich werden, dass all das folgende ganz unter der *Providentia Dei* steht ».

[431] Ce n'est qu'au niveau de la structure rhétorique que 3,1 fait partie de l'exposition. En ce qui concerne l'intrique, il s'agit du premier verset qui lance la complication.

	craindre Dieu et de faire ses commandements, comme lorsqu'elle était avec lui ; et Esther ne changea pas sa conduite.
Il apprend que deux eunuques du roi ayant des fonctions de gardiens cherchent à nuire au roi : *les deux eunuques du roi* qui gardaient (φυλασσόντων) la cour, 13 et il entendit leurs calculs et il chercha à savoir exactement leurs pensées et il apprit qu'ils se préparaient à porter les mains sur *Artaxerxès le roi*,	**Il apprend que deux eunuques du roi ayant des fonctions de gardiens cherchent à nuire au roi :** *21.* Et *les deux eunuques du roi*, chefs des gardes du corps (ἀρχισωματοφύλακες), furent chagrinés que Mardokhaïos soit promu, et ils cherchaient à tuer *Artaxerxès le roi.* *22.* Mais la chose fut manifestée à Mardokhaïos,
Mardokhaïos les dénonce au roi : et il montra *au roi* à leur sujet.	**Mardokhaïos les dénonce à Esther qui les dénonce au roi :** et il la signifia à Esther et celle-ci révéla *au roi* les éléments de la conspiration.
Le roi interroge les eunuques et les fait arrêter : *14. Et le roi interrogea les deux eunuques*, et ayant avoué, ils furent emmenés.	**Le roi interroge les eunuques et les fait exécuter :** *23. Et le roi interrogea les deux eunuques* et il les pendit.
Gratification pour Mardokhaïos : *15. Et le roi* écrivit ces événements *pour que l'on s'en souvienne*, et Mardokhaïos écrivit au sujet de ces événements. ***16.*** Et le roi ordonna à *Mardokhaïos* de *servir à la cour* et il lui donna des dons pour ces choses.	**Gratification pour Mardokhaïos :** *Et le roi* ordonna d'inscrire *pour que l'on s'en souvienne* dans la bibliothèque royale pour la bonne volonté de Mardokhaïos, en éloge.
Aman : *17.* Et *Aman (fils) d'Amadathos le Bougaïos (l'orgueilleux)* était glorieux (ἐνδοξος) en face du *roi*, et il chercha à faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple, à cause des deux eunuques du roi.	**Aman :** 3,1. Après ces événements, le *roi* Artaxerxès glorifia (ἐδόξασεν) *Aman (fils) d'Amadathos le Bougaïos (l'orgueilleux)* et l'éleva et il était assis au premier rang de tous ses amis.

Dans le cas de ces deux micro-récits, l'intrigue est similaire. Il s'agit cependant de deux récits différents[432]. En effet, la lecture en parallèle met en évidence des différences. La première concerne Esther qui, n'ayant pas encore été présentée lors du premier complot, n'intervient pas. Par contre, à la fin du chapitre 2, Esther est reine. Cela n'est pas sans conséquence, d'autant que, comme le mentionne le narrateur, elle

[432] Dans ce sens, voir DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 71 et HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 104.

reste secrètement soumise à Mardokhaïos (2,20). Ainsi, c'est à elle que Mardokhaïos fait part de la découverte du second complot alors que le récit du premier complot montre qu'il aurait pu directement en parler au roi. C'est donc par choix qu'il passe par Esther, qui, à son tour, en parle au roi, sans omettre le nom de son cousin, comme l'indique le verset 23. Quel est l'intérêt de cette procédure ? Le narrateur ne le dit pas, mais le lecteur peut déduire que Mardokhaïos implique Esther dans les affaires de la cour et lui donne l'occasion de montrer ouvertement au roi sa fidélité en même temps que la sienne.

La deuxième différence porte sur le développement de l'intrigue : si nous ne savons pas ce qui occasionne le premier complot, le second a pour origine la promotion de Mardokhaïos, qui ne va pas sans déclencher des jalousies mortelles. Cette précision ne donne pas seulement davantage de chair à l'intrigue ; elle lie explicitement les deux complots, ce qui renforce l'effet d'inclusion. Par ailleurs, le verdict qui fait suite à l'enquête royale est légèrement différent : dans le premier cas, les eunuques sont « emmenés » vers un sort qui échappe au lecteur ; dans le deuxième, les conspirateurs sont pendus, comme s'il y avait une certaine gradation dans la gravité des faits. Il est vrai que, s'il y a un deuxième complot, l'échec du premier n'a pas été suffisant pour servir d'exemple. Dès lors, peut-être le roi veut-il décourager définitivement les comploteurs. De plus, il s'agit d'eunuques occupant des fonctions plus importantes que dans le permier cas : en tant que chefs des gardes du corps, leur faute est d'autant plus grâve. Enfin, les conséquences ne sont pas les mêmes pour Mardokhaïos, même si, dans les deux cas, le roi fait noter par écrit le service rendu, « pour que l'on s'en souvienne ». Dans le premier cas, le cousin d'Esther reçoit une récompense conséquente : non seulement sa présence est désirée à la cour, mais il se voit gratifié de cadeaux. En outre, tandis que la dénonciation du premier complot lui vaut l'inimitié d'Aman, pour lui et pour les juifs, les récompenses reçues entraînent la jalousie de deux autres eunuques qui vont comploter à leur tour. Par contre, la dénonciation du deuxième complot n'a guère de suite pour Mardokhaïos. Cette fois, bien entendu, plus question de jalousie. Cependant, tout de suite après, il est à nouveau question d'Aman, ce qui lance la complication du récit.

Ajoutons que les deux récits de complot comportent des différences mineures telles que les noms des eunuques, mentionnés dans le premier épisode et pas dans le second, et la fonction qu'ils occupent : tandis qu'ils gardent simplement la cour la

première fois, la deuxième, ils sont « chefs des gardes du corps ». Ces différences confirment qu'il ne s'agit pas d'un doublet, mais bien de deux épisodes différents, avec des personnages différents.

1.2.3. Où le roi renvoie une reine et en choisit une autre

La structure chiastique que nous avons mise en évidence précédemment ne se limite pas aux complots des eunuques, mais sous-tend également la partie du récit comprise entre les deux complots, racontant comment la reine Astin est renvoyée et comment Esther en vient à la remplacer.

Comme ci-dessus, les correspondances entre B et B' ne sont pas uniquement thématiques, mais portent aussi sur le vocabulaire employé. La plupart des éléments communs aux deux récits se trouvent aussi dans le TM. Pourtant, si l'on peut aussi parler d'effet de miroir entre les deux épisodes, cet effet est beaucoup moins marqué que dans la LXX et, de plus, n'est pas inscrit dans une structure en chiasme. Ainsi, ce n'est que dans la LXX qu'il est question de noces au chapitre 1, ce qui renforce l'effet de miroir entre les deux récits et surtout, ce n'est que dans cette forme grecque que les deux épisodes sont encadrés par la relation d'un complot éventé. Les correspondances que l'on peut repérer dans la LXX portent aussi bien sur les circonstances que sur les faits :

Les faits :

- Le roi fait un *drink* : ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς πότον (1,5 ; 2,18).
- Astin enfreint l'ordre du roi en refusant « d'aller (ἐλθεῖν) avec les eunuques » (1,12.15), ce qui provoque la peine et la colère du souverain (1,12) ; Esther « entre » (εἰσελθεῖν) chez le roi (2,15.16) et « ne refusa rien de ce qu'avait ordonné l'eunuque » (2,15) ; elle s'attire l'amour du roi et « trouve grâce par comparaison avec toutes les vierges » (2,17).
- A la fin du *drink*, le roi veut ceindre la reine Astin du diadème (τὸ διάδημα ; 1,11) et celle-ci refuse (1,12) ; à la fin du *drink* célébrant ses noces avec Esther, le roi lui met « le diadème des femmes » (τὸ διάδημα τὸ γυναικεῖον ; 2,17) et celle-ci l'accepte.

Les circonstances :

- contexte de mariage : τοῦ γάμου (1.5) ; τοὺς γάμους (2.18) ;
- lors du premier récit, le roi « se fâche » (ὠργίσθη ; 1,12) tandis qu'au début du second, il se calme de sa « colère » (τοῦ θυμοῦ ; 2,1) ;
- deux reines se succèdent, toutes deux belles : καλή (1,11) ; καλόν (2,7) ;
- référence aux appartements royaux : c'est là (τοῖς βασιλείοις) qu'Astin donne son *drink* (1.9) et c'est là (τῶν βασιλείων) qu'entrent les jeunes filles quand elles sont présentées au roi (2.13) ;
- il y a trois références aux eunuques de part et d'autre : 1,10.12.15 et 2,3.14.15.

S'ils sont moins nombreux que dans le cas des complots, les points de contacts entre ces deux récits n'en sont pas moins indéniables, et confirment la structure chiastique de l'exposition que nous avons mise en évidence. Cela dit, au niveau des faits rapportés, les points de contacts font ressortir, par contraste, l'opposition entre les deux reines et les conséquences qui s'ensuivent chez le roi. Certes, toutes les deux sont belles, appelées à aller chez le roi et à recevoir le diadème ; toutes les deux épousent Artaxerxès et sont fêtées par un *drink* et les eunuques jouent un rôle important dans ce qui leur arrive. Mais ces points communs ne font que souligner les différences entre les deux femmes : l'une refuse d'aller vers le roi en compagnie des eunuques, l'autre y va sans discussion, suivant scrupuleusement l'eunuque gardien des femmes (2,15). L'une provoque la colère du roi, l'autre est choisie une fois que cette colère est passée ; finalement, l'une est renvoyée et celle qui fait preuve de docilité, couronnée[433].

[433] Nous reviendrons en détail sur la caractérisation de ces deux femmes dans le deuxième chapitre.

1.3. Premier complot éventé (A,12-17)

1.3.1. L'intrigue de l'épisode

L'intrigue de l'épisode se présente comme suit[434] :

- *Exposition* (v. 12) : Mardokhaïos est à la cour avec deux eunuques gardiens de la cour.
- *Complication* (v. 13a-b) : il s'inquiète de leurs projets « et il apprit qu'ils se préparaient à porter la main sur Artaxerxès le roi ».
- *Tournant* (v. 13c) : « il montra au roi à leur sujet ».
- *Dénouement* (v. 14) : « Et le roi interrogea les deux eunuques, et ayant avoué, ils furent emmenés ».
- *Situation finale* (v. 15-17) : le roi et Mardokhaïos écrivent ces événements ; Mardokhaïos est récompensé ; la dénonciation du complot lui attire la rancune d'Aman, qui cherche à lui nuire, à lui et à son peuple.

Si on regarde la répartition du texte entre les différentes phases de l'intrigue, il est frappant de constater que plus de la moitié se trouve dans la cinquième phase, à savoir la situation finale. En somme, l'insistance de cet épisode ne porte pas tant sur le complot ou sur sa dénonciation que sur les conséquences de celle-ci. D'ailleurs, le complot lui-même n'est qu'esquissé, les informations données suffisant seulement à signifier qu'il s'agit d'un complot. Rien n'est dit des deux eunuques, ni de leurs motivations. Il en va de même pour les motivations de Mardokhaïos quand il dénonce les conjurés, pour la matière de l'interrogatoire et pour le sort des coupables Manifestement, ce sont surtout la démarche de Mardokhaïos et les conséquences de cette dénonciation qui importent au narrateur.

Ces conséquences sont de trois sortes :

[434] DOROTHY C. V., *The Books of Esther*, p. 60-61 présente un schéma similaire. Cependant, il ne considère pas le verset 17 comme faisant partie de la situation finale, mais lui donne une place à part dans la partie qu'il nomme « dual report : dream's first (partial) fulfillment », celle de deuxième « report ».

- le geste de Mardokhaïos est mis par écrit, non seulement par le roi, mais aussi par l'intéressé. Ainsi, son acte ne risque pas de sombrer dans l'oubli et pourra jouir d'une certaine publicité.
- Le roi récompense matériellement son fidèle sujet en lui ordonnant de servir à la cours (θεραπεύειν ἐν τῇ αὐλῇ) et en lui faisant des présents. En A,2, le narrateur signale déjà que Mardokhaïos sert à la cour du roi (θεραπεύων ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ βασιλέως). Le roi semble l'ignorer, ce qui signifie sans doute que le cousin d'Esther servait dans des fonctions relativement subalternes ne lui permettant pas d'être connu du roi – à moins qu'il s'agisse d'un élément négatif de caractérisation du monarque qui ignore ce qui se passe à la cour et ne sait pas même qui le sert[435]. Quoi qu'il en soit, c'est sur l'ordre du roi qu'il servira dorénavant.
- Enfin, le geste de Mardokhaïos ne lui amène pas seulement la reconnaissance royale, mais aussi un ennemi, Aman, qui cherche à lui nuire ainsi qu'à son peuple.

1.3.2. Conséquences sur la suite : le lecteur doublement en attente

De manière frappante, alors qu'il était question de deux dragons (**δύο** δράκοντες) dans l'épisode précédent, ce deuxième épisode commence par évoquer deux eunuques (**δύο** εὐνούχων). De plus, tandis que les dragons étaient « préparés tous deux à lutter l'un contre l'autre » (**ἑτοιμοι** ἀμφότεροι παλαίειν), les eunuques « se préparent à porter la main (**ἑτοιμάζουσιν** τὰς χεῖρας ἐπιβαλεῖν) sur le roi ». Ces similitudes poussent à faire un lien entre cet épisode et le précédent. S'agit-il déjà de la réalisation du songe ? Le lecteur ne peut manquer de se poser la question. Mais, la suite de l'épisode ne va pas dans ce sens : il n'est pas question de lutte entre les deux eunuques, ni de nations, ni de Dieu. La piste des eunuques s'avère fausse en ce qui concerne l'interprétation du songe. Mais elle a d'emblée alerté le lecteur.

[435] C. D. Harvey avance une autre explication : A,16 expliquerait la situation qui est celle de Mardokhaïos en A,2. La présentation de Mardokhaïos, au début du récit, serait en quelque sorte proleptique. HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 104.

Une nouvelle piste s'ouvre à la fin de l'épisode, en A,17. En effet, un nouveau personnage fait son apparition, Aman l'orgueilleux[436], désigné comme « glorieux en face du roi » (ἔνδοξος ἐνώπιον τοῦ βασιλέως). Or, les glorieux (τοὺς ἐνδόξους) ne sont-ils pas ceux qui, à la fin du songe, sont dévorés par les humbles (A,10) ? Cependant, le songe parlait de « glorieux », au pluriel ; pour le moment, un unique glorieux a été nommé, et il est précisément présenté comme un ennemi de Mardokhaïos, quelqu'un qui lui veut du mal (κακοποιῆσαι) ainsi qu'au peuple juif. Ce constat crée de nouveau une attente, car, si un glorieux a pu être identifié, les humbles (οἱ ταπεινοί) ne sont pas encore apparus, Mardokhaïos n'ayant pas été présenté comme tel ; au contraire, le narrateur dit même de lui qu'il est « un homme grand » (ἄνθρωπος μέγας), ce qui semble opposé à « humble », mais pas nécessairement. En ce qui concerne les juifs, trop peu a été dit à leur sujet pour pouvoir se faire une idée du rôle qu'ils sont appelés à jouer dans le récit, même si, par ailleurs, les allusions intertextuelles présentes dans le songe permettent au lecteur d'identifier la nation de justes et les humbles comme étant celle des juifs. Cependant, cette identification demeure implicite et demande à être vérifiée.

A la fin de ce premier chapitre, le lecteur peut identifier au moins un protagoniste : Mardokhaïos, le bénéficiaire du songe et le dénonciateur du complot des eunuques. Face à lui, un antagoniste se profile : Aman, placé d'emblée du côté des glorieux et de ceux qui font du mal. Cependant, par rapport à la réalisation du songe, le lecteur se trouve toujours en attente. Son attente est même redoublée, puisqu'elle porte maintenant à la fois sur la réalisation du songe et sur le mal qu'Aman est susceptible de faire à Mardokhaïos et aux juifs.

[436] Nous discuterons la traduction de βουγαῖος dans le deuxième chapitre, dans la partie consacrée au personnage d'Aman.

1.4. L’éviction de la reine Astin (1,1-22)

De façon tout à fait inattendue, le récit quitte brusquement le terrain de la rivalité entre Aman et Mardokhaïos. Il semble même ne plus se préoccuper du protagoniste juif, pour se centrer sur le roi Artaxerxès et les festivités qu’il organise. Ainsi, si l’intrigue de cet épisode est sensiblement la même que dans le TM, l’effet qu’elle produit sur le lecteur n’est pas le même. De plus, un certain nombre de différences portant sur la narration sont à noter. Elles contribuent à caractériser autrement les personnages, à dresser un tableau différent des circonstances de l’action, à colorer d’une autre façon ce qui est ainsi raconté.

1.4.1. L’intrigue de l’épisode

L’intrigue de l’épisode est la même que dans l’épisode correspondant dans le TM. Pour faciliter la lecture, nous la reproduisons ici, en effectuant les quelques modifications adéquates, notamment en ce qui concerne les noms de personnes, mais aussi les circonstances. Nous soulignons les changements par l’italique.

- *Exposition* (v. 1-9) : le banquet et, *après les noces*, le *drink* du roi *Artaxerxès* et celui de la reine *Astin* ; la magnificence et la richesse d’*Artaxerxès* s’étalent durant neuf versets où tout baigne dans le luxe et l’harmonie ;
- *Complication* (v. 10-18) : demande du roi, *dont on ne précise pas qu’elle est motivée par la boisson*, et refus d’*Astin* qui apparaît comme un coup de théâtre ; *chagrin* et colère du roi ; *il demande à ses amis de statuer sur ce cas*; *Moukhaios* interprète la situation à sa manière et prévoit ses conséquences néfastes à l’échelle du royaume ;
- *Tournant* (v. 19-20) : proposition de *Moukhaios* qu’*Astin* soit destituée par décret et que sa royauté soit remise à une autre « meilleure qu’elle » ; grâce à quoi les femmes rendront honneur à leurs maris.
- *Dénouement* (v. 21) : le roi suit le conseil de *Moukhaios* ;
- *Situation finale* (v. 22) : le décret est envoyé dans tout le royaume, de telle sorte *« qu’une crainte soit pour eux dans leurs maisons »*.

Comme on peut le constater, les différences entre le TM et la LXX ne portent pas tant sur la structure de l'intrigue que sur la manière de raconter. Par contre, elles sont suffisamment conséquentes pour que l'on s'y arrête un moment, car elles contribuent à donner une atmosphère différente à l'épisode.

1.4.2. Particularités significatives de la LXX

1.4.2.1. Les « jours du mariage »

Dans le TM, le banquet organisé par le roi a pour unique objectif de « faire voir la richesse de la gloire de son règne » (1,4). Dans la LXX, s'il est vrai qu'Artaxerxès montre « la richesse de son royaume », le narrateur précise que ce banquet se fait dans le cadre d'un mariage (1,5). Il est étonnant que l'information soit différée jusqu'au verset 5, alors qu'on l'attendrait au verset 3, quand le récit évoque pour la première fois le banquet. De plus, le nom de la mariée n'est pas mentionné.

Remarquons que les versets 3 et 4, qui parlent du banquet et des richesses du royaume, ont le roi pour sujet : « *il* fit un banquet (…) après qu'*il* leur a montré la richesse… ». Tout se passe comme si, pour le roi, l'objectif premier des festivités était, en effet, de montrer sa richesse, tandis qu'il revient au narrateur de préciser d'une manière fort impersonnelle qu'il s'agit aussi d'un mariage « quand les jours du mariage furent accomplis ». Dans cette proposition, le verbe est à une forme passive et n'a pas le roi pour sujet, ce qui tranche par rapport aux propositions qui le précèdent et le suivent directement. De plus, seul le contexte permet de déduire qu'il s'agit du mariage du roi, car le nom des mariés n'est même pas spécifié. Cette curieuse manière de présenter les choses donne l'impression que le mariage est d'une importance secondaire, puisqu'il ne mérite d'être évoqué qu'après le banquet et les richesses du royaume. Pourtant, le fait qu'il soit mentionné à une place inattendue attire l'attention du lecteur. Ainsi, le banquet donné par le roi célèbre aussi son mariage. Cette information, qui pourrait n'être qu'anecdotique, prend un relief particulier dans la suite de l'épisode.

1.4.2.2. Δοχή et ποτός

Dans le TM, toutes les festivités sont présentées comme des « banquets », le mot משתה apparaissant avec une telle fréquence que l'on a pu dire que le banquet constitue un des motifs centraux du livre. Dans la LXX, deux sortes de réjouissances sont d'emblée présentées : δοχή et ποτός. Les premières festivités, qui durent 180 jours, sont nommées δοχή, terme qui, en principe, peut être traduit par « réception », « banquet » ou « festin ». Après les 180 jours de festin, le roi organise un ποτός « pour les nations se trouvant dans la ville ». Or, le terme ποτός connote uniquement l'idée de boisson[437], ce en quoi il diffère du banquet, où l'on mange aussi ; c'est pourquoi nous avons choisi de le traduire par *drink,* à défaut d'un terme adéquat en français.

Apparemment, Artaxerxès organise un festin gigantesque pour son entourage et les personnalités du royaume. Il offre ensuite à boire aux gens de la ville. Dans le TM, le roi offre un banquet dans les deux cas. La distinction que fait la LXX est plus réaliste : nourrir une ville entière pendant sept jours est particulièrement onéreux et offrir à boire aux habitants est déjà généreux. Cela dit, la distinction entre deux types de festivités ne crée pas l'effet de redondance que l'on trouve dans le TM. D'autant que, dans la LXX, la reine aussi offre un *drink,* alors que, dans le TM, c'est un banquet qu'elle organise, le troisième du récit.

Cette variation de vocabulaire n'est pas anodine car elle gomme l'insistance sur le motif du banquet. L'aspect de démesure des fêtes organisées par le roi s'en trouve atténué et le tableau est plus réaliste, l'effet satirique étant atténué d'autant.

1.4.2.3. Où le roi fait l'économie d'une journée de réjouissances

Il faut ajouter que le *drink* organisé pour le peuple dure sept jours dans le TM pour six dans la LXX. Comme dans le cas du משתה, cette différence est sans doute significative. En effet, le chiffre sept est employé de manière récurrente dans le premier chapitre du TM : il est question de 7 jours de banquet (1,5) ; c'est au 7^{e} jour que le roi envoie chercher Vashti par 7 eunuques (1,10) et c'est un conseil formé de 7 princes qui statue sur le sort de Vashti (1,14). Dans la LXX, on ne retrouve pas cette insistance : si

[437] Cf. LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1456.

le roi fait aussi appeler la reine le 7e jour par 7 eunuques, il n'est question ni de 7 jours de banquet, ni de 7 princes.

Or, dans la symbolique des nombres, le chiffre 7 signifie l'accomplissement, la perfection. C'est ainsi qu'en Gn 1, Dieu parachève la création par son repos, le 7e jour. De même, le Seigneur déclare à Caïn que, si on le tue, il sera vengé 7 fois (Gn 4,15). Noé doit embarquer 7 couples de chaque espèce animale dans l'arche, 7 jours avant l'arrivée du déluge (Gn 7,2-4). Elisée demande au lépreux Naamân de se baigner 7 fois dans le Jourdain pour être guéri (2 R 5,10.14), 7 anges se tiennent devant le Seigneur (Tb 12,15) et la fête des azymes, observée en mémorial de la sortie d'Egypte, dure 7 jours après la Pâque (Ex 12,15-20 ; 13,3-10 ; 23,14-15 ; Lv 23,5-8 ; Ez 45,21 ; Esd 6,22). Par contre, le 6 connote plutôt l'annonce de l'accomplissement, en quelque sorte l'attente du 7[438]. Faut-il supposer que le lecteur idéal d'Esther comprend, grâce à son encyclopédie personnelle, la symbolique des nombres ? Cela ne peut être affirmé de manière certaine. Cependant, les répétitions du TM et les différences remarquées dans la LXX pourraient souligner que les nombres choisis ne sont pas anodins.

Ainsi, dans le TM, l'accumulation de 7 suggère une certaine perfection dans le fonctionnement de la cour du roi – perfection caricaturale, bien sûr, puisqu'elle n'est qu'apparente et met d'autant plus en relief la faiblesse de caractère d'Assuérus ainsi que son impuissance à gérer ses relations avec son épouse. Dans la LXX, on ne retrouve pas cette perfection, l'emploi du 7 étant plus limité[439]. Etant donné que le *drink* pour les nations dure 6 jours, ce n'est qu'après que le roi appelle la reine, comme en accomplissement de ces jours de fête. Ainsi, la demande du roi n'est pas liée au contexte du *drink*, comme elle l'était dans le TM. Quant aux princes perses, le narrateur ne précise pas leur nombre. Il en nomme trois, comme les plus importants, mais fait ensuite intervenir un certain Moukhaios, ce qui montre bien que l'assemblée comprend plus que 3 personnes.

[438] SOUED A., *Les symboles dans la Bible,* p. 354-357.

[439] Le fait que le banquet ne dure que six jours pourrait aussi être dû à des raisons théologiques : il s'agirait de ne pas créer un parallèle entre la fête organisée par Artaxerxès et la semaine qui culmine le septième jour avec la célébration du Sabbat. Cf. *BHQ*, p. 138*.

1.4.2.4. Couvertures brodées, roses et petit gobelet

Dans la longue description qu'il fait des fastes de la cour d'Artaxerxès, le narrateur de la LXX se montre plus prolixe encore que celui du TM. Ainsi, après la description détaillée du pavement, il ajoute une ligne entière apparemment sans grand interêt pour l'intrigue : « et des couvertures brodées de couleurs éclatantes de différentes sortes, des roses éparpillées tout autour » (1,6). Manifestement, ces détails sont donnés pour la beauté du coup d'œil, ce qui trahit un narrateur soucieux du décor qu'il peint, y compris dans les détails. Ici, ce qui est ajouté n'évoque pas particulièrement un étalage de richesses, mais plutôt le raffinement.

Au verset suivant, une nouvelle ligne descriptive est ajoutée : « et un petit gobelet garni d'escarboucles proposé à partir de trente mille talents » (1,7). Faut-il y voir également un détail destiné à accentuer le raffinement de la cour ? C'est sans doute le cas, du moins en partie, car la mention de cette petite coupe a une autre conséquence. En effet, il est dit que le gobelet est « proposé à partir de trente mille talents ». Or, « proposé » traduit προκείμενον, un participe que l'on retrouve au verset suivant : « Et ce *drink* ne fut pas selon une loi établie (προκείμενον) » (1,8). L'emploi à deux reprises, à quelques mots d'intervalle, de προκείμενον, induit un parallélisme entre les versets 7 et 8, plus précisément entre le gobelet, que l'on a pris soin d'évaluer (littéralement, « d'établir ») à une certaine somme, et le *drink* pour lequel le roi a choisi de ne pas établir de loi. A travers ce parallélisme il est possible de voir l'esquisse d'une critique du narrateur envers les mœurs de la cour perse où l'on prend soin de fixer le prix astronomique d'un gobelet tandis que la beuverie ne connaît d'autres limites que le vouloir du roi et des invités (v.8b).

1.4.2.5. Un roi joyeux et une reine capricieuse

Si le roi du TM semble pris de boisson au moment où il demande de faire venir Vashti, il n'en est rien dans la LXX. En effet, l'expression « ἡδέως γενόμενος » (devenu joyeux/agréable) ne connote pas particulièrement l'ivresse, et surtout, il n'y a pas d'allusion au vin dans ce verset. De plus, dans la LXX, la demande du roi se fait après la fin du *drink*, puisque celui-ci ne dure que 6 jours et que le roi fait appeler la reine le septième.

Ainsi, à la lecture de 1,10, le lecteur grec ne peut avoir l'impression que le narrateur décrit un roi ivre prêt à exhiber son épouse devant une assemblée aussi avinées que lui. Dès lors, si l'on peut imaginer, dans le TM, que ces circonstances expliquent ou même justifient le refus de Vashti, ce n'est pas le cas dans la LXX, où le refus d'Astin tend à prendre l'allure d'un caprice ou d'une rébellion injustifiée.

De plus, en 1,11, la LXX précise que le roi demande « de faire conduire la reine vers lui pour qu'elle règne (βασιλεύειν) et pour qu'on la ceigne du diadème ». Ce n'est qu'ensuite, dans un troisième temps, qu'il est question de montrer sa beauté. Ainsi, le roi fait appeler la reine avant tout pour qu'elle prenne à ses côtés sa fonction royale. Etant donné que les noces viennent d'avoir lieu, il s'agit d'une demande on ne peut plus légitime et appropriée. Dès lors, la réaction de la reine paraît d'autant moins justifiée[440] et par conséquent, fait figure de caprice, de désinvolture voire de refus d'assumer ses obligations royales. Aussi, la réaction du roi – chagrin, puis colère – est-elle tout à fait compréhensible ici.

1.4.2.6. Simplification de l'entourage royal

Dans le TM, le roi, irrité, s'adresse aux « sages qui connaissaient les temps » (1,13). Ces personnages, versés dans la loi et le droit et devant qui sont traitées les affaires du roi ne sont pas mentionnés dans la LXX où le roi s'adresse simplement à « ses amis » (τοῖς φίλοις αὐτοῦ), pour leur demander de faire « au sujet de cela une loi et un jugement ». C'est apparemment dans un second temps que les trois chefs des Perses et des Mèdes rapportent au roi le résultat de leur délibération par la bouche de Moukhaios (1,14-15). Rappelons que, dans le TM, ces chefs sont au nombre de 7, tous mentionnés par leur nom.

Il en découle que, dans le TM, la décision royale semble être le fruit d'une procédure longue et complexe, mettant en œuvre des corps entiers de fonctionnaires, ce qui ne manque pas d'être ridicule si l'on considère que le refus de Vashti relève plus d'un problème conjugal que d'une affaire d'Etat. Ce ridicule n'est pas présent dans la LXX, où la procédure semble se mettre en place de manière beaucoup plus naturelle.

---

[440] Cf. FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 62 : "To react the way she does to such apparently reasonable man is ungracious and difficult to excuse".

1.4.2.7. Le discours motivant l'édit

Alors que Memukân fait porter la conséquence de la faute de Vashti sur « tous les princes et tous les peuples », Moukhaios se contente d'évoquer « tous les chefs et les dirigeants du royaume ». De même, un peu plus loin, il fait allusion aux « autres dames des chefs des Perses et des Mèdes », là où Memukân parlait de « toutes les femmes pour les faire mépriser leurs maris » (1,17), puis des « princesses de Perse et Médie » (1,18). De nouveau, alors que la cour perse, cette fois par l'intermédiaire de Memukân, fait preuve d'une outrance ridicule dans le TM, elle se montre plus sobre dans la LXX.

Par contre, le narrateur de la LXX insiste fortement sur le fait que la reine a osé contredire le roi, au point de lui consacrer une incise, et d'y revenir dans le propos de Moukhaïos, au verset 17 qui n'a pas de parallèle dans le TM : «(et en effet, il leur avait raconté précisément les paroles de la reine, et comment elle avait contredit [ἀντεῖπεν] le roi). Donc comment elle avait contredit (ἀντεῖπεν) le roi Artaxerxès, … ». Au même endroit dans le TM, on trouve un verset évoquant la crainte de voir toutes les femmes du royaume se mettre à mépriser leur mari après avoir entendu ce qui s'est passé. Ainsi, si la crainte du mépris des femmes semblait être au cœur du discours de Memukân, le souci de Moukhaios porte autant sur la volonté de punir l'affront infligé au roi que sur la crainte du mépris des femmes.

Cela dit, la teneur de la loi que propose le conseiller est la même dans les deux formes du texte : il s'agit de renvoyer la reine et de donner sa royauté « à une femme meilleure qu'elle » (1,19). Les conséquences recherchées sont également identique : faire en sorte que les femmes honorent leur mari.

1.4.2.8. Les conséquences de l'édit

Alors que, dans le TM, l'édit est promulgué « pour que tout homme gouverne dans sa maison et parle la langue de son peuple » (1,22), ce qui entre bien dans la logique du discours de Memukân qu'a approuvé le roi, il n'en est pas de même dans la LXX. En effet, le narrateur écrit en 1,22 : « il envoya dans tout le royaume, chaque province selon leur langage, de telle sorte qu'une crainte fut pour eux (αὐτοῖς) dans leurs maisons ». Cette finale du chapitre est très étrange, car à la fois inattendue et

difficilement compréhensible[441]. Un pronom personnel féminin pluriel, qui ferait référence aux femmes du royaume, serait plus logique : après la promulgation de l'édit, les femmes pourraient être dans la crainte en apprenant le sort d'Astin. Or, le pronom employé est bien masculin, et aucune variante textuelle ne donne le féminin. Ce masculin semble ainsi désigner tant les hommes que les femmes du royaume, à moins qu'il ne s'agisse que des hommes.

Mais quelle est l'origine de cette crainte ? Il faut reconnaître que la réponse à cette question n'est pas simple. Nous voyons trois pistes possibles. 1) Tous sont saisis de crainte en apprenant ce qui s'est passé entre le roi et Astin. Dans ce cas, la crainte est motivée, soit par la prise de conscience de l'ampleur de l'offense que la reine a fait subir au roi – comment Astin a-t-elle osé faire une chose pareille ? –, soit par la réaction du roi, que ses sujets jugent peut-être excessivement sévère. 2) Peut-être les sujets sont-ils saisis de crainte devant l'objectif de l'édit ? « Toutes les femmes couvriront d'honneur leurs maris, du pauvre jusqu'au riche ». Dans ce cas, la crainte peut venir, pour les femmes, d'un excès de dureté de la part de leur mari, et pour les maris, on ne voit pas très bien de quoi, si ce n'est peut-être de la peur de ne pas pouvoir faire exécuter l'édit, et donc, de ne pas pouvoir se faire respecter de leur femme. Si la deuxième hypothèse est exacte, il faut voir dans cette finale du chapitre 1 une pointe d'ironie dirigée contre les sujets de l'empire perse. Mais seule la suite du récit confirmera ou pas la présence d'une dimension ironique dans cette forme du livre d'Esther. 3) Une dernière possibilité serait de comprendre le αὐτοῖς comme signifiant « en leur faveur ». La fin de 1,22 devient ainsi : « de telle sorte qu'une crainte soit en leur faveur dans leurs maison ». Dans ce cas, le narrateur voudrait signifier qu'une crainte tombe dans les foyers du royaume, au bénéfice des maris. Cette dernière traduction a l'avantage de donner un sens clair au verset qui, de plus, cadre bien avec le contexte. Cependant, il s'agirait alors d'une tournure très rarement employée en ce sens, car, le plus souvent, φόβος suivi d'un datif évoque la peur qui s'empare de la personne mentionnée par le datif[442].

[441] FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 115 note également que le verset 20 présente des difficultés de compréhension, mais sans tenter de comprendre.

[442] Cf. *TLG*, entrée φοβος αυτ*.

1.4.3. Conclusion

Si l'on ramasse en un bouquet toutes les différences entre le TM et la LXX dans le chapitre 1, et plus globalement au commencement du livre, force est de conclure que l'atmosphère et le message qui se dégagent des deux formes de la même histoire sont très différents.

1.4.3.1. La dimension satirique

Le premier chapitre du TM, comme nous l'avons vu, se caractérise par sa dimension satirique et son ironie, indices qui offrent une clé herméneutique pour la suite du récit. Dans la LXX, cette dimension est presque inexistante. Tel qu'il est amené, le décret royal n'a rien de ridicule : l'insistance est mise sur l'affront réel subi par le roi, affront que les princes craignent de voir reproduit par leurs épouses respectives. Or, cet affront est présenté par le narrateur comme un caprice, voire comme un refus d'assumer un devoir d'Etat. Même si une autre réaction du roi aurait pu être légitime, sa tristesse et sa colère ne sont pas choquantes. Le récit est donc construit de sorte qu'Astin paraisse clairement en tort et n'attire pas la sympathie du lecteur. De plus, les outrances et exagérations dans les processus de décision de la cour perse et dans le discours de Memukân sont absentes de la LXX. Le roi n'est pas présenté comme un ivrogne colérique, mais comme un monarque plutôt raisonnable, devant faire face à un affront de la femme qu'il vient tout juste d'épouser. Autant la description d'Assuérus prête à rire, ou au moins à sourire, autant celle d'Artaxerxès entraîne plutôt le respect, voire l'approbation.

Ajoutons que l'ironie n'est pas perceptible non plus dans le songe de Mardokhaïos ni dans le complot des eunuques. Par conséquent, cette dimension semble quasiment absente à ce stade du récit. Il s'agit d'une différence importante par rapport au TM, où la dimension ironique constitue une caractéristique majeure du premier épisode, et donc une clé importante pour comprendre la suite[443].

[443] Contre CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 260, pour qui l'ironie est une clé de lecture pour le chapitre 1 aussi bien du TM que de la LXX. Cependant, Candido sous-estime, à notre avis, les différences entre les deux récits, notamment en ce qui concerne la caractérisation de la reine et du roi.

1.4.3.2. Le monde du récit

De ce qui précède, il découle que le monde dans lequel les événements vont se dérouler est présenté de manière très différente. Le roi n'est pas dépeint comme faible, ivrogne et colérique. Il l'est plutôt comme un homme sensé, confronté au caprice d'autrui. Le lecteur part ainsi avec une image plutôt positive d'Artaxerxès et de son entourage.

Comme dans le TM, l'insistance est mise sur la richesse du roi et les réjouissances qu'il organise. Parallèlement, si le monarque est généreux, il en coûte de le contredire, comme le montrent l'exemple d'Astin et le décret promulgué en 1,22, ainsi que la crainte qui en résulte dans les foyers de l'empire.

Mais si le chapitre 1 de la LXX introduit bien le lecteur dans le monde de la cour perse, il ne constitue pas le premier épisode du récit : auparavant, le lecteur a été confronté à Mardokhaïos, au récit de son songe et à l'affaire du complot des eunuques. Le passage au chapitre 1 ne peut que le surprendre : alors que Mardokhaïos se profilait comme un protagoniste et qu'une intrigue potentielle germait (A,17), le récit prend une tout autre direction où il n'est question ni de Mardokhaïos, ni d'Aman. De plus, le renvoi d'Astin semble se produire environ un an après le songe (A,1 ; 1,3). Quelques liens assurent néanmoins l'unité entre ces parties : ainsi, il est toujours question du roi et de la cour du roi ; on peut également relever la présence des « glorieux » en A,10.17 et en 1,3, présence qui opère une sorte de lien entre les trois premiers épisodes de l'exposition.

Depuis le récit du songe, le lecteur sait qu'il est entré dans un monde dans lequel se préparent des bouleversements, à l'issue desquels les humiliés seront élevés et dévoreront les glorieux (A,10). Cependant, à la fin des deux premiers chapitres, il ne possède pas encore assez d'indices pour lui permettre de savoir à quels événements le songe fait allusion. Seuls des « glorieux » ont pu être repérés : il s'agit d'Aman (A,17) et probablement de la noblesse des Perses et des Mèdes (1,3). Pourtant, face à eux, aucun humble n'est apparu, et Astin, présentée comme rebelle au roi, peut difficilement être considérée comme humble.

Le lecteur sait aussi que Dieu intervient dans le monde du récit (A,11). Pourtant, il n'a plus été question de lui depuis. De même, la menace qu'Aman fait peser sur Mardokhaïos et sur les juifs (A,17) ne s'est pas précisée. Au total, la double attente

créée chez le lecteur par le songe et l'animosité d'Aman reste plus vive que jamais, encore augmentée par le récit du renvoi d'Astin, qui, à première vue, n'a pas de liens avec ce qui précède et semble différer le nouement proprement dit.

Enfin, le prologue (Est A), centré sur Mardokhaïos présenté comme un protagoniste et les allusions intertextuelles que le songe contient disposent le lecteur à envisager le récit du point de vue d'un juif : Mardokhaïos est juif, le narrateur évoque la déportation et « Dieu » comme s'il s'agissait d'une donnée connue. En outre, en dehors des Perses et des Mèdes, il évoque uniquement les juifs parmi la foule anonyme des nations. En ce sens, à la fin du chapitre 1, le lecteur ne peut que s'interroger sur cette juxtaposition d'événements, a priori peu liés entre eux. Il attend des éclaircissements, et suppose que le récit reviendra sur Mardokhaïos et les juifs.

1.5. A la recherche d'une reine (2,1-20)

Le narrateur reste centré sur le roi et la cour perse et feint, provisoirement, d'oublier le songe, Aman et Mardokhaïos. Cependant, cette situation est transitoire puisque ce dernier réapparaît en 2,5. Le lecteur peut alors unifier sa compréhension des choses en voyant intégrer, dans le cadre du même récit, Mardokhaïos, le roi et son entourage. Un nouveau personnage apparaît : Esther, qui fait précisément le lien – tenu secret ! – entre tous. Tout est en place pour que l'intrigue démarre ; seul manque Aman, qui reparaîtra dès le chapitre suivant.

Comme c'était le cas pour l'épisode précédent, la trame est sensiblement la même que celle du TM, et les différences apparaissent surtout au niveau de la narration. En raison de l'organisation chiastique de l'exposition repérée plus haut, la fin de cet épisode en 2,19-20, constitue également le début du suivant. Après une brève présentation de l'intrigue, nous insisterons sur les différences conséquentes avec le TM et sur leur portée.

1.5.1. L'intrigue de l'épisode

Comme précédemment, nous signalons par l'italique les éléments qui diffèrent du TM.

- *Exposition* (2,1) : le temps passe et la colère du roi se calme ; *il ne se souvient plus d'Astin.*
- *Complication* (2,2-16) : les serviteurs du roi lui proposent de rassembler toutes les jeunes filles vierges de belle apparence afin qu'il puisse choisir une nouvelle reine parmi elles ; la proposition est agréée par *Artaxerxès* ; *Mardokhaïos* est ensuite présenté, puis Esther qui est « *amenée à Gaï le gardien des femmes* » ; Esther gagne les faveurs de l'eunuque qui lui accorde un traitement privilégie et lui prodigue ses conseils ; son tour de paraître devant le roi arrive, *le douzième mois.*
- *Tournant* (2,17) : le roi tombe amoureux d'Esther et « *il lui mit le diadème des femmes* ».
- *Dénouement* (2,18-20) : le roi organise *un* drink *pendant sept jours, célèbre les noces d'Esther et* accorde *une exemption d'impôts. Mardokhaïos sert à la cour.* Esther ne révèle rien de ses origines *et continue à craindre Dieu et à faire ses commandements*, suivant en cela la parole de Mordocaï à qui elle continue à obéir.

Alors que dans le TM, l'intrigue se noue quand le roi se souvient de Vashti, et donc, sans doute, la regrette, ce à quoi réagissent ses serviteurs, dans la LXX, Artaxerxès ne se souvient plus d'Astin et ses serviteurs lancent l'intrigue en proposant de choisir une nouvelle reine. A part cela, l'intrigue suit le même mouvement que dans le TM, c'est pourquoi nous ne nous y attarderons pas.

1.5.2. Particularités significatives de la LXX

Une partie des différences portant sur la narration ont des répercussions sur la caractérisation du personnage d'Esther. Il s'agit surtout de différences légères, mais leur accumulation éclaire différemment la façon dont le lecteur se représente la cousine de

Mardokhaïos. Pour éviter les redites, nous les envisagerons au deuxième chapitre, dans la section consacrée au personnage d'Esther.

1.5.2.1. « … et il ne se souvint plus d'Astin, ayant souvenir de ce qu'elle avait dit et comment il l'avait condamnée »

Dans le TM, le roi se souvient de Vashti (זכר את־ושתי) « et de ce qu'elle avait fait et de ce qui avait été décidé contre elle ». Dans le grec, Artaxerxès ne se souvient plus d'Astin (καὶ οὐκέτι ἐμνήσθη τῆς Αστιν). Curieusement, le narrateur ajoute « ayant souvenir (μνημονεύων) de ce qu'elle avait dit et comment il l'avait condamnée ». Deux verbes différents quoique proches disent l'état d'esprit du roi : μιμνήσκω, à l'aoriste passif, qui signifie « se souvenir » et μνημονεύω dont le sens est similaire « se souvenir », « se rappeler de ». Cependant, on peut observer que μιμνήσκω, dans la LXX, est le verbe employé pour dire que Dieu se souvient, tandis que μνημονεύω a toujours un sujet humain[444]. En employant deux verbes différents, sans doute le narrateur veut-il signifier que les deux actions de se souvenir du roi ne sont pas à comprendre de la même manière. Tout se passe comme si Artaxerxès, tout en gardant bien en tête l'affront que lui a infligé Astin, décide de ne plus penser à elle[445].

Remarquons que, alors que dans le TM, Assuérus se souvient de « ce qui avait été décidé contre elle », qui est une tournure passive, la LXX utilise un verbe nous actif dont le roi est sujet : « comment il l'avait condamné ». Cela tend à montrer que, contrairement à ce qui est décrit dans le TM, le roi assume pleinement la décision qui a été prise envers Astin.

Comme dans l'épisode précédent, on constate que le personnage du roi est présenté d'une manière plus positive que dans le TM et que, par conséquent, on ne peut plus parler d'un roi sans caractère, capricieux et manipulable. De même, la proposition des serviteurs n'a pas le côté hyperbolique qu'elle avait dans le TM : alors que les préposés devaient « rassembler *toute* jeune fille vierge », il s'agit ici de leur demander de « *choisir* des jeunes filles vierges » (2,3). De ce fait, l'ironie et la satire que l'on

[444] Cf. HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint*, p. 927-929; 931.

[445] Dans ce sens, voir DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 89.

pouvait lire dans le TM ne sont pas présentes dans la LXX, pas dans cet épisode du moins.

1.5.2.2. Deuxième présentation de Mardokhaïos

Au moment où le roi met en route le processus visant à lui permettre de choisir une nouvelle reine, Mardokhaïos est de nouveau introduit dans le récit. Les quelques mots de présentation du narrateur diffèrent très peu de ce qui est dit en 2,5 TM et en A,1-3 LXX. Cette présentation n'apporte donc aucun élément nouveau au sujet de Mardokhaïos. On peut donc penser qu'elle se justifie autrement[446].

Cette répétition ne peut manquer d'attirer l'attention du lecteur. Elle le fait d'autant plus aisément qu'il attend le retour de Mardokhaïos depuis la fin du chapitre A. Va-t-on enfin entrer dans ce que le début du livre a ébauché[447] ? De plus, le redoublement des informations sur Mardokhaïos attire l'attention sur celles-ci, en particulier sur la judaïté du cousin d'Esther et sur son statut de « déporté de Jérusalem ». En outre, cette deuxième présentation de Mardokhaïos agit comme un raccord renouant le fil du récit qui s'était quelque peu distendu dans les épisodes précédents. Pour le lecteur, elle agit comme un signal indiquant que le récit commencé en A,1, et dont le protagoniste est Mardokhaïos, continue.

1.5.2.3. « Il l'avait élevée pour lui pour en faire sa femme »

Un élément nouveau est apporté à la présentation de Mardokhaïos : sa cousine Esther, qu'il « avait élevée pour lui pour (en faire) sa femme » (2,7). Comme celle-ci est belle à voir, le lecteur se doute qu'elle risque d'être sélectionnée pour le harem royal.

Dans la LXX, les rapports entre Mardokhaïos et sa cousine sont différents de ce qui est décrit dans le TM : il n'est plus présenté comme le père adoptif de la jeune fille, mais comme son futur mari. De ce fait, quand Esther est amenée au harem du roi,

---

[446] Même si l'on se place dans une perspective historico-critique, le fait de considérer cette seconde présentation comme un doublet, trace de l'origine hybride de la LXX d'Esther, ne suffit pas à expliquer sa présence. En effet, dans un récit manifestement très construit au niveau littéraire, peut-on vraiment penser qu'une répétition maladroite ait pu échapper à l'attention du rédacteur ? Et s'il est vrai que celui-ci n'a pas hésité à démanteler deux textes pour donner naissance à sa composition, aurait-il hésité à remanier trois versets ?

[447] Cf. DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 90 : « The plot, on order to continue, necessitates a refocusing upon Mor[docai]. For this reason, Mor is reintroduced with biographical notes ».

Mardokhaïos se trouve privé de sa future épouse, et le roi devient, en fin de compte, son rival potentiel. On pourrait d'ailleurs s'attendre à ce que le Benjaminite réagisse mal au départ d'Esther. Mais le lecteur apprend vite qu'il n'en est rien. Du moins, Mardokhaïos n'affiche-t-il pas un mécontentement ostensible, puisqu'il se contente de se promener « près de la cour des femmes, observant ce qui arriverait à Esther » (2,11). Comme dans le TM, Esther continue à obéir à son cousin et, à sa demande, garde secrètes ses origines.

1.5.2.4. Esther paraît devant le roi deux mois plus tard que dans le TM

Comme dans le TM, la date à laquelle le roi décide de choisir une nouvelle reine est différée jusqu'en 2,16, et ne peut être déterminée que par déduction, sachant que les soins de beauté des jeunes filles durent 12 mois. Mais, tandis que dans le TM, Esther est appelée vers le roi au dixième mois, qui est Tébét, la septième année de sa royauté, dans la LXX, le même événement a lieu « le douzième mois, qui est Adar, la septième année de son règne ». Il en découle que dans le TM, Esther est prise dans le harem au mois de Tébét, la sixième année, tandis que dans la LXX, cela se passe au mois d'Adar.

Si le mois de Tébét ne connote rien de particulier dans le cadre du livre d'Esther, il n'en va pas de même d'Adar. En effet, c'est bien pour le 14 Adar que l'édit d'Aman prévoit l'extermination des juifs (3,7.13 ; B,6) et c'est pour le 13 Adar que le contre édit donne aux juifs l'autorisation de « se porter secours et user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient » (8,11 ; E,20), ce qu'ils font le 13 (9,1) et le 14 (9,15). Enfin, les jours des Phrouraï seront célébrés les 14 et 15 Adar (9,19.21).

Ainsi, dans la LXX, la date d'entrée d'Esther dans le harem du roi et de sa première rencontre avec le roi s'aligne sur les événements suivants, induisant un certain rapprochement entre les faits.

1.5.2.5. « Il lui mit le diadème des femmes »

Le verset 17 diffère quelque peu dans le TM et la LXX.

- TM : Et le roi aima Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges, et il plaça un diadème de royauté sur sa tête et il la fit régner à la place de Vashti.

- LXX : Et le roi aima Esther, et elle trouva grâce par comparaison avec toutes les vierges, et il lui mit le diadème des femmes.

La LXX est ici plus sobre que le TM, ce qui est rarement le cas. Il n'est pas dit que le roi choisit Esther pour reine. C'est d'autant plus frappant que le diadème que le roi lui donne est « un diadème de royauté » dans le TM, la LXX parlant du « diadème des femmes ». Faut-il comprendre qu'Esther n'est pas appelée à régner ? Pourtant, dans le grec, le verset suivant précise que le roi épouse Esther (2,18), et, à d'autres endroits du récit, elle sera appelée « reine », y compris par le narrateur (C,12) et par le roi (5,6). S'il est vrai qu'Esther est bien reine, il faut en conclure que la discrétion du narrateur en 2,17 relève de la stratégie narrative : ce qu'il veut souligner n'est pas la royauté d'Esther, mais l'amour que le roi lui porte et qui la distingue des autres femmes.

1.5.2.6. Un *drink* pendant sept jours et une exemption d'impôts

Le roi ne célèbre pas son union avec Esther de la même manière dans le TM et dans la LXX (2,18). Ici, il offre un *drink*, et non un banquet. De plus, la LXX précise que ces festivités ont lieu pendant sept jours. Ce détail n'ayant pas de portée sur la poursuite de l'intrigue, on peut penser que c'est, de nouveau, le chiffre sept qui importe. Sans doute le narrateur a-t-il voulu accompagner les noces du roi avec Esther d'une aura d'accomplissement, de perfection – à moins que son choix n'exprime plutôt l'état d'esprit du roi, qui pense probablement avoir fait le meilleur choix possible.

D'autre part, pour célébrer l'événement, le roi fait « une exemption d'impôts » dans la LXX, tandis que le TM dit qu'il « fit un congé pour les provinces et donna des présents à main de roi ». Cette différence n'a, apparemment, pas beaucoup de répercussion, si ce n'est qu'elle confirme que la LXX a tendance à dépeindre le roi et la cour perse d'une manière beaucoup moins caricaturale et outrancière que le TM.

1.5.3. Conclusion

En conclusion, il n'y a pas de différences notables avec le TM en ce qui concerne cet épisode, si ce n'est que le roi et sa cour ne sont pas dépeints de manière caricaturale, mais plutôt positive. D'autres différences relèvent plus du détail ou ne

trouvent pleinement leur sens que dans l'ensemble du récit ou de la caractérisation d'un personnage.

Par ailleurs, le fait que cet épisode soit précédé des chapitres 1 et, surtout, A, influence aussi la lecture. En effet, en voyant réapparaître Mardokhaïos, le lecteur ne peut manquer de repenser au songe ainsi qu'aux vilains desseins d'Aman. D'autre part, le lecteur sait que ce dernier veut du mal à Mardokhaïos et aux juifs. Bien que le narrateur ne fasse pas savoir explicitement si Mardokhaïos est informé de ces desseins, cette information peut expliquer pourquoi il demande à Esther de ne pas faire connaître « son peuple et sa patrie » (2,10). Cet ordre, qui semble mystérieux dans le TM, peut s'expliquer simplement par la présence d'Aman à la cour.

Cela dit, l'image de la femme reflétée dans cet épisode ne diffère pas fondamentalement d'une forme à l'autre du récit : dans les deux cas, c'est l'apparence qui prime quant au choix des jeunes filles, et donc, de la nouvelle reine. Même si l'amour du roi et le choix d'Esther sont mis en relief, il reste que la connaissance qu'a le roi de sa nouvelle épouse est superficielle, ce qui explique qu'elle puisse tenir secrète son origine.

De même, s'il est souvent question des femmes dans cet épisode, il faut bien reconnaître que leur rôle est uniquement passif. Comme dans le TM, seuls les hommes mènent l'action. A aucun moment, on ne demande l'avis des jeunes filles, pas même d'Esther, que pourtant, le roi épouse. Le narrateur ne révèle rien non plus de leur état d'esprit, et on ignore si Esther se réjouit ou bien subit ses noces avec le roi. Visiblement, ce que vivent les jeunes filles et Esther n'est pas, pour le moment, la préoccupation du narrateur ; ce qui importe est qu'Esther soit choisie.

1.6. Le second complot éventé (2,19-23)

1.6.1. L'intrigue de l'épisode

- *Exposition* (2,19-20) : *Mardokhaïos sert à la cour.* Esther ne révèle rien de ses origines *et continue à craindre Dieu et à faire ses commandements*, suivant en cela la parole de Mordocaï à qui elle continue à obéir.
- *Complication* (2,21-22a) : les eunuques *chefs des gardes du corps, jaloux de la promotion de Mardokhaïos*, cherchent à tuer le roi ; *Mardokhaïos* l'apprend.
- *Tournant* (2,22b) : *Mardokhaïos* en informe Esther qui le dit au roi.
- *Dénouement* (2,23a) : « et le roi interrogea les deux eunuques et il les pendit ».
- *Situation finale* (2,23b) : le roi met par écrit l'action de Mardokhaïos.

1.6.2. La portée de l'épisode

Si l'on compare au premier épisode du complot éventé, où l'accent est mis sur la situation finale – à savoir ce qui arrive à Mardokhaïos après son acte –, dans ce deuxième épisode, l'accent porte autant sur l'exposition. Remarquons, de nouveau, que l'on sait très peu de choses des eunuques, de leurs motivations et de la mise en œuvre de leur complot. De même, l'interrogatoire du roi est réduit à sa plus simple expression.

Par contre, le narrateur prend le temps de rappeler que « Mardokhaïos servait à la cour du roi », ce que le lecteur ne peut ignorer, mais qui permet de centrer de nouveau l'attention sur le cousin d'Esther. De plus, le narrateur précise : « Et Esther ne fit pas savoir sa patrie ; car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de craindre Dieu et de faire ses commandements[448], comme lorsqu'elle était avec lui ; et Esther ne changea pas

[448] Dans la LXX, le mot προστάγμα, quand il est au pluriel, désigne le plus souvent les commandements de Dieu. Par exemple : Gn 26,5 ; Ex 18,16.20 ; 20,6 ; Lv 4,2 ; 3 Rg 8,61 ; 1 Ch 22,13 ; 2 Esd 7,11 ; Tb 14,9 ; Is 26,9 ; Dn 9,4. Dans notre passage, le contexte montre que αὐτοῦ est mis pour θεός. Par contre,

sa conduite » (2,20). Manifestement, ces informations sont importantes pour le narrateur. La micro-intrigue du complot en est d'ailleurs une illustration : on y voit comment, grâce à ses fonctions à la cour, Mardokhaïos a connaissance d'un complot qu'il choisit de révèler au roi par l'intermédiaire d'Esther. Sans doute s'agit-il de s'assurer de la fidélité de celle qui fut sa future femme, tout en l'impliquant dans les affaires du Royaume.

D'autre part, la dénonciation de ce deuxième complot renforce encore la caractérisation de Mardokhaïos comme personnage loyal au roi, et cela, bien que le roi lui ait pris celle dont il pensait faire sa femme.

Contrairement à l'Esther du TM, celle de la LXX « craint Dieu », comme le lui a ordonné Mardokhaïos (2,20). Dans l'AT, la crainte de Dieu étant une attitude positive, le lecteur peut situer Esther et Mardokhaïos du côté de Dieu ; et tout permet de penser qu'il s'agit du dieu dont il est question dans le songe de Mardokhaïos, celui dont le narrateur a dit qu'il allait agir dans les événements annoncés alors.

Après la dénonciation du premier complot, Mardokhaïos recevait une promotion et des cadeaux ; cette fois, le roi se contente de prendre acte du fait en l'enregistrant dans la bibliothèque royale. Cette différence ne peut manquer d'attirer l'attention du lecteur. Le roi serait-il injuste ? L'attitude de Mardokhaïos est-elle dorénavant considérée comme « normale » ? A moins que le roi, craignant de susciter de nouvelles rancœurs, comme celle d'Aman et des eunuques, choisisse cette fois la discrétion.

1.7. Menaces contre Mardokhaïos et les juifs (3,1-15 + B)

Au niveau de l'intrigue d'ensemble, c'est dès 3,1, avec l'ascension d'Aman au premier rang, que l'action se noue. En effet, sachant les sinistres visées du favori envers

---

au singulier, προστάγμα peut aussi faire référence à un commandement ou à un décret purement humain. Par exemple : Gn 47,26 ; 3 Rg 30,25 ; Dn 2,15 ; 3,22.

Mardokhaïos et les juifs (A,17), le lecteur ressent nécessairement cette élévation comme une menace – d'autant qu'il n'a plus été question d'Aman depuis le chapitre A. De plus, la raison de la haine d'Aman était présentée par le narrateur comme « les deux eunuques du roi » dénoncés par Mardokhaïos. Or, juste avant 3,1, Mardokhaïos a de nouveau fait échouer un complot d'eunuques. Mais le récit ne dit pas si cette nouvelle dénonciation a indisposé Aman. Quoi qu'il en soit, avec l'élévation de ce dernier, le lecteur s'attend à ce que des ennuis arrivent à Mardokhaïos et aux juifs. Cette fois, c'est ce qui se produit, puisque des difficultés surviennent dès le verset suivant.

Par rapport au TM, l'intrigue de l'épisode ne présente pas de grands changements. C'est pourquoi nous la présenterons brièvement pour, ensuite, nous arrêter sur les points qui divergent. La différence la plus importante est, bien entendu, la présence du texte de l'édit (chap. B) qui fera l'objet d'une attention particulière en ce qui concerne son contenu, mais aussi son apport pour la suite du récit.

1.7.1. L'intrigue de l'épisode

- *Exposition* (3,1-2a) : *Aman* est *glorifié* et élevé ; tout le monde se prosterne devant lui sur ordre du roi ;
- *Complication* (3,2b-9) : *Mardokhaïos* refuse de se prosterner ; les *courtisans* l'interpellent puis le dénoncent à *Aman* ; celui-ci, en colère, décide d'exterminer tous les juifs de l'empire et tire au sort une date propice à l'exécution de ce projet ; il présente celui-ci au roi d'une manière politiquement et financièrement convaincante ;
- *Tournant* (3,10-11) : le roi lui remet alors les pleins pouvoirs pour exécuter son projet ;
- *Dénouement* (3,12-14 + B,1-7) : *Aman* organise l'extermination des juifs en écrivant aux gouverneurs de tout le royaume pour que soient tués tous les juifs le *quatorze* Adar, et qu'on s'empare du butin ;
- *Situation finale* (3,15) : le roi et *Aman* trinquent tandis que la ville de Suse est « *bouleversée* ».

1.7.2. Particularités significatives de la LXX

1.7.2.1. « Le roi Artaxerxès glorifia Aman »

Le premier verset du chapitre 3, est plus développé en grec qu'en hébreu : le narrateur signale que le roi « éleva » (ὕψωσεν) Aman et l'assit au premier rang, mais aussi qu'il le « glorifia » (ἐδόξασεν). Or, en A,10, il est question de « glorieux » (ἐνδόξους) et de personnes qui « sont élevées » (ὑψώθησαν). La coïncidence ne peut être fortuite car ces deux formes ne se rencontrent guère dans le livre d'Esther, encore moins dans un même verset. Il faut donc y voir un signal à l'intention du lecteur qui ne doit pas oublier le songe décrit au début du récit. Ce nouvel épisode lui présente en effet de nouveau un « glorieux », susceptible d'être dévoré. Aman est d'ailleurs doublement « glorieux », puisqu'il était déjà présenté en A,17 comme ἔνδοξος et qu'en 3,1, le roi, en plus, le « glorifie ». Remarquons que le champ sémantique de la gloire, est fort présent dans la LXX, alors qu'il ne se trouve pas du tout dans le TM. Il s'agit donc d'un élément propre à la mise en récit de la LXX.

1.7.2.2. Pourquoi Mardokhaïos est-il dénoncé à Aman ?

Dans le TM, les serviteurs du roi dénoncent Mordocaï à Haman « pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif » (3,4). Ainsi, le comportement de Mordocaï est lié, par l'intéressé lui-même, au fait d'être juif, et c'est, apparemment, cette révélation qui entraîne sa dénonciation, plus encore que son refus de s'incliner. Ainsi, le comportement des serviteurs est motivé davantage par une certaine curiosité que par le scandale que provoque la désobéissance de Mordocaï. Par ailleurs, on ne sait pas en quoi l'origine ou la religion du cousin d'Esther l'empêche de s'incliner devant le roi : cela est laissé à l'interprétation du lecteur dans la suite du récit.

Dans la LXX, la seule motivation des courtisans semble être le scandale que leur cause le refus de Mardokhaïos de se prosterner. En effet, ce n'est qu'une fois qu'il a été dénoncé que ce dernier « leur fit savoir qu'il était juif » (3,4). Ainsi, si les dénonciateurs du TM pouvaient être soupçonnés de ne pas aimer les juifs, rien de tel dans la LXX. De plus, étant donné que l'explication de Mardokhaïos vient trop tard pour influer sur la démarche des courtisans, on peut en déduire qu'il s'agit d'une information destinée

surtout au lecteur. Celui-ci est invité à faire le lien entre le refus de se prosterner et le fait d'être juif. Cependant, l'explicitation de ce lien ne viendra que plus tard – sans qu'il soit possible de déterminer ici si le lien est supposé être clair pour le lecteur implicite ou s'il s'agit véritablement d'une information différée.

1.7.2.3. Le projet d'Aman

Devant l'affront qui lui est infligé, Aman, qui cherchait déjà à « faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple » (A,17), décide de les faire périr (3,6). Dans ce but, il fait d'abord un « décret » (ψήθισμα) – ce qui est spécifique à la LXX – puis jette les sorts pour déterminer finalement le 14 Adar comme date propice pour exterminer les juifs « en un seul jour » – le TM ne précise que le mois, et pas le jour. Ces différences ne sont pas importantes au niveau de l'intrigue, mais elles apportent des éléments pour la caractérisation d'Aman. Celui-ci apparaît certes comme un fou, mais un fou organisé, qui met tout en place pour la réussite de son entreprise. Il ne lui manque plus alors que le consentement du roi.

Par ailleurs, Aman n'est pas présenté comme « l'oppresseur des juifs » (3,10 TM). Il est vrai que, dans le TM, c'est ici la première apparition de l'Agagite. Peut-être faut-il alors le désigner clairement au lecteur comme « le méchant de l'histoire » – bien que sa demande au roi montre déjà assez nettement ses desseins. En revanche, dans la LXX, le personnage est déjà connu comme hostile dès le premier chapitre, d'où, probablement, l'absence de ce qualificatif « d'ennemi des juifs », qui, à ce stade, serait superflu. Mais peut-être faut-il aussi y voir une volonté de la part de l'auteur implicite de proposer un récit plus sobre, dépourvu des éléments caricaturaux que présente le TM. Cette explication, qui pourrait sembler peu fondée si l'on s'en tient au seul chapitre 3, est assez vraisemblable si l'on considère la totalité du récit qui précède, où la même tendance a pu être observée.

1.7.2.4. Où il est enfin question de nations

Dans son argumentation auprès du roi, Aman utilise à trois reprises le mot « nation » (ἔθνος) pour opposer une nation à toutes les autres du royaume. Or, cette opposition était présente dans le songe de Mardokhaïos, où « chaque nation se prépare pour une guerre, de façon à guerroyer contre une nation de justes » (A,6). En 3,9, il ne

s'agit pas de faire la guerre, mais d'exterminer une nation. Cependant, l'opposition entre un groupe de nations et une nation précise est bien présente dans le propos d'Aman. De plus, le lecteur sait que la nation menacée est bien une nation juste, innocente : même si cela n'est pas dit explicitement, les juifs ne sont en rien responsables des problèmes d'Aman, qui ne touchent en réalité que sa relation avec Mardokhaïos.

Ainsi, l'affrontement entre Aman et Mardokhaïos est en passe de se transformer en persécution des juifs par les autres nations du royaume. Le texte de l'édit ne fait que confirmer le fait. Par rapport au songe, cette situation est proche de la scène où le combat des deux dragons débouche sur la menace que l'ensemble des nations fait peser sur une nation juste. De ce fait, l'attitude des deux dragons du songe pourrait très bien préfigurer l'hostilité entre Aman et Mardokhaïos. Cependant, il convient de rester prudent à ce stade du récit, d'autant que les correspondances ne se font pas terme à terme et que l'on ne retrouve pas tout à fait le même vocabulaire dans le songe et dans cette partie du récit. Reste à voir si la suite confirmera le rapprochement que nous venons d'amorcer.

1.7.2.5. L'édit d'extermination des juifs

Curieusement, la date du massacre diffère dans la LXX et le TM : tandis que l'édit du TM donne le 13 Adar, celui de la LXX donne le 14 (3,7 ; B,6). Ce changement n'a pas de répercussion importante sur la conduite de l'intrigue et il n'est pas certain qu'il soit lié à une stratégie narrative. Cependant, on remarque que, si l'on considère la date de publication du contre-édit (8,9), septante jours séparent le premier édit du second[449]. Or, ce nombre peut évoquer les septante années d'exil (Jr 25,11 ; 29,10 ; Dn 9,2) ou les septante semaines de la prophétie de Daniel (Dn 9,24). Si le rapprochement est exact, les septante jours pourraient symboliser les tribulations à la suite desquelles les juifs obtiennent la libération.

Le texte de l'édit est donné au lecteur grec. Ce n'est pas le cas dans le TM. Ce texte est introduit par la mention suivante : « Et ceci est la copie de la lettre ». Cette information venant du narrateur, le lecteur n'a aucune raison de la mettre en question ; il

[449] Cela dans l'optique du calendrier lunaire dans lequel chaque mois équivaut à trente jours. Cf. *La Bible expliquée,* p. 629.

s'agit bien du texte de l'édit qui, rappelons-le, a été rédigé avant même qu'Aman ait vu le roi (3,7) puis dicté aux scribes royaux (3,12) par celui-ci[450]. Ce texte est donc la production d'Aman. C'est pourquoi il constitue un lieu privilégié pour l'observation de ce personnage. Etant donné que nous l'envisagerons sous cet aspect dans notre deuxième chapitre, nous nous contenterons, ici, d'étudier les répercutions qu'il peut avoir sur la suite de l'intrigue.

Comme c'est sans doute l'usage pour un document officiel, la lettre est écrite au nom du roi : officiellement, c'est le roi lui-même qui s'adresse aux gouverneurs. Cependant, comme nous l'avons dit, pour le lecteur, il ne fait pas de doute que c'est bien Aman qui parle au nom du roi – ce en quoi le lecteur est en position supérieure par rapport aux gouverneurs des provinces, qui n'ont pas la connaissance de ce fait. Cet élément est d'autant plus croustillant que nous voyons qu'Aman n'hésite pas à faire son propre éloge (B,3).

Sans nous attarder ici au contenu de l'édit, notons que son existence donne un caractère plus concret à la menace qui pèse sur les juifs. De plus, la citation intégrale du texte ralentit le fil de l'intrigue[451] et oblige le lecteur à s'arrêter pour y percevoir l'état d'esprit d'Aman, son hypocrisie – n'accuse-t-il pas les juifs d'être un obstacle à la tranquillité du royaume ? –, sa vantardise, et, finalement, ses visées sanguinaires.

Curieusement, ni dans le texte de l'édit ni dans le discours au roi, Aman ne nomme les juifs. Au souverain, il se contente de parler d'une « nation », et dans l'édit il est question d'un « peuple », d'une « nation », de « ceux qui vous sont signalés dans les lettres » et des « malveillants d'hier et de maintenant ». L'avant-dernière appellation suppose l'existence d'autres lettres, sans doute des lettres d'accompagnement où serait donné le nom des ennemis en question. Cependant, cette absence du nom du peuple est frappante, et nous n'y voyons pas vraiment de sens, si ce n'est qu'elle permet de rendre crédible l'ignorance du roi au chapitre 7 et signale en creux la confiance aveugle du monarque en Aman.

---

[450] DOROTHY C. V., *The Book of Esther*, p. 100-121 propose un plan détaillé ainsi qu'une comparaison entre l'édit, tel qu'il se trouve dans la LXX et le TA et un certain nombre de documents officiels antiques. Bien que cette étude soit intéressante sur le plan documentaire, nous n'en reprendrons pas les résultats, puisque nous considérons l'édit comme faisant pleinement partie du récit de fiction qu'est le livre d'Esther. Dorothy lui-même conclut son étude en proposant de considérer B comme « ''narrativized'' royal decree » (p. 121).

[451] Souligné aussi par FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 64.

Par ailleurs, dans le texte de l'édit, une nation (τόδε τὸ ἔθνος) est de nouveau opposée à toute nation (πᾶν ἔθνος) (B,4.5), comme dans le discours d'Aman au roi et comme dans le songe de Mardokhaïos. Ainsi, c'est bien Aman qui est à l'origine de la menace des nations contre une seule, menace qui se concrétise dans l'édit. Ces nations (τοῖς ἔθνεσιν) réapparaissent en 3,14. Et, alors que les copies des lettres sont exposées, il est dit que « le roi et Aman s'enivraient, tandis que la ville était bouleversée (ἐταράσσετο) » (3,15). Ce qui arrive à la ville semble faire écho au « bouleversement (τάραχος) sur la terre » (A,4.7) et à celui de la nation juste (A,8 ; ἐταράχθη δίκαιον πᾶν ἔθνος). Mais, contrairement à ce qui se passe dans le songe, ce n'est pas la nation juste qui est bouleversée, mais la ville de Suse. Faut-il comprendre que Suse est la nation juste ou que 3,15 évoque les « bouleversements sur la terre », dont Suse est une partie représentative ? La seconde hypothèse semble plus vraisemblable. Au demeurant, cette réaction de la ville montre que l'édit produit l'effet inverse de ce qu'il prétend promouvoir : voulant exterminer une nation pour assurer – soi disant – la tranquillité du royaume et « des affaires stables et non troublées », il bouleverser la capitale du royaume dès sa publication.

1.7.3. Du particulier au général

Le passage du particulier au général qui s'observe dans les chapitres 1 et 3 du TM, se rencontre ici aussi. En effet, c'est suite à la désobéissance d'une seule femme qu'un décret est proclamé afin que toutes les femmes rendent honneur à leur mari. De même, et déjà au chapitre A, c'est suite au désagrément que lui cause un seul juif qu'Aman décide de faire du mal à tous les juifs, puis de les tuer.

Par contre, le parallèle que l'on peut établir entre Haman et le roi fonctionne moins bien dans la LXX. En effet, si, dans l'affaite d'Astin, le roi réagit d'une manière relativement compréhensible à un affront qui lui est infligé peu après ses noces, ce n'est pas le cas avec Aman : celui-ci ne fait qu'entretenir et augmenter une haine qui existait déjà envers un rival. D'ailleurs, contrairement à ce qui se passe dans le TM, la réaction des deux protagonistes n'est pas la même face à « l'offense » ; l'un ressent surtout de la tristesse et l'autre de la colère : tandis que le roi « est chagriné » (ἐλυπήθη), Aman « est fortement irrité » (ἐθυμώθη σφόδρα). En fait, ce parallèle entre les deux hommes

contribue plutôt à créer un contraste entre Artaxerxès et Aman, contraste qui fait ressortir le mauvais naturel d'Aman.

De plus, si le mouvement du récit grec est similaire à celui du TM, l'atmosphère qui se dégage des deux récits n'est pas la même. L'exagération du TM est telle que le lecteur hésite sans cesse entre l'horreur face au tragique de la situation, et le sourire devant le tableau caricatural qui lui est fait de la cour perse et de son roi. Dans la LXX, la sobriété du style fait qu'on ne sourit plus ; le tragique domine, et le lecteur est poussé à attendre avec impatience l'intervention de Dieu, s'il est vrai que c'est bien le songe de Mardokhaïos qui est en voie de réalisation.

1.8. Mardokhaïos persuade Esther d'intervenir en faveur de son peuple (4,1-17)

Si l'on se fie au déroulement du songe, les événements en sont au stade où, suite à l'affrontement des deux grands dragons, « chaque nation se prépare pour une guerre, de façon à guerroyer contre une nation de justes » (A,6), ce qui entraîne de grands bouleversements, sur la terre (A,7) et au sein de la nation juste (A,8). La réaction des juifs n'a pas encore été décrite, et c'est ce qui retient le narrateur au début du chapitre 4 – Mardokhaïos étant considéré comme un juif. La réaction des juifs est proche de ce qui est décrit dans le songe : « et la nation juste tout entière fut bouleversée, (ses membres) craignant leurs propres maux, et ils se préparèrent à périr » (A,8). C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre les rites de deuil auxquels se livrent les juifs.

Le lecteur attend alors que s'accomplisse l'étape suivante du songe : « et ils crièrent (ἐβόησαν) vers Dieu » (A,9). Mais le seul cri qu'il entend, c'est celui de Mardokhaïos, qui « criait d'un grand cri (ἐβόα φωνῇ μεγάλῃ) » (3,4). Ce cri est-il adressé à Dieu comme dans le songe ? Le narrateur ne le précise pas. En réalité, on observe qu'il s'agit d'une parole qui se fait entendre « à travers la ville » et devant la porte du roi ; bref, dans des lieux stratégiques où passe beaucoup de monde. Visiblement, le cri de Mardokhaïos est destiné à être entendu des habitants de Suse –

dont Esther – plus que de Dieu. Par ailleurs, comme les mêmes termes sont utilisés pour décrire le cri des dragons – « et vient d'eux un grand cri (φωνὴ μεγάλη » – ce qui se passe contribue à renforcer l'identification de Mardokhaïos comme l'un des dragons du songe.

Cela dit, après la description de la désolation du peuple de Mardokhaïos, l'épisode se centre sur le dialogue indirect entre Esther et son cousin, ce dernier cherchant à pousser la reine à intervenir auprès du roi pour obtenir la grâce des juifs.

Par rapport au TM, cet épisode est très proche, tant au niveau du schéma de l'intrigue que de la narration. C'est pourquoi, les remarques que nous avions faites dans la première partie demeurent pertinentes ici. Si ce passage résonne un peu différemment dans l'intrigue d'ensemble, c'est à cause de ce qui le précède et, en particulier, du songe de Mardokhaïos à travers lequel le lecteur grec lit les événements racontés pour en percevoir des éléments de réalisation. Cependant, quelques différences existent, propres au chapitre 4, sur lesquelles nous nous arrêterons un moment.

1.8.1. L'intrigue de l'épisode

L'intrigue de l'épisode est la même que dans le TM, et nous ne la rappelons ici que pour mémoire. Elle se noue en trois temps constitués des tentatives infructueuses de Mardokhaïos, puisque suivies d'un refus d'Esther. A la quatrième tentative, alors qu'il entreprend d'argumenter, celle-ci accepte enfin d'intervenir (4,16). A noter que l'épisode précédent tient lieu de situation initiale.

Complication 1 (v. 1-3) : manifestations de deuil de la part de *Mardokhaïos* et des juifs de l'empire ; Mordocaï s'avance, vêtu d'un sac, jusqu'à la porte du roi que l'on ne peut franchir habillé de la sorte.

Réaction d'Esther (v. 4a-c) : Réaction d'Esther inadéquate par rapport aux attentes de son cousin : elle prend peur devant le comportement de *Mardokhaïos* et lui fait parvenir des vêtements.

Complication 2 (v. 4d) : *Mardokhaïos* refuse les vêtements.

Réaction d'Esther (v. 5[452]) : Réaction d'Esther par rapport aux attentes de son cousin : elle *est bouleversée* et envoie *Akhrathaios* s'enquérir de ce qui se passe ; *Mardokhaïos* peut prendre la parole.

Complication 3 (v. 7-9) : *Mardokhaïos* raconte les circonstances de l'édit d'*Aman* et en envoie une copie à Esther, lui ordonnant d'aller trouver le roi pour lui demander la grâce de son peuple, *en se souvenant « des jours de sa basse condition », quand elle était nourrie par lui*.

Réaction d'Esther (v. 10-12) : Réaction négative d'Esther : elle ne répond pas directement à l'ordre de son cousin, mais en souligne les difficultés : en allant trouver le roi sans être appelée, elle risque sa vie.

Action transformatrice (v. 13-14) : *Mardokhaïos* argumente : non seulement le sort d'Esther ne sera pas différent de celui des autres juifs si elle garde le silence, mais encore, quand le secours viendra « *d'ailleurs* », elle périra avec la maison de son père. Enfin, c'est sans doute pour de telles circonstances qu'elle est devenue reine.

Dénouement (v. 15-16) : Réaction positive (?) d'Esther qui demande que *Mardokhaïos* rassemble la communauté juive de Suse pour jeûner en sa faveur. Elle affirme qu'elle fera de même, ainsi que ses suivantes, puis ira trouver le roi.

Situation finale (v. 17) : *Mardokhaïos* fait « tout ce que lui avait ordonné Esther ».

[452] Le verset 6 TM manque dans la LXX, mais cette absence n'a pas de répercussion sur la suite, car il s'agit d'un verset plutôt anodin, dont la fonction est, sans doute, d'insister sur le lieu où se trouve Mardokhaïos : « Et Hatak sortit vers Mordocaï, vers la place de la ville qui (est) devant la porte du roi ».

1.8.2. Particularités significatives de la LXX

1.8.2.1. Le cri de Mardokhaïos

Le cri poussé par Mardokhaïos renvoie le lecteur au songe. En effet, il rappelle, nous l'avons vu, le cri des dragons. De même, son contenu évoque la nation juste (δίκαιον ἔθνος). Même s'il n'est pas dit, précisément, que les juifs sont « une nation juste », ils forment tout de même « une nation qui n'a rien fait d'injuste», le terme ἠδικηκός étant de la même racine que δίκαιον.

Le fait que le cri de Mardokhaïos soit explicité, et que le lecteur en apprenne le contenu, rend beaucoup plus facile son interprétation. Manifestement, il ne s'agit pas d'une prière, mais plutôt d'un cri de révolte destiné à ameuter la ville face à l'injustice qui va être commise.

1.8.2.2. La reine « fut bouleversée »

Entendant, par ses servantes et eunuques, le comportement de son cousin, Esther « fut bouleversée » (ἐταράχθη). Dans le TM, il était dit qu'elle « se tordit fortement d'anxiété ». La différence n'est pas significative au niveau du sens. Ce qui mérite d'être relevé, en revanche, est que le verbe ταράσσω est employé à plusieurs reprises dans le songe de Mardokhaïos, tout comme à la fin de l'épisode précédent, pour décrire l'état d'esprit de la ville de Suse après la publication de l'édit. L'emploi de ce verbe fonctionne ainsi comme un nouveau signal adressé au lecteur pour lui rappeler le songe. De plus, par sa réaction, Esther est aussi rapprochée de la nation de justes et de Suse. Pourtant, l'émotion de la reine ne peut être attribuée à sa connaissance du sort qui attend le peuple juif, puisqu'elle l'ignore encore à ce stade. En effet, ce qui trouble Esther – comme dans le TM – semble être uniquement le comportement de son cousin.

1.8.2.3. Premier discours de Mardokhaïos à Esther

La première fois qu'il s'adresse à Esther, Mardokhaïos tient un discours beaucoup plus développé que dans le TM. En effet, après lui avoir raconté ce qui s'est

passé, lui avoir fait remettre une copie de l'édit et lui avoir ordonné d'aller trouver le roi pour lui demander la grâce de son peuple, il ajoute ceci : « Se souvenant des jours de ta basse condition, comment tu étais nourrie de ma main, parce qu'Aman le second a parlé au roi contre nous pour la mort, invoque le Seigneur et parle au roi à notre sujet et délivre-nous de la mort » (4,8).

Mardokhaïos commence par faire appel à la reconnaissance qu'Esther est censée éprouver à son égard en tant qu'orpheline recueillie à la mort de ses parents. Ce rappel, qui ressemble fort à un moyen de pression, n'est pas couronné de succès. Apparemment, la reconnaissance d'Esther, si elle en a, ne va pas jusqu'à lui faire risquer sa propre vie pour obéir à son cousin.

Mardokhaïos poursuit son discours par une triple injonction : « invoque le Seigneur et parle au roi à notre sujet et délivre-nous de la mort ». Cette injonction est remarquable en ce qu'elle annonce précisément ce que va faire Esther dans la suite. Cependant, elle semble rester sans effet dans l'immédiat, puisqu'Esther fait répondre à son cousin qu'en allant trouver le roi, elle risquerait sa vie. Ce n'est qu'au deuxième discours de Mardokhaïos – qui constitue, comme nous l'avons vu à propos du TM, une menace et l'expression de sa confiance en une certaine providence – qu'Esther se décide à intervenir. On notera au passage que l'ordre de Mardokhaïos d'invoquer le Seigneur permet d'évoquer une nouvelle fois ce « personnage » dans le champ du récit.

1.9. Les prières d'Esther et de Mardokhaïos (C,1-30)

La présence de ces prières, qui ne se trouvent pas dans le TM, interrompt le fil de l'action. Alors que le lecteur attend avec impatience qu'Esther vienne demander au roi la grâce des juifs, le temps est comme suspendu pour laisser place à la prière de Mardokhaïos, puis à celle d'Esther. Ces prières constituent une sorte de pause dans le récit. Elles sont dites à chaque fois par une seule personne et sont adressées à Dieu,

appelé « Seigneur ». Celui-ci ne répond pas, et le lecteur – tout comme Mardokhaïos et Esther – ne dispose d'aucun moyen de savoir s'il a entendu les demandes.

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. C'est pourquoi nous nous centrerons en particulier sur le monde du récit, tout en réservant, un peu artificiellement il est vrai, une partie des informations, comme par exemple l'image de Dieu véhiculée par le discours de chacun, pour le chapitre suivant qui traite de la caractérisation des personnages.

1.9.1. Où le lecteur a accès à l'intériorité des personnages

Ces deux prières constituent une occasion, pour le lecteur, d'avoir accès à l'intériorité d'Esther et de Mardokhaïos, presque de la même manière que si le narrateur décrivait leurs pensées. En effet, comme l'affirment les deux protagonistes, Dieu connaît tout (C,5.25). On peut donc postuler qu'ils ne mentent pas – même s'il n'est pas exclu qu'ils puissent faire preuve d'une certaine mauvaise foi pour se montrer sous un jour favorable et convaincre celui auquel ils s'adressent. Entendant ces prières, le lecteur est ainsi dans la situation de l'indiscret qui écouterait aux portes, voire de Dieu lui-même à qui ces paroles sont adressées.

Caractérisés comme des personnages opaques dans le TM, Mardokhaïos et Esther perdent ainsi une bonne partie de leur opacité. Le lecteur a de quoi mieux les connaître, et donc, se sentir plus proche de ce qu'ils vivent ou ressentent. Tous deux sont clairement présentés comme des croyants au Dieu d'Israël, ce qui, dans le TM, n'apparaissait pas aussi clairement pour Mordocaï et pas du tout pour Esther.

De plus, en dévoilant ces prières au lecteur, le narrateur fait le choix de lever une partie des ambiguïtés présentes dans le TM : nous savons maintenant pourquoi Mardokhaïos n'a pas voulu se prosterner devant Aman. Les motivations qu'il donne

sont de type religieux, et, comme il le dit lui-même avec insistance (C,5.7)[453], elles n'ont rien à voir avec l'orgueil. De même, le lecteur apprend comment les deux protagonistes juifs interprètent les événements. Pour Mardokhaïos, c'est la menace de destruction du peuple juif qui domine, et il prie le Seigneur de « ne pas faire disparaître la bouche de ceux qui le louent » (v.10). Esther demande d'abord un secours pour elle-même. Elle reconnaît dans l'exil le juste châtiment du peuple juif pour ses pratiques idolâtres. Maintenant que la vie du peuple est menacée, Esther prie pour que le Seigneur intervienne, en particulier quand elle se présentera devant le roi.

Contrairement au lecteur du TM, celui de la LXX a également accès à la façon dont Esther vit son statut de reine et d'épouse d'un roi païen. Jusque-là, rien n'avait été dit à ce sujet, et le lecteur était en droit de penser qu'elle s'était sans doute réjouie de son ascension soudaine. Il n'en est rien : Esther éprouve plutôt du dégoût pour son époux et pour sa propre situation. De plus, elle affirme qu'elle n'a pas mangé à la table du roi, respectant en cela les prescriptions de la loi juive interdisant de manger la nourriture des païens. Sachant comment elle vit les choses, le lecteur, s'il a pu être tenté de l'envier, ne peut désormais que la prendre en pitié. Il en est de même si ce lecteur est un juif pieux : comment ne pas plaindre une croyante dans cette situation ?

Au total, en entendant ces prières, le lecteur éprouve de l'empathie pour ceux qui les prononcent. Il se sent plus proche d'Esther et de Mardokhaïos, qui, par conséquent, sont confirmés dans leur qualité de protagonistes principaux du récit.

1.9.2. Elargissement du monde du récit

A la faveur des invocations d'Esther et de Mardokhaïos, mais aussi grâce à la façon dont le narrateur les introduit, le monde du récit s'élargit. Le narrateur commence par dire que Mardokhaïos se souvient de « toutes les œuvres du Seigneur », sans préciser de quoi il s'agit. Ce procédé suggère que le lecteur implicite est supposé connaître les œuvres du Seigneur, ce qui étend le monde du récit à l'ensemble de la culture biblique, ou, pour le moins, à ce qui est désigné sous l'appellation « les œuvres de Seigneur » dans la foi d'Israël. Par là, le profil du lecteur modèle comme étant juif, fidèle au Seigneur, se confirme. En ce sens, un peu plus loin, le cousin d'Esther

[453] Est-ce une insistance suspecte ? Seule l'étude détaillée du personnage pourra répondre à cette question.

confesse que Dieu « a fait le ciel et la terre et tout ce qui est admiré en elle sous le ciel » (v. 3) ; il dit que Dieu est « le Seigneur de tous », qui ne connaît pas d'opposants (v. 4). Il évoque également le « salut d'Israël », le « Dieu d'Abraham », le peuple racheté de la terre d'Egypte.

De la même manière, la prière d'Esther est remplie d'allusions à la foi d'Israël, à l'histoire du peuple juif et à ses pratiques, allusions que le lecteur est censé comprendre : Abraham (v. 29), l'élection (v. 16), l'infidélité d'Israël qui a causé l'exil (v. 17-18).

Ce monde, auquel les prières d'Esther et de Mardokhaïos nous introduisent, est relativement différent de celui du TM, dans lequel, Dieu, s'il était présent, ne l'était qu'en filigrane de l'action et des propos des personnages ainsi que du hasard. Du reste, dans la LXX, toute la foi d'Israël – supposée partagée par le lecteur – forme comme l'arrière-plan du récit des événements.

Par ces prières, une deuxième clé de lecture est ainsi donnée au lecteur : non seulement il doit envisager les événements à partir du songe raconté au début, qui annonçait ce que Dieu avait prévu de faire, mais il doit en plus tenir compte de la foi d'Israël à laquelle adhérent les deux protagonistes principaux.

1.9.3. Le cri du peuple

Entre les prières de Mardokhaïos et d'Esther, le narrateur mentionne le cri d'Israël : « Et tout Israël cria de toute leurs forces, car leur mort était dans leurs yeux » (v. 11). Ce cri tranche sur ce qui précède et ce qui suit, car il n'a pas de contenu, et il n'est même pas dit qu'il s'agit d'une prière : on ne sait pas ce que crient les Israélites ni vers qui ils crient. Ce cri rappelle celui de la nation juste du songe de Mardokhaïos : « et la nation juste toute entière fut bouleversée, (ses membres) craignant leurs propres maux, et ils se préparèrent à périr, et ils appelèrent vers Dieu » (A, 8-9a). Il faut souligner que le rapprochement ne fonctionne qu'au niveau du sens, car ce n'est pas le même vocabulaire qui est employé dans les deux passages. De plus, s'il est précisé que les membres de la nation juste crient vers Dieu, ce n'est pas le cas pour Israël. Les personnes mentionnées dans le songe semblent se tourner vers Dieu au cœur du péril. Par contre, Israël crie plutôt de peur, en voyant la mort approcher.

Cependant, cette mention d'Israël est placée entre les prières de Mardokhaïos et d'Esther, donc, au centre des supplications adressées à Dieu par deux Israélites. Dans le chapitre précédent, en 4,3, les juifs réagissaient à la publication de l'édit exactement de la même manière que Mardokhaïos qui, ici, élève sa supplication vers Dieu. En C,11, il est probable qu'il en soit de même et que ce cri d'Israël soit cette fois adressé à Dieu, même si cela n'est pas spécifié.

Bref, tout porte à croire que le songe de Mardokhaïos continue à se réaliser, et que les choses en sont au stade où la nation juste crie vers Dieu. Or, dans le songe, ce cri précédait de très près le retournement de la situation, la venue « d'un grand fleuve d'une petite source », le lever du soleil et de la lumière, l'élévation des humbles. Face à la situation périlleuse des juifs, le lecteur est dès lors poussé à attendre une intervention de Dieu qui peut retourner la situation. C'est d'ailleurs ce que croient les deux protagonistes juifs au moment où ils lui adressent leurs prières. Mais s'il s'attend à un retournement de situation, le lecteur ne peut en connaître à l'avance les modalités : la fin du songe est trop mystérieuse pour qu'il soit possible de prévoir la suite avec précision. Pourtant, si Dieu est fidèle à Israël et si le songe annonce bien les événements qui sont en train de se dérouler, tout porte à croire qu'il ne va pas tarder à intervenir.

1.10. Esther devant le roi (D,1 – 5,14)

Le troisième jour, quand commence ce nouvel épisode, seul le lecteur, avec le narrateur et Dieu, connaît l'état d'esprit de la reine : nous savons ses sentiments envers le roi et comment elle vit sa situation de reine ; nous savons aussi qu'elle place sa confiance en Dieu, de qui elle attend une intervention, ou du moins, du courage. Tout cela, le roi l'ignore. Par ailleurs, le récit ne dit rien de l'état d'esprit du monarque juste avant que la reine fasse son entrée. De même, Esther demeure aussi opaque que dans le TM en ce qui concerne l'expression de sa demande au roi, reportée à deux reprises : ici aussi, le lecteur est réduit à formuler des hypothèses s'il veut comprendre pourquoi la reine agit de la sorte.

Par rapport au TM, cet épisode est considérablement plus long, puisque le narrateur décrit Esther depuis ses appartements jusqu'à son arrivée devant le roi. Alors que dans le TM, l'épisode s'ouvre sur la confrontation des époux royaux qui se retrouvent face à face, le lecteur grec accompagne Esther dans les moments qui précèdent son entrée chez le roi. Et quand elle arrive devant le roi, le narrateur fait d'abord voir au lecteur ce qu'elle voit (D,6-7a). Mais aussitôt, le narrateur adopte le point de vue du roi, sans doute pour introduire l'intervention cachée de Dieu sur la personne du roi : « et il regarda, et la reine tomba (…) et Dieu changea l'esprit du roi en bonté » (D,7b-8a). Le narrateur dramatise la colère du roi pour mieux faire ressortir l'action de Dieu. Mais seul le lecteur est au courant de cette intervention.

D'autre part, la présence du chapitre D rejaillit sur la structure de l'intrigue de l'épisode D,1–5,14 : c'est maintenant l'intervention divine, présente seulement dans la LXX, que le lecteur attend au moins depuis le chapitre précédent, qui constitue le tournant de l'intrigue. Alors que dans le TM, ce même épisode n'avait pas de dénouement, cette phase de l'intrigue est bien présente dans la LXX, puisqu'elle se compose de ce qui suit l'intervention divine, même s'il s'agit d'un dénouement inachevé.

Comme dans le TM, cet épisode est suivi d'une courte scène où le lecteur voit Aman confronté à Mardokhaïos à sa sortie du *drink* avec Esther, puis le suit jusque parmi ses proches, là où va se décider la pendaison du cousin d'Esther.

1.10.1. L'intrigue de l'épisode

Les deux épisodes précédents tiennent lieu de situation initiale à celui-ci : suite à la promesse faite à Mardokhaïos et aux trois jours de jeûne annoncés, Esther se prépare à paraître devant le roi. De même, l'épisode ne comporte pas de situation finale et son dénouement n'est que partiel. En effet, la seconde invitation d'Esther renvoie le roi et le lecteur au lendemain, où elle « fera les choses elles-mêmes », sans préciser lesquelles.

- *Complication* (D,1-7) : après s'être préparée, Esther paraît devant le roi ; le roi est en colère et Esther s'évanouit.
- *Tournant* (D,8) : « Et Dieu changea l'esprit du roi en bonté ».

- *Dénouement* (D,9 – 5,8) : le roi se montre plein de bienveillance envers Esther et lui propose de formuler sa demande ; première invitation du roi et Aman à un banquet ; deuxième invitation lors du *drink*, pendant le premier banquet.

1.10.2. L'intervention de Dieu

Cet épisode est marqué par l'intervention de Dieu, qui constitue véritablement son tournant et amorce aussi le tournant de l'intrigue d'ensemble. Ce qui se produit est à la fois attendu et surprenant. Attendu, parce que depuis le songe de Mardokhaïos, tout est fait pour que le lecteur guette une intervention divine, d'une façon similaire à ce qui s'est passé dans le songe.

Pourtant, cette intervention a aussi un aspect inattendu, pour deux raisons. D'une part, elle se produit à un moment et dans des circonstances surprenantes. En effet, on pourrait s'attendre à ce que Dieu se manifeste suite aux prières d'Esther et de Mardokhaïos et comme en réponse à leur demande. Or, il n'en est rien et les deux cousins semblent ne pas obtenir de réponse. Dieu n'intervient que plus tard, après trois jours, au moment où Esther est confrontée à la colère extrême du roi. En résulte une tension narrative très forte, et, jusqu'au début du verset 8, le lecteur est en droit de penser qu'Esther va être condamnée.

D'autre part, de façon inattendue, c'est sur la personne du roi que Dieu agit, et cela, non pas pour lui inspirer la haine des ennemis des juifs, comme le demandait Esther (C,24), mais pour « changer l'esprit du roi en bonté » vis-à-vis d'elle, ce à quoi aucun des deux priants n'avait songé.

Dans la suite immédiate, l'intervention divine ne semble pas avoir de conséquence directe sur le sort des juifs. Pourtant, à première vue, les circonstances sont réunies pour qu'Esther intervienne en leur faveur auprès du roi, et pour que sa requête soit accueillie favorablement. Pourtant il n'en est rien, et les deux invitations successives d'Esther résonnent de façon aussi étrange dans la LXX que dans le TM. Il en résulte qu'à court terme, l'intervention de Dieu ne fait que sauver la vie d'Esther, cette dernière affichant une attitude pour le moins étrange. Il semblerait presque qu'elle soit un frein au plein déploiement de l'intervention de Dieu.

Par ailleurs, on remarque une insistance sur la faiblesse d'Esther : elle est « comme amollie » (D,3), le « cœur serré par la crainte » (D,5) ; elle « tomba et sa couleur changea dans l'affaiblissement » (D,7) ; « elle tomba d'affaiblissement » (D,15). Mais ce n'est pas la fragilité d'Esther qui parvient à attendrir le roi. Au contraire, celui est « au comble de la colère » quand il la voit (D,7). Ainsi, la faiblesse de la reine met plus encore en relief la puissance de l'intervention divine, et *vice versa* : le changement d'attitude du roi ne peut être attribué à la présence d'Esther, ou à l'amour que le roi lui porte, comme dans le TM. Manifestement, sans Dieu, Esther serait morte.

Enfin, il faut noter que l'on reconnaît difficilement, dans l'intervention de Dieu et dans ce qui la suit immédiatement, des éléments présents dans le songe : « Or, de leur appel advint comme un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante ; une lumière ainsi que le soleil se leva, et les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux » (A,9b-10).

1.10.3. Le triomphe gâché d'Aman

L'intrigue de cette petite scène est très semblable à celle du TM. C'est pourquoi nous reprenons le même schéma en signalant les changements éventuels. Plusieurs d'entre eux concernent plutôt la caractérisation du personnage d'Aman, et nous en parlerons dans le deuxième chapitre. Comme dans le TM, la scène ne comporte pas de situation finale : celle-ci devrait être la pendaison de Mardokhaïos, prévue pour le lendemain.

- *Situation initiale* (v. 9a) : après le premier banquet, *Aman* sort tout joyeux de chez le roi.
- *Complication* (v. 9b-13) : il croise *Mardokhaïos le juif dans la cour*. Saisi par la colère, *Aman* convoque son épouse et ses amis et, après leur avoir étalé sa fortune et ses succès, leur expose son problème.
- *Tournant* (v. 14a) : appuyée par les amis, sa femme lui conseille de faire préparer un bois pour demander au roi d'y faire pendre Mordocaï le lendemain.
- *Dénouement* (v. 14b) : « Et la chose plut à Aman, et le bois *fut* préparé ».

1.10.4. L’attente s’intensifie

A la fin de ces deux scènes, comme dans le TM, le lecteur, tout comme les personnages, doit attendre le lendemain. C’est en effet le lendemain qu’Esther fera « les choses elles-mêmes » (ποιήσω τὰ αὐτά), choses qui restent mystérieuses, et c’est le lendemain « dès le point du jour », qu’Aman doit demander au roi de pendre Mardokhaïos. L’attende induite par la LXX n’est cependant pas la même que celle du TM. En effet, dans le TM, Esther annonce qu’elle fera ce que demande le roi, autrement dit, qu’elle lui présentera sa véritable requête. Ce n’est pas le cas dans la LXX où l’on ignore la signification de τὰ αὐτά. De ce fait, même si l’on peut supposer que le roi et Aman attendent le lendemain avec une certaine impatience, il est exagéré de parler d’inquiétude : rien n’est vraiment fait pour les inquiéter. L’impatience est surtout le lot du lecteur, peut-être celui d’Aman, qui doit se réjouir de pendre son ennemi, et d’Esther, si celle-ci a bien un plan secret.

Par ailleurs, dans la LXX, Zôsara suggère à Aman d’aller trouver le roi « dès le point du jour », c’est à dire très tôt, à une heure qui n’est pas de mise pour un banquet. Dans le TM, Haman est supposé demander la pendaison de Mordocaï avant d’aller au banquet, sans préciser à quel moment de la journée. Dans la LXX, la précision temporelle donnée par Zôsara enlève définitivement et explicitement toute chance à Mardokhaïos de sauver sa vie, quoi qu’Esther ait prévu de demander au roi lors de son banquet. Mardokhaïos semble perdu, à moins qu’un miracle se produise…

1.11. Aman perd la face (6,1-14)

Le miracle espéré se produit, puisque Dieu intervient pour la seconde fois en « éloignant du roi le sommeil cette nuit-là » (6,1). Incapable de dormir, le roi se fait lire les annales du royaume, dans lesquelles se trouve relatée la dénonciation du complot des eunuques par Mardokhaïos. La suite de l’épisode est semblable à ce qui se passe dans le TM, c’est pourquoi nous nous centrerons sur les quelques différences existant

entre les deux formes : l'intervention divine, le rappel du complot des eunuques, l'enjeu de l'épisode, qui n'est plus l'honneur mais la gloire[454], et l'annonce de la chute d'Aman par son entourage. Nous nous arrêterons aussi à 3 détails, qui semblent, *a priori*, plus anecdotiques, à savoir l'absence de diadème sur la tête du cheval dans la LXX et la description d'Aman rentrant chez lui après avoir « glorifié » son ennemi.

1.11.1. L'intrigue de l'épisode

- *Situation initiale* (v. 1-3) : Pris d'insomnie *suite à l'intervention de Dieu*, le roi se fait lire les annales du royaume et se rend compte que *Mardokhaïos* n'a pas été récompensé pour avoir dénoncé le complot des eunuques.
- *Complication* (v. 4-9) : Arrive *Aman* pour demander la pendaison de *Mardokhaïos*. S'ensuit un quiproquo dans lequel Aman décrit longuement ce qu'on peut faire à « un homme *que le roi veut glorifier* », en pensant qu'il s'agit de lui. En réalité, il s'agit de *Mardokhaïos* dont il est venu demander la pendaison.
- *Tournant* (v. 10) : le roi charge *Aman* de mettre en œuvre tout ce qu'il vient de proposer, en faveur de *Mardokhaïos*.
- *Dénouement* (v. 11) : *Aman* obéit au roi et fait parader *Mardokhaïos dans la grand-rue* de la ville.
- *Situation finale* (v. 12-14) : *Mardokhaïos* retourne à la *cour*. *Aman* rentre chez lui « *vexé, la tête basse* ». Sa femme et ses amis lui prédisent alors sa chute face à Mardokhaïos, « *car un Dieu vivant est avec lui* ». On vient alors chercher *Aman* pour le banquet d'Esther.

[454] Il faut préciser qu'il n'est pas habituel dans la LXX, en dehors du livre d'Esther, que יקר soit rendu par δόξα. Dans l'écrasante majorité des cas, δόξα traduit כבוד. Cependant, on peut observer que le verbe כבד est traduit aussi par τιμᾶν qui signifie « honorer » dans plusieurs passages (Ex 20,12 ; Nb 22,17.37 ; 24,11 ; Dt 5,16 ; Pr 3,9 ; 4,8 ; 6,8 ; 7,2 ; 14,31 ; 15,22 ; 27,18 ; Is 29,13 ; Dn 11,38) ; cf. HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint.* Mais en Est 1,20, יקר est rendu par τιμή, ce qui montre que l' ce mot dans son répertoire, comme équivalent à « honneur ». Cette observation pousse à comprendre l'emploi de δόξα, au chapitre 6, comme un choix délibéré porteur de sens. De plus, les nombreuses occurrences de δόξα et de mots de la même racine, dans Esther, montrent que ce mot n'est pas anodin, qu'il est revêtu d'une importance particulière, et, donc, qu'il mérite que l'on s'y arrête. Nous étudierons ce motif plus en détail dans le troisième chapitre.

1.11.2. Deuxième intervention de Dieu

Dieu intervient une deuxième fois, de nouveau sur la personne du roi, et, comme précédemment, cela modifie le cours des événements. Alors que, dans le TM, l'insomnie du roi peut sembler être le fruit du hasard – plus ou moins guidé, nous l'avons vu –, ce n'est plus le cas ici : le narrateur affirme explicitement que c'est Dieu qui provoque l'insomnie du roi. Qu'il fasse savoir clairement au lecteur les moments où Dieu intervient est caractéristique de la LXX et n'est pas sans conséquence, tant au niveau de l'intrigue que pour la théologie du récit.

En effet, et nous y reviendrons dans le troisième chapitre, le fait que les interventions de Dieu soient clairement identifées a une conséquence : si le narrateur ne précise pas qu'un événement est provoqué par Dieu, ce fait est le fruit de l'agir des personnages ou du hasard – alors que, dans le TM, l'absence de mention de Dieu permet au lecteur de lire sa présence en filigrane de tout fait inexpliqué. Ainsi, la mention claire de Dieu dans certains événements permet, paradoxalement, l'existence d'un hasard et une plus grande autonomie des personnages.

Au niveau de l'intrigue, l'intervention de Dieu montre que le vent continue à tourner en faveur d'Esther et de Mardokhaïos. Après la vie d'Esther, Dieu sauve celle de son cousin, sans doute en réponse à leurs deux prières. Son intervention se fait sur un mode similaire dans les deux cas : Dieu n'agit pas « en fanfare », mais secrètement, de manière inattendue, sur la personne du roi, et seul le narrateur et le lecteur en ont connaissance. Ainsi, ces interventions ne sont pas perçues par les autres personnages, dont Esther et Mardokhaïos, qui se trouvent, par conséquent, dans la même situation que le lecteur du TM, devant à déceler l'agir de Dieu derrière les événements.

De plus, dans les deux cas, Dieu n'intervient pas directement pour sauver les protagonistes de façon spectaculaire et les arracher au péril. Il agit sur le roi pour rendre possible une heureuse issue. En effet, au chapitre précédent, si l'humeur du roi est changée, cela ne veut pas encore dire que les juifs sont sauvés : encore faut-il qu'Esther parvienne à formuler sa demande et que la bonté du roi aille jusqu'à l'accueillir favorablement. De même, au début du chapitre 6, si Dieu provoque l'insomnie du roi, il faut encore qu'il se fasse lire les annales, qu'il tombe sur le bon épisode, et que, de surcroît, il ait la générosité de récompenser Mardokhaïos. Bref, Dieu ouvre des possibles, mais il ne fait pas tout.

1.11.3. De quel complot des eunuques s'agit-il ?

Le narrateur raconte que le roi « trouva les registres écrits à propos de Mardokhaïos, comment il avait fait des révélations au roi au sujet des deux eunuques du roi au moment où ils gardaient et où ils avaient cherché à porter la main sur Artaxerxès » (6,2). S'agit-il du premier ou du deuxième complot ? Cette mention en effet ne précise ni le nom des eunuques ni l'époque des faits. Etant donné que le narrateur aurait pu facilement lever l'ambiguïté, ne fût-ce qu'en datant l'événement, on peut supposer que l'imprécision est volontaire et est au service d'une stratégie narrative.

A la question du roi, les serviteurs du roi répondent qu' « il ne lui a rien fait », autrement dit, qu'il n'a pas accordé de récompense. A moins que les serviteurs mentent – mais pourquoi le feraient-ils ? – il ne peut donc s'agir du premier complot, puisque Mardokhaïos a été largement récompensé par des cadeaux et par une promotion. De plus, ce premier complot a eu lieu la deuxième année du règne d'Artaxerxès, il y a donc plus de 10 ans. Il semble plus vraisemblable que le roi ait entendu lire le récit du deuxième complot éventé qui, lui, s'est produit peu de temps avant qu'Aman ne fasse publier son décret contre les juifs. Et de fait, la fidélité de Mardokhaïos n'a pas été récompensée, si ce n'est par l'inscription de son acte dans la bibliothèque royale[455].

Quoi qu'il en soit, et même s'il est hautement probable qu'il soit question ici du deuxième complot, la formulation plutôt vague du narrateur fonctionne comme un signal invitant le lecteur à se remémorer les deux complots, ainsi que leur contexte narratif proche : le songe ainsi que l'éviction et le remplacement d'Astin par Esther. Le lecteur aborde le nouvel épisode avec cet arrière-plan, qui lui permet notamment de se souvenir du songe, mais aussi du danger qu'il y a à vouloir contredire le roi.

1.11.4. Au nom de la gloire

Alors que dans le TM, l'honneur (יקר) apparaissait comme l'enjeu central de l'épisode, il s'agit ici de la gloire (δόξα). Or, ces deux notions ne sont pas pondérées de

[455] De plus, dans les deux épisodes, il est question de la « bonne volonté » (εὐνοία) de Mardokhaïos (2,23 ; 6,4).

la même manière dans les deux formes d'Esther. En effet, dans le TM, l'honneur est rattaché, d'une part à Assuérus, et, d'autre part, au décret ridicule du premier épisode, à l'issue duquel les femmes sont supposées « rendre honneur à leurs maris ».

La connotation de la « gloire », dans la LXX, n'est pas la même. En effet, il est question des « glorieux » dès le songe de Mardokhaïos (A,10) et nous avons vu qu'à partir de là, les mots de la même racine que δόξα[456] ont tendance à fonctionner, eux aussi, comme des rappels du songe. Par ailleurs, dans le texte du décret, en 1,20, il n'est pas question de δόξα, mais de τιμή. Quant aux « glorieux », ils sont supposés être dévorés par les humbles en finale, après l'intervention de Dieu. La gloire n'a donc pas vraiment une connotation positive dans la LXX, même si elle n'est pas associée à un décret ridicule.

Cela dit, dans cet épisode, nous retrouvons le malentendu présent dans le TM : Aman propose une récompense au roi en pensant que c'est lui que le roi veut glorifier, et il se trouve obligé de rendre ces honneurs à son ennemi, Mardokhaïos.

1.11.5. L'annonce de la chute (v. 13)

Comme dans le TM, les amis et la femme d'Aman lui annoncent sa chute, parce que Mardokhaïos est « de la race des juifs ». Dans le TM, cette annonce a quelque chose de mystérieux : en somme, ni le narrateur ni l'entourage d'Aman ne disent sur quelle base s'appuie cette prédiction. Dans la LXX, les choses sont plus claires, puisque les amis et l'épouse d'Aman disent à propos de Mardokhaïos : « un Dieu vivant est avec lui ». La certitude de sa victoire est donc explicitement liée à cette proximité de Dieu. Ainsi, dans le récit, les premiers qui reconnaissent que Dieu est à l'œuvre sont des païens – ce qui donne d'autant plus de force à leur propos.

Les amis d'Aman ne parlent pas du Dieu d'Israël mais d' « un Dieu vivant ». Mais le lecteur peut aisément reconnaître le Dieu qui est intervenu à deux reprises sur la personne du roi. Pour l'entourage d'Aman, il s'agit d'un dieu, sans doute un parmi d'autres, mais qui possède la caractéristique d'être vivant. Ce qualificatif l'oppose

[456] Gloire : 1,4 ; C,5.7.13.20.26 ; D,1.7.13 ; 5,11 ; 6,3 ; 10,2 ; glorieux et glorifier : A,10.17 ; 1,3 ; 3,1 ; C,18.28 ; 6,6.7.9.11 ; 10,3.

probablement aux idoles de pierre ou de bois, qui ne sont pas vivantes. Cependant, le narrateur ne dit pas comment les familiers d'Aman sont parvenus à cette affirmation.

De plus, pour la première fois depuis le songe, il est question d' « être humilié » (ταπεινοῦσθαι), ce qui renvoie aux « humbles » (ταπεινοί) du songe. C'est Aman, le « glorieux », qui est humilié. Bien que Mardokhaïos ne soit jamais appelé « humble », il faut bien constater que ce qui se passe rappelle fortement le songe : Mardokhaïos vient d'être élevé, et cela, au détriment d'un « glorieux ». Mais, s'il semble bien amorcé, le processus de retournement annoncé par le songe doit encore se poursuivre : personne n'a encore été dévoré, et les juifs sont toujours menacés de mort.

1.11.6. Pas de diadème au cheval

Trois éléments, à première vue plus anodins, méritent d'être relevés. Ainsi, dans la proposition de « glorification » qu'Aman fait au roi, il n'est pas question de couronne sur la tête du cheval, alors que le TM évoque « un cheval que le roi a monté et sur la tête duquel a été donné un diadème de royauté » (6,8). Un peu plus loin, quand Aman rentre chez lui, mortifié, la LXX le décrit comme « chagriné, la tête basse », là où le TM a « endeuillé et tête couverte ». Enfin, ses amis sont appelés deux fois « amis » (φίλοι) dans la LXX alors que dans le TM, le narrateur les nomme ironiquement « ses sages » la deuxième fois (6,13).

Au total, ces trois éléments de divergence entre les deux formes du chapitre 6 ont tendance à à supprimer les traits par trop caricaturaux ou hyperboliques du récit, y compris quand la caricature s'exerce au détriment d'Aman. Si l'ironie n'est pas absente de la LXX, elle s'exerce d'une autre manière que dans le TM. En effet, le fait de savoir que Dieu est du côté d'Esther et de Mardokhaïos fait voir les menées d'Aman comme dérisoires – ce que perçoivent son épouse et ses amis. De même, le malentendu dont Aman est victime crée inévitablement un effet d'ironie perceptible par le lecteur.

Cependant, l'ironie de la LXX diffère nettement de celle du TM par l'absence de la dimension hyperbolique qui caractérise le TM et pousse le lecteur à relire au second degré. Cela ne veut pourtant pas dire que le lecteur de la LXX doit prendre les événements au premier degré ; au contraire, la présence du songe au début du récit, l'invite à l'interprétation. Mais il s'agit d'une interprétation différente, dont les clés,

données explicitement au lecteur, invitent d'emblée à chercher Dieu, non dans le hasard ou le négatif des hyperboles, mais dans l'accomplissement tragique des événements annoncés par le songe.

1.12. Première requête d'Esther : Aman perd la vie (7,1-8,2)

Le processus de retournement s'achève au cours de cet épisode où Aman finit pendu sur le gibet qu'il a érigé pour Mardokhaïos. Le dénouement peut alors s'amorcer. En effet, suite au songe et aux interventions divines, le lecteur, après la mort d'Aman, s'attend immanquablement à un dénouement positif en faveur des juifs. Il s'accomplira en quatre étapes. La première se produit quand Mardokhaïos prend la place d'Aman :

1. élévation de Mardokhaïos (8,1-2) ;
2. contre-édit (8,3-17 + E) ;
3. massacre par les juifs de leurs ennemis (9,1-16) ;
4. institution des Phrouraï (9,17-31).

Quant à l'intrigue de cet épisode, elle diffère peu de ce que nous avons pu mettre en évidence dans le TM. Nous la rappelons pour mémoire en soulignant quelques différences avec le TM.

1.12.1. L'intrigue de l'épisode

- *Situation initiale* (7,1) : le roi et *Aman* viennent « pour boire avec la reine ».
- *Complication* (7,2-8) : au roi qui lui demande d'exprimer sa requête, Esther demande la vie pour elle et son peuple et elle dénonce *Aman* comme celui qui a fait le projet de les exterminer. Tandis que le roi sort de la pièce, *Aman* tente de demander sa grâce à Esther. Il en résulte un nouveau malentendu car le roi, de retour, croit à une tentative de viol.

- *Tournant* (7,9) : suite à la suggestion de l'eunuque *Bougatha*, le roi donne l'ordre de *crucifier Aman* sur le gibet qu'il a fait préparer pour *Mardokhaïos*, dans sa propre maison.
- *Dénouement* (7,10) : *Aman* est pendu ; la colère du roi se calme.
- *Situation finale* (8,1-2) : le roi donne à Esther la maison d'*Aman* ; *Mardokhaïos* reçoit le sceau du roi et le commandement de la maison de son ennemi.

1.12.2. Quelques particularités de la LXX

C'est pour cet épisode que la LXX se montre le plus proche du TM. En effet, au niveau tant des phases de l'intrigue que de la narration, les différences entre les deux formes du texte sont minimes et ne portent guère à conséquence.

Quelques différences sont cependant à relever. Nous ne nous y attarderons pas car la plupart concernent avant tout la caractérisation des personnages. Ainsi, Aman est nommé, à deux reprises, le « calomniateur » (διάβολος), la première fois par Esther (7,4) et la seconde par le narrateur (8,1), ce qui renforce le poids d'une dénomination qui ne lui est pas donnée dans le TM où est préfèré le terme « adversaire » (צר ou צרר). Il faudra revenir sur la signification de διάβολος dans la section consacrée à la caractérisation du personnage d'Aman.

Tandis que le TM dit que « Haman fut terrifié » (והמן נבעת), la LXX le décrit comme « bouleversé (ἐταράχθη) devant le roi et la reine ». Or, nous l'avons vu : les mots de la même racine que ταράσσω se trouvent dans le songe de Mardokhaïos et à différents endroits du récit qui rappellent ce songe. Ici encore, ce mot fonctionne comme un marqueur qui évoque aussi bien le songe que les événements qui précèdent immédiatement : c'est au tour d'Aman d'être bouleversé, comme l'étaient dans le songe la terre et la nation de justes, comme l'étaient Mardokhaïos et Esther après la promulgation de l'édit d'extermination des juifs. Ainsi, la reprise du verbe ταράσσω accentue l'effet du retournement en train de se produire dans le récit : celui qui était glorifié se trouve humilié ; le responsable du trouble des juifs se trouble ; et, quelques versets plus loin, celui qui voulait pendre Mardokhaïos finit pendu sur le gibet qu'il avait préparé pour lui.

D'autre part, à la différence du TM (7,7), la LXX ne mentionne pas la colère du roi. Ainsi, son attitude prend un autre sens : on ne peut plus le soupçonner de sortir pour se calmer. S'il sort, c'est pour une autre raison à laquelle nous devrons réfléchir.

Le tournant de l'épisode ne se produit pas exactement au même moment, car la phrase, un peu mystérieuse – « la parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman » (7,8 TM) – ne se trouve pas dans la LXX. Or, cette phrase amorçait le tournant de l'intrigue. Par conséquent, le tournant commence au verset 9, quand l'eunuque parle du gibet, avant que résonne l'ordre du roi de crucifier Aman.

Enfin, selon la LXX, le roi donne l'ordre de « crucifier » ou d'« empaler » Aman (σταυρόω). Cependant, pour le narrateur, celui-ci est bien pendu : « et Aman fut pendu » (καὶ ἐκρεμάσθη Αμαν). Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à Haman, il n'est pas facile de décider. A-t-il été pendu ou empalé ? Ici, il se pourrait que σταυρόω et κρεμάννυμι soient synonymes. Cependant, même si c'est le cas, il n'est pas anodin que κρεμάννυμι, le seul verbe utilisé par Aman et le narrateur à propos de la pendaison de Mardokhaïos (5,14 ; 6,4), soit aussi employé pour dire la fin du Bougaïos (7,11), même si le roi a parlé de σταυρόω (7,10). En somme, le choix de ce verbe par le roi met davantage en relief le κρεμάννυμι du verset suivant, ce qui amplifie le parallèle entre la fin d'Aman et celle que ce dernier avait prévue de faire subir à Mardokhaïos[457].

Au total, comme dans le TM, un retournement complet s'effectue ici entre Aman et Mardokhaïos, ce dernier héritant même des prérogatives et des biens de son ennemi. La fin du songe, selon laquelle « les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux » (A,10), est bien en train de se réaliser. De ce fait, le lecteur peut attendre que la menace de l'édit d'extermination des juifs vienne à l'avant plan à son tour.

1.13. Deuxième requête d'Esther : un nouvel édit au nom du roi (8,3-17 + E)

[457] Par ailleurs, il faut mentionner l'existence d'une tradition selon laquelle l'ennemi de Mardokhaïos aurait été crucifié, comme le montre l'Aman crucifié peint par Michel-Ange dans la Chapelle Sixtine.

Cet épisode diffère de son correspondant dans le TM d'une manière évidente au niveau de la narration, par la présence du chapitre E qui rapporte le texte de l'édit rédigé par Esther et Mardokhaïos. Cet édit n'est pas écrit et envoyé seulement par le cousin d'Esther, comme c'est le cas dans le TM, mais par les deux protagonistes juifs (8,8.10). Son contenu est donc important quant à la caractérisation de ces deux personnages ; nous devrons y revenir dans le deuxième chapitre.

D'autres différences méritent d'être notées. Ainsi, la date de promulgation de l'édit n'est pas la même dans la LXX et, ce qui est encore plus frappant, le but poursuivi par l'édit semble être quelque peu différent ; enfin, après la promulgation du décret, la réaction des juifs et celle des autres habitants du royaume sont décrites en des termes qui méritent d'être examinés.

1.13.1. L'intrigue de l'épisode

Malgré l'insertion du supplément E, l'intrigue de cet épisode ne diffère pas fondamentalement de celle du TM. L'épisode précédent sert également de situation initiale et la requête d'Esther est amenée de manière quelque peu abrupte.

- *Complication* (8,3-6) : nouvelle requête d'Esther, plus précise, demandant l'abrogation de l'édit d'*Aman*.
- *Tournant* (8,7-8) : le roi donne à Esther et à *Mardokhaïos* la permission d'écrire au nom du roi « comme il leur semble bon ».
- *Dénouement* (8,9-14 + E) : un nouveau décret est écrit et promulgué permettant aux juifs *d'user de leurs propres lois,* de se défendre et de *faire la guerre à leurs opposants* le jour prévu initialement pour le massacre ; *texte intégral du décret*.
- *Situation finale* (8,15-17) : triomphe de *Mardokhaïos* ; joie dans la ville de Suse et parmi les juifs ; la peur des juifs tombe sur beaucoup d'habitants du pays qui *demandent à leur tour à être circoncis et qui imitent les juifs*.

1.13.2. Le texte du contre-édit

L'insertion du texte du contre-édit a pour première conséquence d'atténuer fortement le parallélisme existant dans le TM entre les deux édits, et par conséquent, entre leurs auteurs, Aman et Mardokhaïos. Le fait que cet écrit ne soit pas seulement l'œuvre de Mardokhaïos mais aussi celle d'Esther tend à aller dans le même sens. Ainsi, si dans le TM le narrateur caractérise assez négativement le cousin d'Esther dans cet épisode, ce n'est pas le cas dans la LXX.

La lettre se présente comme suit :

1. Adresse (v. 1).
2. Double constat au sujet d'Aman et des juifs :
    - dénonciation d'Aman comme traître au roi et au royaume, pour avoir voulu la mort d'Esther, de Mardokhaïos et des juifs, « par de fourbes tromperies détournées », cela pour isoler le roi et « faire passer la domination des Perses aux Macédoniens » (v. 2-14) ;
    - éloge des juifs, de leurs lois et de leur Dieu (v. 15-16).
3. En découlent les décisions suivantes au sujet d'Aman et des juifs :
    - interdiction se servir des lettres envoyées par Aman, celui-ci ayant été exécuté (v. 17-18) ;
    - proclamation de « la liberté pour les juifs d'être administrés selon leurs propres coutumes légales » (v. 19) ;
    - injonction de leur venir en aide afin qu'ils repoussent leurs assaillants le 13 Adar (v. 20) ;
    - et de célébrer ce jour qui est un jour de joie pour les juifs (v. 21-23).
4. Menace de destruction pour toute ville qui ne se conformera pas à ces prescriptions (v. 24).

Cette rapide présentation met en évidence l'importance que prend la dénonciation d'Aman, qui occupe plus de la moitié de la lettre. Ce passage est intéressant, car il permet d'avoir accès, non pas à ce qu'ont pu ressentir Mardokhaïos et

Esther lors des derniers événements, mais à ce qu'ils désirent en communiquer à l'extérieur. Nous étudierons cet aspect dans le chapitre suivant ainsi que la rhétorique mise en œuvre dans ce décret, en particulier par rapport à la lettre d'Aman. Un point, notamment, sera à élucider : que penser de l'accusation mentionnée à ce seul et unique endroit selon laquelle Aman voulait faire passer le pouvoir des Perses aux Macédoniens ?

Par ailleurs, le fait de citer le texte de l'édit fait connaitre au lecteur ce que peuvent lire les sujets d'Artaxerxès, juifs compris, après sa promulgation. Tous sont supposés savoir que le roi a ordonné de ne pas se servir des lettres d'Aman, donc de ne pas attaquer les juifs, mais de les aider à affronter leurs ennemis éventuels et de se réjouir avec eux du retournement de la situation. Le lecteur devra avoir cette donnée en mémoire en abordant le chapitre suivant.

1.13.3. Particularités significatives de la LXX

1.13.3.1. « Et les scribes furent appelés au premier mois »

Curieusement, les scribes du TM sont convoqués le 23 du troisième mois – qui est Siwan –, tandis que, dans la LXX, ils sont appelés le 23 du premier mois – qui est Nisan. Cette différence ne peut être due à une erreur de transmission car le narrateur prend soin de préciser le nom du mois en question. Elle doit donc être porteuse de sens dans la logique du récit.

Quelles répercussions ce changement de date peut-il avoir pour la suite ? D'une part, la promulgation de l'édit est avancée de deux mois par rapport au TM, ce qui laisse aux juifs et aux peuples du pays onze mois au lieu de neuf pour se préparer. Mais allonger encore un temps de préparation déjà considéré comme exagéré dans le TM, cela a-t-il un sens ? Il faut convenir que non. D'autre part, avancer la promulgation du nouvel édit la rapproche de celle de l'édit précédent promulgué le 13 du premier mois (3,12). Ainsi, les événements racontés entre le chapitre 4 et le chapitre 8 se déroulent sur dix jours seulement. Une telle chronologie cadre mieux avec les événements décrits :

- promulgation de l'édit d'Aman le 13 du premier mois (Nisan) ;
- réaction de Mardokhaïos et dialogue avec Esther ;

- trois jours de jeûne d'Esther ;
- premier banquet d'Esther ;
- deuxième banquet d'Esther et l'exécution d'Aman ;
- convocation des scribes du roi « en ce temps-là », pour rédiger le contre-édit (8,9), le 23.

S'il en est ainsi, on peut penser que cette différence dans la chronologie est imputable à un souci de vraisemblance du narrateur de la LXX.

1.13.3.2. Le but visé par l'édit de Mardokhaïos et Esther

Tel qu'il est énoncé par le narrateur, le but de l'édit diffère de façon significative dans la LXX. Ainsi le formule le TM : « … et il envoya des lettres (…) dans lesquelles le roi donna aux juifs qui étaient dans chaque ville de s'assembler et de se tenir pour leur vie pour exterminer, pour tuer et pour détruire toute armée de peuple et de province les opprimant, enfants et femmes, et pour piller leur butin » (8,10-11). Et un peu plus loin : « … pour que les juifs soient prêts pour ce jour-là pour se venger de leurs ennemis » (8,13). Bref, dans le TM, l'édit a pour but de permettre aux juifs de se défendre, mais aussi de se venger de leurs ennemis, y compris les femmes, les enfants et les biens. C'est d'ailleurs ce qui se produit par la suite, à l'exception des biens auxquels les juifs choisissent de ne pas toucher, comme souligne le narrateur avec insistance.

Dans la LXX, il n'est pas question de pillage : « … il fut écrit (…) comme quoi il leur ordonnait d'user de leurs lois en toute ville et de se porter secours et d'user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient » (8,10-11). Quant au texte de l'édit, après avoir dénoncé Aman et fait l'éloge de Mardokhaïos et des juifs, il commence par demander aux sujets de ne pas se servir des lettres envoyées par Aman[458] (E,17), puis d'accorder aux juifs « la liberté d'être administrés par leurs propres coutumes légales » (E,19) ; il leur demande ensuite de leur venir en aide contre « ceux qui s'attaqueront à eux en un moment de tribulations le treizième du douzième mois »

[458] Faut-il comprendre, à la suite de FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 67, que E,17 contredit 8,8 dans lequel le roi affirme que « tout ce qui est écrit sur ordre du roi et scellé de ma bague ne peut pas être contredit » ? Sans doute pas, car E,17 ne signifie pas que l'édit précédent est abrogé ; il conseille seulement aux sujets du roi de « ne pas se servir des lettres envoyées par Aman », ce qui sous-entend qu'ils pourraient très bien appliquer l'édit d'Aman en toute légalité, quoiqu'au risque de leur vie. Cette situation ne manifeste pas une contradiction du texte de la LXX, mais montre plutôt les absurdités qu'engendre un système politique dans lequel les lois promulguées par le roi ou ses conseillers sont irrévocables.

(E,20) ; enfin, il demande à tous de célébrer ce jour comme un jour de joie (E,22). Ainsi, les « opposants » dont il parle en 8,11 seraient seulement ceux qui, négligeant la recommandation de l'édit, s'attaqueraient tout de même aux juifs le 13 Adar, soit un jour avant la date prévue par l'édit d'extermination. En outre, à la fin du texte de l'édit, Mardokhaïos et Esther ordonnent : « … que tous les juifs soient prêts pour ce jour-là à faire la guerre contre leurs opposants » (8,13), c'est-à-dire probablement les opposants déja mentionnés, à savoir ceux qui oseront s'attaquer à eux selon l'édit d'Aman. Etant donné les circonstances et ces recommandations, le lecteur peut s'attendre à ce que peu de monde ose attaquer les juifs et donc, que l'édit d'Aman soit rendu inefficace à défaut d'être abrogé[459].

Une différence importante est encore à noter : dans la LXX, l'édit permet aux juifs « d'user de leurs propres lois ». Or, rappelons que la problématique de la loi était au centre de l'accusation d'Aman : celui-ci reprochait aux juifs d'avoir des lois différentes et de ne pas respecter celles du roi (3,8). La reconnaissance des lois propres aux juifs va donc tout à fait à l'encontre de cette accusation.

Bref, le but du contre-édit est nettement plus pacifique dans la LXX, où il s'agit simplement, pour les juifs, de se défendre. De ce fait, ce nouvel édit ne peut en aucun cas être perçu comme la réplique inversée de celui d'Aman, comme c'était le cas dans le texte hébreu. L'image d'Esther et de Mardokhaïos – mais aussi du roi, au nom de qui l'édit est publié – est donc nécessairement différente.

1.13.3.3. « Pour les juifs ce fut lumière et jubilation »

La réaction des juifs après la promulgation de l'édit n'est pas très différente dans le TM et la LXX : dans les deux cas, on parle de « lumière et joie » (1,16), et, ajoute le TM, « réjouissance et honneur ». Cette différence ne porte pas à conséquence, si ce n'est qu'il est de nouveau question d'honneur, mais cette fois, en faveur des juifs, ce qui montre bien le retournement en train de se produire. Etant donné que l'honneur n'est

[459]KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester,* p. 158. Contrairement à beaucoup de commentateurs, Kottsieper pense que le fait que le contre-édit permet aux juifs de se défendre le 13 Adar, un jour avant la date prévue pour l'accomplissement de l'édit d'Aman, n'est pas une contradiction. C'est au contraire une solution élégante qui permet de rendre le premier édit inefficace tout en respectant le principe d'irréversibilité des lois perses.

pas un motif souligné par le narrateur de la LXX, il n'est pas étonnant qu'il ne se trouve pas au verset 16.

Le verset 16, tel qu'il se présente dans le grec, frappe par sa brièvement. La lumière (φώς) dont il parle n'est pas neutre. En effet, le songe se terminait par ces mots : « une lumière (φώς) et le soleil se leva, et les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux » (A,10). La mention de la lumière apparaît ainsi comme un signal à l'adresse du lecteur : ce qui se passe accomplit bien le songe initial. Voilà qui tend à inscrire la pendaison d'Aman, l'élévation de Mardokhaïos et surtout la promulgation du nouvel édit dans la ligne de ce qui est annoncé par le songe.

1.13.3.4. « Et beaucoup parmi les nations étaient circoncis et imitaient les juifs par peur des juifs »

Dans la LXX comme dans le TM, l'épisode se termine sur la peur des peuples du pays contrastant avec la joie des juifs. Dans le TM, leur crainte les pousse à « devenir juifs » (מתיהדים). Comme nous l'avons vu précédemment[460], traduire de מתיהדים n'est pas aisé car le verbe est un hapax dans l'AT. Plutôt que « devenaient juifs » certains auteurs, dont A. Berlin, préfèrent traduire par « s'identifiaient aux juifs »[461]. Or, dans la LXX le ἰουδάιζον traduit littéralement le מתיהדים de l'hébreu. Par conséquent, le problème de traduction se pose de la même manière pour ces deux mots. Mais dans la LXX et là seulement, ἰουδάιζον est précédé de περιετέμοντο qui signifie sans ambiguïté « étaient circoncis ». Ainsi, même s'il n'est pas certain que le verset 17 décrive d'authentiques conversions au judaïsme et qu'il s'agit peut-être pour les peuples du pays d'imiter les juifs, il faut reconnaître que cette imitation va loin puisqu'elle va jusqu'à la circoncision, un signe identitaire irréversible.

---

[460] Voir note 200, p. 113.

[461] Cf. BERLIN A., *Esther*, p. 80.

1.14. Vengeance des juifs et institution des Phrouraï (9,1-31)

Contrairement à ce que le lecteur peut attendre après la publication du contre-édit, cet épisode n'est guère différent dans la LXX et le TM. De part et d'autre, un massacre se produit le 13 Adar. Manifestement, les dispositions prises dans le nouvel édit ne suffisent pas à éviter la violence. Or, à la fin de l'épisode précédent, tout est en place pour que la crise provoquée par Aman connaisse une issue pacifique.

Comme dans le TM, le style adopté dans la narration est plus proche de la chronique ou du sommaire que du récit. Le plan adopté pour cette chronique reste le même dans les deux formes du texte.

1.14.1. Plan du chapitre

Comme pour le TM, ce chapitre se divise en deux parties qui se caractérisent par la thématique évoquée :

A. Anéantissement des ennemis des juifs

- Prologue résumant les événements (v. 1-4).
- Premier jour (v. 6-10) : cinq cents hommes sont tués à Suse ainsi que les dix fils d'*Aman*.
- Dialogue entre le roi et la reine (v. 11-14) : à sa demande, Esther obtient que les juifs de Suse puissent prolonger leur action un jour de plus et que l'on pende les corps des fils d'*Aman*.
- Deuxième jour (v. 15) : les juifs de Suse tuent trois cents hommes.
- Epilogue (v. 16-19) : au total, *quinze mille* hommes sont tués par les juifs des provinces. Deux dates différentes de réjouissance sont données, selon que l'on vit à Suse ou en province.

B. Institution des Phrouraï

- Lettre de *Mardokhaïos* pour instituer ces jours comme des jours de fête (v. 20-22).
- Acceptation par les juifs (v. 23-28).
- Lettres d'Esther et *Mardokhaïos* (v. 29-31).

1.14.2. Particularités significatives de la LXX

1.14.2.1. Brièveté du prologue et du récit des massacres

Tandis que les quatre premiers versets du chapitre 9 du TM s'attardent assez longuement sur le retournement de la situation, la victoire des juifs sur leurs ennemis et la grandeur de Mordocaï, le texte de la LXX frappe par sa sobriété. Il n'est pas question du retournement de la situation au verset 1, alors que ce retournement est pourtant bien présent dans l'intrigue. Il n'est pas dit, comme dans le TM, que « les juifs se rassemblèrent dans leurs villes dans toutes les provinces du roi Assuérus pour envoyer une main contre ceux qui cherchaient leur mal », mais seulement que « ceux qui s'opposaient aux juifs furent anéantis ». De même, le verste 4 ne mentionne pas la grandeur de Mardokhaïos, mais dit seulement que le décret fait connaître son nom dans tout le royaume.

La même sobriété peut être remarquée dans le récit du massacre. En effet, là où le TM a : « et les juifs frappèrent contre tous leurs ennemis coup d'épée et tuerie et destruction, et ils firent contre ceux qui les haïssaient selon leur bon plaisir » (v. 5), la LXX n'a pas d'équivalent.

Enfin, si le nombre d'ennemis des juifs tués à Suse reste le même pour chacun des deux jours, il n'en va pas de même pour les tués dans les provinces : leur nombre passe de soixante quinze mille à quinze mille. Ce nombre demeure important, certes, mais n'a pas le côté hyperbolique de celui que donne le TM. Dès lors, même si la LXX ne fait pas l'économie d'un récit de massacre, celui-ci est nettement plus sobre que dans le TM[462].

[462] Cf. WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses*, p. 617-619.

Tandis que le narrateur du TM semble se complaire dans cet épisode qui raconte la revanche des juifs sur leurs ennemis, celui de la LXX fait le choix de passer plus rapidement et même de minimiser le nombre des tués. Il en ressort qu'une éventuelle lecture de type « carnavalesque », qui, s'appuyant sur les exagérations du texte, considérerait ce passage comme le morceau de bravoure d'une comédie, n'est pas de mise pour le récit grec. Au demeurant, les tués sont « ceux qui s'opposaient aux juifs », et non pas « leurs ennemis », comme dans le TM. Ainsi, malgré l'édit du chapitre E, certains ont osé s'opposer aux juifs ; ceux-ci agiraient donc peut-être en état de légitime défense. Cependant, on note que rien n'est dit de ces opposants ni des raisons pour lesquelles ils agressent les juifs. De plus,

1.14.2.2. Butin et pillage

On se souvient que le narrateur hébreu prend soin de préciser que les juifs ne se livrent pas au pillage (v. 10) alors que l'édit de Mordocaï le leur permettait (8,11). Le narrateur de la LXX raconte au contraire que les juifs « se livrèrent au pillage » (διήρπασαν) – sans que le contre-édit leur en donne la permission. En revanche, aux versets 15 et 16, dans les deux formes du texte, les juifs de Suse et des provinces ne se livrent pas au pillage le deuxième jour. Si cette information, dans le TM, pouvait être mise en lien avec une certaine distanciation des juifs envers Mordocaï, il n'en est rien dans la LXX, puisque l'édit de Mardokhaïos et d'Esther ne dit pas un mot du pillage. De plus, l'allusion de l'hébreu à l'affrontement entre Saül et Amalek en 1 S 15 ne se vérifie pas dans la LXX où Aman n'a rien d'un Amalécite. Ainsi, ce que pouvait signifier le refus du pillage dans le TM n'entre pas en ligne de compte dans la LXX. Cela permet d'expliquer pourquoi, le 13 Adar, les juifs de Suse n'hésitent pas à porter la main sur le butin.

Mais comment expliquer qu'ils ne se livrent plus au pillage par la suite ? A défaut d'explication donnée par le narrateur grec, on ne peut que formuler l'hypothèse suivante : après s'être laissés aller à la convoitise le premier jour, les juifs de Suse se reprennent le lendemain, tandis que ceux des provinces s'imposent dès le début une certaine retenue. Par ces précisions, le narrateur montre que les juifs n'agissent pas par cupidité.

1.14.2.3. Les noms des fils d'Aman

Les dix fils d'Aman, dont les noms sont soigneusement énumérés par le narrateur dans les deux formes du texte, diffèrent assez fortement, sans qu'une explication puisse être donnée à ce changement. Quelle que soit l'explication retenue, cette différence n'a pas une grande répercussion puisque cette liste de noms ne revient plus dans le récit.

1.14.2.4. Pas de banquets pour les juifs

Nous avons eu l'occasion de voir, dans la première partie, que le motif du banquet avec ce qu'il connote au niveau du pouvoir structure le TM. Il s'y trouve, notamment, deux banquets au début, au milieu et à la fin. Or, il semble que ce motif n'apparaisse pas dans la LXX où la distinction entre δοχή et ποτός rompt dès le départ l'unité du motif hébreu. Du reste, les banquets des juifs, mentionnés au chapitre 9 du TM, n'existent pas dans la LXX. En effet, pour célébrer le fait de s'être « reposés de leurs ennemis », les juifs des provinces se reposent et célèbrent ce jour « avec joie et jubilation » (v. 17). Il en est de même pour les juifs de Suse, le 15 Adar (v. 18), et dans la coutume qui perdure dans la suite (v. 19). Dans sa lettre, Mardokhaïos parle de « bons jours de noces et de jubilation » (v. 22), mais ni de banquet, ni même de drink. A aucun moment, il n'est question de banquet. De ce fait, le motif du banquet ne constitue pas une inclusion entre le début et la fin du livre. Il s'agit donc d'un choix propre au narrateur du TM.

1.14.2.5. La lettre de Mardokhaïos

Relativement confus dans le TM, les versets 24-25 sont très clairs dans la LXX et légèrement différents. Ils reflètent bien l'intrigue telle qu'elle se présente dans la LXX, où Aman rédige d'abord son édit avant de fixer la date de sa publication et d'en parler au roi, puis va chez celui-ci pour demander la pendaison de Mardokhaïos. Finalement, dit la lettre, « tout ce qu'il avait entrepris d'amener de mauvais sur les juifs était venu sur lui, et il avait été pendu lui et ses enfants ».

Dans le TM, un pronom suffixe féminin pouvait être lu comme une allusion au rôle d'Esther[463]. Ce n'est plus le cas dans le grec, et le retournement de l'intrigue est constaté sans être attribué à l'intervention d'un personnage particulier. Pour le lecteur, supposé lire les événements à la lumière du songe, c'est bien l'action de Dieu, puis celle d'Esther et de Mardokhaïos, qui sont responsables de cette heureuse issue ; cependant, ce point n'est pas souligné explicitement dans la lettre du cousin d'Esther.

1.15. Tout est bien qui finit bien

Le récit s'achève, comme il avait commencé, par le songe de Mardokhaïos (rappel du chapitre A) et par une note sur la gloire et la richesse d'Artaxerxès et de son royaume (rappel du chapitre 1).

Comme dans le TM, les trois versets du chapitre 10 constituent une sorte de sommaire dans le style des notices des livres des Rois et des Chroniques ; le personnage d'Esther en est absent. Cependant, le contenu de cette notice n'est pas le même dans les deux formes du livre. A la fin du sommaire, le narrateur nous fait entendre l'interprétation que Mardokhaïos donne du songe qu'il a fait au début du récit. Etant donné que ce songe a accompagné le lecteur durant tout le récit, il peut confronter sa propre interprétation à celle du cousin d'Esther. Le tout se termine par une sorte de colophon un peu mystérieux, qui tend à inscrire dans l'histoire « la lettre ci-dessus ».

1.15.1. La notice historique (10,1-3)

Par rapport au TM, la notice historique diffère sur trois points :

- Il n'est pas question d'une corvée établie par le roi. Cette information, fort étonnante à cet endroit du récit hébreu, pouvait être lue comme l'indice d'une position critique du narrateur par rapport à la politique du roi et de Mordocaï.

[463] Voir p. 159, note 304.

- Aucune confusion n'est possible entre les hauts faits attribués au roi et ceux que l'on prête à Mardokhaïos. Ce dernier, même s'il « remplaçait le roi », reste bien distinct de lui.
- Le portrait du cousin d'Esther, qui, dans le TM, semble préoccupé seulement du sort des juifs, n'est plus le même ; le Mardokhaïos de la LXX « était grand dans le royaume », - et plus seulement « pour les juifs ».

Au total, les éléments qui pouvaient être interprétés comme esquissant une critique de la politique du roi et de son favori sont absents de la LXX. Dans cette forme du texte, rien ne vient ternir le *happy end* final, dans lequel tous sortent grandis, à l'exception, bien sûr, du méchant[464].

Après que Mardokhaïos et Esther ont écrit « tout ce qu'ils avaient fait et la ratification de la lettre des Phrouraï » (9,29 ; mais aussi 9,20.23.26.31), c'est au tour d'Artaxerxès d'écrire « au[465] royaume de la terre et de la mer » (10,1).

Le verset 3 est tourné vers Mardokhaïos, devenu le second personnage du royaume après le roi « et glorifié par les juifs ». Manifestement, le mouvement de retournement est achevé et le songe complètement réalisé.

Quant à la fin du verset 3, elle peut être considérée comme l'introduction du chapitre F. En effet, le narrateur dit de Mardokhaïos que, « aimé, il racontait sa conduite à toute sa nation ».

1.15.2. L'interprétation du songe par Mardokhaïos

Le narrateur laisse ensuite le dernier mot à Mardokhaïos et à ce qu'il raconte à toute sa nation, à savoir son interprétation des événements à la lumière du songe. Ce passage est donc capital pour la caractérisation de ce personnage.

---

[464] Et peut-être d'Esther, dont l'absence reste frappante. Mais nous reviendrons sur cet aspect par la suite, quand nous étudierons l'image de la femme véhiculée par ce récit.

[465] La forme ἔγραψεν ἐπι, suivie d'un accusatif qui ne désigne pas un matériau sur lequel on écrit n'est pas habituelle, comme le montre une recherche dans le *TLG*. On ne trouve une telle forme qu'en deux passages de la Bible : 2 Ch 30,1 : καὶ ἀπέστειλεν εζεκιας ἐπὶ πάντα Ισραηλ καὶ Ιουδαν καὶ ἐπιστολάς ἔγραψεν ἐπὶ τὸν Εφραιμ καὶ Μανασση ἐλθεῖν εἰς ἅκον κυρίου. Dans ce verset, il n'est pas douteux qu'il faut traduite « et il écrivit à Ephraïm et à Manassé ». Le deuxième passage est 2 Esd 4,6 : ἔγραψεν ἐπιστολήν ἐπὶ οἰκοῦντας. Le sens de ἐπί est plus ambigu et pourrait signifier « aux » ou « contre ». Cependant, le fait que l'on trouve, deux versets plus loin, une forme de γράφω κατὰ qui signifie clairement « écrire contre » (ἔραψαν ἐπιστολὴν μία κατὰ Ιερουσαλημ τῷ Αρθασασθα βασιλεῖ, 4,8) pousse à comprendre, là aussi, γράφω ἐπί comme « écrire à ».

Cette interprétation se compose de deux parties. Mardokhaïos commence par affirmer que les événements viennent de Dieu car ils reflètent ce qu'il a pu voir dans le songe. Le cousin d'Esther reprend alors les éléments du rêve et les interprète en fonction de ce qui s'est passé. Pour lui, la source devenue fleuve, c'est Esther et les dragons, Mardokhaïos et Aman ; les nations correspondent à « celles qui se sont rassemblées pour détruire le nom des juifs », et ceux qui ont crié vers Dieu sont Israël. Remarquons que, dans l'ensemble, l'interprétation de Mardokhaïos ne contredit pas celle qu'a pu faire le lecteur. Par contre, il est surprenant qu'il ne mentionne ni les glorieux, ni même les bouleversements qui étaient pourtant des signaux importants pour le lecteur.

La seconde partie du propos de Mardokhaïos consiste en une sorte de relecture théologique des événements, non plus à la lumière du songe, mais de sa propre foi (F,6b-10). Il en ressort essentiellement que, aux yeux de Mardokhaïos, c'est bien Dieu qui a sauvé Israël suite au cri de ce peuple. Mardokhaïos considère son intervention comme « les signes et les grands prodiges » (τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα τὰ μεγάλα), une expression caractéristique souvent employée dans l'AT en lien avec l'événement de la libération d'Egypte[466]. Ainsi, pour Mardokhaïos, ce qui s'est produit pour Israël dans le royaume perse est analogue pour Israël à ce qui a eu lieu lors de la libération d'Egypte.

Selon le favori du roi, Dieu a fait deux « sorts/lots »[467] (κλῆρος) : « un pour le peuple de Dieu et un pour toutes les nations » (F,7). Et quand le jour du jugement est venu pour eux, Dieu « a rendu justice à son propre héritage » (F,9). Ainsi, selon Mardokhaïos, Dieu est l'acteur du salut d'Israël, et c'est donc « devant Dieu » que chaque génération devra célébrer dans la joie les 14 et 15 Adar (F,10).

Il est frappant de constater que, dans le propos de Mardokhaïos, l'ensemble du salut est attribué à l'intervention de Dieu. Or, selon le narrateur, Dieu n'intervient explicitement que deux fois dans le récit, et chaque fois sur la personne du roi, ce que ne peuvent savoir ni Esther, ni Mardokhaïos. En dehors de ces deux interventions dont le

---

[466] Cf. Ex 7,3 ; Dt 4,34 ; 6,22 ; 7,19 ; 26,8 ; 29,1-2 ; 34,10-11 ; Ne 9,10 ; Ps 105,26-27 ; 135,8-9 ; Sg 8,8 ; 10,16 ; Jr 39,20-21. Voir aussi, pour une étude de cette expression, SIMOENS Y., *Selon Jean*, p. 230-235. Remarquons aussi que, dans le livre de Daniel (Dn 4,36 et 6,28 dans la version de Théodotion) cette même expression est utilisée dans la bouche de rois païens reconnaissant la grandeur de Dieu. Voir aussi KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 200-201.

[467] Κλῆρος peut avoir ces deux sens dans la LXX. Voir HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint*, p. 770.

poids n'est pas négligeable, tous les événements sont causés par des initiatives humaines ou sont le fruit du hasard. Mais dans son interprétation, Mardokhaïos ne fait allusion à Esther que de manière très rapide, sans préciser en quoi a consisté son action. Quant à lui, il s'abstient de raconter ce qu'il a fait, notamment la publication du contre-édit. De manière étonnante – serait-ce par modestie ? – Mardokhaïos ne parle de lui que pour s'identifier, à juste titre selon nous, au personnage peu flatteur de l'un des deux dragons à l'origine de la crise.

Au total, l'interprétation du songe et des événements que propose Mardokhaïos est assez différente de celle que peut se faire le lecteur, même si elle ne la contredit pas. Et cela n'est guère étonnant, en définitive, si l'on considère que le protagoniste juif et le lecteur n'ont pas accès aux mêmes informations : grâce au narrateur, le lecteur en sait beaucoup plus que Mardokhaïos. Ce dernier, comme le lecteur du TM, a dû lire la trace de Dieu derrière les événements dont il a été un protagoniste. C'est ce qu'il a fait, et, finalement, son interprétation n'est tout de même pas très loin de la vérité. Cependant, ne minimise-t-il pas la part de l'initiative humaine ? Il conviendra de revenir sur cette question.

1.15.3. Le « colophon »

Ce dernier verset – regardé par C. A. Moore comme le plus important du livre[468] – est souvent considéré comme un « colophon », à savoir une annotation de copiste ou de bibliothécaire visant à donner des informations sur l'écrit à la fin duquel il est mentionné. Si tel est le cas, ce colophon permet de connaître l'origine du livre et de le dater, même si c'est avec une précision toute relative[469].

Cependant, cette manière de comprendre ce verset rencontre deux objections. D'une part, il pourrait s'agit d'un faux colophon, c'est-à-dire d'un verset de fiction imitant seulement le style des colophons afin de donner au livre un aspect historique.

[468] MOORE C. A., *On the origins of the LXX additions*, p. 382 : « This is unquestionably the most important verse in the entire Greek version of Esther. For if this colophon is authentic, it would provide us with the date and place where the translation was made as well as the name and antecedents of the translator. Moreover, it would strongly indicate, coming as it does after the Adds A and F, that at least a portion of Add A (the dream of Mordecai) and probably all of F (Mordecai's interpretation of it) were part of the Semitic text translated by Lysimachus ».

[469] Voir l'état de la question dans la partie introduction.

D'autre part, il pourrait ne pas s'agir d'un colophon. C. Cavalier[470], dans deux articles récents, met en cause le fait que F,11 soit un colophon. Selon son hypothèse, « le verset F,11 prolonge l'histoire racontée dans le livre en décrivant l'histoire d'un texte qui prétend être celui qu'a envoyé Mardochée aux Juifs pour instituer la fête »[471]. Son argument principal réside dans le fait que l'emploi du mot ἐπιστολή est étonnant s'il désigne la totalité du livre d'Esther. De fait, dans le reste du livre, ἐπιστολή est employé pour désigner les deux édits officiels (B,1 ; 3,14 ; E,1 ; 8,13) ou les lettres de Mardokhaïos et d'Esther (9,26.29)[472]. Cependant, s'il est bien question, en F,11, de la lettre d'institution des Phrouraï écrite par Mardokhaïos au chapitre 9, il est étonnant que le narrateur fasse de nouveau mention de cette lettre à la fin du livre, juste après qu'il a été question du songe de Mardokhaïos, et pas au chapitre 9. Cette notice historique serait alors placée à un endroit tout à fait incongru, surtout si l'on considère que le récit est, de façon générale, plutôt bien construit.

De ce fait, il semble plus approprié de considérer F,11 comme un colophon, véritable ou fictif. Quant à trancher la question de son authenticité historique, il faut reconnaître que cela est difficile et reste, à juste titre, controversé. En effet, les dates qui pourraient correspondre aux règnes des souverains égyptiens mentionnés sont des dates vraisemblables pour l'élaboration de la LXX d'Esther. D'un autre côté, le fait que l'auteur n'hésite pas à mettre en scène le roi Artaxerxès dans un récit tout à fait fictif montre qu'il n'est pas dans son intention de faire une chronique historique. Il n'hésite pas, d'ailleurs, à mêler histoire et fiction – ce que confirme la référence fictive, à l'allure très sérieuse, au « livre des rois des Perses et des Mèdes ».

Quoi qu'il en soit, F,11 fait partie intégrante du récit dans sa forme actuelle, et c'est à ce titre que nous choisissons de le considérer. En effet, ce verset final forme comme une inclusion avec les premiers versets du livre[473]. Il y est question, dans les deux cas :

- d'une date, relative à un roi non-juif ;

---

[470] CAVALIER C., *Le " colophon" d'Esther* et *Histoire reconstituée d'une transmission*.

[471] CAVALIER C, *Histoire reconstituée d'une transmission*, p. 488.

[472] Remarquons que, dans le TM, la lettre de Mordocaï n'est pas désignée par le même terme que les deux édits officiels, comme pour bien marquer que cette lettre d'institution des Pourim a un autre statut.

[473] Le phénomène d'écho entre A,1 et F,11 est signalé dans CAVALIER C., *Le " colophon" d'Esther*, p. 174. Mais celle-ci n'évoque pas Jérusalem.

- d’un ou de deux sujets juifs ;
- d’un déplacement à partir de Jérusalem.

Mais si le début et la fin du récit se rejoignent, ils diffèrent également sur plusieurs plans. Ainsi, le roi auquel il est fait référence pour dater les événements n’est pas le même : d’Artaxerxès, roi de Perse, on passe à Ptolémaïos et Kleopatra, roi et reine d’Egypte. Il en découle que le lieu qu’évoque le récit n’est plus le même, puisque l’on passe de la Perse à l’Egypte. L’époque change également, et les personnages dont il est question sont différents.

Tout se passe comme si le verset final du livre d’Esther avait pour fonction de servir de pont entre le monde du récit et celui du lecteur : du récit, il tient sa forme narrative et la référence aux Phrouraï et à Jérusalem. Mais la date et la référence aux souverains d’Egypte n’ont rien à voir avec le récit qui précède. Indépendamment de la question de savoir si ce verset fait référence à un fait historique, il reste qu’il élargit considérablement le monde du récit, obligeant le lecteur à sortir de Suse et du temps d’Artaxerxès pour accéder à un autre espace-temps qui le rapproche du monde « réel » dans lequel il vit, mais qui reste en contact avec celui du livre d’Esther, par le biais des Phrouraï et de Jérusalem.

Chapitre 2 : les personnages

La présence des 6 suppléments ainsi que les différences touchant à la narration ne sont pas sans conséquence sur la caractérisation des personnages. Par rapport au TM, ceux-ci n'ont pas nécessairement le même poids dans le récit ni le même profil narratif [474].

Contrairement au TM où Esther et Mordocaï jouent les rôles principaux – au moins à première vue –, dans la LXX, c'est Dieu qui devient en quelque sorte le protagoniste principal, et cela de manière tout à fait explicite[475] : son rôle est déterminant pour la résolution de l'intrigue, mais aussi, comme nous allons le voir, dans l'interprétation des événements. Nous commencerons donc par étudier la caractérisation de ce personnage. Pour les autres, nous suivrons l'ordre de la première partie. La méthodologie adoptée est également la même que pour le TM, à savoir la caractérisation dynamique des personnages telle qu'elle se construit au fil du récit.

[474] Etant donné qu'il s'agit de personnages de papier, peut-on parler de profil psychologique ?

[475] Cf. MOORE C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah : the additions*, p. 158.

2.1. Le Seigneur

On l'a vu : Dieu est présent explicitement dans le récit de la LXX. Il apparaît, d'une part, dans les parties narratives qui relèvent de l'autorité du narrateur omniscient, et d'autre part, dans les discours et les écrits des personnages. Or, les éléments de caractérisation fournis par le narrateur et par les personnages n'ont pas le même statut. En effet, le narrateur est supposé communiquer au lecteur des informations fiables ainsi qu'une vision juste des éléments du récit qu'il raconte, tandis qu'un personnage peut mentir, se tromper ou simplement donner une vision subjective des choses. C'est pourquoi nous envisagerons la caractérisation du personnage de Dieu en deux temps : ce qu'en dit le narrateur et ce qu'en disent les personnages.

2.1.1. A travers ce qu'en dit le narrateur

2.1.1.1. Le songe de Mardokhaïos

Il est question de Dieu (ὁ θεός) pour la première fois dès le début du récit, dans le songe de Mardokhaïos. Le songe est raconté par la voix narrative et non par le bénéficiaire lui-même ; son contenu est donc assumé par le narrateur comme fiable. De plus, un peu plus loin, le narrateur intervient pour présenter le songe comme « ce que Dieu a décidé de faire » (A,11). Même si cette phrase peut refléter aussi la compréhension de Mardokhaïos, elle a une portée plus vaste puisqu'elle est assumée par le narrateur qui présente le songe comme décrivant ce que Dieu a décidé de faire.

Devant la menace qui pèse sur eux, les membres de la nation de justes « appelèrent vers Dieu » (A,9). Et, poursuit le récit du songe, « de leur appel advint comme un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante ». Ainsi, le cri des justes vers Dieu entraîne le dénouement où « les humiliés furent élevés et dévorèrent les glorieux » (A,10). Certes, Dieu n'est pas nommé explicitement dans ce dénouement. Mais le contexte du songe ainsi que les allusions à Isaïe et surtout à l'Exode invitent le lecteur à comprendre que Dieu intervient suite à l'appel des justes. Son intervention se fait en faveur des opprimés et provoque un renversement des rapports de force à leur profit. Cependant, surtout s'il lit le songe avec l'Exode en arrière-plan, le lecteur ne peut

manquer d'être frappé par la discrétion de Dieu dont l'intervention n'est même pas mentionnée. Tout se passe comme si le narrateur cherchait avant tout à mettre en valeur le cri des justes, donc l'initiative humaine.

Au réveil de Mardokhaïos, le narrateur prècise que le songe exprime ce que Dieu va faire et qu'il est compris comme tel par le cousin d'Esther. Pourtant, malgré ses efforts, celui-ci ne parvient pas à l'interpréter ; il n'y arrivera qu'à la fin du récit, quand il reconnaîtra dans les événements qui se sont produits ce qui était décrit dans le songe.

Quelle image de Dieu ressort de ce premier chapitre ? Tout d'abord, il présente un Dieu qui agit dans le cours des choses. En effet, ce qui se produit dans la seconde partie du songe est explicitement présenté comme ce qu'il compte faire dans la suite des événements (A,11). Mais si Dieu agit, c'est suite au cri des membres de la nation juste. Son intervention est liée à la fois à l'eau et à la lumière, présentées toutes deux comme des éléments positifs. Enfin, un retournement se produit en faveur des humiliés, contre les « glorieux ».

Mais de quel dieu s'agit-il ? Le narrateur ne spécifie pas son nom et ne précise pas s'il s'agit du dieu d'un peuple particulier. Par contre, il présente, avec insistance, le bénéficiaire du songe comme juif (A,1-3). L'identité de Dieu doit donc être claire pour le narrateur et le lecteur implicite : il s'agit du dieu des juifs, le Dieu unique qui n'a donc pas besoin d'autres qualificatifs. Notons qu'un tel procédé implique que le lecteur soit au fait de la foi juive et même qu'il la partage, puisqu'il est supposé comprendre de qui il s'agit quand le récit évoque « ὁ θεός ». Les allusions intertextuelles à Isaïe et à l'Exode vont dans ce sens.

D'où vient le songe ? Curieusement, le récit ne le dit pas. Etant donné que ce rêve dévoile ce que sera l'action de Dieu, le lecteur, qui a, en principe, identifié le Dieu d'Israël, omniscient et omnipotent, peut à bon droit considérer que c'est ce dernier qui envoie ce message à Mardokhaïos en vue de l'éclairer sur des événements futurs. Ce procédé est quelque peu déstabilisant, car Dieu n'envoie pas de décodeur, au point que le cousin d'Esther est incapable d'interpréter le songe. Etant donné qu'il n'y parviendra qu'à la fin du récit, le songe paraît relativement inutile puisque sa fonction prophétique demeure incomprise. De fait, il ne joue aucun rôle dans la suite de l'intrigue. Comme nous l'avons vu précédemment, il fonctionne surtout comme un message destiné au lecteur, qui est supposé parcourir le récit avec cette clé en main.

Ainsi, si Dieu donne des éléments permettant de comprendre le futur, encore faut-il qu'il y ait des personnes pour interpréter. Ici, contrairement à d'autres récits bibliques[476], le message ne trouve pas d'interprète. Il convient de le relever car un tel phénomène n'est pas fréquent dans la Bible. Notons aussi que Dieu n'insiste pas : il n'y a pas de second songe.

2.1.1.2. Première intervention sur le roi Artaxerxès

Après le songe, il n'est plus question de Dieu durant plusieurs épisodes. Seul le lecteur peut garder en tête les informations qui précèdent et apprécier les événements en fonction de celles-ci.

Dieu intervient de nouveau en D,8, après les longues prières de Mardokhaïos, d'Esther et le cri du peuple. Comme nous l'avons souligné, cette intervention correspond à ce qui était annoncé dans le songe, ce qui confirme la fonction proleptique de celui-ci. En effet, Dieu intervient suite à la prière de membres de son peuple confrontés à une menace de mort. Mais, alors que le songe pouvait faire attendre une intervention violente au cours de laquelle les « glorieux » seraient dévorés, il n'en est rien. De façon plutôt inattendue, le Dieu d'Israël intervient en agissant directement sur le roi perse Artaxerxès : « Et Dieu (ὁ θεός) changea l'esprit du roi en bonté » (D,8). De la sorte, il détourne d'Esther la colère du roi, colère qu'il change en bons sentiments. De ce fait, la reine n'a plus à craindre la mort qui aurait pu être son sort. Sans l'action de Dieu, il est probable que la reine aurait été mal reçue, voire condamnée à mort, comme elle le craignait elle-même (4,11.16). Mais à partir du verset 8, le roi se montre le plus prévenant des époux. Esther pourra formuler sa requête avec l'espoir d'une suite positive.

Cette mention de l'intervention de Dieu est étonnante, car comme le songe, elle s'adresse surtout au lecteur qu'elle place en position largement supérieure par rapport aux personnages en ce qui concerne l'information. Lui seul sait que le changement de comportement du roi résulte de l'agir de Dieu. Le roi lui-même semble ne pas en être conscient, pas plus qu'Esther et son entourage. Par contre, contrairement au songe, cette

[476] Comme c'est le cas dans l'histoire de Joseph en Gn 40–41, dans le cycle de Gédéon en Jg 7,9-15 et dans le livre de Daniel (Dn 2 et 4).

intervention divine a une conséquence directe sur la suite de l'intrigue, même si tout se passe à l'insu des personnages.

2.1.1.3. Seconde intervention sur le roi Artaxerxès

Dieu intervient une seconde fois sur la personne du roi, entre le premier et le second banquet d'Esther : « Mais le Seigneur éloigna du roi le sommeil cette nuit-là » (6,1). Et on sait les suites heureuses de cette insomnie. Cette seconde intervention de Dieu, appelé cette fois « le Seigneur » (ὁ κύριος[477]), ressemble à la précédente : elle se produit sur la personne du roi, à l'insu de tous, y compris de l'intéressé, et elle aboutit à ce que le roi soit bien disposé à l'égard d'un protagoniste juif, ce qui a des conséquences déterminantes sur la poursuite de l'intrigue. En effet, tout porte à croire qu'Artaxerxès aurait accepté la demande d'Aman de pendre Mardokhaïos s'il n'avait pas eu l'occasion de se souvenir du service rendu par celui-ci.

Cependant, cette intervention divine diffère de la première sous plusieurs aspects. Ainsi, elle n'a pas lieu directement suite à une demande : les prières de Mardokhaïos et d'Esther ainsi que le cri du peuple ne se réitèrent pas. Et pour cause : seuls Aman, son entourage et Dieu qui est supposé tout connaître, savent que Madokhaïos risque d'être pendu le jour-même. L'intéressé lui-même ne le sait pas ; Esther et le roi non plus. Dieu intervient alors de sa propre initiative pour sauver la vie du cousin d'Esther. Si Dieu agit, il ne le fait donc pas nécessairement tout de suite après la formulation de la demande.

De plus, cette seconde intervention n'est pas évoquée par le songe. En effet, celui-ci décrit un retournement rapide de la situation suite au cri du peuple. En fait, il

---

[477] Selon L. Cerfaux, κύριος est devenu à peu près synonyme de θέος dans les textes tardifs : « On aperçoit que le terme Kyrios a pris une nouvelle valeur appellative, qui se rapproche de la signification plus générale de Theos, tout en conservant cependant une nuance spéciale : le Kyrios appartient au ''genre'' dieu et possède la nature divine ; nonobstant, le terme ne cesse pas d'être connotatif des relations du ''Seigneur'' avec Israël, le Seigneur étant le Dieu qui s'est attaché son peuple ». Cf. CERFAUX L., *Le nom divin ''Kyrios'' dans la Bible grecque*, p. 37 et *Adonai et Kyrios*. Dans le livre d'Esther, il est difficile de savoir si cette nuance est conservée ou si θέος et κύριος sont tout à fait synonymes. Le fait que Mardokhaïos emploie κύριος dans un contexte où il parle de prière, qu'Esther et Mardokhaïos s'adressent à Dieu en l'appelant κύριος dans leur prière (C,2.4.5.7.8.14.16.18.22.23.25.29) et que le narrateur introduit ces prières en parlant de κύριος (C,1.12.14) alors qu'il emploie essentiellement θέος dans les passages plus narratifs tendrait à faire pencher la balance en faveur de la première hypothèse, à savoir le maintien de la nuance. Cependant, dans la relecture de Mardokhaïos, les deux termes semblent parfaitement interchangeables (voir en particulier F,6). De plus, l'emploi de κύριος ne se justifie pas plus dans la seconde intervention divine que dans la première où l'on a θέος.

semblerait que ce qui est décrit dans le songe correspond à ce qui aurait pu se produire si Esther avait parlé en faveur des juifs suite à la première intervention divine : le roi, ayant le cœur préparé par Dieu, était tout prêt à entendre la demande d'Esther et aurait probablement destitué Aman ainsi que son entourage au profit des juifs. Mais Esther a postposé sa requête, ce qui a permis, de façon indirecte, qu'Aman projette de pendre Mardokhaïos. C'est donc suite au comportement d'Esther que Dieu intervient une seconde fois, comme pour rattraper la situation et sauver la vie du Benjaminite.

Ayant sauvé la vie d'Esther et de Mardokhaïos et ayant bien disposé le roi à leur égard, Dieu n'intervient plus de manière explicite, comme si, après avoir préparé le terrain, il laissait les protagonistes prendre en main les événements. Après le chapitre 6, ce qui se produit est donc surtout la conséquence des faits et gestes d'Esther et de Mardokhaïos, l'un et l'autre sauvés par Dieu.

Au total, Dieu, tel qu'il est présenté par le narrateur, est un personnage central tout autant que discret. Ses interventions ne privent pas les humains de leur participation. Au contraire, elles doivent être relayées par les initiatives et l'intelligence des protagonistes. En l'absence de l'une et de l'autre, comme le montre ce qu'il advient du songe, l'agir de Dieu ne sert à rien. Dieu ouvre des possibles, mais il revient clairement à Mardokhaïos et à Esther de les exploiter. De plus, la discrétion de Dieu dont l'action reste cachée à tous les acteurs humains rend encore plus important ce qui relève de la responsabilité des protagonistes : ne sachant pas si Dieu intervient, il leur faut d'autant plus prendre une part active dans le cours des événements.

Mais il convient maintenant de se demander si cette image de Dieu correspond à celle que se font les différents personnages du récit.

2.1.2. Les personnages et Dieu

Puisque chaque personnage est différent, celui-ci est susceptible d'avoir sa propre conception de Dieu. C'est pourquoi nous envisagerons la caractérisation de Dieu dans le discours et les comportements de chacun des protagonistes du récit. Ceux-ci se partagent entre païens, supposés honorer tout un panthéon de divinités, et juifs, supposer « craindre Dieu ».

2.1.2.1. Les païens : Aman, son entourage et le roi

Aman et son entourage

Le narrateur ne fait allusion à aucun moment, à la religion d'Aman. Même lorsque ce dernier « jette les sorts » (3,7), ce qui évoque probablement une pratique de type divinatoire, le narrateur ne parle ni de dieux, ni de prière. Notons aussi que, dans le réquisitoire qu'il adresse au roi contre les juifs, Aman ne donne aucun motif d'ordre religieux, visant manifestement les juifs uniquement en tant que peuple. Il en est de même dans l'édit d'extermination (B,1-6). De plus, il est frappant de constater que cet édit ne fait aucune référence à une quelconque divinité – ce en quoi l'édit de Mardokhaïos et Esther diffère.

Dans ce contexte, l'allusion au « dieu vivant » qui est avec Mardokhaïos et les juifs (6,13) mise dans la bouche des amis et de l'épouse d'Aman, est d'autant plus frappante. Il semble qu'il faille y voir, comme dans le TM, un signal adressé au lecteur, à la manière des chœurs des tragédies grecques antiques, signal destiné à élucider l'action en cours. De ce fait, il n'est pas surprenant que l'image de Dieu qui ressort de ce verset corresponde précisément à celle du narrateur : celle d'un Dieu vivant qui soutient Mardokhaïos et les juifs.

Le roi

Le récit ne dit rien non plus de la religion du roi : à aucun moment il n'est décrit en train de se livrer à des pratiques religieuses ou d'évoquer une divinité. Pourtant, le récit étant situé à la cour perse, la mention de pratiques païennes – surtout en ce qui concerne Artaxerxès – ne devrait pas surprendre le lecteur. Seule Esther fait mention brièvement « d'autres dieux »[478] (C,18), mais c'est pour rappeler le péché de son peuple coupable d'idolâtrie, ce qui a provoqué l'exil. Quand elle mentionne, brièvement, les pratiques païennes, c'est pour parler « d'idoles » (C,19.21).

Manifestement, pour le narrateur il n'y a qu'un Dieu, et cela se répercute sur l'ensemble du récit : le seul Dieu dont il est question est celui d'Israël, y compris dans

[478] Lorsque Esther appelle Dieu « roi des dieux » (C,23), il s'agit vraisemblablement – dans le cadre du récit – d'un superlatif plutôt que d'une conception de Dieu le représentant régnant sur une cour de divinités de moindre importance.

le second édit qui se présente comme un édit officiel émanant du roi. Quand il s'agit des païens, le récit reste silencieux en ce qui concerne la religion et aucun autre dieu n'apparaît dans le monde du récit, y compris dans les propos des personnages.

2.1.2.2. Les juifs : Mardokhaïos et Esther

Mardokhaïos

Dès le début du récit, Mardokhaïos est présenté comme quelqu'un pour qui Dieu est important. Ainsi, après le songe, le narrateur le décrit comme le gardant dans son cœur et essayant de le comprendre jusqu'à la nuit (A,11). Pourtant, ne parvenant pas à le décoder, il semble, dans un premier temps, oublier le songe.

Au moment où Esther est choisie comme reine, Mardokhaïos lui ordonne de « craindre Dieu et de faire ses commandements, comme lorsqu'elle était avec lui » (2,20). La crainte de Dieu et le respect des commandements[479] sont donc importants pour lui.

Au chapitre 3, quand Mardokhaïos refuse de se prosterner devant Aman, le motif de son refus n'est pas présenté comme religieux – il ne le sera que plus tard, dans la prière qu'il adressera à Dieu. En fait, le Benjaminite n'explique pas son comportement et se contente de répondre qu'il est juif à ceux qui l'interpellent.

Dieu apparaît pour la première fois, au niveau du discours de Mardokhaïos, dans l'ordre qu'il adresse à Esther, en 4,8 : « Invoque le Seigneur, et parle au roi à notre sujet et tire-nous de la mort ». Ici, la prière et l'exécution des ordres qu'il adresse à Esther vont de pair.

Mais c'est surtout la prière (C,2-10) qui permet de se représenter de façon plus précise l'image que Mardokhaïos se fait de Dieu. Cette prière étant adressée à Dieu seul, la sincérité de Mardokhaïos ne peut être mise en doute. Cependant, son propos appartient à un genre littéraire bien défini qui obéit à certaines lois rhétoriques que l'on

[479] Dans la LXX, le mot προστάγμα, quand il est au pluriel, désigne le plus souvent les commandements de Dieu. Voir : Gn 26,5 ; Ex 18,16.20 ; 20,6 ; Lv 4,2 ; 3 Rg 8,61 ; 1 Ch 22,13 ; 2 Esd 7,11 ; Tb 14,9 ; Is 26,9 ; Dn 9,4. Dans notre passage, le contexte montre que αὐτοῦ est mis pour θεός. Par contre, au singulier, προστάγμα peut aussi faire référence à un commandement ou à un décret purement humain. Ex : Gn 47,26 ; 1 Rg 30,25 ; Dn 2,15 ; 3,22.

trouve dans les Psaumes et dans d'autres prières bibliques[480]. Ainsi, la prière de Mardokhaïos se présente en quatre parties[481] :

1. adresse : « Seigneur, Seigneur[482], roi de tous les puissants » (v. 2a)
2. louange évoquant la création et le salut d'Israël (v. 2b-5a)
3. justification (« toi, tu sais… ») (v. 5b-7)
4. supplication (« et maintenant… ») avec description du péril, rappel des bienfaits de Dieu et promesse de louanges futures (v. 8-10)

Comme souvent dans la Bible et notamment dans les Psaumes[483], Mardokhaïos commence sa prière par une louange adressée directement à Dieu qu'il interpelle à la deuxième personne. Il insiste sur tout ce qui évoque la puissance de la divinité : Dieu est « roi des puissants », il tient tout en son pouvoir, aucun adversaire ne peut s'opposer à son dessein de sauver Israël (C,2) ; il est l'auteur de la création (C,3) ; il est « Seigneur de tous » et ne connaît pas d'opposants (C,4) ; il connaît tout, même ce qui motive le comportement de Mardokhaïos (C,5). Dieu est à la fois celui qui a « fait le ciel et la terre » et le Tout-puissant qui sauve Israël.

Ensuite, Mardokhaïos explique l'attitude qu'il a eue face à Aman (C,5-7) : c'est par loyauté religieuse qu'il n'a pas voulu se prosterner. Cette mise au point, qui permet au lecteur de comprendre les raisons de l'attitude du Benjaminite, ne fonctionne pas comme une réelle justification devant Dieu qui connaît toute chose, mais a une fonction rhétorique[484] : au moment où il supplie Dieu d'intervenir, le cousin d'Esther évoque

---

[480] Voir, par ex. Dt 9,26-29 ; Ne 1,5-11 ; Tb 3,1-6 ; 3,11-15 ; Jdt 9,1-14.

[481] Un découpage fort proche est proposé par KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 161, à l'exception de l'adresse qu'il ne prend pas en compte.

[482] Comme le relève I. Kottsieper, cette double adresse « Seigneur, Seigneur » se trouve à plusieurs endroits dans la Bible grecque : Dt 3,24 ; 9,26 ; Jg 6,22 ; 16,28 ; 1 Rg 8,53 ; Ps 109, 21 ; 130,3 ; 140,8 ; 141,8 ; Jr 51 (28),62 ; Ez 21,5 ; Am 7,2.5 ; 2 M 1,24 ; 3 M 2,2 ; cependant, elle n'est employée avec la titulature royale qu'en Dt 9,26 et 3 M 2,2. Des traits communs peuvent d'ailleurs être relevés entre la prière de Moïse en Dt 9,26-29 et la prière de Mardokhaïos. Voir KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 162.

[483] Par ex., Ps 19,2-3 ; 30,2 ; 89,2-3 ; 126,3. Voir TRUBLET J. et ALETTI J.-N., *Approche poétique*, p. 117-152. Voir aussi la prière de Néhémie en Ne 1,5-11 et celle de Sarra en Tb 3,11-15.

[484] A ce sujet, nous reprenons les mots forts éclairants de TRUBLET J. et ALETTI J.-N., *Approche poétique*, p. 165 : « Nous retrouvons en certains psaumes ce que l'on a coutume d'appeler une déclaration ou protestation d'innocence. Cet élément semble étrange voire mal venu, car si l'on est sans reproche, à quoi bon le dire à Dieu. En fait, cet acte, qui n'est en rien magique ou prétentieux, a une fonction tout à fait précise. Certes le péché entraîne le châtiment, et en avouant leurs péchés les psalmistes reconnaissent cette corrélation entre péché et souffrance. Mais ils refusent la réciproque (toutes les souffrances viennent des péchés) ; certaines détresses, certaines souffrances ne peuvent être des châtiments pour expier, car il

sans surprise la raison pour laquelle il a refusé de se prosterner devant Aman, attitude qui est à l'origine de la menace qui pèse sur les juifs ; malgré les apparences que le lecteur pourrait mal interpréter, le cousin d'Esther a bien agi devant Dieu.

Le troisième temps de la prière de Mardokhaïos consiste en une supplication (C,8-10) : Dieu doit épargner son peuple en danger ; il est son « héritage », sa « part », son « sort », « ceux qui le louent ». Comme souvent dans la Bible[485], la supplication comprend une demande proprement dite (v. 8.10a) à laquelle sont mêlés le rappel des bienfaits de Dieu (v. 9) et la promesse de louanges futures (v. 10b).

Il sera de nouveau question de Dieu dans le contre-édit, rédigé par Mardokhaïos et Esther. Les premiers attributs de Dieu sont l'omniscience et la justice : le texte évoque « la justice ennemie du mal du Dieu qui observe toute chose toujours » (E,4). Plus loin, les juifs sont présentés comme « fils du Dieu vivant très-haut, très grand, qui gouverne le royaume avec rectitude » (E,16). L'omnipotence de Dieu est à nouveau mentionnée en E,21. C'est aussi suite au jugement de Dieu qu'Aman a été crucifié (E,18). Bref, dans ce texte, Dieu voit tout et gouverne le monde. La punition des coupables et le retournement de situation en faveur des juifs sont perçus comme le fruit de son juste jugement.

Ce texte a un statut particulier puisqu'il s'agit d'un édit destiné à l'ensemble du royaume et que son but est d'empêcher l'application du précédent édit promulgué à l'initiative d'Aman. Il s'agit donc d'être convaincant. En bon diplomate, Mardokhaïos présente donc sa vision des choses comme étant celle « du Dieu très grand qui gouverne le monde ». Ce faisant, lui et sa cousine n'hésitent pas à attribuer à Dieu des actions dont ils sont responsables, comme la pendaison d'Aman et de ses fils. Pourtant, cette relecture des événements n'est pas seulement une « relecture diplomatique » mais reflète aussi ce que Mardokhaïos pense réellement, comme le montre, à la fin du récit, la nouvelle relecture qu'il fait des événements à la lumière du songe initial.

En effet, dans l'épilogue, Mardokhaïos reconnaît que les événements qui se sont produits sont venus de Dieu (F,1). Cette certitude s'appuie sur le fait qu'il reconnaît dans ce qui s'est passé ce qu'il a vu en songe (v. 2) et c'est à cette lumière qu'il relit toute l'histoire (v. 3-9). Selon lui, « Dieu a fait les signes et les grands prodiges, qui ne

---

n'y a pas eu de péchés commis. Les palmistes insistent alors sur leur fidélité ». La même démarche de justification se rencontre dans la prière de Sarra en Tb 3,14-15.

[485] Cf. TRUBLET J. et ALETTI J.-N., *Approche poétique,* p. 169.

sont pas advenus dans les nations » (v. 6). Puisque l'expression « signes et grands prodiges » fait allusion à la libération d'Israël lors de l'Exode, c'est quelque chose d'analogue qui s'est passé, aux yeux de Mardokhaïos : Dieu est intervenu pour libérer son peuple. Mais pour le lecteur qui, contrairement à Mardokhaïos, a connaissance des deux moments décisifs auxquels Dieu est intervenu, cette mise en parallèle est étonnante : en effet, si Dieu a agi à des moments cruciaux, contribuant à rendre le salut d'Israël possible, celui-ci n'aurait pu aboutir sans la contribution active d'Esther et de Mardokhaïos. En somme, si la relecture de Mardokhaïos n'est pas fausse, elle tend à minimiser la part essentielle de l'initiative humaine. Or, dans le songe, c'était au contraire le cri du peuple qui était mis en valeur plutôt que l'intervention de Dieu.

Au total, Mardokhaïos présente une vision de Dieu légèrement différente de celle qui apparaît dans le propos du narrateur. L'oncle d'Esther « craint Dieu » et lui attribue une importance si grande dans la conduite des événements qu'il a tendance à minimiser la part de l'initiative humaine, y compris quand il s'agit de la sienne. Cependant, cette donnée doit être nuancée par l'observation du comportement de Mardokhaïos : l'importance qu'il attribue à l'agir de Dieu ne l'empêche pas, dans l'ensemble du récit, d'agir en courtisan et en homme d'Etat entreprenant et efficace.

Esther

Il est question des rapports qu'Esther entretient avec Dieu relativement tard dans le récit, dans sa prière au chapitre C. Auparavant, le narrateur mentionne seulement qu'« Esther ne fit pas savoir sa patrie ; car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de craindre Dieu et de faire ses commandements, comme lorsqu'elle était avec lui ; et Esther ne changea pas sa conduite » (2,20). Ainsi, la jeune femme a reçu une éducation religieuse qu'elle continue à mettre en pratique à la cour du roi. Comment y parvient-elle ? Le narrateur ne le dit pas et, manifestement, l'insistance du verset ne porte pas sur la piété d'Esther, mais sur le fait que la jeune femme ne dévoile pas ses origines, à la demande de Mardokhaïos.

En 4,8, quand Mardokhaïos lui ordonne d'invoquer le Seigneur et d'aller trouver le roi, l'objection d'Esther ne porte que sur le danger que présente la démarche consistant à se rendre auprès du roi sans y avoir été conviée ; elle ne parle pas du tout de Dieu. Le jeûne qu'elle demande de pratiquer pendant trois jours, même s'il peut être vu

comme une forme de supplication adressée à Dieu[486], n'est pas explicitement lié à une démarche religieuse (4,16). Bref, jusqu'au chapitre C, Dieu ne semble guère présent ni dans la vie d'Esther ni dans son propos, et le lecteur peut se poser la question de savoir si elle a oublié la religion de ses ancêtres en devenant reine de Perse.

Pourtant, dans le chapitre C, après la prière de Mardokhaïos et le cri du peuple, le narrateur dit que « la reine Esther se réfugia auprès du Seigneur, prise dans un combat de mort » (C,12). Elle revêt alors le deuil et adresse une prière à Dieu. Ainsi, au cœur de la détresse dans laquelle elle est plongée, Esther trouve refuge dans le Seigneur, et non, comme on pourrait s'y attendre, auprès de son époux ou de ses suivantes. Sa prière est différente de celle de Mardokhaïos bien que toutes deux présentent un certain nombre de similitudes[487] ; en effet, on y trouve presque les mêmes éléments – adresse au Seigneur appelé « roi », et plus loin, « Dieu d'Abraham » (v. 8 .29), description du péril, supplication, justification et louange – mais dans un autre ordre et développés de façon différente. La structure de cette prière peut être présentée de la sorte :

1. adresse : « Mon Seigneur, notre roi… » (v. 14a)
2. supplication (v. 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… ») (v. 17-18)
5. description du péril (« et maintenant… ») (v. 19-21)
6. supplication (v. 22-25)
7. justification (« et tu sais…) (v. 26-29)
8. supplication (v. 30)

Avant d'évoquer les hauts faits de Dieu, la reine commence par l'appeler à son secours. Ce faisant, dans un « jeu de mots », elle rapproche son sort de celui qu'elle supplie d'intervenir : « Mon Seigneur, notre roi, toi, tu es seul/unique (σὺ εἶ μόνος) ; viens à mon secours (βοήθησόν μοι) à moi la seule/unique (τῇ μόνῃ) et qui n'a pas de

[486] Voir dans la première partie le paragraphe 1.7.4 consacré au jeûne.

[487] Soulignées par DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 80.

secours (βοηθόν) sinon toi » (C,14.25). De fait, tout comme le Dieu d'Israël est unique, Esther se voit comme l'unique personne qui puisse demander au roi la grâce des juifs ; et comme Dieu est seul dans son unicité, elle se trouve aussi seule, même si sa solitude est différente de celle de Dieu[488].

Pour Esther comme pour Mardokhaïos, Dieu est « notre roi », ce qui le met en concurrence avec le roi Artaxerxès. Ce trait est d'autant plus frappant chez Esther qu'elle est l'épouse du roi. Ainsi, même si elle est reine de Perse, Esther reconnaît avant tout la royauté de Dieu. L'opposition entre Dieu et le roi de Perse est reprise plus explicitement en C,19-21 où la louange des idoles et l'admiration « d'un roi de chair » sont mis en parallèle avec l'abolition du décret de Dieu et la disparition de son héritage. Dieu ne doit pas leur livrer son sceptre (C,22). Par sa prière, Esther se situe du côté de Dieu et de son héritage, Israël, tout deux opposés aux idoles inexistantes, à ceux qui les adorent et au roi de chair, Artaxerxès.

Après avoir appelé le Seigneur au secours, Esther évoque l'élection d'Israël et la fidélité de Dieu (C,16). Elle poursuit en faisant allusion à l'idolâtrie du peuple d'Israël, dont l'exil est le juste châtiment (C,17-18)[489]. C'est bien Dieu qui a livré Israël à ses ennemis. Cependant, si ce châtiment était juste, la situation actuelle ne l'est plus, puisque le peuple choisi par Dieu se trouve menacé de destruction. Or, comme la reine l'expose dans une argumentation proche de celle de son cousin, si Israël disparaît, Dieu perdra « le peuple de ceux qui le louent »[490] et ce sera alors le triomphe des idoles (C,19-21). C'est pourquoi Dieu doit intervenir contre les ennemis des juifs, afin de « tourner leur projet contre eux » (C,22).

Esther demande aussi au Seigneur de mettre dans sa bouche « une parole harmonieuse » face au roi, et de changer le cœur de ce dernier « en haine de celui qui nous fait la guerre » (C,24). Cela dit, comme son cousin, elle évoque sa propre situation pour se disculper du soupçon que pourrait avoir la divinité – et donc le lecteur – qu'elle profite avec bonheur de sa situation privilégiée de reine. Cette justification a de nouveau une fonction rhétorique. Mais elle permet au lecteur d'apprendre qu'Esther n'éprouve

[488] Parallèles signalés brièvement dans KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 160 ; WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut*, p. 323.

[489] On trouve un raisonnement semblable dans la prière de Tobit, en Tb 3,4.

[490] Dans les deux prières les juifs sont appelés « ceux qui te louent » (v. 10.20).

que dégoût[491] pour sa situation et pour son époux et cela pour des motifs religieux : elle évoque les « sans-loi », les « incirconcis », les « étrangers », la nourriture. Sa seule joie, dit-elle, est Dieu. Aussi, achève-t-elle sa prière en suppliant de nouveau Dieu de les délivrer, elle et son peuple, de la main de leurs ennemis et de l'arracher, elle, à sa propre peur. Après trois jours passés en prière, Esther invoque une dernière fois « le Dieu qui observe tout et sauveur », et se présente devant le roi (D,1-2).

Même si elle ne s'exprime que dans cette prière, la foi d'Esther semble vive. Sa conception de Dieu n'est guère différente de celle de son cousin. Comme lui, elle invoque la Toute-puissance de Dieu avec toutes les apparences de la foi. Par contre, elle semble plus consciente, dans son propos, que l'agir de Dieu passe par des médiations humaines : c'est avant tout sur sa personne qu'elle demande une intervention divine afin d'avoir le courage de se présenter devant le roi.

Esther intervient dans la rédaction du contre-édit envoyé à l'ensemble du royaume. La conception de Dieu qui s'y trouve présente semble proche de la sienne : Dieu est tout-puissant et juste, et c'est grâce à sa justice que ceux qui menaçaient les juifs se trouvent punis – comme le peuple d'Israël a été puni de son idolâtrie par l'exil.

2.2. Mardokhaïos

Le personnage de Mardokhaïos, tel qu'il est décrit dans la LXX, est fort différent du Mordocaï du TM. La présence des 6 suppléments explique en grande partie les déplacements. En effet, le fait que le récit commence et se termine par le songe de Mardokhaïos confère une importance considérable à ce personnage. Le supplément C rapporte, entre autres choses, la prière qu'il adresse à Dieu, et le supplément E contient le texte du contre-édit qu'il rédige avec Esther. De plus, certaines différences interviennent également dans la narration commune au TM et à la LXX.

[491] 3 fois « j'abomine » (βδελύσσομαι) et 4 négations de la joie : « n'a pas mangé » ; « n'ai pas glorifié » ; « n'ai pas bu » ; « ne s'est pas réjouie ».

Au total, la LXX dresse un tout autre portrait du cousin d'Esther. C'est pourquoi il est désigné ici sous son nom grec, Mardokhaïos[492].

2.2.1. Présentation

Mardokhaïos est le premier personnage à entrer dans le récit[493], ce qui lui donne une certaine importance. D'emblée, il est décrit comme le destinataire d'un songe (A,1). Puis le narrateur le présente de manière relativement complète, par sa parenté, sa tribu (A,1), son origine ethnique, son lieu de résidence, et son statut social (A,2). Il évoque enfin la déportation pour expliquer que Mardokhaïos se trouve à Suse. Cette présentation détaillée indique au lecteur que le personnage sera important dans la suite du récit. De plus, comme elle se trouve à un endroit stratégique – au tout début du récit, lieu privilégié du pacte de lecture –, il convient d'être attentif à chacun de ses éléments.

2.2.1.1. Le destinataire d'un songe

Mardokhaïos apparaît dans le récit comme celui qui « voit un songe ». Pour le lecteur de la Bible, les songes sont un des canaux par lesquels Dieu communique des messages aux vivants. La suite du récit confirme qu'il s'agit bien d'un songe de ce type (A,11). Doit-on dès lors considérer Mardokhaïos comme un prophète, à l'image de Daniel ? Apparemment, il n'en est rien, car le Benjaminite s'avère incapable d'interpréter le message[494]. De plus, le destinataire d'un songe et son interprète sont souvent des personnes différentes, et seul l'interprète est vraiment considéré comme un sage ou un prophète.

La position de courtisan de Mardokhaïos (A,2) le rapproche plutôt des fonctionnaires royaux et du Pharaon de l'histoire de Joseph (Gn 40–41) ou encore de

[492] Contrairement à sa cousine Esther, Mardokhaïos n'a malheureusement pas encore fait l'objet d'étude à part entière dans la littérature exégétique. Seules quelques considérations apparaissent à son sujet dans des études qui prennent en compte la forme LXX du livre d'Esther.

[493] Si Artaxerxès est mentionné juste avant, c'est à titre de « repère chronologique ».

[494] Cf. SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther übersetzt und erklärt*, p. 55 et KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 118. Contre FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 125-126 qui considère – sans argumenter davantage – que Mardochaïos parvient, dès le début, à interpreter le message et est donc présenté comme un prophète.

Nabuchodonosor (Dn 2 et 4), eux aussi destinataires de songes qu'ils ne peuvent interpréter seuls. De ce fait, après que le narrateur a signalé que Mardokhaïos ne parvient pas à interpréter le rêve, le lecteur peut s'attendre à ce qu'il fasse appel à un interprète, comme c'est le cas dans les récits que nous venons d'évoquer. Or, il ne le fait pas. Cependant, le statut du cousin d'Esther ne peut être comparé à celui de Pharaon ou de Nabuchodonosor : simple courtisan, il ne dispose pas d'un personnel comparable ; de plus, très rapidement après le songe, il se fait des ennemis à la cour (A,17). Il n'est donc pas facile de savoir s'il faut attribuer son silence à la difficulté de trouver un interprète ou à une certaine négligence. Le dernier chapitre du récit montrera, en finale, qu'il n'a pas oublié le songe malgré les années écoulées.

2.2.1.2. « Homme juif »

Immédiatement après la mention du songe, Mardokhaïos est présenté au lecteur, d'abord en tant que Benjaminite et juif. Cette présentation ne diffère pas de celle du TM, en 2,5, si ce n'est que les noms des trois ancêtres de Mardokhaïos, à savoir Jaïros, Séméias et Kisaïas ont une connotation différente en hébreu et en grec. En hébreu, nous l'avons vu, ces noms renvoient à des épisodes particuliers du TM. Dans la LXX, si l'on s'en tient au grec qui est la langue du texte, ces noms n'ont pas de sens particulier. Dans le contexte plus large du canon biblique, il n'est pas exclu que Séméias (Σεμεΐας) et Kisaïas (Κισαίας) fassent référence à Kish comme père de Saül et à l'opposant de David, Shiméi, mais cela ne s'impose pas de manière évidente, car, dans les textes de la LXX auxquels nous avons accès, ces noms sont retranscrits différemment (Κις et Σεμεϊ). Certes, il n'est pas exclu que les transcriptions qui se trouvent dans notre texte d'Esther aient existé pour ces personnages, mais nous n'en avons pas de trace. Cette différence ne permet pas de faire le même raisonnement que pour le TM au sujet de l'origine de Mardokhaïos.

Il en résulte que Mardokhaïos est avant tout caractérisé comme Benjaminite et juif, résidant en diaspora, à Suse. Si l'on tient compte de la LXX et si l'on ne se laisse pas influencer par le TM, cette première présentation n'a pas la connotation plutôt négative qu'elle a dans l'hébreu.

2.2.1.3. « Homme grand servant à la cour du roi »

Le narrateur poursuit sa présentation en évoquant la situation sociale de l'« homme grand servant à la cour du roi ». Absente du TM, cette donnée pose d'emblée Mardokhaïos comme un personnage d'une certaine importance (ἄνθρωπος μέγας). De plus, dans la mesure où il est un étranger à Suse, il a su très bien s'intégrer, puisqu'il est entré avec succès au service du roi de Perse. Mardokhaïos est donc introduit comme un courtisan prospère, ce qui le différencie du Mordocaï du TM, qui est dit « assis à la porte du roi », sans que le narrateur ne spécifie l'importance de cette fonction.

2.2.1.4. « Il était de la déportation »

Mardokhaïos n'est pas présenté comme ayant été lui-même déporté, comme cela pourrait être compris dans le TM (ce qui amène de nombreuses considérations sur le grand âge du cousin d'Esther) mais comme faisant partie « de la déportation » (ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας), ce que l'on peut comprendre sans difficulté comme signifiant « étant issu de la communauté déportée ». Ainsi, bien que Mardokhaïos soit parfaitement intégré en diaspora, le narrateur tend à souligner qu'il reste juif. De plus, ses racines le ramènent à Jérusalem, ville chargée de sens pour un lecteur juif.

Cela dit, cette allusion à la déportation par Nabuchodonosor, suggère que Mardokhaïos réside volontairement à Suse. En effet, comme l'indique le premier verset du récit, l'action ne se déroule pas à l'époque babylonienne, mais sous le règne du roi perse Artaxerxès, c'est-à-dire après l'avènement de l'empire perse, qui a rendu possible, pour les juifs qui le désiraient, le retour au pays. Le narrateur n'attribue pas explicitement de connotation négative au fait que Mardokhaïos n'ait pas choisi de regagner Jérusalem.

A l'issue de cette présentation, se dégage l'image suivante : juif de la diaspora issue de Jérusalem, devenu un honorable courtisan bien installé à Suse, il est bénéficiaire d'un songe envoyé par Dieu mais il ne parvient pas à interpréter. Selon ce portrait, Mardokhaïos possède deux appartenances bien distinctes : juif de par son origine, il occupe des fonctions d'une certaine importance à la cour d'un roi étranger. Face à cela, le lecteur ne peut manquer de se demander si ces deux appartenances créent en lui un conflit ou cohabitent paisiblement.

2.2.2. Face aux complots contre le roi et à l'enlèvement de sa future épouse

Après l'épisode du songe, Mardokhaïos est confronté à un premier complot contre la personne du roi, puis à un second. Entre les deux, la cousine dont il comptait faire sa femme est emmenée dans le harem d'Artaxerxès. Dans ces situations, l'attitude de Mardokhaïos est révélatrice du personnage : à ces trois occasions, il se montre habile courtisan tout en étant indéfectiblement fidèle au roi qu'il sert.

2.2.2.1. Premier complot des eunuques (A,12-17)

« Mardokhaïos demeura tranquille à la cour avec Gabatha et Tharra, les deux eunuques du roi qui gardaient la cour » (A,12). Apprenant que ces deux eunuques se préparent à « porter la main sur Artaxerxès le roi », Mardokhaïos, commence par se renseigner activement sur leurs projets[495] : « il entendit (…) et il *chercha à savoir exactement* (ἐξηραύνησεν) leurs pensées et il *apprit* (ἐμαθεν)… ». Il choisit ensuite de les dénoncer. Mardokhaïos est fidèle au roi, même au prix de la solidarité qu'il pourrait avoir avec ses collègues. L'ambition n'est pas nécessairement absente de ses motivations, puisqu'une récompense conséquente peut raisonnablement être espérée par celui qui sauve la vie du roi. Cependant, comme le remarque C. D. Harvey, la dénonciation d'un complot n'est pas sans risque et l'attitude la plus sûre pour Mardokhaïos aurait été de garder le silence et de ne pas se mêler aux événements – cela d'autant plus qu'il est un étranger à Suse. En plus de la fidélité au roi, son geste révèle donc un certain courage[496].

Mardokhaïos tient à ce qu'une trace de sa fidélité subsiste : tandis que le roi écrit ces événements, le narrateur précise que l'intéressé fait de même. Nous ne savons pas dans quel type de livre il écrit, ni pour quel usage précis. Cependant, en faisant cela, il choisit de garder le souvenir de ce qu'il a fait.

---

[495] Cf. HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 102.

[496] HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 102.

Suite à son acte, Mardokhaïos reçoit des dons de la part du roi ainsi que l'ordre de servir à la cour. Il s'attire également l'inimitié d'un certain Aman, qui « chercha à faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple à cause des deux eunuques du roi » (A,17).

2.2.2.2. Esther est emmenée dans le harem du roi

Quand Esther est présentée pour la première fois, Mardokhaïos réapparaît sur la scène. Comme dans le TM, la mention du cousin d'Esther interrompt brusquement le fil du récit. Dans la LXX (2,5-6), ces versets sont d'autant plus étonnants qu'ils n'apprennent rien de nouveau au lecteur : toutes les informations étaient déjà données en A,1-3. Mais cette présentation est plus brève, comme résumée, et ne parle pas de la situation de Mardokhaïos à la cour. Manifestement, le narrateur désire que le lecteur se souvienne de Mardokhaïos en mettant l'accent sur son origine juive plus que sur sa position à la cour.

Quand Esther est amenée dans le harem du roi, le lecteur peut s'attendre à une réaction de la part de Mardokhaïos. N'a-t-il pas choisi d'un faire sa femme ? De nouveau, sa réaction est étonnante : le narrateur ne mentionne ni tristesse ni protestation de sa part. Il dit seulement que, chaque jour, il « se promenait près de la cour des femmes, observant ce qui arriverait à Esther » (2,11). Est-ce de la curiosité, voire une certaine inquiétude ? En l'absence d'autres éléments d'information, il est difficile d'interpréter cette attitude. Cependant, elle peut être mise en relation avec les épisodes précédents où Mardokhaïos est présenté comme un habile courtisan sachant saisir l'opportunité de montrer sa fidélité au roi. Dans cette optique, il est possible que le fonctionnaire royal ne voie pas d'un mauvais œil que sa cousine ait la possibilité de devenir l'épouse du roi.

Lors du mariage d'Esther, le narrateur ne dit rien des sentiments du cousin qui voulait en faire son épouse. Il se borne à mentionner que « Mardokhaïos servait à la cour » (2,19) – notice qui tend à confirmer qu'il est avant tout un courtisan. Toujours avisé en ce qui concerne la cour, il ordonne à Esther de garder secrète ses origines et « de craindre Dieu et de faire ses commandements, comme lorsqu'elle était avec lui » (2,20). Mardokhaïos reste donc en contact avec elle, et il continue à lui dicter sa conduite. Quant au secret portant sur les origines, sans doute faut-il y voir la conséquence de la haine que voue Aman à Mardokhaïos et à son peuple.

2.2.2.3. Deuxième complot des eunuques

Le fait de percevoir Mardokhaïos comme le modèle du parfait courtisan permet de comprendre son attitude lorsque pour la seconde fois il se trouve confronté à une conspiration dirigée contre le roi. De plus, les conspirateurs sont présentés, cette fois, comme « vexés que Mardokhaïos soit promu » (2,21). Ce dernier a donc une double raison de leur en vouloir, puisque, à sa fidélité au roi s'ajoutent des motifs d'ordre personnel. Une fois au courant du complot, Mardokhaïos choisit d'en informer Esther, qui, à son tour, en parle au roi. Sans doute faut-il voir dans ce procédé le désir de Mardokhaïos d'impliquer sa cousine dans les affaires du royaume, tout en révélant indirectement au roi qu'il connaît bien la nouvelle reine.

Cette fois, le Benjaminite ne reçoit pour récompense que la seule mention de son action dans la bibliothèque royale. Notons que, même s'il est peu récompensé, Mardokhaïos ne se plaint ni auprès d'Esther, ni auprès du roi.

2.2.3. Mardokhaïos et Aman

Quand le roi « glorifie » Aman, l'ennemi de Mardokhaïos et l'assoit « au premier rang de tous ses amis » (3,1), Mardokhaïos, pour la première fois, n'agit pas en fidèle courtisan mais en rebelle, en refusant de se prosterner devant lui. Ce faisant, il désobéit à un ordre du roi, puisqu'Artaxerxès a ordonné à tous ceux qui était présents à la cour de se prosterner devant Aman (3,2).

Face à ce comportement, les courtisans interpellent le cousin d'Esther (3,3). Curieusement, Mardokhaïos ne les écoute pas et ne prend même pas la peine de leur répondre. Pourtant, ceux-ci l'interpellent « chaque jour ». Devant l'absence de réaction de sa part, les courtisans finissent par le dénoncer à Aman. On s'attendrait plutôt à ce qu'ils en parlent au roi, puisque c'est un ordre du roi qui est transgressé. Cependant, l'attitude de Mardokhaïos concerne directement le bougaïos, et c'est sans doute pour cette raison que les courtisans s'adressent à lui. On peut aussi remarquer que la délation fait partie des mœurs de la cour : de la même manière que Mardokhaïos a dénoncé deux complots, sa transgression de l'ordre du roi est signalée à Aman.

Quand les courtisans ont averti Aman de ce que Mardokhaïos « s'opposait aux paroles du roi » celui-ci « leur fit savoir qu'il était juif » (3,4). Le cousin d'Esther ne donne pas d'autre explication. Apparemment, celle-ci est supposée suffire tant aux courtisans qu'au lecteur. Le lecteur est-il censé comprendre qu'un juif refuse de s'incliner devant un être humain ? Cela n'est pas certain, d'une part, parce que, nous l'avons dit, la Bible connaît plusieurs exemples d'hommes se prosternant devant d'autres hommes, et d'autre part, parce que le narrateur montre Mardokhaïos justifiant son comportement dans sa prière (C,5-7). Le ferait-il si la raison de son attitude était claire[497] ?

Le narrateur ne dit pas si le cousin d'Esther, en refusant de se prosterner devant Aman, est pleinement conscient des conséquences possibles de son comportement. Quoi qu'il en soit, apprenant ce qu'il en est, Aman décide de faire disparaître tous les juifs du royaume d'Artaxerxès (3,6).

2.2.4. Mardokhaïos et Esther

Une fois l'édit d'extermination promulgué, Mardokhaïos prend conscience de l'ampleur de la catastrophe (4,1). Sa réaction est fort similaire à celle que décrit le TM. Il prend le deuil et part à travers la ville en criant : « Une nation est supprimée qui n'a rien fait de mal ». Tel qu'il est formulé, ce cri n'exprime pas seulement une lamentation, mais aussi un sentiment de révolte face à une injustice[498]. C'est pourquoi Mardokhaïos parle avant tout d'une nation innocente (ἔθνος μηδὲν ἠδικηκός).

Le but de ce cri ne peut être d'informer les gens du massacre qui se prépare, puisque ceux-ci ont eu l'occasion de prendre connaissance de l'édit. Il est donc de faire connaître aux habitants de Suse une réalité qu'ils ignorent : la nation dont le roi a ordonné la destruction « n'a rien fait de mal ». Telle est la pointe du discours de

[497] Notons que la rivalité entre Israël et Amalek, sous-jacente à l'inimitié entre Haman et Mordocaï dans le TM, est absente du récit de la LXX. En effet, Aman n'y est pas présenté comme un Agagite, mais, plus loin, comme un Macédonien. Or, les Macédoniens, s'ils peuvent être considérés comme un peuple ennemi des juifs, ne sont en rien comparables à l'ennemi séculaire et quasi archétypique qu'est Amalek. Ainsi, la clé de lecture qui consiste à voir dans l'inimitié entre Aman et Mordocaï un avatar du conflit entre Amalek et Israël ne fonctionne pas dans la LXX. Le lecteur est dès lors contraint à chercher des motivations plus humaines au comportement de Mardokhaïos.

[498] Souligné aussi par FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings*, p. 118.

Mardokhaïos qui vise probablement à faire réagir la population de Suse à une injustice manifeste.

Après avoir informé Esther de la situation, Mardokhaïos lui transmet ses ordres : elle doit aller trouver le roi pour lui demander la grâce de son peuple : « tire-nous de la mort », dit-il (4,8). S'il est difficile de savoir si la première personne du pluriel inclut Esther, il est certain qu'elle comprend Mardokhaïos, qui s'identifie complètement avec le sort du peuple dont il se fait le représentant. Prévenant sans doute des objections, il tente de la convaincre en l'exhortant à se souvenir « des jours de ta basse condition, comment tu étais nourrie de ma main » (4,8). Autrement dit, Mardokhaïos tente de faire appel aux sentiments de reconnaissance qu'Esther est supposée avoir à son égard. Ne lui est-elle pas redevable de l'avoir recueillie à la mort de ses parents ? Cet argument cependant ne suffit pas : la réponse d'Esther trahit en effet sa peur.

Mardokhaïos argumente alors autrement, en employant la menace (4,13-14). Le contenu de son propos étant identique au TM, nous ne nous y attarderons pas. Remarquons néanmoins que comme dans l'hébreu, Mardokhaïos parle du secours qui viendra aux juifs « d'ailleurs ». Or, la LXX, aussi bien dans les parties narratives que dans le discours des personnages, n'hésite pas à parler de Dieu. Ici, le fait que Mardokhaïos évoque seulement un « ailleurs » laisse entendre qu'il croit qu'un secours parviendra aux juifs, sans préciser par quel moyen. Un tel propos montre chez le cousin d'Esther une certaine foi en la pérennité du peuple juif. Mais, tandis que le récit du TM ne donne aucun indice permettant de comprendre où s'enracine la foi de Mordocaï, le récit de la LXX, tel qu'il est construit, conduit le lecteur à penser que Mardokhaïos pourrait se souvenir du songe qu'il a fait au début du récit, dans lequel le secours venait de Dieu. Cette affirmation montre aussi une certaine habilité à argumenter afin de convaincre sa cousine d'intervenir, quitte à lui faire peur en laissant planer un certain mystère.

A la fin de l'épisode, après qu'Esther a manifesté son intention d'aller trouver le roi, Mardokhaïos se montre capable de s'effacer et d'obéir, à son tour, aux ordres que lui communique la reine.

Dans l'ensemble de cet épisode, Mardokhaïos continue à ne plus correspondre à l'image du bon courtisan qu'il présentait jusqu'au chapitre 3. Au contraire, la menace que constitue Aman pour sa vie et celle de son peuple semble avoir pris le pas sur son

désir de réussir à la cour en servant son roi. En effet, après avoir désobéi à l'ordre du roi en refusant de se prosterner devant Aman, il n'hésite pas à remettre en question publiquement, à travers la ville, le contenu d'une ordonnance royale. Ce faisant, il prend des risques. Ainsi, tandis que le personnage de Mordocaï, dans le TM, semble être essentiellement statique, Mardokhaïos ne l'est pas dans la LXX. Celui-ci, en passant du personnage du parfait courtisan à celui de contestataire, connaît ici une première transformation.

2.2.5. Mardokhaïos devant Dieu

La prière que Mardokhaïos adresse à Dieu constitue un moment privilégié pour la caractérisation du personnage. En effet, le Benjaminite s'adresse alors à la divinité, en l'absence de témoins. Il s'agit donc du lieu où sa sincérité est la moins susceptible d'être mise en doute.

Dans les paroles de la supplication, nous l'avons vu, se profile l'image d'un Dieu tout-puissant et juste qui intervient en faveur de son peuple Israël. Mardokhaïos juge également utile de justifier son attitude vis-à-vis d'Aman :

« toi, tu sais, Seigneur, que je n'ai fait cela ni par démesure, ni par orgueil (*ἐν ὑπερηφανίᾳ*),

ni par amour de la gloire (**ἐν φιλοδοξίᾳ**),

de ne pas me prosterner devant l'orgueilleux (*ὑπερήφανον*) Aman,

car je consentirais à baiser la plante de ses pieds pour le salut d'Israël ; mais j'ai fait cela afin de ne pas placer la gloire (**δόξαν**) d'un homme au-dessus de la gloire (**δόξαν**) de Dieu,

et je ne me prosternerai devant personne sauf toi, mon Seigneur et je ne ferai pas cela par orgueil (*ἐν ὑπερηφανίᾳ*) » (C,5-7).

La structure de la phrase met en évidence deux champs sémantiques manifestement importants pour Mardokhaïos : l'amour de la gloire (φιλοδοξία) et l'orgueil (ὑπερηφανία). Aman est qualifié d'orgueilleux (ὑπερήφανος), ce que, précisément, Mardokhaïos affirme ne pas être, puisque, insiste-t-il à deux reprises, ce n'est pas par orgueil qu'il a refusé de se prosterner devant Aman, ni par amour de la

gloire, mais pour ne rien placer au-dessus de la gloire de Dieu. 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. Faut-il mettre en doute la bonne foi de ces paroles que l'intéressé place au centre de sa prière ? Plusieurs indices vont dans ce sens. Ainsi, quoiqu'il en soit de la fonction rhétorique d'une telle justification dans le cadre de la prière, la seule insistance de son auteur suffirait à faire soupçonner une certaine mauvaise foi de sa part. De plus, ce que l'on sait de l'inimitié entre Aman et Mardokhaïos pourrait suffire à expliquer l'attitude de ce dernier. Enfin, il se pourrait que Mardokhaïos ressente une certaine culpabilité devant la catastrophe provoquée par son refus de s'incliner ; cela expliquerait qu'il éprouve le besoin de se justifier. Cependant, si le lecteur peut suspecter une certaine mauvaise foi chez Mardokhaîos, celle-ci n'est pas confirmée par le propos du narrateur.

Le Benjaminite se fait plus discret dans la suite du récit. Il intervient comme nouvel élément déclencheur de la colère d'Aman, en 5,9. Malgré les circonstances, il n'a donc pas quitté la cour. Ensuite, par ordre du roi, il est « glorifié » par Aman (6,10-11) au lieu d'être pendu. La gloire (δόξα) et la volonté du roi de glorifier (δοξάσαι) un fidèle sujet sont au cœur de l'épisode relaté au chapitre 6[499]. Dans ces deux épisodes, Mardokhaïos n'agit pas ; il intervient seulement en tant que déclencheur ou bénéficiaire des actions et réactions d'autres personnages. Lui-même semble demeurer passif, y compris au moment où il est glorifié par le roi. A la fin du chapitre 6, le narrateur mentionne seulement que « Mardokhaïos retourna à la cour » (6,12), sans préciser s'il s'est réjoui des honneurs qui viennent de lui être prodigués. Or, s'il avait voulu suggérer que le cousin d'Esther est un homme avide de gloire, le narrateur aurait saisi l'occasion pour faire partager au lecteur sa joie d'avoir été ainsi honoré. Qu'il n'en soit rien fait plutôt pencher la balance du côté de la bonne foi de Mardokhaïos quand il affirme, dans sa prière, ne pas avoir agi par amour de la gloire.

[499] δόξα est employé 1 fois ; ἐνδόξος, 1 fois ; δοξάζω, 5 fois (δοξάσαι, 4 fois et δοξάζει, 1 fois).

2.2.6. Elévation et contre-édit

Une fois Aman pendu suite aux paroles d'Esther, Mardokhaïos est appelé par le roi. En effet, dit le narrateur, « Esther avait révélé qu'il avait des liens de parenté avec elle » (8,1). Le lecteur reçoit ici la confirmation qu'Esther a bien suivi l'ordre de son cousin, et n'a pas dévoilé sa parenté. Mardokhaïos accède au sommet de la gloire à la place de celui qui était son ennemi : non seulement le roi lui remet la bague qu'il avait donnée à Aman, mais Esther le place à la tête de tous les biens de son rival déchu, dont le roi lui avait fait présent. Ainsi, Mardokhaïos est élevé à la fois par le roi et par Esther.

Tous deux obtiennent la permission du roi de rédiger un autre édit, au nom du roi, afin de contrer celui d'Aman, hélas irrévocable. Le narrateur résume le contenu de la lettre adressée aux juifs et aux gouverneurs des provinces en ces termes : « il (le roi) leur ordonnait d'user de leurs lois en toute ville et de se porter secours et d'user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient, en un seul jour dans tout le royaume d'Artaxerxès, le treize du douzième mois, qui est Adar » (8,11-12). Deux accents se dégagent de là : la liberté pour les juifs d'user de leurs lois et celle de se défendre face à leurs adversaires. On peut y reconnaître aisément les préoccupations de Mardokhaïos : permettre à la spécificité juive d'exister – même si cela implique de ne se prosterner que devant Dieu – et pouvoir réagir devant la menace qui pèse sur son peuple.

Cela dit, le contre-édit use d'une rhétorique proche de celle de l'édit d'Aman : dans les deux cas, les lettres commencent par une *captatio benevolentiae* : l'accusation est d'abord générale et l'objectif poursuivi est la tranquillité du royaume (B,2-5 ; E,2-9). Cependant, l'accusation, qui demeure générale dans le premier édit, se précise dans le second pour se centrer sur Aman et ses méfaits (E,10-14). Le second édit prend ainsi le contre-pied du premier : l'éloge d'Aman devient accusation et l'accusation des juifs se transforme en éloge. De plus, l'édit de Mardokhaïos et d'Esther comprend une série de recommandations concernant les juifs et les non-juifs.

Il est intéressant de noter que le motif cité en premier lieu pour expliquer les malversations des personnes dont il est question, est la fierté excessive : « Beaucoup, honorés très fréquemment par la très grande bonté de leurs bienfaiteurs, ont été trop

fiers (ἐφρόνησαν)[500] » (E,2). Mus par ce sentiment, ceux qu'évoquent l'édit ont cherché à « mal agir » (ζητοῦσιν κακοποιεῖν) envers les sujets du royaume. C'est précisément ce qu'Aman a cherché à faire à Mardokhaïos et aux juifs dès le début du récit : « il chercha à faire du mal (ἐζήτησεν κακοποιῆσαι) à Mardokhaïos et à son peuple à cause des deux eunuques du roi » (A,17). Ainsi, pour le lecteur, derrière la description des ingrats bénéficiaires des faveurs royales se dessine très clairement le spectre d'Aman.

Les personnes que la lettre dénonce sont, non seulement ingrates et désireuses de faire le mal, mais aussi insensées puisque « ne pouvant pas supporter la satiété, ils entreprennent de conspirer contre leurs propres bienfaiteurs » (E,3). Il faut sans doute reconnaître, à cet endroit, une allusion au complot des eunuques dénoncé par Mardokhaïos, et qui lui a attiré l'inimitié du bougaïos.

Devant publier, au nom du roi, un édit entrant en complète contradiction avec le précédent, Mardokhaïos et Esther procèdent le plus diplomatiquement possible ; ils entraînent d'abord l'adhésion des destinataires, puis leur font comprendre que le roi a été manipulé : s'il promet qu'à l'avenir, il agira de façon plus juste, c'est qu'il reconnaît implicitement s'être trompé et regrette que cela ce soit produit. Ainsi, son honneur est sauf et le roi peut même susciter la sympathie du lecteur de la lettre ; n'est-ce pas à cause de « l'entière noblesse de ses sentiments » qu'il a pu être manipulé aussi bassement ?

Après ce long préambule, la lettre parle ouvertement d'Aman. Esther et Mardokhaïos, tous deux juifs, mettent l'accent sur l'origine étrangère d'Aman, ce qui ne manque pas d'un certain piquant pour le lecteur qui sait quels sont les véritables auteurs de la lettre écrite au nom du roi. L'ennemi de Mardokhaïos est appelé « Macédonien », « étranger au sang des Perses » (C,10). En disant cela, les auteurs de la lettre espèrent sans doute s'attirer l'adhésion des Perses, tant il est facile de fédérer un groupe contre tout étranger. Cependant, ce procédé est à double tranchant car ici, ceux qui l'emploient sont eux-mêmes « étrangers au sang des Perses ».

L'accusation qu'ils formulent envers Aman porte en réalité sur des faits beaucoup plus graves que sur son statut d'étranger : l'édit l'accuse d'avoir voulu faire disparaître Mardokhaïos, Esther et tout leur peuple afin d'isoler le roi pour « faire passer

[500] Bien que φρονέω puisse aussi signifier « s'enorgueillir », il s'agit d'un mot différent de celui qui se trouve, jusqu'à présent, employé dans le récit pour évoquer l'orgueil (ὑπερηφανία).

la domination des Perses aux Macédoniens » (E,14). C'est la première fois qu'il est question de cette trahison[501] et tout porte à croire qu'il s'agit d'une invention visant à entraîner l'adhésion sans réserve des lecteurs. En effet, ni le narrateur, ni Esther et Mardokhaïos, pas même dans les prières qu'ils adressent à Dieu, n'évoquent la possibilité d'un tel complot. Du reste, s'ils avaient eu connaissance d'une conspiration de cette ampleur, Esther et son cousin n'auraient eu de cesse de la dénoncer au roi. Or, il n'en est rien, et la Macédoine n'intervient pas dans leurs propos, même quand Esther accuse Aman de vouloir tuer son peuple. Ainsi, tout comme Aman n'a pas hésité à donner de faux prétextes afin d'exterminer les juifs, Esther et Mardokhaïos font de même quand il s'agit de justifier la pendaison d'Aman ainsi que la rentrée en grâce des juifs. Ce procédé montre qu'en bons diplomates, les deux protagonistes juifs ont tendance à privilégier le souci de convaincre à la vérité.

La lettre se poursuit en présentant les juifs sous un jour très positif. Ceux-ci sont « administrés par des lois très justes » (E,15), « ils sont fils du Dieu vivant » (E,16), c'est pour s'en être pris à eux qu'Aman, suite au jugement de Dieu (E,18). Par conséquent, tous doivent donner la liberté aux juifs « d'être administrés par leurs propres coutumes » et leur prêter assistance afin de repousser leurs assaillants, le 13 Adar. La lettre s'achève sur l'ordre de célébrer une fête, pour que « le salut soit pour nous et pour les partisans des Perses » (E,23) et sur une menace d'extermination pour toute ville qui refuserait d'agir selon ces prescriptions.

Au total, Mardokhaïos apparaît comme un bon diplomate. Pour servir la cause du peuple juif, il n'hésite pas, d'une part, à transformer la réalité, et d'autre part, à utiliser le contre-édit pour obtenir des avantages allant au-delà de la simple possibilité de se défendre, à savoir la possibilité pour les juifs d'être administrés par leurs propres lois[502].

Après la publication de l'édit, Mardokhaïos fait une sortie triomphale devant les habitants de Suse, « vêtu du vêtement royal et ayant une couronne d'or et un diadème de

[501] Selon KOTTSIEPER, I., *Zusätze zu Ester*, p. 192-193, ce passage ferait allusion au premier complot des eunuques dans lequel Aman était impliqué (A,17). Cependant, le récit du complot n'évoque nullement la Macédoine. De plus, le narrateur ne fait à aucun moment le lien entre l'édit d'extermination des juifs et un quelconque projet de coup d'état. Au contraire, Aman veut faire disparaître les juifs pour des motifs purement personnels (sa rancœur contre Mardokhaïos).

[502] Cette manière d'agir n'est pas sans poser des questions d'ordre éthique au lecteur actuel. Peut-on travestir la réalité pour servir une juste cause ? En l'absence de tout commentaire du narrateur à ce sujet, le lecteur se trouve laissé à son propre jugement.

lin écarlate » (8,15). Après avoir parlé au nom du roi, le voici vêtu en roi. En le voyant, la joie des juifs n'a rien d'étonnant. Mardokhaïos et son peuple triomphent, à tel point que « beaucoup parmi les nations étaient circoncis et imitaient les juifs par peur des juifs » (8,17). On notera que, cette fois, Mardokhaïos ne rejète pas la gloire et qu'il n'hésite pas à prendre l'initiative de mettre en scène son triomphe.

2.2.7. L'instauration des Phrouraï

Après les récits de massacre, suivis de jours de repos, le narrateur dit que « Mardokhaïos écrivit ces choses dans un livre et il l'expédia aux juifs qui étaient dans le royaume d'Artaxerxès, ceux qui sont près et ceux qui sont loin, pour instituer que l'on passe ces jours comme bons, et le quatorze et le quinze Adar[503] » (9,20-21). Il en ressort avant tout que Mardokhaïos agit de telle sorte que le souvenir de ce qui s'est passé ne tombe pas dans l'oubli et fasse, de surcroît, l'objet de réjouissances annuelles chez les juifs. Le fait que ceux-ci l'acceptent (9,23), montre que Mardokhaïos jouit d'une certaine autorité parmi ses compatriotes.

Les versets 22, 24 et 25 semblent résumer le contenu de la lettre de Mardokhaïos, et, par conséquent, la version de l'histoire acceptée par les juifs. Il est frappant de constater que Mardokhaïos et surtout Esther n'occupent aucune place dans ce récit. Mardokhaïos n'y est cité qu'à titre de victime manquée d'Aman et Esther n'y figure pas. Les événements semblent s'être résolus d'eux-mêmes, à moins qu'il ne faille lire une allusion à l'intervention de Dieu derrière la tournure impersonnelle exprimant le retournement de l'action : « mais tout ce qu'il avait entrepris de conduire de mauvais sur les juifs était venu sur lui, et il avait été pendu lui et ses enfants » (9,25). Au lecteur de la lettre de comprendre, d'interpréter !

Après avoir, une seconde fois, rappelé que Mardokhaïos institue la fête des Phrouraï (9,27), le narrateur fait allusion à un second écrit, rédigé, cette fois, par Esther et Mardokhaïos (9,29). Il n'est pas dit que cet écrit, dans lequel les deux protagonistes juifs « écrivirent tout ce qu'ils avaient fait et la ratification de la lettre des Phrouraï »,

[503] S'agit-il d'une seule action ou de deux actions différentes ? Autrement dit, Mardokhaïos écrit-il une sorte de mémoire des événements pour instituer une fête ou écrit-il en un premier temps pour garder trace des événements, puis dans un second temps pour envoyer une simple lettre aux juifs ? On ne peut trancher la question, qui, de toute façon, ne s'avère pas très importante.

est envoyé aux juifs. Apparemment, il s'agit plutôt d'un récit fait pour être conservé, comme celui du premier complot des eunuques mis par écrit par Mardokhaïos (A,15).

Le narrateur évoque une dernière fois Mardokhaïos, à la fin d'une notice proche de celles que l'on trouve dans le livre des Rois, à la suite de 2 versets consacrés au roi Artaxerxès : « Et Mardokhaïos remplaçait le roi Artaxerxès et était grand dans le royaume et glorifié par les juifs ; et aimé, il racontait sa conduite à toute sa nation » (10,3). Ce verset constitue véritablement le triomphe de Mardokhaïos qui atteint la plus haute position du royaume après le roi, celle de second agissant à la place du monarque. En effet, c'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre que « Mardokhaïos remplaçait (διεδέχετο) le roi »[504]. De plus, sa renommée est grande aussi bien dans l'ensemble du royaume que parmi ses compatriotes. Enfin, il n'est pas seulement « glorifié », mais aimé par les juifs ; aussi leur raconte-t-il sa conduite. Ainsi, une fois parvenu au sommet de la gloire, Mardokhaïos fait le récit de ce que fut sa part des événements produits, ce qu'il n'a pas fait dans l'écrit destiné à l'institution des Phrouraï.

2.2.8. L'interprétation du songe

Le livre d'Esther s'achève sur l'interprétation par Mardokhaïos du songe dont il a été bénéficiaire. Cette construction confirme ainsi la place importante de ce personnage et en particulier de son rêve. La relecture est faite plus de onze ans après le songe[505]. Mardokhaïos n'a donc sans doute guère cherché à l'interpréter à l'époque. Pourtant, il ne l'a pas oublié. Cela dit, cette interprétation, en discours direct, constitue un lieu privilégié pour comprendre la façon dont Mardokhaïos comprend les événements racontés.

Ce qu'il relève en tout premier lieu est que « ces choses sont venues de Dieu » (F,1). Il parvient à cette conclusion en reconnaissant dans ce qui s'est produit les différents éléments du songe. Cette fois, il évoque Esther, puisqu'elle est représentée

[504] Le verbe διαδέχομαι peut signifier « succéder à quelqu'un » ou « remplacer ». Voir BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, p. 466-467. Le contexte pousse à le traduire ici par « remplacer ». Contre DOROTHY C. V., *The Books of Esther*, p. 246 pour qui Mardokhaïos devient véritablement roi à la place d'Artaxerxès.

[505] Le songe se produit « la deuxième année d'Artaxerxès » (A,1) ; Aman promulgue son édit « dans l'année douze » (3,7) et celui-ci doit être appliqué l'année d'après, donc, l'année treize, l'interprétation du songe lui étant postérieure.

par la petite source devenue fleuve. De son côté, il se reconnaît dans l'un des dragons, le second étant Aman. Or, dans le songe, c'est le cri des dragons prêts à combattre qui provoque l'attaque d'une nation contre une autre (A,6). En s'identifiant à l'un des dragons, Mardokhaïos assume pleinement sa part de responsabilité dans le déclenchement du conflit qui a failli aboutir à la destruction des juifs[506], ce qui n'apparaissait pas dans la « version officielle » des événements qui mettait surtout en relief l'intervention de Dieu.

Mardokhaïos reconnaît que c'est suite à leurs cris vers Dieu que les juifs ont été sauvés. Il ajoute une interprétation théologique des événements : Dieu « a fait deux sorts/parts, un pour le peuple de Dieu et un pour toutes les nations. Et ces deux sorts sont venus à l'heure et au moment et au jour du jugement devant Dieu et pour toutes les nations. Et Dieu s'est souvenu de son peuple et il a rendu justice à son propre héritage » (F,7-9). Pour Mardokhaïos, en tant que peuple de Dieu, les juifs sont voués à vivre un autre sort que les autres peuples. C'est la raison pour laquelle ils ont été sauvés : parce que Dieu « a rendu justice à son propre héritage ». Cette théologie de l'histoire semble correspondre à celle du narrateur, puisqu'elle se retrouve dans la caractérisation du personnage de Dieu dont l'agir met en place les conditions de survie des protagonistes et du peuple juif.

2.2.9. Mardokhaïos et Mordocaï

Au total, tel qu'il se présente dans la LXX, Mardokhaïos est bien différent du Mordocaï du TM, même si tous deux sont cousins d'Esther, Benjaminites, ennemis d'Aman et s'ils accèdent au statut de second du roi à la fin de l'histoire.

Dès le début du récit de la LXX, Mardokhaïos est mis en évidence, en tant que notable juif, bénéficiaire d'un songe envoyé par Dieu et, en tant que courtisan, zélé au service de son roi. Même si Mardokhaïos justifie son refus de s'incliner devant Aman, après coup, par des raisons religieuses, celles-ci sont quelque peu suspectes. Après avoir attiré la colère d'Aman contre tous les juifs, il tente de convaincre Esther d'aller demander la grâce des juifs au roi au péril de sa vie. Pour ce faire, il n'hésite pas à la

[506] C'est pourquoi cette auto-identification de Mardokhaïos à l'un des dragons n'est pas déplacée, contrairement à ce qu'affirme MOORE C. A., *On the origins of the LXX additions,* p. 389-390.

menacer indirectement une fois que la persuasion a échoué. Il fera de nouveau preuve d'une rhétorique très persuasive dans l'édit qu'il écrit avec sa cousine pour empêcher le massacre des juifs. Mais il faut reconnaître qu'il agit, à chaque fois, dans une intention bonne. Du reste, Mardokhaïos demeure relativement lucide sur la part qu'il a prise dans ce qui s'est passé, comme le montre sa relecture des événements à la lumière du songe.

Ce portrait est bien différent de celui de Mordocaï dans le TM. Dans la LXX, il n'y a plus trace de la rivalité entre Israël et Amalek ni d'allusion à l'épisode où Saül commet l'erreur de ne pas tuer le roi Agag (1 S 15). Si Mordocaï a des traits communs avec le premier roi d'Israël, ce n'est pas le cas de Mardokhaïos – ne serait-ce pas pour cette raison que le butin n'est pas présenté comme problématique dans la LXX ? Le TM présente Mordocaï, de façon troublante, comme agissant de la même manière qu'Haman, en particulier au moment de la promulgation du contre-édit. Dans la LXX, le parallèle est beaucoup moins évident, car la prière de Mardokhaïos et le texte des édits contribuent à différencier nettement les manières de faire des deux hommes. De plus, le parallèle remarquable entre les agissements d'Haman, en 3,12-15, et ceux de Mordocaï, en 8,9-14, est beaucoup moins frappant dans la LXX, à tel point que l'on peut difficilement parler ici de parallélisme, d'autant plus que le contre-édit est, dans la LXX, rédigé par Mardokhaïos *et* Esther. Ajoutons que si Mordocaï est un personnage opaque, ce qui ne contribue pas à le rendre sympathique dans la mesure où la plupart de ses actes peuvent être mis sur le compte de l'ambition, ce n'est pas le cas de Mardokhaïos, bien au contraire. En effet, grâce aux différents suppléments, en particulier le chapitre A, la prière et l'interprétation du songe, le lecteur a accès à ses motivations. Enfin, le gouvernement de Mordocaï n'a pas de conséquences très positives dans le royaume, si ce n'est pour les juifs. Par contre, il n'est pas question de taxe dans la LXX et Mardokhaïos semble être honoré par l'ensemble des citoyens et pas seulement par ses compatriotes.

Ainsi, contrairement à Mordocaï, Mardokhaïos est un personnage relativement sympathique. S'il est loin d'être parfait, ses défauts sont en quelque sorte l'envers des qualités qui en font un bon courtisan et un homme politique efficace. De plus, quand il s'agit de diplomatie, la frontière entre le mensonge et une présentation convaincante de la vérité s'avère parfois très ténue. Par ailleurs, pour sauver les juifs menacés, Mardokhaïos n'hésite pas à mettre tout en œuvre, au risque de compromettre son image de courtisan modèle (notamment en 4,1-2). S'il ne parvient pas à déchiffrer le songe au

début de l'histoire, en finale, la relecture qu'il fait des événements à cette lumière montre qu'il est capable d'y voir la trace de l'agir de Dieu et qu'il ne manque pas de lucidité quant aux rôles que lui et sa cousine ont joué dans le déroulement des événements. Au total, ce personnage figure un héros très « réaliste », incarnant, comme un personnage de la *Comédie Humaine* de Balzac, les grandeurs et les bassesses de la condition d'homme, et en particulier celle du courtisan juif en Diaspora, pris entre la fidélité à son peuple et à sa foi et ses fonctions à la cour d'un roi païen.

2.3. Esther

Contrairement aux autres personnages du livre, le personnage d'Esther a fait l'objet d'un certain nombre d'études. Une des plus complètes est sans doute celle de L. Day[507], qui porte sur le TM et les deux formes grecques de l'histoire d'Esther.

2.3.1. Astin

Plusieurs éléments de la caractérisation de la reine Vashti sont absents de la LXX ou présentés différemment. Ainsi, par exemple, son prénom, Αστιν, n'évoque rien, du moins dans la langue dans laquelle le texte nous est parvenu. Mais c'est surtout autour de son refusnque les différences se marquent. La demande que le roi lui adresse paraît tout à fait légitime. Les festivités ont lieu à l'occasion de leur mariage (1,5) et contrairement à ce qui se passe dans le TM, Artaxerxès n'est pas ivre puisqu'il invite la reine à venir le lendemain de la fin des festivités, comme pour clore celles-ci par l'apparition du couple royal. De plus, il lui demande de paraître « pour qu'elle règne », même s'il s'agit aussi, comme dans le TM, de montrer « aux chefs et aux nations sa beauté, car elle était belle » (1,11).

De ce fait, si l'on pouvait trouver de bonnes raisons au refus de Vashti, celui d'Astin est présenté comme un caprice incompréhensible, un refus d'assumer son rôle.

[507] DAY L., *Three Faces of a Queen*.

Aussi, le lecteur comprend aisément les raisons pour lesquelles le roi est vexé et se met en colère (1,12). Par conséquent, dans cet épisode, le lecteur se situe plutôt du côté du roi que de celui de son épouse et est amené à jeter un regard relativement positif sur Artaxerxès – contrairement à ce qui se passe pour le lecteur du TM. A cela s'ajoute que le roi et son conseil n'ont pas le côté ridicule et caricatural qu'ils ont dans le TM, ce qui donne du poids au renvoi de Vashti et à la publication de l'édit qui l'accompagne.

Ainsi, comme la Vashti du TM, si Astin joue le rôle de faire-valoir et de repoussoir par rapport à Esther, c'est à un degré nettement plus fort : tant pour les autres personnages du récit que pour le lecteur, Astin figure précisément l'exemple du comportement qu'il ne convient pas à une épouse d'adopter, à plus forte raison si elle est reine de Perse. Son sort montre aussi à Esther quelles peuvent être les conséquences d'un tel caprice : il en coûte de contredire le roi Artaxerxès.

2.3.2. Présentation d'Esther

Immédiatement après qu'Esther est entrée en scène, le narrateur précise qu'elle est sélectionnée pour le harem du roi. Elle correspond donc aux critères énumérés par les amis et serviteurs du roi : elle est « meilleure qu'Astin » (1,19), « non corrompue[508], belle à voir » (2,2), « vierge » (2,3).

Mais auparavant, les premières informations concernant Esther portent sur ses relations avec Mardokhaïos. Cette présentation est très semblable à celle que l'on trouve dans le TM, à quelques différences près, comme le montre le tableau suivant :

TM	LXX
Nom : « Hadassah – c'est Esther » Lien de parenté : « fille de son (Mordocaï) oncle » Orpheline : « car il n'y avait pas pour elle père et mère »	Lien de parenté : «fille d'Aminadab le frère de son (Mardokhaïos) père » Nom : « Esther » Orpheline : « et quand ses parents étaient morts »

[508] Le contexte ne permet pas de déterminer si ἄφθορος a un sens moral ou physique. Cependant, étant donné qu'il s'agit de trouver une remplaçante à Astin dont le principal défaut semble être d'ordre moral, il est probable que ἄφθορος doit s'entendre aussi au sens moral. Voir *ἄφθορος*, dans LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 289.

Belle : « et la jeune fille (était) belle d'allure et belle/bonne d'apparence » Adoptée par Mordocaï : « et à la mort de son père et de sa mère, Mordocaï l'avait prise pour lui pour fille »	Recueillie par Mardokhaïos en vue de l'épouser : « il l'avait élevée pour lui pour en faire sa femme » Belle : « et la jeune fille était belle à voir »

Le nom du père d'Esther est mentionné dans la LXX – Aminadab – tandis qu'il ne l'est que plus tard dans le texte hébreu. 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. Or, dans le TM, ce nom indique plutôt son identité juive, par opposition à Esther, nom d'origine païenne sans doute. De plus, ces deux noms, dont l'un n'est jamais utilisé dans le récit, signalent la double identité d'Esther ainsi que son origine cachée. Dans la LXX, rien de tel, puisque Esther ne reçoit pas d'autre nom. Par ailleurs, le jeu de mots auquel peut donner lieu le nom אסתר (« je cache ») ne fonctionne évidemment pas en grec.

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 (לבת), 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.

2.3.3. Esther est choisie par le roi Artaxerxès

Lorsque Esther est amenée à Gaï, le gardien des femmes, le narrateur ne dit rien de sa réaction. Est-elle triste d'être arrachée à son futur époux ? Le lecteur ne le saura jamais. En effet, jusqu'au chapitre 4, comme dans le TM, la jeune femme semble se montrer essentiellement passive et le narrateur ne donne aucune information sur son état

d'esprit : manifestement, ce qui importe est qu'Esther épouse le roi, et ce qu'elle pense n'a guère d'intéret.

Tandis que le TM emploie une formule particulière pour décrire le charme d'Esther qui opère à la cour (ותשא חסד et ותשא חן), la LXX dit seulement de l'eunuque Gaï que « la jeune fille lui plut et elle trouva grâce devant lui » (2,9). Contrairement à l'hébreu, cette formule n'a rien d'original et n'évoque en rien le fait que la jeune fille puisse prendre une part active dans le charme qui émane d'elle. Dans la LXX, Esther a simplement la chance d'être distinguée par l'eunuque gardien des femmes. Par ailleurs, comme dans le TM, elle garde secrètes ses origines, suivant en cela l'ordre de Mardokhaïos. Ce dernier suit de près les événements, « se promenant chaque jour près de la cour des femmes, observant ce qui arriverait à Esther » (2,11).

Dans l'ensemble, et plus encore que dans le TM, tout concourt à faire d'Esther une jeune femme passive ne prenant aucune part à ce qui lui arrive. Par exemple, il n'est pas dit qu'Esther, quand son tour vient de paraître devant le roi, « ne demanda rien, sauf ce que disait Hégé », mais qu'« elle ne refusa rien de ce qu'avait ordonné l'eunuque » (2,15). Dans la même ligne, le grec ne dit pas que la jeune femme sera rappelée « si le roi avait plaisir en elle et si elle était appelée nommément », mais seulement « si elle est appelée par son nom » (2,14). Ainsi, la LXX met moins l'accent sur le fait que la jeune fille est supposée séduire le roi au cours de la nuit qu'ils passent ensemble.

Comme dans le TM, le roi tombe amoureux[509] d'Esther et la choisit pour reine (2,17). Mais, tandis que le TM semble se faire l'écho de la joie du roi qui a trouvé sa reine, le narrateur de la LXX se montre beaucoup plus sobre :

> TM : « Et le roi aima Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges, et il plaça un diadème de royauté sur sa tête et il la fit régner à la place de Vashti ».
>
> LXX : « Et le roi aima Esther, et elle trouva grâce par comparaison avec toutes les vierges, et il lui mit le diadème des femmes ».

[509] Le verbe ἐράω connote un sentiment amoureux et diffère à la fois de ἐπιθυμέω (« désirer ») et de φιλέω (« aimer d'amitié ou d'amour »). Cf. LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon,* p. 170. 179. 503.

Le grec insiste moins sur la distinction particulière dont Esther est l'objet, « plus que toutes les femmes » et sur son couronnement. Il ne fait pas allusion à Astin. De même, les festivités qui suivent ont une allure beaucoup plus modeste.

Par contre, le lien que la nouvelle reine conserve avec son cousin reste le même. Le narrateur est même encore plus explicite pour décrire l'attitude d'Esther, une fois qu'elle est devenue reine de Perse : « Et Esther ne fit pas savoir sa patrie ; car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de craindre Dieu et de faire ses commandements, comme lorsqu'elle était avec lui ; et Esther ne changea pas sa conduite » (2,20). Tout comme dans le TM, il est étonnant qu'Esther demeure soumise à l'emprise de Mardokhaïos, même après son mariage et le lecteur est amené à s'interroger sur la qualité de ses relations avec son royal époux. De plus, dans la LXX, l'ordre de Mardokhaîos porte sur l'observance des commandements de Dieu[510] ; ainsi, Esther est amenée à placer les ordres de son cousin et les préceptes de Dieu au-dessus des commandements de son royal époux.

Par ailleurs, dans le contexte plus large du corpus biblique, le fait que la jeune femme « craint Dieu et fait ses commandements » la place clairement du « bon côté », celui des croyants, et, en principe, du lecteur de la Bible. Cela contribue à entraîner l'empathie du lecteur envers elle, mais aussi envers Mardokhaïos qui l'a éduquée dans cette « crainte de Dieu ».

En 2,15, au moment où Esther doit paraître devant le roi, le narrateur de la LXX ne rappelle pas la nature pré-conjugale de ses relations avec Mardokhaïos – tandis que, dans le TM, il évoquait « Mordocaï qui l'avait prise pour lui pour fille ». Manifestement, le narrateur ne tient pas à s'appesantir sur ce lien et préfère présenter Esther simplement comme la cousine que Mardokhaïos a recueillie à la mort de ses parents.

L'obéissance d'Esther à son cousin n'a pas que des conséquences négatives, puisque Mardokhaïos choisit aussi d'impliquer Esther dans les affaires de la cour, en l'informant du complot qui se trame contre la vie du roi. Cependant, il est aussi

[510] Selon DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 43, le verset 20 comporte une certaine ambiguïté : « car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de craindre Dieu et de faire ses ordres (φοβεῖσθαι τὸν θεὸν καὶ ποιεῖν τὰ προστάγματα) ». Selon L. Day, αὐτοῦ pourrait désigner aussi bien Dieu que Mardokhaïos. Cependant, une brève étude de l'expression τὰ προστάγματα dans la LXX montre que ce mot, au pluriel et avec l'article, désigne presque toujours les commandements de Dieu. Voir HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint*, p. 1219-1220 et note 467 ci-dessus.

significatif que la première parole citée de la nouvelle reine réponde à l'initiative de Mardokhaïos, et non à celle du roi ou à la sienne propre.

Durant toute cette partie du récit, Esther demeure un personnage à la fois passif et mystérieux. Sa situation n'est pourtant pas facile, puisque, juive, elle doit vivre à la cour d'un roi païen tout en gardant secrètes ses origines. Le lecteur, supposé être juif, doit-il la plaindre, l'envier ou la condamner ? Ne sachant rien de ses sentiments et de ses motivations, il doit surtout suspendre son jugement et attendre la suite.

2.3.4. Le temps de l'épreuve

Au chapitre 4, une fois mise au courant des événements, Esther, comme dans le TM, réagit en pensant d'abord à sa propre situation. Pas un instant elle ne paraît s'émouvoir du sort des juifs et reste centrée sur elle-même et le danger qu'elle court en allant vers le roi sans avoir été appelée. Le rappel de « sa basse condition » par son cousin ne semble pas non plus susciter chez elle beaucoup de reconnaissance. Comme dans le TM, c'est suite à l'argumentation menaçante de Mardokhaïos qu'elle se résout à aller vers le roi. Elle demande alors le jeûne de la communauté juive, pendant trois jours.

Dans ce chapitre, la réaction d'Esther n'est guère différente de ce qu'en dit le TM et sa décision d'aller trouver le roi semble motivée davantage par la peur que par une courageuse détermination à venir au secours de son peuple. Mais est-ce bien surprenant ? En effet, le portrait que le narrateur a dressé jusqu'à présent de la jeune femme met surtout en avant sa passivité, sa docilité et sa beauté, plus encore dans la LXX que dans le TM. Dès lors, le lecteur peut difficilement s'attendre à ce qu'Esther se change instantanément en farouche guerrière.

2.3.5. La prière d'Esther

Comme pour Mardokhaïos, la prière d'Esther constitue un moment privilégié pour comprendre le personnage. Mais avant de formuler sa prière, la reine « se réfugia auprès du Seigneur, prise dans un combat de mort » (C,12). Pour la seconde fois dans le récit, le narrateur donne accès aux sentiments d'Esther. Cette fois, elle n'est pas

bouleversée par un problème de vêtements, mais « prise dans un combat de mort ». En effet, Esther se trouve placée devant la nécessité de risquer de perdre la vie pour demander la grâce de son peuple. Elle assimile la démarche qui lui incombe à un combat, combat qui risque de lui coûter la vie[511] et dont l'enjeu est la survie de son peuple. Pourtant, si elle n'intervient pas et si la menace de son cousin est vraie, le secours adviendra pour les juifs d'un autre endroit et elle et sa parenté périront (4,14). Dans une telle situation, la question est : « Quel risque de mort prendre » ? Ainsi, si elle a tardé à répondre positivement à l'ordre de son cousin, c'est sans doute par peur et non par indifférence, ce que confirme la fin de sa prière (C,30). Cette fois, Esther se réfugie « auprès du Seigneur ». Ainsi, sa « crainte de Dieu » est réelle et n'est pas seulement un comportement de façade adopté pour obéir à Mardokhaïos[512].

La reine prend alors une attitude de deuil. Comme nous l'avons vu[513], cette attitude est à mettre en lien avec le jeûne ; elle vise probablement à demander l'intervention de Dieu pour qu'il l'assiste devant le roi. Ces pratiques ascétiques sont décrites de façon détaillée par le narrateur qui souligne ainsi l'écart entre les mortifications de la reine et son comportement habituel. Ses parures de cour sont mises en lien avec la gloire et l'orgueil – on parle de « vêtements de sa gloire » (τὰ ἱμάτια τῆς δόξης) et de « parfums orgueilleux » (τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων). Ces attributs ne conviennent pas pour s'adresser à Dieu dans l'attitude du suppliant. Aussi, Esther remplace les « vêtements de sa gloire » par « des vêtements de détresse et de deuil » et, oubliant les « parfums orgueilleux », elle « couvre sa tête de cendre et de fumier ». Elle adopte ainsi un comportement semblable à celui de Mardokhaïos et des juifs après la promulgation de l'édit (4,1-3). Elle va même plus loin puisque, ajoute le narrateur, « elle humilia durement son corps et tout endroit de beauté objet de sa réjouissance, elle (le) couvrit de ses cheveux mêlés ». C'est donc d'abord en tant que suppliante solidaire de son peuple et non en tant que reine de Perse qu'elle s'adresse à Dieu. Ainsi, comme son cousin, face à l'adversité, elle prend le parti de son peuple et non celui de l'empire perse.

---

[511] KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 168.

[512] Cf. DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 82.

[513] Cf. supra, première partie, § 1.7.4.

Ensuite, Esther adresse sa prière à Dieu, qu'elle appelle aussi « notre roi », montrant, cette fois explicitement, une véritable solidarité avec son peuple[514]. De plus, il n'est pas anodin qu'Esther nomme Dieu « notre roi » juste avant de se présenter devant le roi de Perse[515]. Elle signifie par là quelle est sa véritable allégeance et celle de son peuple. L'image de Dieu qui ressort de cette prière a déjà été analysée précédemment[516]. Nous nous centrerons donc sur ce que la prière révèle du personnage d'Esther. Sa première phrase fait allusion à sa solitude et à son unicité, qu'elle rapproche de la solitude et de l'unicité de Dieu. Manifestement, Esther se sent seule, sans appui ; en même temps, elle a conscience d'être la seule à pouvoir agir en faveur de son peuple, grâce à sa position de reine. Et dans cette situation, le seul secours qu'elle puisse invoquer est Dieu. Dans le bref résumé qu'elle fait de l'histoire de Dieu et d'Israël (C,16-18), Esther ne se montre pas ignorante : elle connaît l'histoire de l'élection de son peuple et la part que Dieu y a prise, y compris pendant l'exil dont elle donne une interprétation qui est loin d'être originale[517] : c'est à cause de ses propres fautes que le peuple d'Israël a été emmené en exil.

Mais maintenant que ce peuple – son peuple – est menacé de disparition, Dieu doit intervenir, sinon il ne se trouvera plus personne pour le louer, et seules les idoles seront honorées (C,19-21). C'est pourquoi Esther supplie Dieu de « tourner leur (les ennemis) projet contre eux » (C,22) et de l'assister dans son entrevue avec le roi, qu'elle qualifie de « lion », ce qui, dans le contexte, n'a pas une connotation positive (C,24)[518], comme souvent dans les Psaumes[519].

---

[514] DAY L., *Three Faces of a Queen,* p. 78 fait remarquer à juste titre qu'Esther se montre étroitement unie à son peuple dans sa prière, se présentant comme membre de ce peuple et adorant le même Dieu.

[515] Cf. HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora,* p. 90.

[516] Si l'on peut rapprocher la prière d'Esther de celle de Daniel en Dn 9,3-19, la ressemblance est uniquement thématique et ne porte pas sur le vocabulaire et les tournures employées. De plus, la prière d'Esther est, sans ambiguïté, adaptée aux circonstances du récit. C'est pourquoi, il semble peu indiqué de voir un phénomène de dépendance littéraire ou même d'intertextualité entre ces deux passages. Leur ressemblance peut aisément s'expliquer par leur appartenance au même genre littéraire et par le fait qu'ils partagent le même héritage biblique. La même explication vaut pour les points de contacts existant entre la prière d'Esther et celle de Judith en Jdt 9,2-14. Cf. MOORE C. A., *On the origins of the LXX additions,* p. 391-392.

[517] Il s'agit surtout de la conception deutéronomiste de l'histoire d'Israël que l'on trouve, par ex. en 1 Rg 9,6-9 ; 2 Rg 17,7-23, mais aussi dans des textes plus tardifs tels Dn 9,4-19. Voir KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester,* p. 174.

[518] En effet, c'est vraisemblablement à la férocité et à la puissance menaçante du lion qu'il est fait allusion et non à son aspect majestueux. Voir KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester,* p. 175.

[519] Voir Ps 7,3 ; 10,9 ; 17,12 ; 22,14.22 ; 35,17 ; 58,7. Cf. WENIN A., *Le Livre des Louanges,* p. 32.

Esther poursuit en évoquant sa situation à la cour du roi. Contrairement à ce que pouvait laisser penser sa passivité, la jeune femme affirme ne tirer aucun profit de sa situation, qui la dégoûte : ni sa relation privilégiée avec le roi, ni les jours d'apparat, ni les banquets, ni le vin, ni sa gloire ne la réjouissent. Elle compare même le dégoût qu'elle éprouve pour « le signe de son orgueil qui est sur sa tête », pour sa couronne royale, à ce qu'elle ressent pour une serviette périodique (v.27). Sans doute veut-elle établir ici un parallèle entre sa situation de reine, épouse d'un roi païen et l'impureté périodique de la femme au moment de ses règles[520]. Depuis son changement de situation, dit-elle, elle ne s'est réjouie qu'en Dieu seul. Une telle confession est étonnante pour le lecteur, surtout à ce stade du récit, plusieurs années après le couronnement d'Esther. Pourtant, même si sa prière – comme celle de Mardokhaïos – ne manque pas d'utiliser la rhétorique de persuasion, rien dans le récit ne permet de mettre en doute sa bonne foi. En effet, la passivité qui est la sienne jusqu'à maintenant n'indique pas nécessairement que la jeune femme accepte de bon cœur sa condition. Sans doute s'est-elle pliée à l'inévitable. De plus, durant tout ce temps, Esther est restée soumise aux ordres de son cousin et aux commandements de Dieu.

Esther achève sa prière en demandant une dernière fois l'aide de Dieu : « Dieu qui est puissant sur tous, écoute la voix des désespérés et arrache-nous de la main de ceux qui se conduisent mal et arrache-moi de ma peur » (C,30). Cette fois, la jeune femme évoque explicitement sa peur. Elle ne se présente pas comme une héroïne « sans peur et sans reproche », mais comme une personne fragile, sujette à la peur, consciente d'occuper à la cour une position en porte-à-faux avec ce que l'on peut attendre d'une juive « craignant Dieu ».

A la fin de cette prière, le lecteur ne peut s'empêcher de ressentir une certaine empathie, voire de la sympathie pour Esther. Contrairement à l'Esther du TM, qui reste un personnage relativement opaque, celle de la LXX est dévoilée au lecteur par le narrateur qui fait entendre sa prière. Le lecteur, qui, jusque-là, a pu la croire ambitieuse et opportuniste, apprend ici qu'elle ne trouve aucune joie à sa position de reine. Avec beaucoup de pertinence, M.-T. Wacker[521] oppose l'attitude de Mardokhaïos, conscient de son bon droit et demandant à être reconnu pour ce qu'il est – un bon croyant et non un orgueilleux –, à celle d'Esther, faite d'humilité et de reconnaissance de ses

[520] Par ex., Lv 15,19-24. Voir KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester*, p. 176.

[521] WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut*.

insuffisances. Comme pour la prière de Mardokhaïos, le récit ne dit pas si Dieu entend : dans l'immédiat, il reste silencieux.

2.3.6. Esther face au roi

Le troisième jour, comme elle l'a promis à son cousin, Esther se présente devant le roi. Auparavant, le narrateur dit qu'elle « cessa de prier, elle enleva les vêtements du service et s'entoura de sa gloire » (D,1). Ainsi, même si seules quelques paroles sont rapportées, la reine est restée en prière durant trois jours. Cette précision achève de suggérer au lecteur l'importance de la foi de celle qui a pourtant épousé un roi païen. « Sa gloire » (τὴν δόξαν αὐτῆς) désigne sans doute ses vêtements d'apparat, que le narrateur oppose aux « vêtements du service/du culte » (τὰ ἱμάτια τῆς θεραπείας). Manifestement, dans le monde du récit, la seule gloire légitime est celle de Dieu, tandis que celle que donne la cour n'est pas compatible avec le service divin, une idée qui se trouve dans le songe (A,10), dans la prière de Mardokhaïos (C,7) et ici, dans la description de l'attitude d'Esther.

Ayant revêtu sa tenue d'apparat, Esther invoque Dieu une dernière fois. Le narrateur se plaît alors à décrire longuement la jeune femme tandis qu'elle se rend là où se tient le roi. Ainsi, le lecteur est amené à voir précisément ce que voit le roi quand Esther arrive devant lui, à la différence que celui-ci ignore qu'Esther a le cœur « serré par la crainte » (D,5). En effet, seul le lecteur sait que l'apparence que la reine offre aux regards ne reflète pas son état intérieur[522]. Pourtant, cette mise en scène n'a aucune connotation négative : Esther risque en effet sa vie pour le salut des juifs.

Sachant la crainte que ressent Esther, la majesté du roi, telle qu'elle est décrite en C,6, n'apparaît que plus écrasante, d'autant que le narrateur ajoute : « et il était très effrayant ». La mise en scène d'Esther, qui a sans doute attendri le lecteur sensible, semble rester sans effet sur Artaxerxès, qui « levant son visage enflammé par la gloire, au comble de la colère[523], regarda » la reine (D,7). L'évanouissement d'Esther,

[522] DAY L., *Three Faces of a Queen,* p. 102 : « She again demonstrates herself to be an accomplished actress ».

[523] S'il est vrai que θυμός peut avoir le sens de « désir » dans certain cas, la plupart du temps il a le sens de « colère ». Ici, le contexte pousse clairement le lecteur à le traduire par « colère ». Voir BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français,* p. 948.

terrorisée et à jeun depuis trois jours, n'a rien d'étonnant. A ce stade, le sort de la jeune femme, et par conséquent celui des juifs, semble bien compromis. De plus, son évanouissement la prive de la possibilité de se défendre en expliquant la raison de sa venue. Quant au roi, il semble a priori fort mal disposé[524]. Le récit est bien différent du TM où Assuérus semble accueillir Esther à bras ouverts dès qu'il la voit. Dans la LXX, en revanche, tout porte à croire que les craintes d'Esther sont justifiées et que son entreprise est vouée à l'échec.

Mais au moment où tout semble perdu, un miracle se produit : « Dieu change l'esprit du roi en bonté » (D,8). Le souverain furieux se transforme alors en époux prévenant qui, inquiet, s'empresse de prendre son épouse dans ses bras et de la réconforter, la rassurer l'embrasser, même. Le sort d'Esther prend ainsi un tour nettement plus positif, celui des juifs aussi.

A deux reprises, le roi s'inquiète de l'état d'Esther (D,9.12) puis s'enquerre des raisons de sa venue (5,3). Le lecteur attend donc qu'Esther demande la grâce des juifs. Il n'en est rien. La première fois, la reine ne répond pas, trop faible sans doute pour parler. La deuxième fois, après avoir été rassurée sur sa vie et avoir reçu un témoignage de tendresse du roi, elle lui donne la raison de son évanouissement en des termes très surprenants pour le lecteur : « Je t'ai vu, seigneur, comme un ange de Dieu, et mon cœur a été bouleversé par crainte de ta gloire ; car tu es admirable, seigneur, et ton visage plein de grâces » (D,13-14). Tout porte à croire que la reine dit vrai lorsqu'elle dit : « mon cœur a été bouleversé par crainte de ta gloire ». Car la crainte, alliée à la faiblesse consécutive au jeûne, est sans doute responsable de son évanouissement. Cela dit, le lecteur qui sait quels sont les sentiments d'Esther à l'égard de son royal époux ne peut qu'être étonné de l'entendre lui dire qu'il est admirable et son visage plein de grâce. De toute évidence, il s'agit de paroles aimables destinées à confirmer le roi dans sa bienveillance. Sans doute faut-il mettre sur le même plan les paroles d'Esther qui compare le roi à « un ange de Dieu ». En effet, son évanouissement ne peut pas être dû à la conscience du changement opéré par Dieu puisqu'il le précède et que l'action divine

[524] W. H. Brownlee a vu une théophanie dans le récit de l'audience d'Esther avec le roi. Cette interprétation est difficile à tenir si l'on considère le texte dans son état actuel, car le narrateur dit bien, au verset 8, que « Dieu changea l'esprit du roi en bonté ». Il faut donc comprendre la description précédente comme montrant un souverain en colère, d'une colère qui n'a rien de divin. BROWNLEE W. H., *Le livre grec d'Esther*, p. 164-170.

se passe à l'insu des personnages du récit. De plus, si Esther était vraiment consciente de l'intervention de Dieu, reporterait-elle sa requête à un moment ultérieur ?

L'invitation qu'Esther adresse à Artaxerxès demeure aussi mystérieuse dans la LXX que dans le TM. Là aussi, le lecteur est amené à se demander s'il s'agit d'un plan ou d'un manque de courage. Lorsque la reine invite de nouveau le roi à un banquet (5,8), la perplexité s'intensifie. De plus, contrairement au TM, Esther ne promet pas au roi qu'elle « fera selon la parole du roi », le lendemain, mais « qu'elle fera les choses elles-mêmes » (ποιήσω τὰ αὐτα), tournure ambigü qui pourrait annoncer que, le lendemain, elle en viendra véritablement au fait, à savoir sa véritable requête. Le narrateur, qui signalait clairement l'état d'esprit d'Esther avant son arrivée devant le roi, ne donne plus aucun élément qui permettrait de comprendre sa conduite. Manifestement, tout est fait pour que le lecteur soit surpris par la suite des événements.

2.3.7. La requête d'Esther

Lors du second banquet, quand le roi demande de nouveau à Esther quelle est sa demande et lui propose, pour la deuxième fois, la moitié de son royaume (7,2), il reçoit une réponse. La reine lui parle enfin de son peuple. L'expression de sa requête n'est guère différente du TM. Le verset 4 n'est pas facile à comprendre :

ἐπράθημεν γὰρ ἐγώ τε καὶ ὁ λαός μου εἰς ἀπώλειαν καὶ διαρπαγὴν καὶ δουλείαν,
ἡμεῖς καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν εἰς παῖδας καὶ παιδίσκας,
καὶ παρήκουσα· οὐ γὰρ ἄξιος ὁ διάβολος τῆς αὐλῆς τοῦ βασιλέως.

Esther semble mettre sur le même plan l'anéantissement, le pillage et l'esclavage d'une part, la vente comme valets et servantes d'autre part, une triste réalité qu'elle a refusé d'entendre. Une telle explication ne correspond pas tout à fait à la réalité du récit : Esther n'a pas refusé d'entendre – sinon, se trouverait-elle pas devant le roi ? De plus, il n'est pas exact que les juifs ont été vendus comme valets et servantes. Sans doute faut-il y voir une exagération rhétorique destinée à choquer le roi en accumulant tous les maux sur la tête de son peuple. Leur liste est telle qu'Esther affirme n'avoir pas voulu le croire : un adversaire ou un calomniateur assez néfaste pour être capable d'organiser de tels méfaits ne peut être présent à la cour du roi !

Le « calomniateur » désigne Aman, qui a voulu anéantir les juifs. Si à aucun moment Esther ne prononce le mot « juifs », celle-ci s'identifie de manière insistante avec « son peuple »[525], comme le montrent les pronoms personnels et les adjectifs possessifs qu'elle emploie : « *nous* avons été vendus », « *mon* peuple », « *nous* », « *nos* enfants ». Par contraste, le fait que le roi ne lui demande pas le nom de son peuple ressort d'autant plus. Sans doute faut-il penser qu'Artaxerxès fait lui-même le lien entre le peuple de la reine et le peuple dont il a approuvé l'extermination suite au projet d'Aman.

A la suite de K. Fountain[526], on remarque qu'Esther semble faire appel au sens de l'honneur du roi en affirmant que « le calomniateur n'est pas digne de la cour du roi ». En somme, elle présente adroitement sa requête comme suscitée par le souci du bien du royaume. De plus, une telle affirmation « dédouane » le roi de la responsabilité de ce qui s'est passé : n'a-t-il pas été victime d'un calomniateur ?

Dans la suite de cet épisode, Esther n'est pas différente de ce qu'elle est dans le TM. Voyant que le roi semble prendre son parti, elle renforce son adhésion en qualifiant Aman de manière négative « d'ennemi » et de « mauvais » (7,6). Et quand ce dernier la supplie, Esther semble rester de marbre : rien n'est dit de ses sentiments. De même, quand le roi accuse Aman de vouloir violer la reine, elle ne dit rien. Pourtant, le narrateur de la LXX signale à deux reprises – pour une seule dans le TM – que telle n'était pas l'intention d'Aman et qu'il est tombé sur son lit pour lui demander sa grâce (7,7.8). Manifestement, pour Esther, l'important est qu'Aman soit condamné, et peu importe que cela ne soit pas pour de bonnes raisons.

Une fois Aman exécuté, Esther, dans la LXX comme dans le TM, reçoit la totalité de ses biens et en confie la gérance à Mardokhaïos. Auparavant, elle révèle au roi les liens de parenté qui l'unit à son cousin. Ainsi, elle se présente clairement comme juive, ce qui ne semble plus poser de problème. Il est vrai qu'Aman vient d'être pendu, lui qui depuis le début est présenté comme voulant nuire à Mardokhaïos et à son peuple. Une fois l'ennemi mort, l'ordre donné par Mardokhaïos à Esther de garder secrètes ses origines n'a probablement plus de raison d'être.

---

[525] Cf. DAY L., *Three Faces of a Queen,* p. 132.

[526] FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings,* p. 122.

2.3.8. Esther intervient en faveur de son peuple

En 8,3, Esther intervient une seconde fois auprès du roi pour tenter de faire abroger l'édit d'extermination. Cette fois, son intervention ne vise plus la mort de l'ennemi, mais le salut de son peuple. Pour une fois, la LXX se montre plus sobre que le TM dans sa description, puisqu'il n'y est pas dit qu'Esther pleure après être tombée aux pieds du roi. Dans sa plaidoirie, l'Esther grecque parle de la possibilité de sa propre destruction suite à l'exécution de l'édit : « comment pourrai-je être sauvée dans la destruction de ma parenté ? » (8,6). Rappelons que, dans le TM, elle évoque seulement la douleur qui serait la sienne si son peuple et sa parenté en venaient à être détruits. Ces deux différences rendent l'Esther de la LXX moins attendrissante que celle du TM, d'autant que le contraste est frappant avec l'épisode où la jeune femme s'évanouit de terreur devant le roi à la pensée de sa possible condamnation à mort.

Dans sa réponse, le roi s'adresse d'abord à Esther seule, et pas aux deux protagonistes juifs, comme c'est le cas dans le TM. Ici, la relation entre le roi et Esther est plus développée, plus personnelle et moins protocolaire. Artaxerxès s'adresse à elle en lui disant : « et j'ai cherché à te plaire » (8,7).

Contrairement à ce qui est écrit dans le TM (8,9), le nouvel édit que le roi autorise Esther et Mardokhaïos à rédiger (8,8) n'est pas le produit de la seule activité du cousin d'Esther. Le narrateur ne précise pas qui le dicte, et, étant donné que l'autorisation royale s'adresse aux deux cousins, le lecteur peut légitimement déduire qu'ils sont les co-auteurs de ce nouvel document officiel. Ainsi, son contenu ne reflète pas seulement les convictions de Mardokhaïos, mais aussi celles d'Esther.

Esther est ainsi présentée comme une femme politique, capable de diplomatie et d'user, au besoin, de rhétorique ; elle est en cela différente de l'Esther du TM. Ainsi, dans le contre-édit, elle n'hésite pas à se présenter comme « l'irréprochable compagne de la royauté » (E,13). Pour elle comme pour son cousin, « la fin peut justifier les moyens » puisqu'elle appuie manifestement – si elle n'en est pas l'inventrice – la thèse selon laquelle Aman, le Macédonien, a cherché à « faire passer la domination des Perses aux Macédoniens » (E,14).

2.3.9. Une finale qui questionne aussi, mais différemment

L'intervention d'Esther demandant un second jour de massacre et la pendaison des fils d'Aman (9,13) paraît tout aussi déplacée dans la LXX que dans le TM. Doit-on y voir une exagération délibérée destinée à choquer le lecteur afin qu'il prenne du recul face aux événements ? Il convient d'être prudent car le texte de la LXX est loin d'être porteur de la même ironie que celui du TM et, apparemment, il n'entend pas induire la même prise de distance du lecteur face aux massacres. Dans le même sens, le nombre des tués dans les provinces est nettement inférieur puisqu'il passe de 75000 à 15000, ce qui n'a pas la même portée hyperbolique. Sans cette note d'exagération, comment comprendre la nouvelle requête d'Esther ? Notre hypothèse est que cette demande vise simplement à justifier l'existence d'un second jour de massacre, et par conséquent, de plusieurs jours de festivité pour les Phrouraï. En ce sens, ce verset 9,13 serait un des (rares) cas où le récit ne peut être compris qu'en faisant intervenir des aspects purement historiques extérieurs à la narration : la narration serait, dans ce cas, dépendante de l'élément historique que constitue la fête des Phrouraï.

Dans la LXX comme dans le TM, Mardokhaïos est à l'origine de l'institutionnalisation de la fête des Phrouraï et, comme nous l'avons déjà observé, la lettre qu'il envoie en 9,20-21.23 et dans laquelle il donne un résumé des événements (9,24-25) ne parle pas d'Esther. Ainsi, si Mardokhaïos est craint et honoré dans tout le royaume, ce n'est pas le cas d'Esther qui semble rester, dans un premier temps, dans l'ombre de son mari et de son cousin. Elle intervient cependant une dernière fois dans le récit, aux côtés de Mardokhaïos, pour mettre par écrit les événements et pour « la ratification de la lettre des Phrouraï » (9,29). Enfin, ils « instituèrent pour eux-mêmes en ce qui les concerne » (9,30), et surtout, « Esther institua par une parole pour toujours, et elle fut écrite en rappel » (9,31). C'est ainsi qu'en finale, il revient à la reine, comme dans le TM, d'instituer la fête afin qu'elle s'inscrive dans la durée, ce qui donne naissance à un écrit.

Le dernier mot sur Esther revient à Mardokhaïos dans l'interprétation du songe qu'il adresse à toute sa nation. Esther est « la petite source qui est devenue fleuve (…) elle qu'a épousée le roi et qu'il a faite reine » (F,3). Dans le songe, le lien entre la source qui devient fleuve et le triomphe des humbles sur les glorieux n'est pas explicité

(A,9-10). Le lecteur peut seulement observer que ces deux manifestations sont consécutives au cri du peuple vers Dieu. De ce fait, Mardokhaïos semble interpréter de la même façon l'avènement d'Esther sur le trône de Perse et le salut des juifs comme le résultat de l'agir de Dieu qui « a fait les signes et les grands prodiges qui ne sont pas advenus dans les nations » et qui « a rendu justice à son propre héritage » (F,9). Cette interprétation étant racontée à toute la nation de Mardokhaïos (10,3), les juifs du récit garderont et transmettront d'Esther l'image de la jeune femme juive que Dieu amène à devenir reine de Perse pour être un instrument au service du salut de son peuple.

2.3.10. Conclusion : Esther dans la LXX

Comme Mardokhaïos diffère de Mordocaï, l'Esther de la LXX est assez différente de celle du TM.

Au début du récit, Esther est décrite comme plus passive que dans le TM : elle n'est véritablement pour rien dans ce qui lui arrive et on ne peut pas même la soupçonner d'exercer volontairement un certain charme sur ceux qui l'entourent. Si l'on s'en tient à ce début, elle paraît, de prime abord, comme une jeune beauté sans grande personnalité. Par conséquent, sa première réaction à l'ordre de Mardokhaïos d'aller demander au roi la grâce des juifs au péril de sa vie n'est pas étonnante. L'évolution qu'elle connait à partir du moment où elle décide d'aller trouver le roi n'en est que plus frappante : peu à peu, la jeune fille passive se révèle être une « femme politique », au besoin manipulatrice, et finit par être, avec son cousin, l'inspiratrice d'un édit et de l'institution d'une fête perpétuelle.

Dans l'ensemble, l'Esther de la LXX diffère de celle du TM essentiellement par deux traits. Le premier est la dimension religieuse : comme le montre sa prière, Esther trouve son refuge dans sa foi ; c'est aussi à la lumière de la foi en Dieu qui agit pour le salut d'Israël qu'elle et son cousin relisent les événement dans le contre-édit (chapitre E). Le second trait est son implication dans les affaires politiques, beaucoup plus marquée que dans le TM[527].

[527] Contre DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 172-173, qui estime qu'Esther a un degré d'autorité plus grand dans le TM que dans la LXX. Cette divergence de point de vue s'explique, selon nous, par la prise en considération insuffisante, dans le travail de L. Day, de la portée des suppléments dans la LXX. Ainsi,

De plus, tout comme son cousin, Esther est décrite de manière beaucoup moins opaque dans la LXX que dans le TM : manifestement, le narrateur cherche à faire participer le lecteur aux émotions des deux protagonistes qu'il a choisi de distinguer. De plus, la prière d'Esther permet au lecteur de comprendre la reine et même de ressentir de la sympathie pour elle. En effet, prise entre une fonction qu'elle n'a pas choisie et son peuple porteur d'une tradition et de pratiques religieuses qu'elle ne peut respecter, Esther peut susciter à la fois la pitié et l'admiration : pitié pour cette femme sans cesse écartelée par sa position ; admiration pour le courage et la détermination dont elle fait preuve pour obtenir le salut des juifs, malgré sa peur et sa faiblesse que le narrateur n'hésite pas à mettre en scène.

Enfin, il ne faut pas oublier que, sans l'intervention de Dieu, dont elle n'a pas conscience au moment où elle se produit, toute l'entreprise d'Esther serait demeurée vaine. Cependant, c'est aussi suite à la prière qu'elle adresse au Seigneur après son cousin et les juifs que Dieu intervient, d'abord en sa faveur, puis en celle de Mardokhaïos. La dernière image que le lecteur garde d'Esther est celle d'un instrument de Dieu : c'est ainsi qu'elle apparaît dans l'interprétation du songe.

2.4. Aman

Des quatre personnages principaux du livre d'Esther, Aman est sans doute celui qui diffère le moins d'un texte à l'autre. En effet, sa caractéristique principale reste constante dans les deux formes du texte : il est le méchant, l'ennemi des juifs et du cousin d'Esther.

Ce que nous avions noté pour le TM s'avère plus vrai encore pour la LXX : le personnage d'Aman n'a pas donné lieu à une littérature secondaire abondante. A notre connaissance, la seule étude consacrée à la caractérisation de ce personnage dans la LXX est celle que l'on trouve dans l'ouvrage de C. D. Harvey, *Finding Morality in the*

---

celle-ci ne prend pas en compte le fait qu'Esther est impliquée, au même titre que Mardokhaïos, dans la rédaction du contre-édit.

Diapora[528]. Par contre, le qualificatif « βουγαῖος » qui lui est attribué dès sa première apparition (A,17) a fait couler beaucoup d'encre. Nous devons brièvement en rendre compte.

2.4.1. Le « bougaïos »

Aman apparaît pour la première fois en A,17, après que Mardokhaïos a dénoncé le premier complot des eunuques. Le narrateur l'introduit en ces termes : « et Aman (fils) d'Amadathos, le bougaïos (βουγαῖος), était glorieux en face du roi, et il chercha à faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple à cause des deux eunuques du roi ».

Comme cela ressort de 3,1, la LXX semble rendre « Agagite » par « bougaïos ». Le terme désigne-t-il la même réalité dans les deux cas, à savoir l'origine d'Aman ? Il n'est pas facile de répondre à cette question. Si l'on s'en tient au grec classique, βουγαῖος signifie « vantard », « orgueilleux » ou « brute » et est peu employé[529] ; par ailleurs, aucun peuple connu n'est nommé de la sorte. Dans la LXX, le terme ne se rencontre que dans le livre d'Esther. Il n'est pas mentionné dans le lexique de Lust[530] qui le considère probablement comme un nom propre. De fait, il n'est pas facile de savoir s'il s'agit d'un adjectif, d'un nom propre ou d'un mot dont le sens nous échappe. Ce mystère a suscité plusieurs hypothèses.

Plusieurs auteurs partent du fait qu'Aman est appelé « Macédonien » en 9,24. Or, s'il est difficile de donner un sens à l'appellation « bougaïos », le terme « Macédonien » est plus compréhensible. Or, il semble qu'Aman personnifie pour les juifs l'Ennemi. Par conséquent, on lui donne le nom de l'ennemi du moment : l'Agagite dans un cadre biblique, le Macédonien en contexte hellénistique. Ceci pourrait inciter le lecteur à comprendre « bougaïos » comme un gentilice à connotation plutôt négative. Plusieurs hypothèses ont été émises quant au sens exact de l'appellation. Selon J. Lewy, elle viendrait du mot iranien *baga*, utilisé dans la mythologie babylonienne pour désigner un adorateur de Mithra[531]. Le rédacteur juif d'Esther, en reprenant un ancien

[528] HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 111-120.

[529] Cf. LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 324.

[530] LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon*.

[531] LEWY J., *The Feast of the 14th Day*, p. 134-135.

mythe babylonien pour bâtir son récit, aurait changé le qualificatif *baga* en « Agagite » ; ce *baga* serait resté dans la LXX sous la forme de « bougaïos ». Cette hypothèse n'est guère satisfaisante car elle suppose que le rédacteur de la LXX aurait repris une expression babylonienne qui n'évoque rien pour un lectorat juif, alors que, par ailleurs, il n'a pas hésité à retravailler considérablement son matériau, au point qu'il ne reste quasiment aucune trace du mythe primitif – de sorte qu'il est contestable d'affirmer que l'histoire d'Esther s'enracine dans une légende babylonienne.

Selon D. J. A. Clines, « bougaïos » serait une variante de « Gogaion », terme que l'on ne trouve que dans le manuscrit 93 et qui serait à comprendre en lien avec Gog, type du conquérant barbare, ennemi d'Israël en Ez 38–39[532]. Dans la même ligne, M. G. Wechsler[533] émet l'hypothèse que βουγαῖος ferait référence à Beja, peuple guerrier connu dans l'Egypte ancienne. Quant à K. H. Jobes, elle propose de comprendre βουγαῖος comme une translittération du nom perse rendu dans Josèphe[534] par Βαγώσης et dans Diodore de Sicile par Βαγώας[535]. Selon ces auteurs antiques, ce personnage aurait été général des armées sous le règne d'Artaxerxès II ou III[536]. Dans Josèphe, Βαγώσης est décrit comme un ennemi des juifs dans un récit qui se situe juste après l'histoire d'Esther. Ce puissant personnage finit même par assassiner Artaxerxès III en 338.

Dans un article récent[537], J.-D. Macchi, va à l'encontre d'un consensus quasiment établi selon lequel « Agagite » serait antérieur à « Bougaïos ». Il part de l'hypothèse que, dans le « proto-Esther », qu'il reconstitue à partir du TA, suivant en cela l'hypothèse la plus couramment admise, Aman était appelé « l'orgueilleux », un terme qui peut être rendu, en hébreu, par plusieurs mots de la racine גאה, et aurait été traduit légitimement en grec par βουγαῖος. Ce n'est que dans un second temps, suite à un remaniement du texte hébreu, qu'Haman aurait été présenté comme un Agagite. J.-

[532] CLINES D. J. A., *The Esther Scroll*, p. 197.

[533] WECHSLER M. G., *The Appellation βουγαῖος*.

[534] *Antiquités* 11.7.

[535] JOBES K. H., *How an Assassination*, p. 76.

[536] La question de savoir s'il faut aussi y voir la translittération du nom perse « Bigvai » est controversée. Si cela est le cas, ce personnage pourrait également avoir été gouverneur de Judée sous Artaxerxès II. Cependant, il n'est pas clair du tout qu'il s'agisse du même personnage ; peut-être faut-il plutôt identifier Βαγώας avec un général ayant servi en Egypte sous Artaxerxès III. Cf. COWLEY A. E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1923, p. 108, cité par JOBES K. H., *How an Assassination*, p. 76.

[537] MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux*.

D. Macchi postule l'existence d'une formation de type גאי, signifiant « orgueilleux », non attestée dans la Bible mais morphologiquement possible. Ce mot, muni de l'article (הגאי), a pu être recopié de manière fautive et donner, par inversion, האגי, ce qui, selon l'auteur, « ne peut (…) être compris que comme un gentillisme faisant penser à Agag et impliquant le redoublement du *gimel* האגגי »[538]. L'auteur s'appuie notamment sur le fait qu'Aman n'est considéré comme un Agagite ni dans la LXX, ni dans le TA, et qu'il ne voit pas la raison pour laquelle un traducteur grec aurait remplacé Agagite par bougaïos. Ce dernier argument n'est pas irréfutable, puisque, comme nous l'avons vu dans la première partie, la mention de l'Agagite est à comprendre notamment en lien avec 1 S 15, ce qui génère une interprétation particulière qui n'est pas vraiment au bénéfice de Mordocaï. La LXX entend clairement porter un message différent, ce qui pourrait suffire à expliquer la suppression de « l'Agagite ». Cela dit, l'hypothèse de Macchi – quoiqu'invérifiable dans l'état actuel de nos connaissances – n'en demeure pas moins plausible, et il se pourrait qu'Aman ait été qualifié d'« orgueilleux » dans un proto-Esther ensuite remanié pour produire la forme du TM actuel. Cependant, même dans le cas d'un « orgueilleux » primitif, l'hypothèse d'une transformation fautive d'un mot de la racine גאה n'est pas indispensable pour expliquer l'« Agagite » du TM. La volonté du narrateur d'inscrire l'histoire d'Esther sur l'arrière-fond de 1 S 15 et de la rivalité ancestrale d'Israël et Amalek pourrait suffire à expliquer son choix de caractériser Haman comme un Agagite.

Toutes ces hypothèses ont l'inconvénient d'être complexes, et, hélas, invérifiables. Ne pouvant trancher de manière suffisamment satisfaisante, nous choisissons la solution la plus simple, et, probablement la moins risquée, qui consiste à traduire βουγαῖος par « orgueilleux »[539], le seul sens attesté de manière certaine en grec, et qui, de surcroît, cadre bien avec la caractérisation du personnage lors de ses différentes interventions dans le récit. Ce faisant, nous avons conscience de passer, peut-être, à côté d'une autre connotation du mot βουγαῖος ; mais celle-ci, même si elle a pu être disponible dans le lexique du lecteur implicite d'Esther, n'est plus accessible aujourd'hui, dans l'état de nos connaissances.

[538] MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux*, p. 209.

[539] Ce que fait aussi J.-D. Macchi.

2.4.2. Un comploteur

Dans la LXX, plus encore que dans le TM, Aman est d'emblée présenté de manière négative : c'est un orgueilleux, un ennemi des juifs et de Mardokhaïos, un comploteur. La première caractéristique qualifie négativement le personnage. En effet, « bougaïos » ne connote pas l'orgueil de la noblesse, mais plutôt le vain orgueil, la vantardise. Le lecteur ne peut s'y tromper : Aman n'est pas un de ces ennemis romantiques auxquels il pourrait presque s'identifier, mais un repoussoir. Cela dit, le fait qu'il soit descendant d'Amadathos ne clarifie pas ses origines. Aman peut donc être perse ou provenir d'un tout autre endroit. En tout cas, il n'est pas juif puisqu'il cherche à nuire au peuple de Mardokhaïos.

Aman est également caractérisé comme « glorieux en face du roi ». Le narrateur veut sans doute dire par là qu'il fait partie des grands de la cour. Cependant, le mot ἔνδοξος acquiert une connotation particulière suite au songe de Mardokhaïos où les glorieux finissent dévorés par les humbles suite à l'intervention de Dieu. Aman, en tant que « glorieux », est ainsi placé du mauvais côté, du moins si on considère les choses avec la clef du songe qui est aussi celle de Dieu.

Enfin, Aman cherche à nuire à Mardokhaïos et aux juifs « à cause des deux eunuques du roi ». Le narrateur ne précise pas quel est le lien entre Aman et ces eunuques ni ce qu'il en est du complot qu'ils fomentaient. Cependant, la raison de la rancune d'Aman ne peut être la jalousie, puisque le narrateur dit clairement que la cause de son ressentiment est « les eunuques » et non la récompense reçue. De ce fait, soit Aman était particulièrement lié à ces eunuques, soit il était d'une certaine manière un partisan du complot dirigé contre la vie du roi. Si tel est le cas, son attitude envers le roi dans la suite du récit est d'autant plus odieuse qu'elle serait hypocrite. Cependant, rien ne permet d'affirmer à coup sûr qu'Aman appuyait les comploteurs. Ce qui semble importer au narrateur est que l'orgueilleux ait dès le début du récit une raison de vouloir faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple. Or, ce motif n'est pas bon, puisque, par amitié pour les eunuques ou par désir d'attenter à la vie du roi, Aman choisit de haïr un fidèle serviteur d'Artaxerxès parce qu'il a conduit à faire pendre deux comploteurs. Enfin, cet épisode montre qu'Aman n'a pas des fréquentations recommandables. Au total, dès sa première apparition, il est caractérisé très clairement comme l'antagoniste, même aux yeux du lecteur le moins perspicace.

Au chapitre suivant, Aman est mentionné en tête de la liste des « sept eunuques serviteurs du roi Artaxerxès » (1,10). S'agit-il de la même personne ? Rien ne permet d'en douter. Or, le fait qu'Aman soit marié (5,10) et qu'il ait des fils (9,13) indique qu'il n'est pas un eunuque au sens physique du terme. Il faut donc comprendre que εὐνούχος a la même ambiguïté que le סרים hébreu et désigne ici un fonctionnaire royal attaché à la personne du roi. Cela dit, la mention d'Aman en tête des « sept eunuques serviteurs du roi » ne peut manquer de provoquer une certaine surprise chez le lecteur et contribue à renforcer la tension créée à la fin du chapitre A : premier des proches serviteurs du roi, le bougaïos risque d'avoir les moyens de mettre en œuvre ses mauvais desseins contre Mardokhaïos et les juifs[540].

2.4.3. Elaboration de l'édit d'extermination des juifs

En 3,1, Aman est élevé et glorifié par le roi. Comme dans le TM, le narrateur ne donne pas les raisons de cette promotion. Aman s'expliquera sur ce point dans l'édit qu'il rédigera, mais les raisons qu'il avance doivent être suspectées. Cependant, le fait qu'il fasse partie des « glorieux » et des sept fonctionnaires royaux attachés à la personne du roi montre que l'homme a du poids. En 3,1, la haute situation que lui donne le roi augmente encore cette importance. Quoi qu'il en soit, son élévation n'est pas une bonne nouvelle pour Mardokhaïos et les juifs.

Dans la LXX, comme dans le TM, Aman ne s'aperçoit pas immédiatement que Mardokhaïos ne se prosterne pas devant lui, mais seulement après que des courtisans le lui ont dit. Pourtant, dans la LXX, Mardokhaïos est présenté comme l'ennemi d'Aman depuis plusieurs années. Dès lors, le fait qu'il ne remarque pas le comportement du cousin d'Esther, qui, de plus, est un homme important à la cour, peut passer pour de l'aveuglement.

Sa forte irritation devant le comportement de Mardokhaïos est relativement compréhensible. Par contre, la décision qu'il prend suite à cela est insensée. Dans le TM, on l'a vu, la colère d'Haman peut être rapprochée de celle du roi, tant au niveau du vocabulaire employé que du mécanisme que cette colère engendre. Dans la LXX, ce

[540] Signalé par DOROTHY C. V., *The Books of Esther*, p. 81. Par contre, nous ne suivons pas l'auteur qui y voit de l'ironie.

n'est pas le cas en ce qui concerne le vocabulaire : tandis que le roi « fut vexé et se mit en colère » (ἐλυπήθη καὶ ὠργίσθη ; 1,12), après l'affront que lui a infligé Astin, Aman « fut fortement irrité » (ἐθυμώθη σφόδρα ; 3,5). De plus, alors que le roi réagit de façon raisonnable face à un comportement injustifiable de la reine, Aman met en œuvre un plan tout à fait disproportionné contre tout un peuple à cause de l'affront personnel d'un seul homme. Par contraste, l'attitude du roi n'en paraît que plus sage et celle d'Aman insensée. Du reste, avant même d'en parler au roi, il fait un décret et jette les sorts[541] pour fixer le jour de l'extermination des juifs. Ces deux gestes montrent que l'orgueilleux se montre sûr de lui quant à la possibilité de mettre en œuvre son projet.

Il se rend alors auprès d'Artaxerxès. L'argumentation qu'il lui présente n'est guère différente par rapport au TM : Aman ne parle pas « des juifs », mais d' « une nation » dont il évoque la dispersion parmi les autres nations du royaume ; il dénonce ensuite le fait que cette nation possède des lois différentes des autres et, surtout, refuse d'entendre les lois du roi. Enfin, il propose de verser une somme importante au trésor royal, pour sa destruction. Notons que, à la différence de l'hébreu, le verbe employé dans la LXX pour dire la désobéissance des juifs (3,8)[542] est le même que celui qu'utilisent les courtisans pour interpeller Mardokhaïos quand il refuse de s'incliner devant Aman (3,3)[543]. Dans les deux cas, l'objet du verbe παρακούω est une injonction – parole ou loi – venant du roi. De ce fait, ce que dit Aman à propos de tous les juifs est vrai au moins en ce qui concerne un seul juif, et dans un cas de figure précis.

L'argumentation d'Aman semble porter des fruits puisque le roi lui remet son anneau et lui donne tout pouvoir sur les juifs. Cependant, la LXX ajoute une précision absente du TM : « Et le roi ôta l'anneau et le donna dans la main d'Aman pour qu'il appose le sceau sur les lettres contre les juifs » (3,10). Ainsi, si Artaxerxès remet son sceau à Aman, c'est pour un emploi bien précis et non de façon inconditionnelle.

On peut aussi remarquer que l'appellation « l'oppresseur des juifs », qui qualifie Haman à plusieurs reprises dans le TM à partir de 3,10, n'est pas employée dans la LXX. De plus, dans le résumé de l'édit, le narrateur de la LXX se montre plus sobre, parlant de « faire disparaître le peuple des juifs en un seul jour du douzième mois, qui

[541] L'action de jeter les sorts n'est pas directement mise en lien avec le nom de la fête qui est instituée à la fin du récit, Phrouraï.

[542] Τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως παρακούουσιν.

[543] Τὶ παρακούεις τὰ ὑπὸ τοῦ βασιλέως λεγόμενα.

est Adar, et pour piller leurs biens » (3,13), tandis que le TM a « pour exterminer, tuer et détruire tous les juifs, du jeune homme à l'ancien, enfants et femmes en un seul jour, le treize du mois douze, c'est le mois Adar, et pour piller leur butin » (3,13). Tout se passe comme si le narrateur du TM voulait attirer l'attention du lecteur sur la cruauté d'Haman et du sort qu'il projette de faire subir aux juifs, tandis que celui de la LXX ne marque pas cette insistance. La lecture du texte de l'édit confirme que l'insistance du narrateur ne porte pas, prioritairement, sur la cruauté d'Aman mais sur une autre réalité.

2.4.4. L'édit

Le texte de l'édit rédigé par Aman avant même d'aller trouver le roi (3,7) se trouve intégralement dans la LXX. Ce texte est présenté comme une pure production d'Aman et constitue donc un lieu privilégie pour l'étude de ce personnage.

La lettre se présente de la sorte :

- adresse (v. 1) ;
- évocation des bonnes dispositions du roi à « assurer continuellement les existences calmes des sujets » (v. 2) ;
- dans ce but, guidé par ses conseillers, le roi a choisi Aman comme « second des gens du roi » (v. 3) ;
- accusation générale : existence « d'un certain peuple malveillant », hostile, « opposé par les lois à toute nation », négligeant les lois et empêchant la stabilité du royaume (v. 4-5) ;
- le sort des coupables : ils doivent être entièrement détruits le 14 Adar (v.6) ;
- objectif visé par cette mesure : « des affaires définitivement stables et non troublées » (v. 7).

Habilement, Aman commence par faire dire au roi sa volonté d'instaurer la paix à travers tout le royaume (B,2). C'est vers cet objectif prioritaire qu'ont convergé, jusqu'à maintenant, toutes les décisions du monarque. Cette entrée en matière constitue une excellente *captatio benevolentiae,* car quel gouverneur de province n'aspirerait-il pas à la paix ?

Immédiatement après, Aman fait son propre éloge et se peint lui-même comme « celui qui se distingua par la sagesse auprès de nous et qui a été désigné par sa bonne volonté et sa fidélité solide, et qui a remporté en récompense d'être le second personnage du royaume » (B,3). Pour le lecteur, ces qualités ne correspondent pas du tout à ce qu'il a pu observer chez le favori du roi. En effet, Aman fait preuve de bien peu de sagesse dans sa réaction à l'affront de Mardokhaïos. De plus, sa fidélité au roi peut être questionnée : n'en veut-il pas à son ennemi d'avoir provoqué l'exécution de deux eunuques qui complotaient contre la vie du roi ? Ainsi, soit Aman ne donne pas les vraies raisons de son élévation – peut-être est-il simplement un ami du roi – soit il parvient à tromper Artaxerxès sur son compte. Quoi qu'il en soit, en s'attribuant des qualités qu'il ne possède pas, Aman mérite pleinement le qualificatif d'« orgueilleux » (βουγαῖος) que lui donne d'emblée le narrateur.

Aman passe ensuite à un réquisitoire contre les juifs. Ce dont il les accuse n'est guère différent de ce qu'il avait déjà avancé devant le roi : le grief principal résidant dans le fait que les juifs ont des lois différentes des autres peuples. Cependant, dans la lettre, Aman met l'accent sur la nocivité d'un tel peuple pour les autres nations : il est « malveillant » (δυσμενῆ), « opposé par les lois à toutes les nations » et fait preuve d'« hostilité envers tout homme, continuellement » ; enfin il le présente comme « exécutant des méfaits et cela, pour que le royaume ne trouve pas de stabilité ». Aman présente les choses de telle sorte que les gouverneurs des provinces ressentent véritablement la présence des juifs comme une menace pour la paix du royaume. Aman n'hésite donc pas à adapter ses chefs d'accusation en fonction de ceux à qui il s'adresse afin que tous, le roi et les gouverneurs des provinces, perçoivent l'élimination des juifs comme une bonne chose. Si ce procédé est habile, il est fondamentalement malhonnête puisque Aman accuse les juifs de méfaits qu'ils n'ont pas commis. Mais l'habileté du favori consiste à s'appuyer sur un fait réel – les juifs possèdent des lois qui leur sont propres – et de le mettre en relation avec une attitude d'hostilité qu'il prête aux juifs de manière tout à fait gratuite, en s'appuyant sur le désir de paix et de stabilité qui habite tout sujet du royaume. De son côté, le lecteur peut constater que les deux juifs qui ont été présentés jusqu'à maintenant dans le récit ne se conduisent pas comme l'affirme l'orgueilleux. Ainsi, si l'on met à part le refus de se prosterner de Mardokhaïos, ni l'un ni l'autre ne se sont rendus coupables ne n'avoir pas respecté la loi du roi.

De nouveau, Aman ne nomme pas le peuple dont il dénonce les prétendus méfaits mais parle de « ceux qui vous sont signalés dans les lettres par Aman » (B,6). Ce procédé lui permet sans doute de donner plus de poids à ses accusations puisqu'il dénonce des méfaits et un comportement en soi condamnables, sans les mettre tout de suite en relation avec un peuple précis, ce qui risquerait de contredire son réquisitoire. Ce n'est qu'une fois que les gouverneurs auront lu les accusations et l'ordre d'exterminer ce peuple malveillant – ordre avec lequel ils seront probablement d'accord, puisqu'il permet d'obtenir « pour le temps à venir des affaires définitivement stables et non troublées » (B,6) – qu'ils apprendront qu'il s'agit des juifs.

Dans l'édit d'extermination des juifs, Aman insiste sur le fait qu'il s'agit de détruire totalement ce peuple : « Nous ordonnons (…) soient détruits tous, avec femmes et enfants, avec la racine entière, par les épées des ennemis, sans aucune pitié ni ménagement » (B,6).

Cependant, le texte de l'édit insiste davantage sur les accusations (fausses) qu'Aman porte contre les juifs que sur les massacres. Manifestement, les lois des juifs, lois sur lesquelles s'appuient les griefs allégués par Aman, représentent un motif central dans le récit de la LXX. Il n'est pas surprenant dès lors que ce motif se retrouvera dans le contre-édit. Nous reviendrons donc sur ce motif, propre à la LXX d'Esther, dans le troisième chapitre de cette deuxième partie.

2.4.5. L'orgueilleux parmi les siens

Après le premier banquet organisé par Esther, le lecteur retrouve Aman tout heureux d'être de nouveau invité par la reine, en compagnie du roi. Contrairement au TM, rien ne permet de penser que l'ennemi de Mardokhaïos pourrait être ivre à la fin du banquet. De nouveau, le grec ne comporte pas les rapports terminologiques qui, dans le TM, peuvent ménager un rapprochement entre le roi, au chapitre 1, et Aman : celui-ci sort de chez le roi « extrêmement joyeux, charmé » (ὑπερχαρής, εὐφραινόμενος ; 5,9), et, voyant Mardokhaïos, « il fut fortement irrité » (ἐθυμώθη σφόδρα ; 5,9). Quant à Artaxerxès il est dit, quand il fait venir la reine Astin, « joyeux » (ἡδέως ; 1,10) ; face à son refus, il « fut attristé et se facha » (ἐλυπήθη ὁ βασιλεὺς καὶ ὠργίσθη ; 1,12).

Mais si Aman semble n'avoir rien de commun avec Artaxerxès, sa réaction face à Mardokhaïos est décrite dans les mêmes termes en 3,5 et en 5,9. Or, le contexte est à la fois semblable et différent. Dans les deux cas, Aman vient de recevoir une distinction particulière qui le place au-dessus du commun des mortels. Cependant, si la première fois, Mardokhaïos lui inflige un affront, suite auquel le favori décide d'exterminer les juifs, la seconde fois, c'est la seule vue du juif à la cour du roi qui met Aman en colère. Ainsi, même la perspective de ne bientôt plus voir aucun juif dans le royaume ne suffit pas à empêcher la fureur du favori du roi. Plus encore, il reconnaît devant ses proches que la seule vue de Mardokhaïos à la cour suffit à lui gâcher tout le plaisir qu'il pourrait trouver dans les honneurs dont il est l'objet (5,13). Ce faisant, Aman se montre plus que jamais insensé, tandis que l'étalage qu'il fait ensuite de sa richesse, des faveurs reçues et de la haute situation qu'il occupe dans le royaume (5,11) montre à nouveau qu'il mérite bien le nom de βουγαῖος.

Tout comme dans le TM, les amis et la femme d'Aman se montrent aussi insensés que lui : au lieu de lui recommander d'attendre que Mardokhaïos connaisse le sort promis à tous les juifs du royaume, ils lui conseillent d'ériger un gibet et d'aller demander au roi d'y pendre le cousin d'Esther[544]. On notera toutefois que le grec introduit d'emblée un élément préparant une ironie cinglante. Lorsque les proches d'Aman précisent : « Qu'un bois soit coupé *pour toi* (σοι) », sans le savoir, ils anticipent ironiquement la fin de l'orgueilleux qui finira pendu sur ce bois.

Tout comme Aman avait rédigé l'édit et fixé le jour de l'extermination des juifs avant même d'en parler au roi, il fait préparer le bois destiné à pendre Mardokhaïos avant d'avoir obtenu sa condamnation. Pourtant, si ce procédé lui a réussi la première fois, ce ne sera pas le cas cette fois-ci. Sans doute faudra-t-il y voir la conséquence de l'intervention du Seigneur, qui a lieu la nuit même (6,1), et de l'intervention d'Esther, le lendemain (7,1-6).

[544] Dans la LXX, ce gibet n'est haut que de 25 coudées – pour 50 dans le TM : de nouveau, là où le TM se veut caricatural, la LXX ne l'est pas. Même s'il s'agit encore d'un gibet très haut, puisque, si l'on s'en tient au calcul de A. Berlin, il fait environ 10 mètres. Cf. BERLIN A., *Esther*, p. 55

2.4.6. Le commencement de la fin

Aveuglé par son orgueil, Aman est victime du même malentendu que dans le TM[545] : croyant que c'est lui que le roi veut glorifier, il lui suggère une récompense qu'il aimerait recevoir avant d'être obligé de décerner lui-même ces honneurs à Mardokhaïos.

Cependant, comme nous l'avons déjà mis en évidence, ce n'est pas l'honneur qui est l'enjeu de la scène, mais la gloire. Alors qu'il est déjà au nombre des « glorieux » depuis le début de récit (A,17) et qu'il a été glorifié par le roi au point d'être assis « au premier rang de tous ses amis » (3,1), Aman désire encore plus de gloire. En cela, il se montre non seulement déraisonnable, mais insatiable. En outre, étant déjà à la deuxième place du royaume, à quelle gloire peut-il encore aspirer sinon celle d'être l'égal du roi ? Aussi n'est-il pas surprenant qu'Aman demande au roi un vêtement « dont le roi s'enveloppe » et un cheval « sur lequel le roi monte » (6,8). Même si cette mise en scène ne fera pas de lui un second roi, elle lui en donnera au moins l'apparence le temps d'un moment de gloire.

Par ailleurs, dans sa proposition, Aman semble mettre sur le même plan « un homme que le roi veut glorifier » (ἄνθρωπον ὅν ὁ βασιλεὺς θέλει δοξάσαι : 6,7) et « l'homme que le roi aime » (τὸν ἄνθρωπον ὅν ὁ βασιλεὺς ἀγαπᾷ : 6,9). Différent de ἐράω employé en 2,17 pour décrire les sentiments du roi envers Esther, le verbe ἀγαπάω connote l'amitié ou l'affection[546]. Manifestement, Aman se sent apprécié par le roi et pense que la gloire et l'amitié du roi vont naturellement de pair. Dans le même sens, Aman propose de demander d'octroyer ces honneurs à « l'un des amis (ἐνὶ τῶν φίλων) du roi parmi les glorieux ». Ainsi, pour Aman, la faveur du roi semble avoir une connotation affective, ce qui n'est pas le cas dans le TM, où il est question de l'homme « en qui le roi a eu plaisir en son honneur » et « d'un homme parmi les nobles princes du roi ». Cependant, cette différence n'est pas à mettre au compte du seul Aman, mais du narrateur lui-même qui parle à plusieurs reprises des « amis du roi » là où il s'agit manifestement de courtisans et de personnages importants de la cour (1,3.13 ; 2,18 ; 3,1) ; dans leur édit, Mardokhaïos et Esther emploieront le mot « amis »

[545] A une nuance près : dans le TM, Haman confond « avoir plaisir en l'honneur de quelqu'un » (חפץ ביקרו) et « avoir plaisir à faire honneur à quelqu'un » (יחפץ לעשות יקר). Cette distinction n'existe pas dans la LXX où il est question partout de quelqu'un « que le roi veut glorifier ».

[546] BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, p. 6-7.

dans un contexte semblable (E,5.6). Ainsi, φίλος est manifestement un terme technique pour désigner un courtisan proche du roi[547]. Faut-il comprendre que les rois n'ont pas véritablement d'amis, mais uniquement des courtisans ?

Comme dans le TM, Aman exécute fidèlement l'ordre du roi, sans un mot de protestation. A la fin de la scène, Mardokhaïos retourne tranquillement à la cour, tandis qu'« Aman revint chez lui chagriné, la tête basse » (6,12). La description qu'en donne le narrateur est beaucoup moins spectaculaire que dans le TM où il était « endeuillé et tête couverte », mais le sens est le même : Aman est réellement atteint par ce qui vient de se produire, comme le roi par le refus d'Astin[548].

Une fois chez lui, Aman raconte à sa femme et à ses amis ce qui lui est arrivé. Comme dans le TM, ses proches lui prédisent alors sa chute, car « Mardokhaïos est de la race des juifs ». Mais dans la LXX, ils ajoutent « tu ne pourras vraiment pas le repousser, car un Dieu vivant est avec lui » (6,13). L'entourage d'Aman a donc la même fonction dans les deux formes du texte, proche de celle des chœurs de la tragédie antique : il annonce à Aman – et au lecteur – ce qui est en train de se produire : la chute d'Aman face à Mardokhaïos. Dans la LXX, cette chute est due à l'intervention de Dieu qui agit en faveur d'Esther puis de Mardokhaïos. La femme d'Aman et ses amis ont donc une vision juste des événements[549]. De plus, ils affirment qu'Aman a commencé à « être humilié » (ταπεινοῦσθαι) devant Mardokhaïos, ce qui le rapproche des ταπεινοί du songe de Mardokhaïos. Il n'est pas dit, comme dans le songe, que le glorieux Aman est dévoré par l'humble Mardokhaïos, mais ce qui est décrit est proche : le glorieux Aman est en train de devenir un ταπεινός devant celui que le roi a voulu glorifier.

2.4.7. La fin de l'orgueilleux

Lors du deuxième banquet, quand Esther formule enfin sa requête au roi, elle parle d'abord d'Aman, sans le nommer, comme du calomniateur[550] (διάβολος) indigne

[547] Cf. DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 127.

[548] Le même verbe, λυπέω, est employé en 1,12 et en 6,12.

[549] Dans aucune des deux formes de l'histoire le narrateur n'explique comment ces personnages, que l'on suppose être des païens, ont pu parvenir à une telle interprétation des événements.

[550] La LXX utilise διαβολή surtout au sens de « calomnie ». Διαβάλλειν est utilisé une fois pour « calomnier » et une fois pour « accuser ». En Ps 108,6, διάβολος est « l'accusateur ». En 1 M 1,36, il a le sens « d'obstacle ». La LXX utilise aussi διάβολος pour traduire l'hébreu שׂטן qui signifie, « l'ennemi »

de la cour du roi (7,4). A la question du roi, qui demande de qui il s'agit, Esther nomme Aman : « Un homme ennemi : Aman ce mauvais ». Le narrateur dit alors qu'« Aman fut bouleversé devant le roi et la reine » (7,6). Ainsi, le retournement se poursuit et c'est au tour du favori d'être bouleversé. Mais il n'essaie même pas de se défendre auprès du roi et entreprend de demander sa grâce à Esther. En faisant ce choix, Aman agit de façon insensée. Esther ne vient-elle pas de le dénoncer au roi, lui, le favori du monarque ? On comprend difficilement comment il espère attendrir celle dont il a voulu exterminer le peuple. La logique demanderait qu'il cherche à s'expliquer avec le roi, d'autant qu'il n'est pas dit que celui-ci est en colère : il « se retire du banquet vers le jardin », comme pour réfléchir.

Contrairement à ce qui se passe dans le TM, l'attitude d'Aman envers Esther ne comporte aucune ambiguïté. Le narrateur le dit à deux reprises : « Aman supplia la reine » (7,7) et « Aman était tombé sur le lit, demandant à la reine » (7,8). Il est difficile de dire si Artaxerxès est de bonne foi quand il l'accuse de vouloir violer la reine. Quoi qu'il en soit, le silence d'Esther est frappant : elle ne dit pas un mot pour détromper son époux. Quant au silence d'Aman, il est encore plus surprenant : comme dans le TM, il n'ouvre pas la bouche pour sa défense. Peut-être se rend-il compte que l'erreur qu'il a commise est trop grave et que le roi ne le soutient plus, comme le montre l'accusation qu'il vient de formuler à son égard. Quoi qu'il en soit, alors que Mardokhaïos demandait à Esther « d'aller supplier (παραιτήσασθαι) le roi et de demander (ἀξίωσαι) auprès de lui au sujet de son peuple » (4,8), c'est maintenant Aman qui « supplie (παρῃτεῖτο) la reine » (7,7) et tombe sur son lit, « demandant (ἀξιῶν) à la reine » (7,8).

Les choses vont alors très vite pour Aman, pendu le jour-même au gibet qu'il a dressé pour Mardokhaïos. L'auteur se montre particulièrement ironique en ce que c'est un eunuque, donc un de ses anciens collègues, qui indique au roi l'existence de cette potence. Si l'on se souvient qu'Aman en voulait à Mardokhaïos pour avoir dénoncé les deux eunuques conjurés, on peut percevoir que le bougaïos est puni doublement par où il a péché : en s'alliant aux eunuques déloyaux et en érigeant un gibet pour Mardokhaïos.

---

ou « l'adversaire » (1 Ch 21,1 ; Jb 1 et 2). Voir FOERSTER W., *διάβολος*, dans *TDNT* II, p. 72-81. Dans le cadre du livre d'Esther, « calomniateur » semble être le sens le plus adéquat étant donné la caractérisation du personnage d'Aman.

Il est évidemment difficile de se prononcer sur la véracité des informations sur Aman contenues dans l'édit d'Esther et Mardokhaïos : a-t-il réellement voulu livrer le royaume aux Macédoniens ? Le fait que ce sujet ne soit abordé dans aucun autre endroit du livre permet d'en douter[551]. C'est pourquoi les informations contenues dans cet édit doivent être prises en considération davantage pour la caractérisation des protagonistes juifs que pour celle d'Aman. Retenons tout de même qu'à la fin du récit, il ne reste plus rien de ce qui fit la gloire d'Aman : il est pendu, ses fils sont exécutés, ses biens donnés à Esther ; enfin, même sa réputation est salie, puisqu'il est accusé d'être un traître au royaume perse.

2.4.8. Aman l'orgueilleux et Haman l'Agagite

Dans l'ensemble, Aman l'orgueilleux n'est guère différent d'Haman l'Agagite. Tous deux sont « les méchants de l'histoire », d'autant plus aisément repérables que les lecteurs ont accès à leurs motivations et à leurs sentiments à plusieurs reprises. La différence principale entre les deux personnages réside dans l'arrière-plan sur lequel ils s'inscrivent. En tant qu'Agagite, Haman personnifie en quelque sorte l'ennemi héréditaire d'Israël, celui qui fut une occasion de chute pour le roi Saül et sur lequel la victoire a été promise à Israël. En somme, l'Haman du TM, parce qu'il est un Agagite, ouvre l'espace du récit à une dimension « historique » qui le dépasse largement.

Par contre, l'Aman de la LXX n'est qu'un βουγαῖος, et, accessoirement, un Macédonien. S'il est vrai que le qualificatif doit être compris comme « orgueilleux », le personnage d'Aman ne possède pas un relief particulier au-delà de l'histoire d'Esther où il est « le méchant », un méchant ambitieux mais peu subtil et souvent insensé.

Dans la relecture du songe faite par Mardokhaïos, il est représenté par un dragon combattant un autre dragon qui n'est autre que Mardokhaïos lui-même (F,4). Ce dragon, qui est aussi l'ennemi des juifs, a été vaincu par le Seigneur qui a sauvé son peuple et « a rendu justice à son propre héritage » (E,18 ; F,6-9). Indépendamment de l'orgueil insensé du βουγαῖος et de l'ironie qui s'exerce à ses dépens, il ne pouvait exterminer les

[551] Contre HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 118-119, pour qui le contenu de l'édit ne fait qu'éclaircir les événements. Notons que Harvey ne tient pas compte du fait que cet édit, comme celui d'Aman, est un texte « politique » rédigé par Esther et Mardokhaïos ; il ne relate donc pas nécessairement des faits objectifs.

juifs : ceux-ci sont présentés comme le peuple de Dieu et, à ce titre, bénéficiaires d'une protection particulière.

2.5. Artaxerxès

Le mot « roi » (βασιλέυς) est employé 158 fois dans la LXX, pour 196 fois dans le TM qui offre pourtant un texte nettement plus court. Est-ce à dire que le personnage du roi a une importance moindre dans la LXX ? Certainement pas, car, comme nous l'avons vu, dans le TM, le roi n'est que rarement sujet de phrase et est mentionné surtout comme quelqu'un par rapport à qui sont situés les personnages, les lieux ou les objets. Ainsi, on parlera des eunuques du roi ou du jardin du roi. Le texte de la LXX utilise beaucoup moins βασιλέυς en ce sens. Dans les passages du TM où le roi est sujet de la phrase, on peut constater qu'il l'est presque toujours dans la LXX. Il l'est même davantage puisqu'une confrontation entre Esther et le roi n'est mentionnée que dans la LXX, au chapitre D.

Par ailleurs, nous avons déjà eu l'occasion de le noter, la caractérisation du personnage du roi est très différente d'un récit à l'autre. Si Assuérus semble être une caricature de roi, colérique, influençable, porté sur la boisson et capricieux, ce n'est pas le cas d'Artaxerxès. Comme dans le TM, les premiers chapitres s'avèrent déterminants pour comprendre ce personnage.

2.5.1. Au temps d'Artaxerxès

Le roi apparaît pour la première fois dans une notice destinée à dater les événements : « la deuxième année qu'Artaxerxès le grand régnait » (A,1). Artaxerxès est caractérisé comme « le grand », ce qui connote l'idée de puissance. Curieusement, le TM et la LXX semblent se référer à deux souverains différents. En effet, אחשורוש, le roi du TM, serait la transcription du vieux-perse *xšayāršan*[552] à savoir le nom du roi que

[552] GEHMAN H. S., *Notes on the Persian Words*, p. 322.

nous appelons Xerxès. De ce fait, Artaxerxès pourrait être une transcription fautive de אחשורוש, à moins qu'il ait existé très tôt des formes de l'histoire d'Esther contenant des références à l'un ou l'autre de ces rois[553]. De fait, puisque l'histoire d'Esther est une fiction, le nom exact du roi perse importe sans doute peu, pourvu qu'il s'agisse d'un roi puissant.

La deuxième fois qu'il est fait mention du roi, c'est pour signaler un complot destiné à « porter la main » sur lui, fomenté par « les deux eunuques qui gardaient la cour », donc par deux de ses proches serviteurs. Ainsi, contrairement au TM, la LXX ne fait pas immédiatement étalage de la puissance du roi ; elle montre d'abord une certaine vulnérabilité : sans l'intervention de Mardokhaïos, peut-être le roi serait-il mort ? Face aux dires du cousin d'Esther, Artaxerxès se montre prudent : ce n'est qu'après avoir interrogé les coupables et après que ceux-ci ont avoué qu'il les fait emmener (A,14). Une fois l'affaire réglée, le roi se montre soucieux de garder une trace écrite des événements et de récompenser le fidèle sujet grâce auquel le complot a été déjoué.

2.5.2. Le refus d'Astin

L'épisode suivant se passe « la troisième année de son règne » (1,3). Le narrateur donne davantage de précisions sur la situation du roi : il règne sur cent vingt-sept provinces depuis l'Inde et vient d'être « placé sur son trône dans la ville de Suse » (1,2). Il s'agit donc bien d'un roi puissant. Il est aussi très riche. Comme dans le TM, il offre aux personnages importants du royaume un banquet de cent quatre-vingts jours – seule la LXX spécifie que la fête a lieu à l'occasion de ses noces (1,3-4) –, suivi par un *drink* de six jours offert à la population qui se trouve dans la ville (1,5). Les versets 6 à 8 décrivent le décorum et le déroulement de ce *drink,* qui n'est pas sans un certain raffinement. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il ressort de ces quelques versets l'impression d'un roi raffiné, riche, généreux, mais aussi un peu débridé, puisqu'il prend soin de fixer la valeur d'une coupe mais ne donne aucune limite quant à la boisson.

Pourtant, nous l'avons vu, contrairement à ce qui est décrit dans le TM, le roi n'est pas ivre quand il envoie chercher la reine et le refus de celle-ci a l'allure d'un

[553] C'est l'hypothèse de KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester,* p. 134-135.

caprice incompréhensible. Face à cela, le roi ne se montre ni patient, ni compréhensif : le narrateur le décrit comme « chagriné » et « en colère » (1,12). Au lieu de demander des explications à la reine ou d'insister auprès d'elle pour qu'elle consente à se montrer, le monarque soumet l'affaire au jugement de ses amis (1,13). Il n'est pas dit, comme dans le TM, que c'est là la manière habituelle de faire à la cour perse ; au contraire, le roi semble agir de la sorte de sa propre initiative. En faisant cela, Artaxerxès ne se décharge-t-il pas de l'affaire et de la reine ? N'a-t-il pas tendance à se remettre au jugement de ses conseillers un peu vite et sans grand discernement ? Du reste, il demande à ses amis de faire « au sujet de cela une loi et un jugement (νόμον καὶ κρίσιν) ». Ainsi, contrairement au TM, pour le roi, la loi est dans ce cas-ci conçue comme quelque chose que l'on établit plutôt que ce à quoi il est soumis. Ce constat est à mettre en relation avec la conception de la loi dans le récit grec, conception qui, à la différence du TM, n'est pas caricaturale.

Le roi semble approuver sans réserve le discours et la proposition de Moukhaios (1,21), ce qui montre qu'il partage sa vision des événements : la reine est avant tout coupable d'avoir contredit le roi (ἀντεῖπεν est employé deux fois en 1,17), ce qui est assimilable à du mépris (1,18). Pour éviter que les hautes dames du royaume « dédaignent semblablement leurs maris », Artaxerxès accepte de répudier Astin pour donner sa royauté « à une femme meilleure qu'elle », et édicte une loi grâce à laquelle « toutes les femmes ceindront d'honneur leurs maris » (1,20). L'édit aura pour conséquence d'instaurer la crainte dans les foyers, crainte grâce à laquelle les femmes sont supposées « honorer leurs maris » (1,22). Au total, si dès le début du TM, Assuérus apparaissait comme une caricature de roi, le portrait qui est fait d'Artaxerxès semble plus proche de la réalité que peut se représenter le lecteur quand il imagine un roi perse : riche, puissant, raffiné – non sans quelque excès –, intraitable devant toute contradiction. De même, l'image du fonctionnement de la cour n'est pas caricaturale : quoi de plus normal qu'un roi, face à une difficulté inattendue, consulte son entourage ? En revanche, le discours de Moukhaïos n'est guère différent de celui de Memûkan pour la forme et le fond. Dans les deux cas, la proposition montre des hommes soucieux de leur position dominante au sein de leurs foyers puisqu'il ne faut pas moins d'un décret royal pour que les femmes rendent honneur à leurs maris. Face à un tel discours, le roi Artaxerxès approuve, ce qui montre qu'il partage les valeurs et les appréhensions de ses conseillers. Ainsi, ce chapitre 1 en dit long au lecteur, à la fois sur le type de rapports

homme-femme qui prévaut à la cour perse et sur le sort réservé à ceux qui osent contredire le roi.

2.5.3. Le choix d'une nouvelle reine

Contrairement à ce qui se passe dans le TM, le grec ne dit pas que le roi montre le moindre signe de regret de la reine. Au contraire, il choisit de ne plus penser à elle, car précisément, « ayant souvenir de ce qu'elle avait dit et comment il l'avait condamné » (2,1). Ainsi, autant Assuérus montre des difficultés à assumer la décision qui a été prise et dont peut-être il se repent, autant Artaxerxès assume cette décision et semble ne pas la regretter. En cela, son attitude est plus cohérente que celle d'Assuérus.

Cependant, dans les deux textes, l'initiative de rechercher une nouvelle reine vient des serviteurs du roi (2,2). Leur proposition résonne différemment en fonction de ce qui précède : dans le TM, la proposition des jeunes gens du roi semble être motivée par la crainte que le roi ne regrette trop Vashti et ne soit tenté de la rappeler. Dans la LXX, une telle éventualité est exclue et les serviteurs se montrent simplement désireux de voir le roi choisir une nouvelle reine, puisqu'il semble décidé à oublier la précédente.

Pourtant, même dans la LXX, le lecteur peut se demander si Artaxerxès ne regrette pas un peu Astin : n'est-il pas étonnant que l'idée de chercher une nouvelle reine vienne des serviteurs et non du roi lui-même ? A moins que le monarque, choqué par ce qui est arrivé, hésite à prendre femme à nouveau ? Quoi qu'il en soit, choisir une nouvelle reine ne semble pas être une démarche à laquelle il pense naturellement. La proposition plaît à Artaxerxès, comme à Assuérus. Cette réaction du roi peut, comme dans l'hébreu, être rapprochée de celle qu'il a eue précédemment, suite à la proposition de Moukhaïos :

- καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος τῷ βασιλεῖ (...) καὶ ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς καθὰ ἐλάλησεν ὁ Μουχαῖος (1,21)
- καὶ ἤρεσεν τῷ βασιλεῖ τὸ πρᾶγμα, καὶ ἐποίησεν οὕτως (2,4)

Le même verbe – ici ἀρέσκω – est employé pour signifier qu'une proposition plaît au roi et pour évoquer la possibilité qu'une jeune fille puisse lui plaire. Cette similitude est d'autant plus frappante que ce verbe est employé deux fois en 2,4 pour évoquer à la fois la jeune fille et la proposition :

καὶ ἡ γυνή, ἣ ἂν ἀρέσῃ τῷ βασιλεῖ, βασιλεύσει ἀντὶ Αστιν.
καὶ ἤρεσεν τῷ βασιλεῖ τὸ πρᾶγμα, καὶ ἐποίησεν οὕτως.

Pour le narrateur, l'approbation des propositions des conseillers et les sentiments que le roi est supposé éprouver face à la jeune fille qu'il choisira pour reine sont à mettre sur le même plan. De fait, on peut aisément se représenter que, pour un roi, le choix d'une épouse, tout comme le projet de loi d'un conseiller, constituent bien une affaire d'Etat. Et à la cour perse, le critère de validité d'une proposition semble bien être celui-ci : plaire au roi.

Comme précédemment, le fait que la proposition des serviteurs « plaise au roi » montre que ce dernier partage les valeurs qui la sous-tendent. Ainsi, après l'expérience d'Astin, il est étonnant que le premier et unique critère de choix des jeunes filles soit qu'elles soient vierges et belles à voir, donc un critère purement extérieur. De plus, la première chose qui importe ensuite est que les jeunes filles[554], une fois rassemblées dans le harem, reçoivent « des crèmes et le reste des soins » (2,3), choses qui ne touchent que leur apparence.

Quand le roi voit Esther, le narrateur ne dit pas qu'elle lui « plut » (ἤρεσεν), mais qu'il « aima Esther » (ἠράσθη) et qu'« elle trouva grâce par comparaison avec toutes les vierges ». Alors, il lui met le diadème des femmes (2,17). Visiblement, le roi tombe amoureux d'Esther. Dès lors, le fait de la choisir pour reine va au-delà d'un simple choix politique. Le roi manifeste ce choix en lui remettant « le diadème des femmes » (τὸ διάδημα τὸ γυναικεῖον). Rappelons que, lors de ses précédentes noces, le roi avait fait appeler Astin à la fin des festivités « pour qu'elle règne et la ceindre du diadème et qu'elle montre aux chefs et aux nations sa beauté » (1,11). La reine avait refusé de se présenter et donc de ceindre le diadème et de remplir les obligations de sa charge. Avec Esther, tout se passe comme si le roi, en commençant par lui remettre le diadème, voulait précisément qu'elle commence par accepter les obligations de la charge de reine avant de célébrer l'événement. S'il est amoureux, Artaxerxès n'en demeure pas moins sur ses gardes. Ce n'est que dans un second temps qu'il organise un *drink* « pour tous ses amis et pour les puissants pendant sept jours » et qu'il célèbre

[554] Notons que, dans la LXX, il ne s'agit pas de rassembler « toutes les jeunes filles », mais de choisir « des jeunes filles », ce qui montre une perspective nettement plus raisonnable, dépourvue de la dimension hyperbolique que l'on trouve dans le TM.

« les noces d'Esther » (2,18). Ces festivités sont beaucoup plus discrètes que les précédentes qui durent cent quatre-vingt jours pour les grands du royaume et six jours pour les gens de la ville de Suse.

Ainsi, si le roi est amoureux d'Esther, contrairement à ce qui se passe dans le TM, il semble vivre cet amour à l'ombre de la reine Astin. Le fait que le refus d'Astin ait eu lieu à l'occasion de ses noces crée un parallèle entre les deux mariages, absent du TM. Dès lors, il n'est pas étonnant que la LXX ne précise pas, comme le fait le TM, que le roi « la fit régner à la place de Vashti » (2,17) ; en effet, il s'agit précisément, pour Artaxerxès, que la nouvelle épouse ne se comporte pas comme la précédente. Le roi n'est donc pas emporté par la passion, comme on peut se le représenter dans le TM. Du reste, la place qui sera celle d'Esther semble plus contraignante encore dans la LXX que dans le TM : la façon dont la jeune femme est accueillie montre qu'elle se doit d'être prudente si elle veut rester en place.

Enfin, à aucun moment le roi ou le narrateur ne semblent se soucier des sentiments de la jeune femme. Pour le roi, seul le physique – et la docilité – semblent importer. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'Esther puisse garder secrètes ses origines ; son époux ne s'y est sans doute jamais intéressé. Quant au narrateur, l'important semble être qu'Esther soit choisie pour reine.

2.5.4. Le roi et son favori

2.5.4.1. L'élévation du βουγαῖος

Comme dans le TM, le narrateur ne donne pas les raisons de l'élévation d'Aman. Cependant, dans la LXX, celui-ci n'est pas inconnu au lecteur. Au contraire, il a été présenté précédemment comme un des « glorieux » à la cour du roi (A,17) et figure dans la liste des sept eunuques au service du monarque (1,10). Ainsi, en le distinguant, le roi augmente encore le pouvoir d'un homme déjà puissant. Dans cette promotion, deux accents sont propres à la LXX : premièrement, le narrateur précise que le roi « glorifia Aman Αμαδάθου βουγαῖον » (3,1). Si l'on comprend « βουγαῖος » comme « orgueilleux » ou « brute », le choix du roi est implicitement présenté comme très peu judicieux par le narrateur. Artaxerxès, qui a déjà mal choisi sa première épouse et les

eunuques destinés à assurer sa sécurité, aurait-il tendance à s'entourer de piètres collaborateurs ?

Deuxièmement, la LXX dit que « tous ceux qui étaient à la cour se prosternaient devant lui » (3,2), par ordre du roi, tandis que, dans le TM, cet ordre ne concerne que « tous les serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi ». Ainsi, la portée de l'ordre royal paraît être beaucoup plus large dans la LXX, puisqu'elle concerne toute la cour. Cela dit, les honneurs prodigués à Aman apparaissent d'autant plus déplacés qu'ils sont immenses, non motivés et adressés à un βουγαῖος. Dans ces conditions, le refus de Mardokhaïos semble d'autant plus frappant qu'il va à l'encontre d'un ordre qui s'adresse à tous, mais d'autant plus justifié que le βουγαῖος n'en vaut pas la peine.

2.5.4.2. Un roi facilement convaincu

Nous ne reprendrons pas l'argumentation qu'Aman adresse au roi pour le convaincre d'exterminer les juifs. En effet, aussi habile soit-elle, il est frappant de voir comment elle convainc Artaxerxès sans difficulté, le roi ne formulant aucune objection au soi-disant état de fait que lui présente son favori. Chose tout à fait surprenante, il ne demande même pas le nom du peuple en question.

Ainsi, ou bien le roi se montre peu concerné par les affaires du royaume, ou bien il a une confiance aveugle en l'homme qu'il a élevé à la seconde place du royaume. Etant donné les épisodes précédents, qui, contrairement au TM, n'offrent pas une image négative du roi, il semblerait, à première vue, que la seconde hypothèse soit la bonne et qu'Artaxerxès accorde effectivement une confiance trop grande à Aman, qu'il ne perçoit pas comme un βουγαῖος, contrairement au lecteur. Cependant, après la publication de l'édit, l'attitude du roi qui s'enivre en compagnie d'Aman tandis que la ville de Suse est bouleversée (3,15) ne manifeste pas une grande sensibilité à ce qu'éprouvent ses sujets.

Ainsi, en ce qui concerne l'élévation d'Aman et l'édit d'extermination des juifs, Artaxerxès ne se montre ni plus sage ni plus avisé que le roi décrit dans le TM. En ressort l'image d'un souverain qui place de manière inconditionnelle sa confiance dans un orgueilleux, qui se laisse influencer quand celui-ci lui propose d'exterminer toute une nation, et qui, face à la perspective de la destruction de ses sujets et au bouleversement que l'annonce provoque dans sa ville, s'enivre tranquillement avec son

favori. A ce tableau, l'empathie éventuelle que le lecteur a pu ressentir vis-à-vis d'Artaxerxès s'estompe immanquablement.

2.5.5. Le roi et Esther

2.5.5.1. La colère du roi

Le chapitre D n'existe pas dans le TM. La première rencontre entre Esther et le roi n'est donc décrite que très brièvement dans le texte hébreu, au début du chapitre 5 : le troisième jour, Esther se présente devant le roi et dès que celui-ci la voit, « elle élève grâce à ses yeux », il lui tend le sceptre d'or (5,2) et lui demande quelle est sa requête (5,3). Ainsi, Esther a, d'entrée de jeu, affaire à un souverain si bien disposé à son égard que les craintes qu'elle a formulées devant Mordocaï lors de l'épisode précédent semblent déplacées.

La situation est loin d'être identique dans la LXX. Au moment où elle paraît devant le roi, Esther provoque sa colère. Le roi, tel qu'il est décrit par le narrateur, est plus proche du « lion » qu'Esther évoque dans sa prière (C,24) que du souverain capricieux et amoureux du TM. En effet, au moment où Esther s'avance (D,6), Artaxerxès est revêtu de ses attributs royaux et est « très effrayant » (φοβερὸς σφόδρα). La vue d'Esther, au lieu de l'attendrir, le met en colère (D,7). Manifestement, il n'est pas, ou plus, aussi amoureux qu'Assuérus dans le TM. Ainsi, les craintes que la reine ressent avant de se présenter semblent se baser sur une bonne connaissance du caractère du roi. En effet, depuis le début du récit, Artaxerxès est quelqu'un qui ne supporte pas la contradiction. La reine précédente a d'ailleurs payé de sa couronne son refus d'obéir à son ordre. Or, quand Esther se présente devant Artaxerxès, elle transgresse précisément la loi selon laquelle on ne peut venir vers le roi que si l'on a été appelé. Le roi se voit dès lors confronté à une nouvelle désobéissance d'une reine, même si la raison est inverse : Astin contrevient à un ordre en refusant de venir en présence du roi tandis qu'Esther viole la loi en se présentant devant lui sans avoir été invitée. Face à deux affronts similaires, le roi réagit de la même manière : par la colère. Dès lors, l'avenir d'Esther et de sa requête semble bien compromis.

2.5.5.2. « Dieu changea l'esprit du roi en bonté »

C'est alors, dit le narrateur, que « Dieu changea l'esprit du roi en bonté » (D,8). Ainsi, si Artaxerxès fait finalement bon accueil à Esther, ce n'est pas en vertu d'une disposition naturelle, comme cela semble être le cas dans le TM, mais suite à l'intervention de Dieu. A partir de ce moment, le roi se montre le plus prévenant des époux, s'inquiète, prend sa femme dans ses bras et la réconforte. Toutes ces manifestations d'attention sont d'autant plus frappantes que le lecteur sait qu'elles n'ont pas une cause naturelle[555]. De plus, l'attitude du roi envers Esther contraste fortement avec la colère qui l'envahit quand il la voit. Ainsi apparaît, aux yeux du lecteur, la puissance de Dieu capable de changer un lion coléreux en époux plein d'attention[556].

A partir du moment où Dieu est intervenu sur sa personne, le roi considère positivement Esther et les demandes qu'elle lui adresse, et cela jusqu'à la fin du récit. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que Dieu modifie la personnalité du roi, qui semble, dès lors, un autre homme[557]. Cependant, en changeant le cœur du roi, Dieu ne suscite pas un sentiment qui, jusque-là, était totalement étranger à Artaxerxès : celui-ci aime Esther et l'a choisie pour épouse. Ainsi, l'intervention divine ne crée pas du nouveau ; elle active plutôt une disposition présente chez le roi, ce qui fait le fait basculer de la colère à la tendresse.

---

[555] Cette dimension n'est pas du tout prise en considération par DAY L., *Three Faces of a Queen*, p. 184-185, qui s'attarde sur la tendresse du roi envers son épouse, sans évoquer, à aucun moment, l'action de Dieu qui est à la base du changement de comportement d'Artaxerxès.

[556] Seuls le narrateur et le lecteur savent que ce changement d'attitude a une cause surnaturelle. Par ailleurs, le fait que Dieu puisse modifier l'attitude et les sentiments du souverain ne va pas sans poser question au niveau théologique et anthropologique pour le lecteur actuel. Qu'en est-il de la liberté de l'homme si Dieu peut le transformer à ce point, sans l'intervention de son libre arbitre ? C. D. Harvey (HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 132-133) propose de comprendre que le roi fait une expérience spirituelle qui modifie considérablement sa façon de voir les choses et d'agir. Ainsi, on peut interpréter cette scène de deux manières, selon que l'on envisage que Dieu intervient à l'insu du roi ou, au contraire, avec sa pleine participation. Cependant, même si l'explication d'Harvey a le mérite de s'harmoniser mieux avec la foi chrétienne, force est de constater que le récit ne donne aucun indice sur les modalités de l'intervention de Dieu. Pour le narrateur, l'important est que Dieu intervienne et que cela provoque un changement de disposition chez le roi ; le reste est sans intérêt.

[557] Une telle transformation ne se produit pas dans le TM où le roi demeure égal à lui-même du début à la fin du récit.

2.5.5.3. Un époux prévenant

Le roi manifeste donc sa proximité et sa tendresse à Esther prise d'un malaise. Quittant son attitude de représentation, « il bondit de son trône et la prit dans ses bras jusqu'à ce qu'elle soit remise » (D,8). Ensuite, il tente de la réconforter, insistant sur leur proximité mutuelle. Il affirme être son frère (D,9) et interprète la loi en y introduisant une restriction : la loi exigeant que nul ne se présente devant le roi sans avoir été appelé ne s'adresse qu'aux sujets et non à la famille du roi. Le roi confirme ensuite ses propos en plaçant le sceptre d'or sur le cou d'Esther. Puis, poursuivant dans le registre de la tendresse, il l'embrasse et dit : « Parle-moi ». A ces touchantes manifestations d'affection, Esther répond en donnant la raison de son évanouissement : le roi est si impressionnant qu'elle l'a vu « comme un ange de Dieu », ce qui l'a bouleversée (D,13). Le lecteur, qui connaît les sentiments d'Esther envers le roi, qui sait qu'elle sort de trois jours de jeûne et qui connaît la crainte qui la mine au moment où elle paraît devant le monarque, sait qu'elle ne donne pas les vraies raisons de son malaise. Cependant, le lecteur peut également percevoir qu'Esther, tout en mentant au roi, formule une vérité dont elle n'a pas conscience : en la circonstance, le roi est bien un ange, ou plutôt un envoyé de Dieu (ἄγγελος θεοῦ).

Après cette déclaration, Esther s'évanouit de nouveau, ce qui bouleverse encore davantage le roi avec sa suite. Dès lors, il la questionne sur les motifs de sa venue et se dit prêt à lui octroyer jusqu'à la moitié de son royaume. La réponse d'Esther, qui l'invite avec Aman à un banquet, ne semble pas le surprendre. Comme c'est aussi le cas dans le TM, le roi semble comprendre que l'invitation n'est qu'un préambule à la véritable demande de la reine, puisqu'il renouvelle sa question au cours du *drink* (5,6). Cette fois, il ne promet plus la moitié de son royaume mais davantage, puisqu'il lui dit : « tout ce que tu demanderas sera ».

2.5.6. Le roi, Aman et Mardokhaïos

Avant que le roi ne rencontre Esther et Aman, Dieu intervient une seconde fois pour l'empêcher de dormir cette nuit-là (6,1). Alors que, dans le TM, l'insomnie semble due au hasard ou à une certaine excitation due à l'ajournement de la requête d'Esther, dans la LXX, elle est provoquée par Dieu. De nouveau, celui-ci se sert du roi afin de

protéger un des protagonistes juifs, Mardokhaïos. Cependant, cette intervention ne résout pas tout, et il est encore possible d'attribuer à un heureux hasard le fait que le roi lise la relation de la dénonciation du complot des eunuques par Mardokhaïos. Pareillement, le fait que le roi se fasse lire les annales plutôt que de se divertir peut être compris de deux manières : soit Artaxerxès est à la recherche d'un « somnifère », soit il met à profit son insomnie pour se pencher sur les affaires du royaume[558]. De même, son souci de récompenser un fidèle sujet est sans doute attribuable à l'esprit de justice du roi. Ainsi, cet épisode montre plus clairement qu'au chapitre D que, si Dieu agit à travers le roi, son action se borne à provoquer l'impulsion initiale qui ouvre des possibles. En somme, Mardokhaïos est sauvé grâce à l'intervention de Dieu, certes, mais aussi parce que celle-ci est relayée par de bonnes dispositions chez le roi et d'heureuses circonstances.

En dehors de ce point, cet épisode est fort semblable à son équivalent hébreu, et, concernant le personnage du roi, suscite la même question : Artaxerxès est-il conscient de faire preuve d'ironie en chargeant Aman de « glorifier » Mardokhaïos ? S'il sait que le peuple qui doit être exterminé est le peuple juif, la réponse est positive. Par contre, s'il ignore toujours le nom du peuple, cette ironie est involontaire. Pas plus que dans le TM, le narrateur ne donne d'éléments pour répondre à cette question.

2.5.7. Le roi, Esther et Aman

Au cours de cet épisode où se décide la mort d'Aman, Artaxerxès se montre aussi opaque que l'est Assuérus dans le TM. Ainsi, le lecteur ignore si le roi est de bonne foi quand il accuse Aman d'avoir cherché à violer la reine (7,8). Cependant, sa bonne foi peut être soupçonnée pour trois raisons :

- Au moment où le roi se lève pour se rendre au jardin (7,7), le narrateur ne dit pas qu'il est en colère : même s'il l'est peut-être déjà, le narrateur ne le signale pas à ce moment mais seulement en 7,10. Ainsi, la sortie du roi ressemble plutôt à une retraite calculée, destinée à réfléchir, et, qui sait, à trouver un motif pour se débarrasser d'Aman sans avoir à se remettre en question.

[558] Telle est l'interprétation que l'on peut lire dans FLAVIUS JOSEPHE, *Histoire ancienne des Juifs*, XI, VI.

- C'est ainsi que semble le comprendre Aman, qui n'ouvre pas la bouche pour se défendre. Manifestement, il a compris que, quoi qu'il dise, il est perdu.
- Sur l'ensemble du récit, Artaxerxès, contrairement à Assuérus, n'est pas décrit de façon caricaturale comme un bouffon jouet de ses caprices et de ses conseillers. Dès lors, il serait très étonnant qu'il soit victime d'une telle méprise.

Quoi qu'il en soi, l'ancien favori est étonnement vite expédié. Comme lors de « l'affaire Astin », le roi, s'il est mécontent de quelqu'un, fût-il de son entourage proche, ne s'encombre pas d'états d'âme. D'ailleurs, comme pour souligner ce rapprochement, la même expression est employée en 2,1 et 7,10 : ἐκόπασεν ὁ βασιλεὺς τοῦ θυμου[559].

2.5.8. Le salut et le triomphe des juifs

Une fois Aman pendu, toutes les décisions du roi vont dans le même sens : promouvoir Esther et Mardokhaïos, et par suite, les juifs. Faut-il y voir une conséquence de l'amour qu'Artaxerxès porte à Esther ou de l'action de Dieu sur l'esprit du roi[560] ? Il faut bien reconnaître que, même s'il n'est plus fait allusion aux changements que Dieu a provoqués chez le monarque, la question reste ouverte jusqu'à la fin du récit. Ainsi, en 8,7, Artaxerxès dit clairement à Esther qu'il a « cherché à lui plaire » (καὶ ἐχαρισάμην σοι). Abente du TM, cette précision tendrait à mettre l'accent sur les sentiments que le roi éprouve envers son épouse et qui motivent sa manière d'agir. Mais ces sentiments sont-ils vraiment les siens ou ceux que Dieu a suscités en lui ? Il n'est pas possible de répondre. Aussi, pour le lecteur, à partir de D,8, les faits et gestes du roi renvoient immanquablement à l'agir de Dieu qui, à deux reprises, agit sur le roi pour le salut d'Esther et Mardokhaïos.

En dehors de cet aspect, Artaxerxès ne se montre guère différent d'Assuérus dans les derniers chapitres du récit. L'édit, même s'il est écrit au nom du roi, est rédigé

[559] Au chapitre 7 il n'est pas dit à quel moment le roi se met en colère. Le lecteur peut en déduire que la colère du roi se déclenche ou bien au moment où Esther accuse Aman, ou bien quand, de retour du jardin, il trouve le « bougaïos » aux pieds de la reine. Si l'accusation qu'il profère à l'encontre d'Aman est bien un faux prétexte, il est probable que sa colère soit déclenchée par les propos d'Esther : ayant trinqué avec Aman lors de la publication de l'édit d'extermination des juifs, Artaxerxès se trouve fort contrarié…

[560] Quoi qu'il en soit, il semble exagéré de soutenir, avec HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora*, p. 136 que le roi « should support his Jewish queen – he appears, at heart, to be one of them ».

par Esther et Mardokhaïos et par conséquent, n'est pas réellement révélateur de ce que pense le monarque. On peut toutefois constater que, malgré l'expérience récente d'Aman, le roi ne se montre pas plus prudent dans la confiance qu'il accorde à ses proches conseillers : de la même manière qu'il avait laissé carte blanche à Aman pour régler le sort de la nation dont il dénonçait le côté nuisible, Artaxerxès laisse une totale liberté à Mardokhaïos et à la reine pour promulguer un autre édit, qui, de plus, est supposé aller à l'encontre du premier. Si les difficultés qu'il a connues avec Astin l'ont incité à intervenir dans la vie des ménages du royaume et à faire preuve de davantage de prudence dans le choix d'une épouse, le roi ne prend pas le même recul quand il s'agit de choisir ses conseillers ; de ce point de vue, le parcours de sa bague, qui passe directement de la main d'Aman à celle de Mardokhaïos (8,2) est significatif.

Durant les massacres que les juifs perpètrent contre leurs ennemis, le roi n'intervient pas, si ce n'est pour autoriser un second jour de massacre pour les juifs de Suse (9,12-14). Ce faisant, il se montre étonnement dépourvu de sens critique vis-à-vis des conséquences de l'édit rédigé par Esther et Mardokhaïos et, de plus, entièrement sous la coupe d'Esther.

En finale, de la même manière qu'Esther et Mardokhaïos ont écrit aux juifs pour garder en mémoire les événements passés et instituer la fête des Phrouraï, « le roi écrivit au royaume de la terre et de la mer » (10,1). Tout se passe comme si le rôle de gardiens de la mémoire qu'exercent auprès des juifs Esther et surtout Mardokhaïos était tenu par le roi auprès des nations.

Le parcours d'Artaxerxès dans le récit s'achève par une note de type historiographique comme celle que l'on trouve à la fin de chaque règne dans le livre des Rois : « et sa force et son courage, et la richesse et la gloire de son royaume, voici que cela est écrit dans le livre des rois des Perses et des Mèdes en mémoire » (10,2). Le récit reprend ensuite comme il avait commencé, en se centrant sur Mardokhaïos : d'abord sur sa réussite, puis sur l'interprétation qu'il donne du songe fait au début du récit. Concernant le roi, le lecteur apprend que Mardokhaïos devient non seulement son second, mais encore son remplaçant. Ainsi, la confiance que lui accorde Artaxerxès va en augmentant, au point qu'il lui permet de gouverner le royaume à sa place. Le roi ne figure pas dans l'interprétation du songe, si ce n'est lorsque Mardokhaïos précise qu'il a épousé Esther et l'a faite reine (F,3). Ainsi, dans la relecture des événements faite pas le

cousin d'Esther, Artaxerxès n'apparaît que comme un instrument au service du salut de Dieu pour les juifs – ce qui est assez conforme à son rôle dans le récit.

2.5.9. Bilan

Le personnage du roi, tel qu'il est décrit dans la LXX, diffère nettement de son équivalent dans le TM. Les différences les plus marquantes sont attribuables à deux motifs faciles à discerner. Premièrement, le récit ne brosse pas d'Artaxerxès un portrait caricatural comme le TM le fait d'Assuérus. Cette différence ressort clairement de l'analyse des chapitres 1 et 2. Plus tard, si Artaxerxès ne se montre pas toujours bon roi, il n'est jamais ridicule. Deuxièmement, la LXX diffère du TM en ce qu'elle ajoute deux interventions de Dieu sur la personne du roi. Suite à cela (D,8), il est difficile de savoir si les décisions et les sentiments du roi sont le fruit de son libre-arbitre ou de l'intervention de Dieu. De ces deux traits spécifiques à la LXX, se dégage la figure d'un roi à la fois plus digne et plus crédible que dans le TM, mais qui peut être vu aussi comme une sorte d'instrument au service du projet de Dieu. En forçant un peu le trait, on pourrait dire que, de même qu'Assuérus est le jouet de ses pulsions, Artaxerxès est un instrument de Dieu.

Par ailleurs, sur d'autres plans, Artaxerxès ne diffère guère d'Assuérus : il est, tout comme lui, fort dépendant de ses conseillers dont il suit les avis sans guère de recul critique. C'est ainsi qu'il se laisse convaincre par Aman d'exterminer tout un peuple, puis, suite à l'intervention d'Esther, permet aux deux protagonistes juifs de promulguer un décret qui va à l'encontre du précédent, ce qui engendre une politique incohérente qui ne semble pas poser problème au monarque. De même, le roi fait et défait les favoris, tout comme les épouses, sans beaucoup de réflexion. Enfin, il ne montre aucune contrariété devant le nombre de sujets tués par les juifs. Il est également révélateur que la dernière mention du roi raconte qu'il laisse gouverner Mardokhaïos à sa place (10,3).

Au total, si le portait grec du roi n'est pas franchement négatif, il ne s'agit pas non plus du souverain idéal selon la Bible. Tel qu'il est décrit, Artaxerxès figure plutôt le prototype du souverain païen qui règne sur les nations parmi lesquels les juifs de la diaspora se trouvent dispersés. Reste à examiner la relation particulière que Dieu entretient avec ce souverain païen, ce qui donne à penser quant à l'anthropologie et la

théologie véhiculées par ce récit ; nous aborderons cette question dans la troisième partie.

2.6. Les juifs

Tout comme dans le TM, les juifs n'apparaissent dans la LXX qu'en tant que personnage collectif et ne sont jamais décrits explicitement par le narrateur. Ainsi, le lecteur ne peut les connaître qu'en les observant ou à travers les propos des autres personnages. En tant que protagonistes du récit, les juifs ne sont guère plus présents dans la LXX que dans le TM : dans un cas comme dans l'autre, ce n'est qu'au chapitre 9 qu'ils occupent l'avant de la scène. Par contre, à plusieurs reprises, il est question des juifs dans les propos des autres personnages et dans les textes des édits, notamment dans des parties du récit qui ne se trouvent pas dans le TM. C'est pourquoi il est intéressant de s'arrêter un moment sur la caractérisation de ce personnage collectif dont le salut, ne l'oublions pas, constitue un des enjeux de l'intrigue.

2.6.1. Les juifs vus par les autres personnages

2.6.1.1. Dans le songe de Mardokhaïos

Il n'est pas explicitement question des juifs dans le songe de Mardokhaïos, mais d'« une nation tout entière » et d'« une nation de justes » (A,6) désignée aussi comme « nation juste » (A,8). Ses membres sont appelés « les humbles » (A,10). Seul le lecteur capable d'interpréter le songe à la lumière de l'Exode peut comprendre qu'il s'agit des juifs. Ce n'est qu'après la publication de l'édit d'extermination qu'il devient véritablement clair que cette nation juste est celle des juifs. Cela n'est jamais dit explicitement. Cependant, au fur et à mesure que le récit se déroule, le lecteur ne peut manquer de faire le lien entre le sort de la « nation de justes » et ce qui arrive aux juifs. De ce fait, et étant donné le statut particulier du songe, les juifs se trouvent qualifiés rétrospectivement de « justes » et d'« humbles ».

Le qualificatif de « juste » (δίκαιος) est intéressant dans le contexte du récit : en dehors des juifs, seuls sont dits justes Dieu, dans la prière d'Esther (C,18), et les lois des juifs, dans l'édit d'Esther et Mardokhaïos (E,15). Ainsi, l'adjectif possède une connotation de haute valeur morale. Ce concept est absent du TM puisque cet adjectif n'apparaît que dans des passages propres au grec.

Par ailleurs, une fois qu'il a reconnu les juifs dans le « peuple de justes » et qu'il a perçu que les événements décrits dans le songe sont en train de se réaliser, le lecteur comprend que l'avenir des juifs n'est pas réellement menacé : quoi qu'il advienne du projet d'Aman, Dieu interviendra en faveur de la nation et les « humbles » finiront par dévorer les « glorieux ».

Ainsi, la présence du songe modifie à la fois la caractérisation des juifs, très vite assimilés aux « justes », et la manière dont le lecteur appréhende la suite des événements : si, dans le TM, tout fait craindre pour le sort des juifs, il n'en est pas de même dans la LXX. Le suspense porte alors sur les modalités du salut des juifs, modalités qui, comme nous l'avons vu précédemment, ne sont pas dépourvues d'incertitudes, notamment quant au sort individuel des protagonistes.

2.6.1.2. Dans le réquisitoire d'Aman

Dès le début du récit, contrairement à ce qui se passe dans le TM, les juifs sont la cible de l'animosité d'Aman, par ailleurs, présenté comme un personnage important, « glorieux en face du roi » (A,17). La raison de ce ressentiment contre tout un peuple a pour cause la dénonciation du premier complot des eunuques par Mardokhaïos. Ainsi, à partir de ce moment, le simple fait d'être juif n'est pas sans danger. Cela permet de comprendre pourquoi Mardokhaïos demande à Esther de garder secrètes ses origines, même après qu'elle est devenue reine de Perse. Cependant, Aman semble être une exception, et la judéité de Mardokhaïos ne semble pas l'avoir empêché de faire carrière à la cour du roi, même après qu'il a fait référence publiquement à sa nation (3,4). De plus, contrairement au TM, Mardokhaïos ne fait savoir aux courtisans qu'il est juif qu'une fois que ceux-ci l'ont dénoncé à Aman. Ainsi, leur délation n'a rien à voir avec ses origines. Par ailleurs, la déclaration de Mardokhaïos met clairement en lien le refus de se prosterner et le fait d'être juif, même s'il n'explicite pas la nature de ce lien.

Dans le réquisitoire qu'il adresse au roi, Aman ne prononce pas une seule fois le mot « juif », mais parle d'une nation, comme dans le songe de Mardokhaïos (A,6.8). De même, il n'est pas directement question des juifs dans le texte de l'édit qu'il rédige, mais d'« un certain peuple » et d'« une nation ». Pour le lecteur, il est évident qu'il s'agit des juifs. Devant le roi, Aman présente ces derniers comme dispersés dans tout le royaume, soumis à des lois différentes de celles des autres nations, et enfin, refusant d'entendre les lois du roi. On peut remarquer qu'Aman, comme dans le TM, part de la réalité pour arriver à une affirmation mensongère.

Dans le texte de l'édit, Aman formule les mêmes accusations à l'encontre des juifs, tout en insistant sur le fait que leur refus d'obéir aux lois royales empêche l'établissement d'un gouvernement stable sur l'ensemble du royaume (B,4). De plus, les juifs sont accusés de faire preuve « d'hostilité à tout homme continuellement » (B,5). C'est pourquoi leur attitude met un frein à la stabilité du royaume.

Le fait qu'Aman ne mentionne explicitement les juifs ni devant le roi ni dans le texte de l'édit montre qu'il juge plus convaincant d'argumenter contre un peuple anonyme. Ce choix rhétorique semble signifier qu'il n'est pas facile d'accuser directement les juifs, sans doute parce que les accusations qu'Aman porte contre eux ne tiendraient pas si elles étaient confrontées directement à la réalité.

2.6.1.3. Les juifs dans les propos de Mardokhaïos et d'Esther

Une fois l'édit d'extermination promulgué, Mardokhaïos et Esther n'ont de cesse de s'y opposer. C'est dans leurs propos qu'il est dorénavant question des juifs. Etant donné qu'ils sont juifs eux-mêmes, il n'est pas étonnant que ce qu'ils disent de leurs compatriotes diffère des paroles d'Aman.

Au début du chapitre 4, Mardokhaïos commence par proclamer l'innocence des juifs à travers la ville : « Une nation est supprimée qui n'a rien fait de mal » (4,1). Les propos qu'il tient à Esther en 4,14 montrent, comme dans le TM, qu'il a foi dans le salut des juifs, foi qui s'enracine peut-être dans le souvenir qu'il a du songe. Cependant, aucun élément ne permet de l'affirmer avec certitude. Dans les prières qu'Esther et Mardokhaïos adressent à Dieu, il apparaît clairement que ceux-ci considèrent que Dieu a une relation privilégiée avec Israël : « tu n'as pas de contradicteur/d'opposant à ta gloire dans ta volonté de sauver Israël », dit Mardokhaïos à Dieu (C,2). Plus loin, il

parle d'Israël comme du peuple de Dieu : « ton peuple (…) ton héritage depuis l'origine » (C,8) ; « ta part que tu as rachetée pour toi de la terre d'Egypte » (C,9) ; « ton sort (…) ceux qui te louent » (C,10). Quant à Esther, elle commence par s'inclure parmi les juifs pour s'adresser à Dieu comme « notre roi » (C,14). Il est celui qui « a pris Israël hors de toutes les nations (…) pour être un héritage éternel » (C,16). C'est suite à ses fautes, en particulier l'adoration d'autres dieux, qu'Israël a été livré à ses ennemis (C,17-18). Esther parle des liens qui existent entre Dieu et les juifs en des termes semblables à ceux de Mardokhaïos : « ton héritage (…) ceux qui te louent (…) ta maison et ton autel » (C,20) ; « ton sceptre » (C,22).

Cette conception du peuple juif comme constituant l'héritage particulier d'un dieu qualifié de « roi des dieux » entre implicitement en conflit avec les projets d'Aman. En effet, si celui-ci était conscient dès le début du statut particulier des juifs, tenterait-il d'exterminer ce peuple ? Mais Mardokhaïos et Esther ont-ils une juste vision des choses ? Il faut attendre la suite du récit pour avoir une réponse ferme à cette question. Pourtant, le fait que le songe du début tend à se vérifier suggère au lecteur qu'Esther et son cousin sont plus proches de la vérité qu'Aman, et que Dieu va agir effectivement en faveur de son peuple.

Bref, le dialogue entre Esther et Mardokhaïos ainsi que leurs deux prières, surtout si on les lit sur l'arrière-fond du songe, tendent à caractériser les juifs comme peuple de Dieu, bénéficiaire de son élection particulière et de son salut. De plus, les catégories reprises dans les deux prières rappellent explicitement de nombreux épisodes bibliques concernant l'histoire de Dieu avec Israël. Cet arrière-plan confirme que le lecteur implicite est bien un juif, capable de comprendre les épisodes auxquels il est fait allusion.

2.6.1.4. Dans les propos des proches d'Aman

La femme et les amis d'Aman n'interviennent que deux fois dans le récit, mais leurs interventions sont d'autant plus frappantes qu'elles semblent contradictoires. La première fois, en 5,14, ils conseillent à Aman de faire dresser un gibet pour y pendre Mardokhaïos. Dans la seconde, ils lui prédisent sa chute prochaine : « Si Mardokhaïos est de la race des juifs (…) tu ne pourras vraiment pas le repousser, car un Dieu vivant est avec lui » (6,13). Entre ces deux interventions se situe l'épisode au cours duquel

Aman est contraint de « glorifier » son adversaire. Ainsi, les familiers d'Aman ont vu dans cet épisode peu glorieux le début de la chute du chef de leur maison. Le récit ne dit pas d'où leur vient cette lecture surprennante, mais il est intéressant de constater qu'eux-mêmes rattachent la chute d'Aman au fait que Mardokhaïos soit juif, en ajoutant une explication qui ne se trouve pas dans le TM : « un Dieu vivant est avec lui ». Ainsi, de façon inattendue et non sans ironie, ce sont des païens – des ennemis qui plus est – qui soulignent le fait que Dieu agit en faveur des juifs.

2.6.1.5. Dans l'édit de Mardokhaïos et Esther et dans l'interprétation du songe

De façon parfaitement prévisible, le contre-édit écrit par Mardokhaïos et Esther dépeint les juifs de manière très positive, reprenant, pour les contredire, les chefs d'accusation d'Aman. Ainsi, si ce dernier accuse les juifs d'avoir des lois différentes des autres peuples et d'être malveillants, le nouvel édit affirme qu'« ils ne sont pas des malfaiteurs, mais sont administrés par des lois très justes » (E,15). Comment pourraient-ils être néfastes aux affaires du royaume puisque, de plus, « ils sont fils du Dieu vivant très-haut très grand, qui gouverne le royaume avec rectitude pour nous ainsi que pour nos ancêtres dans les meilleures dispositions » (E,16). D'ailleurs, c'est suite à l'intervention de Dieu qu'Aman a été pendu (E,18), et que les juifs, qui sont « la race choisie », peuvent se réjouir le 13 Adar au lieu de se lamenter sur la perspective de leur extermination (E,21).

Dans son interprétation du songe, Mardokhaïos ira dans le même sens et rattachera à la volonté de salut de Dieu sur Israël tous les événements qui se sont produits : « le Seigneur a sauvé son peuple, et le Seigneur nous a tirés de tous ces maux-là, et Dieu a fait les signes et les grands prodiges qui ne sont pas advenus dans les nations » (F,6).

2.6.1.6. Conclusion

Au total, de façon fort manichéenne, les propos des personnages au sujet des juifs se répartissent en deux groupes: d'un côté, Aman les dépeint très négativement, comme étant désobéissants au roi et nuisibles au royaume ; de l'autre, Esther et

Mardokhaïos affirment qu'ils constituent le peuple choisi par Dieu, son héritage, ce que confirme l'entourage d'Aman dans sa seconde intervention. Notons que le roi ne se prononce pas à ce sujet et appuie la promulgation de deux décrets contradictoires à propos des juifs. De son côté, le lecteur sait, depuis le début, grâce au songe, que les juifs sont « un peuple de justes » et que le Seigneur agit en leur faveur.

2.6.2. Les juifs, protagonistes du récit

Comme dans le TM, les juifs n'apparaissent pratiquement pas en tant que protagonistes avant le chapitre 9. Auparavant, ils sont essentiellement présents dans les propos des personnages. Cependant, contrairement au TM, il est question de juifs beaucoup plus tôt dans le livre, à savoir dès les premiers versets, dans la présentation de Mardokhaïos, « homme juif habitant la ville de Suse, homme grand servant à la cour du roi » (A,2). Cette présentation montre qu'il est possible à un juif d'accéder à une position en vue à la cour. Mais très vite après le songe, Mardokhaïos s'attire l'inimitié d'Aman qui cherche à lui nuire ainsi qu'aux juifs. Aman étant un personnage important, le lecteur peut en déduire qu'être juif à la cour d'Artaxerxès comporte un certain danger.

A travers les deux présentations de Mardokhaïos (A,1-3 ; 2,5-6), les juifs sont caractérisés comme un peuple exilé en terre étrangère suite à la déportation imposée aux juifs par Nabuchodonosor, roi de Babylone.

Après la promulgation de l'édit d'Aman, le narrateur mentionne que « la ville (Suse) était bouleversée » (3,15), ce qui correspond à la réaction de la ville dans le TM et tend à montrer que tous sont loin de se réjouir de la destruction des juifs. Les juifs, de leur côté, réagissent en prenant le deuil (4,3). Mais par rapport au TM, le lecteur a davantage d'indices lui permettant de voir dans leur attitude un comportement religieux. En effet, il convient de mentionner un très court passage propre à la LXX : entre la prière de Mardokhaïos et celle d'Esther, le narrateur dit que « tout Israël cria de toutes leurs forces, car leur mort était dans leurs yeux » (C,11). On ne précise pas vers qui crie Israël ni quel est le contenu de ce cri. Pourtant, deux indices permettent de penser qu'il s'adresse à Dieu : il se situe entre deux prières formulées par des protagonistes juifs qui supplient le Seigneur pour le salut des juifs ; même si le vocabulaire employé n'est pas

le même, le cri du peuple peut être rapproché de l'appel que la « nation de justes » adresse à Dieu dans le songe (A,9). De ce fait, il est vraisemblable que l'attitude des juifs dans sa totalité, à partir de la promulgation du décret, soit une supplication adressée à Dieu.

Vue en ce sens, la réaction des juifs est-elle aussi étonnante que dans le TM ? Peut-on, pareillement, soupçonner les juifs d'être respectueux de la loi au péril de leur vie et jusqu'à l'absurde ? Il semble bien que cela ne soit pas le cas dans le monde du récit de la LXX, qui est un monde dans lequel Dieu intervient, comme l'annonce le narrateur (A,11) et comme le montre la suite des événements : dans le songe, c'est suite à l'appel de la nation juste vers Dieu que la crise se résout ; de même, le récit montre que Dieu ne manque pas d'intervenir en faveur des juifs à des moments cruciaux. Ainsi, en choisissant de se tourner vers Dieu plutôt que de fuir ou de combattre, les juifs choisissent la meilleure solution[561]. De plus, cette attitude leur permet de ne pas se rebeller contre un décret royal, ce qui risquerait d'aggraver la situation.

Le contre-édit accorde aux juifs sensiblement les mêmes privilèges que dans le TM, avec un aspect supplémentaire qui n'est pas de l'ordre du détail : le roi leur ordonne « d'user de leurs lois en toute ville et de se porter secours et d'user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient » (8,11). Un volet législatif est ainsi ajouté à la permission de se défendre. Cet aspect est important et se trouve d'ailleurs repris dans le texte de l'édit (E,19). Rappelons également que celui-ci est présenté de manière beaucoup moins agressive que dans le TM. Pourtant, même s'il n'est pas question d'« exterminer, tuer et détruire » leurs ennemis et de « piller leur butin » (TM : 8,11), il n'en est pas moins permis aux juifs « d'user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient » (8,11), ce qui laisse la porte ouverte à bien des possibilités.

Lors de la promulgation de cet édit, la ville de Suse se réjouit (8,15) et les juifs jubilent (8,16-17). Comme dans le TM, beaucoup les rejoignent par peur. Dans la suite, les juifs se comportent sensiblement de la même manière que dans le TM, même si, comme nous l'avons vu, la LXX insiste moins sur la violence et dénombre moins de tués dans les provinces (9,16). Ainsi, les faits décrits n'ont pas le caractère hyperbolique que leur donne le TM.

---

[561] Comme nous l'avons vu dans la première partie, le même raisonnement est beaucoup plus difficile à tenir dans le cadre du TM, où la présence de Dieu n'est claire ni pour les personnages ni pour le lecteur.

Concernant le butin, le récit grec s'écarte encore du TM : tandis que le décret ne dit rien du pillage, ce sont les juifs de Suse qui se laissent aller à faire du butin le premier jour (9,10). Ils n'en font pas le second (9,15), comme s'ils se reprenaient. De même, les autres juifs du royaume ne portent pas la main sur le butin (9,16).

Enfin, l'institution de la fête des Phrouraï se fait de manière moins interactive dans la LXX que dans le TM. En effet, là où le TM dit : « et les juifs acceptèrent ce qu'ils avaient commencé à faire, et ce que Mardokhaïos leur avait écrit » (9,23), la LXX a simplement : « et les juifs accueillirent comme Mardokhaïos leur avait écrit ». Dans le même sens, en 8,27, le TM a : « les juifs firent lever et acceptèrent sur eux », tandis que la LXX écrit : « et il institua, et les juifs accueillirent ». De la sorte, la LXX donne un rôle plus important à Mardokhaïos dans l'institution des Phrouraï, laissant par conséquent aux juifs un rôle nettement plus passif.

2.6.3. Les juifs dans la LXX

Dans l'ensemble, en comparaison avec le TM, la LXX brosse des juifs un portrait sensiblement différent, même si la part que ceux-ci prennent dans les événements ne varie guère. Les différences principales entre les deux récits se situent dans les suppléments, en particulier dans les propos tenus par les personnages. Mais ces propos, nous l'avons vu, donnent une dimension particulière au peuple juif : il est le peuple choisi par Dieu, « la bouche de ceux qui le louent », son héritage. Par ailleurs, le lecteur comprend très vite que les juifs sont également la « nation de justes » du songe de Mardokhaïos.

Cette perception des juifs apparaît à plusieurs endroits stratégiques du récit et ne manque pas d'influencer la façon de voir du lecteur : au moment où les juifs deviennent protagonistes, au chapitre 9, tout est en place pour qu'il en ait une perception positive. Ainsi, contrairement au lecteur du TM, celui de la LXX est moins enclin à prendre un recul critique face au comportement des juifs, y compris au moment des massacres. Le fait que les exagérations du TM, destinées vraisemblablement à provoquer un sursaut éthique chez le lecteur, soient absentes de la LXX tend à confirmer cette interprétation. Manifestement, le lecteur de la LXX n'est pas supposé prendre distance par rapport au

comportement des juifs. Au contraire, profilé comme un juif depuis le début du récit, sans doute est-il supposé s'identifier, dans une certaine mesure, avec le peuple élu.

Dans le même sens, l'inclusion entre le début et la fin du récit évoque Jérusalem, d'où a été déporté le peuple de Mardokhaïos à l'époque de Nabuchodonosor roi de Babylone (A,3), d'où vient aussi et où a été traduite la lettre des Phrouraï, à l'époque de Ptolémaïos et Kleopatra, souverains d'Egypte (F,11). Entre la mention de ces souverains qui évoquent les empires égyptiens et babyloniens, le récit se déroule sous le règne d'Artaxerxès, roi de Perse, donc sous un troisième empire. Les empires et les souverains passent, les lieux changent mais Jérusalem et les juifs demeurent, ainsi que la fête des Phrouraï.

2.7. Les personnages secondaires

La LXX mentionne à peu près le même nombre de personnages secondaires que le TM, même si ceux-ci portent souvent des noms différents. En effet, les suppléments, propres aux formes grecques, ne font pas intervenir de nouveaux personnages, à l'exception des deux eunuques du premier complot (A,12), des deux suivantes d'Esther (D,2) et des noms mentionnés dans le « colophon ». Comme dans le TM, une partie de ces personnages sont de simples figurants, mentionnés par souci de vraisemblance ou destinés à donner une « couleur locale » au récit : ainsi en est-il des gouverneurs de provinces, des « glorieux », des scribes du roi, des jeunes filles rassemblées en même temps qu'Esther ainsi que de ses suivantes. Par ailleurs, d'autres personnages secondaires interviennent de façon beaucoup plus décisive dans l'intrigue[562].

2.7.1. Les eunuques

Les eunuques sont caractérisés de manière différente dans la LXX, en particulier suite à la présence de deux complots fomentés chaque fois par deux d'entre eux. De

[562] Ces personnages ayant déjà été envisagés, nous ne reviendrons pas sur Astin et les « amis » du roi qui interviennent au chapitre 1.

plus, le premier complot se situe au début du récit (A,12-16) et c'est à cette occasion que le lecteur entend parler des eunuques pour la première fois.

Comme nous le verrons ci-dessous, les eunuques dont il est question dans la LXX ne sont pas les mêmes que dans le TM. Ainsi il semble que le terme εὐνούχος désigne, à plusieurs endroits, des fonctionnaires royaux plutôt que des hommes castrés, ce dont témoigne le fait qu'Aman, premier des eunuques royaux (1,10), a femme (5,10-14 ; 6,13) et enfants (9,7-10.13-14).

2.7.1.1. Gabatha et Tharra et « les deux eunuques du roi chefs des gardes du corps »

Bien que nous considérions qu'il s'agit de deux paires d'eunuques différentes, la similitude de leurs agissements pousse à considérer en même temps les auteurs des deux complots éventés. Ainsi, la première fois que des eunuques apparaissent dans le récit, c'est à l'occasion d'un complot contre le roi fomenté par deux d'entre eux, Gabatha et Tharra, présentés comme « gardant la cour » (A,12). Le narrateur ne donne pas la raison pour laquelle les conjurés en veulent à la vie du roi. Dénoncés par Mardokhaïos, les deux eunuques sont arrêtés. On sait très peu de choses de ces deux personnages. Mais la seule relation de leur complot montre combien la position du roi est fragile : aussi puissant soit-il, il est à la merci d'une trahison de son entourage et doit donc compter sur la collaboration active de sujets fidèles comme Mardokhaïos. Par ailleurs, quelque temps après, Tharra figure dans la liste des sept fonctionnaires royaux (1,10). Manifestement, le roi lui a rendu sa confiance. A-t-il eu raison de le faire ? Le récit n'en dit rien.

Le second complot des eunuques prend place à la fin du chapitre 2, donc assez rapidement après le premier, ce qui confirme la présence de traitres dans l'entourage immédiat du roi. Ces conjurés sont présentés comme « chefs des gardes du corps » et la raison pour laquelle ils cherchent à tuer le roi semble être la rancœur ou la jalousie devant la promotion de Mardokhaïos. En tant que chefs des gardes du corps, ces conjurés confrontent le roi à une menace plus grande encore que lors du complot précédent. Cela explique sans doute la punition plus sévère qui leur est infligée.

L'image des eunuques qui se dégage de ces deux épisodes situés au début du récit est loin d'être positive : supposés assurer la sécurité du roi, ils s'avèrent peu fiables puisqu'ils semblent dotés d'une fâcheuse tendance à la trahison. Heureusement, le fidèle sujet qu'est Mardokhaïos intervient à deux reprises pour dénoncer les conjurés qui, de ce fait, jouent le rôle de faire-valoir par rapport au cousin d'Esther.

2.7.1.2. Les eunuques « serviteurs du roi Artaxerxès »

Comme dans le TM, devant le problème posé par le refus de la reine, le roi fait appel à sept eunuques qui semblent être ses serviteurs particuliers (τοῖς ἑπτὰ εὐνούχοις τοῖς διακόνοις τοῦ βασιλέως, 1,10), pour faire venir la rebelle. Ces eunuques sont mentionnés nominativement dans une liste dont le contenu diffère de celle du TM. Ainsi, au premier rang se trouve Aman, l'ennemi de Mardokhaïos. Parmi eux se trouve aussi, de manière inattendue, Tharra[563], un des deux eunuques qui complotaient contre la personne du roi. Apparemment, celui-ci a été remis en liberté, ce qui montre que la rancune du roi a été de courte durée. Cette mention indique au lecteur que tous appartiennent à la même classe de fonctionnaires royaux, ce qui, par ailleurs, permet mieux de comprendre la rancune d'Aman envers Mardokhaïos et, plus tard, la jalousie des chefs des gardes du corps suite à la promotion du Benjaminite.

La mission des eunuques, à la fin du banquet, est un échec puisqu'ils ne parviennent pas à faire venir la reine. Il ne sera plus question d'eux nominativement dans le récit, à l'exception d'Aman. Par contre, « les eunuques » réapparaissent en 6,14 pour presser le favori de se rendre à l'invitation d'Esther. Contrairement à ce qui s'était produit avec Astin, leur mission est couronnée de succès.

En 2,2 et 6,3.5 ceux que le narrateur désigne par le terme « serviteurs du roi » (οἱ διάκονοι τοῦ βασιλέως) sont probablement les mêmes qu'en 1,10. Dans le TM, il s'agit de deux groupes de serviteurs désignés clairement de manière différente. Cependant, cette divergence n'est pas surprenante car elle entre dans le cadre d'une tendance de la LXX à présenter l'entourage du roi d'une façon plus sobre que le TM[564].

---

[563] Contre CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester*, p. 143, n. 187 qui estime qu'il ne s'agit pas de la même personne, sans argumenter sa position. Or, dans le cadre d'un récit de fiction, le fait que le même nom soit employé deux fois signifie qu'il s'agit de la même personne, sauf indication explicite de la part du narrateur.

[564] Cette tendance a pu être observée à propos des princes et des conseillers du roi après le refus d'Astin.

Enfin, un dernier eunuque, Bougatha, apparaît en 7,9, pour attirer l'attention du roi sur le gibet qu'Aman a fait dresser dans sa propriété pour y pendre Mardokhaïos. Etant donné les circonstances, cette intervention précipite l'exécution de l'ancien favori. A la différence du TM, cet eunuque ne fait pas partie des sept eunuques que le roi avait envoyés chercher Astin. Il s'agit d'un nouveau personnage qui n'apparaît qu'en cette unique occasion. Son intervention – suggérer la pendaison – est favorable à Mardokhaïos et à Esther. Pourtant elle est étonnante de la part d'un eunuque car elle se fait au détriment d'un autre eunuque : Aman n'est-il pas parmi les collègues de Bougatha ? Ce comportement contraste avec celui des juifs qui semblent unis du début à la fin du récit.

Au total, en dehors de l'affaire Astin, les eunuques serviteurs du roi interviennent à quatre reprises et, chaque fois, de façon déterminante. La première fois, ils suggèrent que le roi cherche une nouvelle reine ; la seconde fois, ils rappèlent au roi que Mardokhaïos n'a pas été récompensé et introduisent Aman ; la troisième, ils « pressent Aman pour le *drink* qu'avait préparé Esther » (6,14). La quatrième intervention sera fatale à Aman : Bougatha suggère de le pendre. La première fois, les serviteurs parlent de leur propre initiative tandis que la seconde, ils répondent à une question du roi. La troisième fois, ils obéissent à un ordre du roi. Quant à Bougatha, c'est de sa propre initiative qu'il évoque le gibet érigé pour Mardokhaïos A ces quatre reprises, l'intervention des eunuques serviteurs du roi est favorable aux protagonistes juifs puisqu'elle permet qu'Esther monte sur le trône, que Mardokhaïos soit récompensé pour sa fidélité et qu'Aman vienne au banquet et soit pendu.

2.7.1.3. L'eunuque « gardien des femmes », « les eunuques de la reine » et Akhrathaios

Tandis que dans le TM, deux eunuques occupent la fonction de « gardiens des femmes », chacun en charge d'un harem différent, la LXX n'évoque d'un seul eunuque, à qui sont confiées tant les jeunes filles que les concubines. Cela dit, comme Hégé dans le TM, Gaï joue un rôle actif dans l'accession d'Esther au trône. La jeune fille « lui plut et elle trouva grâce devant lui » (2,9), d'où le traitement de faveur qui contribue sans aucun doute à la mettre en valeur. Or, le gardien des femmes est sans doute celui qui connaît le mieux les goûts du roi. Esther agit avec habileté en ne refusant « rien de ce

qu'avait ordonné l'eunuque gardien des femmes » (2,15) au moment de paraître devant le roi. Le récit ne dit pas dans quelle mesure Gaï est responsable de l'amour du roi pour Esther ; cependant, tout porte à croire que ses soins se sont avérés appropriés – d'autant qu'Artaxerxès semble être plus sensible aux apparences qu'à la profondeur des personnes, surtout en ce qui concerne les femmes qui doivent surtout être vierges et belles. Dans la suite du récit, il ne sera plus question de Gaï.

Apparemment, Gaï représente une catégorie d'eunuques différente de celle des « eunuques serviteurs du roi » à laquelle appartiennent Aman et Tharra. Dans cette même catégorie, on peut ranger les « eunuques de la reine », qui apparaissent brièvement aux côtés des suivantes pour rapporter à Esther le comportement de Mardokhaïos (4,4), Akhrathaios, l'eunuque de la reine, « qui se tenait près d'elle » (4,5). A l'instar d'Hatak dans le TM, ce dernier fonctionne comme un personnage « ficelle ». Cependant, le TM décrit Hatak comme étant « parmi les eunuques du roi qu'il avait fait se tenir devant elle », donc comme une créature du roi, en quelque sorte. Cet élément est absent de la LXX où, au contraire, Akhrathaios est présenté comme l'eunuque d'Esther, « son eunuque » (4,5).

Au total, les eunuques de la reine ont un profil différent de celui des fonctionnaires royaux : destinés au service des femmes, ils se montrent favorables à la reine Esther et sont par conséquent de fidèles serviteurs sur lesquels elle peut compter. Dès lors, il n'est pas surprenant que ces personnages interviennent pour servir d'intermédiaires entre Esther et le monde des hommes : entre Esther et le roi pour Gaï, entre Esther et Mardokhaïos pour les eunuques de la reine et Akhrathios.

2.7.2. Les courtisans

On désigne par « courtisans » « ceux qui étaient à la cour » (3,2). En l'absence d'informations supplémentaires, le lecteur devine que ce groupe se compose de tous les courtisans, tous ceux qui exercent une charge à la cour. Ce groupe est manifestement plus large que celui des eunuques et des amis du roi puisque ses membres voient ce qu'Aman, qui occupe une position élevée, ne voit pas : le fait que Mardokhaïos ne se prosterne pas devant lui. Dans le TM, le groupe qui joue le même rôle est celui des

« serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi » ; il s'agit donc d'un groupe de personnes beaucoup plus restreint.

Comme dans le TM, ce groupe interpelle Mardokhaïos pour lui demander la raison de son attitude (3,3) perçue comme transgression d'un ordre du roi. Malgré la persévérance des courtisans, Mardokhaïos refuse de les écouter. Mais dans la LXX, le fait que Mardokhaïos soit juif n'a rien à voir avec la délation des courtisans : s'ils le dénoncent à Aman, c'est probablement parce qu'ils sont choqués par son attitude ; on peut d'ailleurs observer que les courtisans répètent à Aman « que Mardokhaïos s'opposait aux paroles du roi », tandis que le TM ne donne pas le contenu de ce que racontent les serviteurs à Haman. De ce fait, les courtisans de la LXX ne peuvent pas être soupçonnés d'agir par haine des juifs. Quoi qu'il en soit, ils contribuent à déclencher l'action, car, sans leur intervention, Aman aurait sans doute ignoré longtemps le comportement de Mardokhaïos.

2.7.3. L'entourage d'Aman

Comme nous avons déjà pu l'observer, l'entourage d'Aman joue sensiblement le même rôle que dans le TM : non seulement il permet à Aman d'exprimer ce qu'il ressent, mais il suggère de pendre Mardokhaïos (5,14). Cette suggestion connaîtra une issue funeste pour le bougaïos, notamment à cause de l'intervention de l'eunuque Bougatha. La seconde intervention de ce groupe prédit à Aman sa chute devant Mardokhaïos. Le narrateur ne dit pas d'où leur vient cette connaissance étonnante de l'action du « Dieu vivant » (6,13).

2.7.4. Les personnages mentionnés dans le « colophon »

Le colophon mentionne cinq ou six noms de personnes, tous à consonnances grecques ou égyptiennes. Les deux premiers sont des souverains, ce qui permet de situer l'écrit dans l'espace et le temps : sous les souverains Lagides Ptolémaïos et Kleopatra, et probablement en Egypte. Les deux ou trois personnages suivants sont un père et son fils : « Dositheos, qui dit être prêtre et lévite, et Ptolémaïos son fils » ou « Dositheos,

qui dit être prêtre, et Léveites, et Ptolémaïos son fils »[565]. Plus loin, il est question de « Lusimakhos fils de Ptolémaïos » qui a traduit la lettre des Phrouraï.

Trop peu de renseignements sont donnés sur ces personnes échelonnées sur trois générations pour que le lecteur puisse se les représenter ; la fonction de ceux-ci n'est pas de faire avancer l'intrigue, qui est achevée, mais plutôt d'ouvrir le monde du récit à une dimension plus large qui le rapproche du monde du lecteur. En effet, à travers eux, le monde du récit acquiert une dimension universelle tout en se rapprochant de Jérusalem. Quelle que soit sa provenance, le lecteur juif, tant de Jérusalem que de la Diaspora, peut aisément s'approprier comme sien le contenu de « la lettre ci-dessus ». De plus, affirmer que cette lettre vient « de ceux de Jérusalem » ne peut manquer de fonctionner comme un sceau d'authentification qui pousse à prendre au sérieux aussi bien sa forme que son contenu.

2.7.5. Réflexion sur les personnages secondaires

Peut-on dire que les personnages secondaires jouent le même rôle que dans le TM, à savoir souligner l'aspect « providentiel » de l'histoire ? Il semblerait que, si tel est le cas, cela soit dans une moindre mesure, tant la stratégie narrative est différente dans la LXX. En effet, le fait que les interventions de Dieu soient exprimées clairement au lecteur l'incite à se centrer sur ces interventions. Par conséquent, celui-ci ne pense pas à chercher Dieu ailleurs. Ayant connaissance du songe envoyé par Dieu, le lecteur est amené à chercher sans cesse les signes de la réalisation de ce songe à travers les différentes étapes du récit. Cela le pousse à laisser de côté les faits et les personnages qui ne peuvent être mis en relation avec le songe, donc la plupart des personnages secondaires.

Dès lors, le rôle de ces personnages se cantonne essentiellement à celui de ficelles et de faire-valoir, quand ce n'est pas simplement à celui de repère géographique et chronologique. Il faut cependant mettre à part l'entourage d'Aman dont le rôle s'apparente à celui des chœurs des tragédies grecques. Que penser de ces païens qui prophétisent la victoire du Dieu vivant des juifs ? Cette prédiction paraît si

[565] En effet, Λευείτης peut être considéré comme un nom propre ou signifier « lévite ». Cf. BICKERMAN E. J., *The colophon of the greek book*, p. 348 : « The word Λευείτης is here not a noun but a personal name, borne also by a Palestinian rabbi of the second century A. D., Levitas of Jabne ».

invraisemblable que l'on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre l'attitude des amis et de la femme d'Aman et celle du roi, après que Dieu a « changé son cœur » (D,8) : de même qu'il a agi sur la personne d'Artaxerxès, Dieu serait-il intervenu dans les esprits des proches du bougaïos ? A moins que ceux-ci répercutent une opinion répandue sur les juifs et sur leur Dieu ?

Quant aux eunuques et aux courtisans, dans le cadre de la stratégie narrative de la LXX, leurs actions peuvent être aisément attribuées au hasard ou, en particulier pour les serviteurs du roi, aux divers mouvements que suscitent les passions humaines.

Chapitre 3 : le monde du récit

Comme pour le TM, ce troisième chapitre consiste en une reprise transversale de différents éléments découverts au cours de l'analyse. L'objectif est de mettre en évidence certaines composantes essentielles du monde du récit, autrement dit, ce qui fait sa spécificité. Ainsi, nous nous centrerons d'abord sur quelques motifs transversaux particulièrement significatifs pour, ensuite, envisager l'image de Dieu et de l'homme qui se dégagent de ce récit.

3.1. Quelques motifs transversaux

3.1.1. Les lois des juifs

Dans le TM, la loi, mentionnée essentiellement sous la forme d'édits et de décrets (דת), est omniprésente. Mais elle reste dans le domaine profane. L'abondance des lois de l'empire perse frappe d'autant plus le lecteur qu'il n'est jamais fait référence à la loi de Moïse ni à celle des juifs, si ce n'est une fois, dans l'accusation d'Haman (3,8) qui oppose les lois des juifs (דתיהם) à celles du roi (דתי המלך). Dans l'ensemble

du récit hébreu, la loi est présentée plutôt négativement : il s'agit de caricatures de lois au service du portrait satirique que le narrateur brosse de l'empire perse et de son roi.

La perception de la loi (νόμος) est très différente dans le texte grec qui, dès le troisième chapitre, mentionne les lois de l'empire perse et celles des juifs. Les lois perses sont présentées de façon beaucoup moins caricaturale. Au premier chapitre, suite au refus d'Astin, Artaxerxès demande à ses amis de faire « une loi et un jugement » (1,13), montrant que ce sont le roi et ses conseillers qui font les lois avant d'y être soumis. Il existe cependant des « lois des Mèdes et des Perses » prescrivant comme une sorte de protocole pour l'établissement des décrets royaux (1,19) : si le roi fait les lois, il est aussi soumis aux lois de son peuple.

Si la loi faite par le roi « pour que toutes les femmes couvrent d'honneur leurs maris » (1,20) a, comme dans le TM, un aspect caricatural, cet aspect est pondéré dans la LXX par le fait que le roi et ses conseillers réagissent à un affront véritable que la reine, à peine élue, ose infliger à son époux. Il ressort cependant de cet épisode que la loi, comme dans le TM, joue un rôle central dans la vie du roi et de ses sujets.

Au chapitre 2, il n'est pas question de « la loi des femmes » comme dans le TM (2,12). Plus loin, à plusieurs reprises, là où l'hébreu emploie le mot « loi » (דת) pour désigner l'édit d'extermination promulgué par Aman, le grec parle de « copies des lettres » (ἀντίγραφα τῶν ἐπιστολῶν, 3,14), de « copie » (ἀντίγραφον, 4,8). L'édit d'Aman est également désigné par le terme ψήφισμα (3,7) qui signifie aussi « décret », mais il n'est jamais appelé « loi » (νόμος). De même, pour désigner le contre-édit, le grec n'emploie pas νόμος mais parle de « copies » (ἀντίγραφα, 8,13) et du « décret » (πρόσταγμα, 8,14), là où l'hébreu parle de « loi ».

Au chapitre 3, comme dans le TM, les lois des juifs apparaissent pour la première fois dans le récit, en opposition avec celles du roi (3,8) :

οἱ δὲ νόμοι αὐτῶν ἔξαλλοι παρὰ πάντα τὰ ἔθνη,
τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως παρακούουσιν.

Si l'on considère l'importance qu'ont les lois dans la vie de l'empire perse, l'accusation portée par Aman est grave. L'édit promulgué ensuite reprend cette même accusation en opposant les lois des juifs aux décrets royaux et aux lois : « un certain peuple malveillant » y est accusé d'être « opposé par les lois (τοῖς νόμοις) à toute nation et dédaignant constamment les décrets (τὰ διατάγματα) des rois » (B,4) ; il est,

en outre « négligeant la manière de vivre selon les lois (νόμων) qui est celle de leurs hôtes » (B,5). Or, comme nous l'avons vu, le respect de la loi est lié à la sauvegarde de la paix et de la prospérité dans le royaume. Ainsi, dans la LXX, la problématique de la loi est centrale dans le réquisitoire qu'Aman formule contre les juifs. Ce point est seulement esquissé dans le TM.

A partir du chapitre C, il est question de nouveau des lois des juifs, mais cette fois, présentées par les juifs et non plus par leur ennemi. Dès lors, il n'est pas étonnant que le « son de cloche » soit différent. Dans la prière qu'elle adresse au Seigneur, Esther ne parle pas des lois mais évoque les « sans-lois » (ἀνόμων, C,26) qui sont les « incirconcis » et « tout étranger » c'est-à-dire les non-juifs. Pour elle, la seule loi véritable est donc celle des juifs et tout étranger est un « sans-loi ». Son point de vue est ainsi l'inverse de celui d'Aman : les lois des juifs ne s'opposent pas aux lois du royaume garantes de la paix ; elles seules sont les lois véritables devant Dieu. Rien d'étonnant, dès lors, que le contre-édit que la reine et son cousin promulguent suite à la pendaison d'Aman ordonne aux juifs « d'user de leurs lois en toute ville » (8,11) et le texte de l'édit précise qu' « ils sont administrés par des lois très justes » (D,15).

Ainsi, les lois des juifs suivent un parcours similaire à celui des juifs : qualifiées de nuisibles à la paix de l'empire, elles finissent par être approuvées et même considérées comme « très justes ». Stigmatisées par Aman comme opposées aux lois du royaume, elles sont reconnues comme positives dans un édit officiel publié sous la responsabilité du roi lui-même. Le fait que les lois de l'empire perse ne soient pas caricaturées comme dans le TM met d'autant plus en valeur l'importance des lois des juifs.

Malgré cela, le narrateur ne précise pas quel est le contenu des lois juives. Cette lacune montre que, pour le lecteur implicite de la LXX, la réponse est censée être claire : celui-ci étant juif, les lois des juifs lui sont connues.

3.1.2. Les banquets

Dans le TM, nous avons vu que le motif du banquet est important : non seulement il structure le récit, mais, il permet de rendre visible le trajet du pouvoir au

long du récit. Ainsi, si les deux premiers banquets sont organisés par le roi, les deux derniers le sont par les juifs.

Ces observations ne sont pas valables pour la LXX où on ne peut véritablement parler d'un « motif du banquet ». En effet, dès le chapitre 1[566], le narrateur fait la distinction entre δοχή et ποτός, à savoir entre « banquet » et « *drink* », là où l'hébreu parle uniquement de banquet (מִשְׁתֶּה). Ainsi, après avoir organisé un banquet de 180 jours pour les dignitaires (1,2), le roi offre un *drink* de 6 jours pour les habitants de la ville (1,5.8). De son côté, la reine Astin organise aussi un *drink* pour les femmes (1,9). A l'occasion de ses noces avec Esther, Artaxerxès offre de nouveau un *drink* et non un banquet (2,18).

Au cours des deux banquets organisés par Esther (5,4.5.8.12.14), un moment particulier est distingué comme étant le *drink*, donc le moment où l'on boit (ἐν δὲ τῷ πότῳ, 5,6 et 7,2).

Enfin, une chose est frappante et contraste avec ce qui est décrit dans le TM : après la publication du contre-édit il n'est pas question de banquet pour les juifs les 14 et 15 Adar. De même, les jours des Phrouraï ne donnent pas lieu à la préparation de banquets ou de *drinks.* Ainsi, les banquets ne forment pas inclusion entre le début et la fin du récit, ce qui confirme que le motif du banquet est signifiant uniquement dans le cadre du récit hébreu.

3.1.3. La gloire, les glorieux et la glorification

Le motif de la gloire est propre à la LXX où l'on rencontre pas moins de 22 mots de la même racine que δόξα[567] : il est question 4 fois de « glorieux » (ἔνδοξος)[568], 10

[566] Voir deuxième partie, paragraphe 1.4.2.2. « Δοχή et ποτός ».

[567] Dans l'AT et le NT, le mot δόξα a un sens particulier, différent de celui du grec classique où il signifie plutôt « opinion », « manière de penser », « réputation ». Dans l'AT, δόξα prend les différents sens du mot hébreu כבוד dont il est l'équivalent le plus courant. Or, le sens premier de כבוד est « ce qui a du poids », au propre comme au figuré : « כבוד is something weighty or impressive, a *gravitas* which constitutes man's place in society, and therefore an anthropological term ». D'où le sens de « gloire », « honneur », « puissance », « splendeur » que prend δόξα dans la LXX et le NT (KITTEL G., *δόξα*, dans *TDNT* II, p. 233-255, p. 238). De même, les sens de δοξάζω et ἔνδοξος sont, dans la LXX, dérivés de celui de כבוד.

[568] A,10.17 ; 1,3 ; 6,9.

fois de la « gloire » (δόξα)[569] et 8 fois de « glorifier » (δοξάζω)[570]. La moitié de ces occurrences n'ont pas d'équivalent en hébreu car elles figurent dans les « suppléments ». En ce qui concerne les occurrences de la narration commune, on constate que les glorieux, la gloire et la glorification sont souvent propres au grec.

La première fois que le mot « gloire » (δόξα) apparaît, il rend l'hébreu כבוד (1,4). En 6,3, il traduit יקר qui signifie « honneur » ou « valeur ». Les huit autres occurrences n'ont pas d'équivalent dans le TM. La même observation peut être faite à propos du verbe δοξάζω : au chapitre 6, où il est employé cinq fois, l'hébreu a חפץ ביקרו ou חפץ יקר, les autres emplois du verbe étant sans équivalent dans le TM. Ces constats confirment que la gloire et la glorification fonctionnent comme un motif propre à la LXX.

Ainsi, alors qu'il est question en 1,3 des « glorieux (ἐνδόξοις) des Perses et des Mèdes » dans la LXX, le TM parle des « princes », des « serviteurs », de l' « armée de Perse et de Médie », des « nobles et des princes des provinces », mais n'emploie nulle part un mot que l'on pourrait traduire par « glorieux »[571]. Le même phénomène se produit en 6,9. Dans ces deux cas, il est évident que ἔνδοξος désigne un dignitaire membre de la noblesse, mais il serait insuffisant de considérer que ce mot est un terme technique désignant un noble perse. En effet, ce sens est moins clair en ce qui concerne les deux premières occurrences du mot : en A,10, dans le songe de Mardokhaïos, les « glorieux » (ἐνδόξους) sont mis en opposition avec les « humbles » (ταπεινοί) qui les dévorent. En A,17, Aman, l'ennemi de Mardokhaïos et des juifs, est présenté comme « glorieux en face du roi ». De ce fait, le mot ἔνδοξος est qualifié plutôt négativement dès le premier chapitre, en opposition avec « les humbles » et en lien avec l'orgueilleux ennemi des juifs.

Si l'on considère l'ensemble du récit, beaucoup de mots du groupe δόξα sont employés en relation avec l'orgueil et en opposition avec l'humilité, et cela, dès le songe de Mardokhaïos. Dès lors, le lecteur implicite est porté à envisager avec circonspection la gloire, les glorieux et la glorification. Ainsi, si les « glorieux des

[569] 1,4 ; C,5.7.20.26 ; D,1.7.13 ; 6,3 ; 10,2.

[570] C,18.28 ; 6,6.6.7.9.11 ; 10,3.

[571] Dans la LXX, ἔνδοξος traduit le plus souvent des mots de la racine כבד, mais aussi, plus rarement הדר, ירא (niphal), כביר, כון (hiphil), מחמד, עלילה, פאר, פלא, שׂר, mots qui apparaissent très peu dans Esther TM. Voir HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint*, p. 470-471.

Perses et des Mèdes » (1,3) et « la gloire » du roi (1,4) ne sont pas qualifiés négativement, le lecteur est censé les imaginer avec un certain recul et ne pas tomber dans une admiration béate face au faste de la cour perse. Dans la prière de Mardokhaïos, l' « amour de la gloire » est mis sur le même plan que la démesure et l'orgueil (C,5), confirmation de ce que l'on peut déduire du premier chapitre.

Les prières des deux protagonistes juifs sont un lieu privilégié pour comprendre la portée du motif de la gloire. Dans sa prière, Mardokhaïos oppose « la gloire d'un homme » – celle d'Aman – à « la gloire de Dieu » (C,7). De son côté, Esther reconnaît que les juifs ont « glorifié » les dieux de leurs ennemis (C,18), ce qui est un péché contre le Dieu d'Israël (C,17). Mais maintenant, ces ennemis cherchent à faire disparaître l'héritage de Dieu, et « à fermer la bouche de ceux qui le louent et éteindre la gloire de sa maison et son autel » (C,20). Quant à Esther, elle affirme avoir « haï la gloire des sans-loi » (C,26) et n'avoir pas « glorifié de banquets du roi » (C,28). Ainsi, la gloire des non-juifs, c'est-à-dire les « sans-loi » comme Aman ou le roi, est mise sur le même pied que celle des idoles, toutes deux étant opposées à la gloire du Dieu d'Israël, « roi de tous les puissants » (C,2), seul digne d'être glorifié.

De ce fait, le lecteur est plus que jamais amené à porter un regard critique sur la gloire dont Esther s'entoure avant de se présenter devant le roi (D,1) et sur la gloire du roi dont il est question en D,7.13. De même, la gloire et la glorification qui sont au centre de la pensée d'Aman au chapitre 6 (6,3.6.7.9.11) semblent bien vaines au regard du lecteur qui sait que seule compte véritablement la gloire du Dieu d'Israël.

Enfin, que penser du fait que Mardokhaïos soit « glorifié par les juifs » à la fin du récit (10,3) ? Il ne s'agit plus de la gloire des « sans-loi » ; pourtant, cette glorification ne s'adresse pas à Dieu. Rien n'indique, cependant, que le lecteur doive interpréter négativement cette mention, d'autant que les propos de Mardokhaïos qui suivent immédiatement montrent qu'il ne tire pas gloire lui-même des événements produits, mais au contraire, qu'il y reconnaît l'œuvre du Seigneur (F,1-9).

3.2. Quelle image de Dieu ?

3.2.1. Un Dieu discret mais présent

Contrairement à ce qui se passe dans le TM, Dieu est présent explicitement dans le récit de la LXX où il est un personnage à part entière, comme nous avons pu le voir dans le deuxième chapitre[572]. De ce fait, le lecteur n'a pas à lire sa présence derrière les événements, comme le TM l'y invite[573] : dès le songe de Mardokhaïos, il sait que Dieu interviendra en faveur de son peuple menacé, comme il l'a fait autrefois aux jours de l'Exode.

Après le songe, Dieu n'intervient que deux fois au cours du récit. Ses interventions ont des caractéristiques communes : elles ont lieu après les prières d'Esther et Mardokhaïos ; elles se font sur la personne du roi et à l'insu des personnages ; elles sauvent la vie des protagonistes juifs, d'abord Esther, puis Mardokhaïos. Enfin, plutôt que d'avoir des résultats extraordinaires, elles activent chez le roi des dispositions naturelles : la première fois, Dieu fait en sorte que le roi passe de la colère à la tendresse envers Esther ; la seconde fois, il ne fait que provoquer son insomnie, ce qui lui donne envie de se faire lire les archives du royaume.

Témoin de ces interventions divines, le lecteur est en position de supériorité par rapport aux personnages qui sont réduits à lire la présence de Dieu en filigrane des événements et des jeux du hasard, de la même manière que le lecteur du TM. Ainsi, quand Mardokhaïos voit l'intervention de Dieu dans « les signes et les grands prodiges qui sont advenus » (F,6), il parle de façon générale du retournement de situation qui s'est produit et qui a provoqué la pendaison d'Aman, le salut des juifs et leur victoire sur leurs ennemis, ainsi que son ascension à la deuxième place du royaume. Ne sachant

[572] Voir l'analyse de la caractérisation du personnage de Dieu dans le deuxième chapitre, au paragraphe « 2.1. Le Seigneur ».

[573] La chronologie « pascale » que nous avons mise en évidence dans le TM fonctionne aussi dans la LXX : Aman publie également son décret le 13 du premier mois (3,12). Cf. Première partie, 3.2.4. « Une chronologie ‘‘pascale’’ ». Cet élément encourage le lecteur, à la suite du songe de Mardokhaïos, à comprendre le récit sur un arrière-plan pascal.

pas avec précision à quels moments Dieu intervient, le cousin d'Esther relit les événements en voyant partout la trace de l'agir divin. Dans sa perspective, qui est aussi celle d'Esther, il n'y a presque pas de place pour le hasard, ni pour l'initiative humaine.

L'image de Dieu proposée au lecteur est dès lors différente de celle que peuvent avoir les personnages dans le monde du récit : sachant à quels moments et comment Dieu intervient, le lecteur se rend compte que le hasard et l'agir responsable des personnages jouent un rôle beaucoup plus important que ce qu'Esther et Mardokhaïos imaginent : Dieu n'intervient en réalité que très peu, même si c'est de façon décisive, et il le fait suite à la prière des membres de son peuple. Ce décalage entre ce que perçoivent les personnages et ce que sait le lecteur fait sans doute partie d'une stratégie narrative destinée à faire réfléchir le lecteur sur la manière dont Dieu agit dans le monde.

Sachant quand Dieu intervient, le lecteur est à même de faire la part de ce qui lui revient. Mais aussi, la présence explicite de Dieu lui permet de reconnaître l'importance à la fois du hasard et de l'initiative humaine. Ainsi, la découverte des deux complots par Mardokhaïos et l'accession d'Esther sur le trône sont les fruits de la chance et du mérite des deux protagonistes. La seconde intervention de Dieu elle-même n'est fructueuse que combinée à deux autres facteurs : le fait que le roi tombe précisément sur la relation du complot découvert par Mardokhaïos est imputable à la chance, et le fait qu'il tienne à le récompenser tient à d'heureuses dispositions chez le personnage. L'intrigue qui se noue au chapitre 3 est clairement le fruit de l'inimitié qu'Aman voue à Mardokhaïos et du comportement de celui-ci. Dieu, quand il intervient, provoque le tournant de l'intrigue et rend possible le dénouement. Mais à chaque fois, ses interventions sont articulées à des initiatives des protagonistes. Dieu ne dirige donc pas de façon absolue le cours des événements. Il n'intervient même pas dans la relecture de ce qui s'est passé, laissant Mardokhaïos et Esther en faire l'interprétation qu'ils jugent pertinente. Au lecteur de prendre distance et de faire sa propre interprétation des événements en fonction des informations dont il dispose.

3.2.2. Un Dieu pour Israël et les nations

Le Dieu de la LXX distingue le peuple d'Israël en agissant pour son salut. Dans le songe de Mardokhaïos, les juifs sont identifiés comme « une nation de justes » (A,6) ; ils sont « les humbles » (A,10) menacés par une autre nation et finissant par triompher de celle-ci grâce à l'aide de Dieu qui intervient parce que des justes en péril crient vers lui. Cependant, le récit du songe ne lie pas l'intervention de Dieu au fait que la nation menacée soit Israël. Par contre, aux yeux de Mardokhaïos et Esther, Dieu interviendra (C,8-10.20) et est intervenu (F,9) en faveur de son peuple avant tout parce qu'il constitue son héritage particulier et le peuple de ceux qui le louent. Ces deux perspectives légèrement différentes n'en font plus qu'une dans l'interprétation que Mardokhaïos propose du songe à la lumière des événements : il reconnaît que Dieu est intervenu pour sauver Israël de la menace suite au cri du peuple (F,6) et, ce faisant, « Dieu s'est souvenu de son peuple et il a rendu justice à son propre héritage » (F,9). Ainsi, ces différentes perspectives se rejoignent en finale. En effet, le lecteur, qui a connaissance des moments où Dieu intervient, sait que ces interventions ont lieu en faveur des protagonistes juifs suite à leurs prières et au cri du peuple.

En intervenant en faveur d'Israël, Dieu n'agit pas contre les nations : dès le songe, ce sont uniquement ceux qui attaquent les justes, à savoir les « glorieux » qui subissent la destruction. Comme dans le TM, le massacre perpétré par les juifs au chapitre 9 est le fruit de leur propre initiative et non de l'intervention de Dieu. Même si la description qui en est faite n'a pas l'aspect hyperbolique qu'elle revêt dans le TM et même si les juifs ne font que s'en prendre à leurs opposants (9,2), rien ne permet d'affirmer que Dieu cautionne leur comportement. Si le lecteur s'en tient aux interventions rapportées explicitement par le narrateur, Dieu agit chaque fois de façon discrète pour ouvrir des possibles allant dans le sens de la vie : la vie d'Esther et l'avènement de sa requête, dans le premier cas ; la vie de Mardokhaïos, dans le second.

Si Mardokhaïos et Esther insistent sur l'élection dont Israël est le bénéficiaire et évoquent à plusieurs reprises le culte et les institutions de leur peuple, le narrateur affiche une perspective plus universelle. Ainsi, non sans ironie vis-à-vis du lecteur juif pratiquant, il n'hésite pas à montrer que Dieu choisit de passer à deux reprises par un souverain païen, un incirconcis, pour le salut d'Israël – ce que les deux protagonistes juifs ignorent –, et il termine son récit sur la mention de la prospérité du royaume tout

entier et la reconnaissance de la grandeur de Mardokhaïos par tous (10,2-3). De nouveau, deux lectures sont possibles : le lecteur peut s'en tenir à l'interprétation exclusivement judéo-centrique d'Esther et de Mardokhaïos, ou s'ouvrir à la perspective plus universelle du narrateur.

3.3. Quelle image de l'être humain ?

3.3.1. A travers les personnages non juifs

Comme nous l'avons vu précédemment, par rapport au TM, les personnages secondaires jouent un rôle beaucoup moins important dans la LXX. Ils sont essentiellement présents dans le récit en tant que personnages ficelles, faire-valoir ou figurants. A la différence du TM, leurs actions ne semblent pas suscitées par Dieu mais relever de leur volonté propre. Cependant, il n'est pas possible d'aller plus loin à ce sujet, car les informations dont nous disposons sur les motivations de ces personnages – y compris la reine Astin – sont peu nombreuses.

On peut dire davantage des protagonistes non juifs. L'édit d'Aman contre les juifs ainsi que son projet de pendre Mardokhaïos sont le résultat de sa propre initiative et du conseil de son épouse et de ses amis. Dieu n'est pas à l'origine des projets du *bougaïos*. Par contre, en s'en prenant à Mardokhaïos et aux juifs, Aman se dresse contre le projet de Dieu. Implicite dans le TM, cet élément est explicite dans la LXX : pour le lecteur de la Bible, capable de percevoir dans le songe la référence à l'Exode, il est évident que Dieu, une nouvelle fois, va agir pour sauver son peuple. Cette conviction se rencontre à la fois dans les prières de Mardokhaïos et d'Esther qui, s'appuyant sur la puissance de Dieu et sa fidélité envers Israël, le prient d'intervenir, et dans la relecture qu'ils font des événements, tant dans le contre-édit que dans l'interprétation du songe : Aman « a été crucifié aux portes de Suse avec sa maison, le Dieu souverain de toute chose lui ayant rendu rapidement le jugement tout à fait digne de lui » (E,18). Agissant à l'encontre du plan de Dieu et contre le peuple qui est son héritage, le plan d'Aman est nécessairement voué à l'échec. Dans la LXX, cette issue est d'une telle évidence que

c'est peut-être pour cette raison que même les païens qui constituent l'entourage d'Aman sont capables de la percevoir (6,13). Ce qui arrive à Aman montre que, dans le monde du récit, le libre-arbitre humain se heurte à la distinction particulière de Dieu pour Israël : Aman agit librement mais ne peut réussir dès lors qu'il s'en prend au peuple qui est l'héritage particulier de Dieu.

Pourtant, même un païen peut servir le dessein de salut de Dieu, comme le montrent, à deux reprises, les interventions divines sur la personne d'Artaxerxès[574]. Ces interventions ne vont pas sans poser question au sujet de la part de libre-arbitre laissée au roi : est-il conscient de ce qui se passe ? Tout porte à croire que non, car, à aucun moment, celui-ci ne fait allusion à Dieu ou à une quelconque expérience spirituelle. Dieu agit donc à l'insu du roi. Pourtant, il ne serait pas juste de prétendre qu'Artaxerxès n'est qu'une marionnette entre les mains de Dieu : comme nous l'avons vu, Dieu ne suscite pas chez le monarque des sentiments ou des actions qui lui sont étrangers ; au contraire, il ne fait qu'activer des dispositions déjà existantes ou de l'ordre du possible. Il n'agit pas en dépit de la nature, mais en lui donnant une certaine impulsion qui modifie le cours des événements. Mais c'est alors au roi d'agir, en interaction avec les autres personnages.

Cette façon d'agir de Dieu montre, d'une part, que son dessein de salut ne s'arrête pas aux juifs, en dépit de ce que pensent Esther et Mardokhaïos. Au contraire, sa providence passe par un « incirconcis », un « sans-loi ». D'autre part, la façon dont le roi réagit aux interventions de Dieu montre que, quelles que soient ses limites, il est digne d'être l'instrument de Dieu. En ressort une image plutôt positive des non-juifs et de leur participation au salut. Cette image est confortée par le fait qu'Aman, comme dans le TM, est le seul personnage véritablement hostile aux juifs à la cour d'Artaxerxès. Le fait que Mardokhaïos le juif soit élevé à la seconde place du royaume ne semble pas poser de problème, bien au contraire : « Mardokhaïos remplaçait le roi Artaxerxès et était grand dans le royaume » (10,3a). Manifestement, pour l'auteur implicite de la LXX, le bonheur est possible pour les juifs et les païens, côte à côte et dans le respect du dessein de Dieu.

[574] Voir ci-dessus, deuxième partie, § 2.5.5.2. « Dieu changea l'esprit du roi en bonté » et § 2.5.6. « Le roi, Aman et Mardokhaïos ».

3.3.2. A travers les personnages juifs

Contrairement à ce qui se passe dans le TM, les personnages de la LXX font référence, à plusieurs reprises, à l'histoire, au culte et aux institutions de la religion juive. Cependant, l'auteur n'explicite jamais ces références, ce qui montre que le lecteur est supposé comprendre à quoi il est fait allusion. Ainsi, le récit de la LXX met en scène des juifs pratiquants pour un lectorat de juifs pratiquants. Pourtant, l'image de l'homme qui se dégage du récit n'est pas d'abord celle du croyant scrupuleusement respectueux de la loi.

3.3.2.1. L'importance de la liberté de l'homme

Le récit s'ouvre sur le songe de Mardokhaïos. A travers ce rêve, Dieu cherche à faire connaître au protagoniste certains événements qui se préparent. Comme nous l'avons relevé, il est difficile de savoir exactement à quoi se réfère le songe et Mardokhaïos lui-même ne parvient pas à l'interpréter. Pourtant, peut-être en a-t-il quand même perçu le sens profond, à défaut d'en avoir saisi le détail : comme au temps de l'Exode, Dieu va agir suite au cri de son peuple menacé. Même si le narrateur ne le dit jamais explicitement, c'est peut-être sur cela que s'appuie l'assurance concernant le salut pour les juifs dont Mardokhaïos fait preuve face aux hésitations d'Esther (4,14). Quoi qu'il en soit, cette façon d'agir de Dieu montre qu'il considère Mardokhaïos comme un individu digne d'être éclairé sur l'avenir, que ce soit pour éviter l'arrivée d'une catastrophe, pour l'éclairer, lui et les siens, sur l'issue de la catastrophe si elle doit se produire, ou encore pour éclairer l'interprétation qu'il pourra faire des événements *a posteriori*. Chez Mardokhaïos, seule la troisième possibilité semble fonctionner de façon certaine : le songe lui permet de relire les événements et d'y voir la trace de l'agir de Dieu. Cette façon de faire montre, de nouveau, que Dieu n'agit pas sans le concours des hommes. Dans le cas de Mardokhaïos, cette coopération va plus loin que ce que nous pouvons observer avec les personnages non juifs : alors que Dieu agit à l'insu du roi, Mardokhaïos est conscient de recevoir un songe qui annonce « ce que Dieu a décidé de faire » (A,11).

De même, quand Dieu intervient, c'est suite aux prières que lui adressent Esther et Mardokhaïos. C'est aussi à eux que revient la possibilité d'exploiter, pour leur salut et celui des juifs, les bonnes dispositions du roi résultant des interventions divines.

Ainsi, si le plan de salut de Dieu compte en partie sur les bonnes dispositions des païens, il s'appuie plus encore sur la collaboration consciente des protagonistes juifs. Pourtant, en aucun cas, Dieu ne dicte leur conduite aux membres de son peuple : eux seuls décident de mettre à profit les occasions comme ils l'entendent. Cette liberté laissée aux personnages humains ne va pas sans risque : à chaque fois, les interventions de Dieu sont suspendues à une éventuelle incompréhension des protagonistes ou à une erreur de jugement de leur part. Ainsi, le songe n'est exploité par Mardokhaïos que très partiellement et en finale, tandis qu'Esther ne formule sa demande au roi qu'après que celui-ci l'a questionné à ce sujet à trois reprises, ce qui aurait pu lasser les heureuses dispositions du monarque. La liberté que Dieu laisse aux hommes va même jusqu'à leur laisser commettre des erreurs : sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre les massacres et pillages perpétrés par les juifs au chapitre 9.

3.3.2.2. La participation au salut au-dessus du respect de la loi

Même si le récit s'adresse clairement à des juifs pratiquants, la conception de la loi qui s'en dégage est loin d'être légaliste. Comme pour l'image de Dieu, un décalage est perceptible entre ce que disent les personnages et la perspective d'ensemble du récit, qui est celle du narrateur. Pour Mardokhaïos, l'important est de « craindre Dieu et de faire ses commandements » (2,20) ; c'est ce qu'il ordonne à Esther au moment où elle est choisie pour faire partie du harem du roi, le narrateur précisant qu'elle respecte cet ordre. De son côté, dans sa prière, Esther ne cite pas explicitement les commandements mais fait référence à plusieurs interdits de la loi juive : elle évoque ainsi l'idolâtrie dont s'est rendu coupable autrefois le peuple d'Israël (C,18). Plus loin, la reine justifie sa conduite, notamment dans ce qu'elle a de contraire aux prescriptions de la loi : si elle a épousé un roi païen, ce qui n'est pas permis, ce n'est pas de gaieté de cœur (C,26-27) ; du reste, elle n'a pas pris part aux repas des païens (Aman et le roi), et n'a pas bu le vin des libations (C,28) ; elle a donc respecté les interdits alimentaires de la religion juive, malgré son statut à la cour perse. Dans le contre-édit, les deux protagonistes juifs insistent pour que les lois des juifs soient reconnues comme « très justes » (E,15) et que les juifs puissent être « administrés par leurs propres coutumes » (E,19).

Sur l'ensemble du récit, on constate que la première raison d'agir des personnages n'est ni la loi, ni le culte. Certes, on peut discuter des motivations de

Mardokhaïos quand il refuse de s'incliner devant Aman. Mais par la suite, ce qui les pousse à agir, lui et sa cousine, est clairement la situation périlleuse dans laquelle se trouvent les juifs suite à l'édit d'Aman, puis le désir de venir définitivement à bout de leurs ennemis. D'autre part, la loi et le culte n'apparaissent pas dans le songe envoyé par Dieu où les juifs sont appelés « un peuple de justes », sans que l'on précise ce que signifie le mot « juste ». Quoi qu'il en soit, dans le songe comme dans la suite du récit, Dieu intervient suite à la prière de son peuple, et non parce que celui-ci respecte rigoureusement les commandements.

Le fait que Dieu choisisse de faire d'un roi païen l'instrument du salut des juifs n'est pas sans ironie. On pourrait même aller plus loin : tandis que celui qui craint Dieu – Mardokhaïos – se montre incapable de comprendre le message que lui envoie le Seigneur et en vient à mettre la vie de son peuple en péril par son comportement, tandis que la reine Esther diffère son intervention en faveur des juifs jusqu'au deuxième banquet, le roi païen, une fois que Dieu est intervenu à deux reprises à son insu, se montre dans les meilleures dispositions pour le salut d'Esther, de Mardokhaïos et des juifs. Dans l'ensemble, aucun de ces protagonistes n'est vraiment juste ni totalement respectueux de la loi. Pourtant, c'est de leurs actions articulées sur l'agir secret de Dieu que résulte le salut des juifs.

3.3.3. A travers la liberté laissée au lecteur

Contrairement à ce qui se passe dans le TM, la présence explicite de Dieu permet que le lecteur mesure la part d'action divine, la part du hasard et la part de l'initiative humaine. Encore faut-il qu'il soit capable de prendre distance par rapport aux propos des personnages pour embrasser la perspective du narrateur.

De manière générale, le texte de la LXX construit un autre lecteur que celui du TM, même si, dans les deux cas, sa collaboration est nécessaire pour que puisse se déployer la richesse du texte. De même que l'homme est amené à collaborer au plan du salut de Dieu, de même le lecteur est supposé s'impliquer dans l'interprétation de ces deux formes du livre d'Esther.

Cependant, si le lecteur du TM est laissé libre de faire ou non une lecture croyante des événements, ce n'est pas le cas de celui de la LXX. En effet, puisqu'il

n’est pas possible, dans la LXX, d’ignorer la présence de Dieu et de la religion juive, la marge d’interprétation laissée au lecteur porte sur la manière de concevoir la divinité et sa manière d’agir dans le monde, sur le respect des commandements et la place des juifs dans un univers païen. Face à ces questions, le lecteur peut s’en tenir à une lecture au premier degré par laquelle il s’identifie aux protagonistes juifs jusqu’à faire siennes leurs conceptions et leurs valeurs. Il peut aussi prendre distance par rapport à ces personnages pour envisager le monde du récit dans son ensemble et acquérir ainsi une perspective plus ouverte et plus universelle.

3.3.4. En bref

L’anthropologie qui se dégage du récit de la LXX, en particulier de l’étude des personnages, est beaucoup plus riche que celle du TM. Les personnages juifs, notamment, sont décrits et mis en scène avec finesse et nuance. Suite aux deux interventions divines, même le roi acquiert un profil particulier provoquant la réflexion du lecteur. De manière générale, la part de l’humain, que ce soit celle du lecteur ou celle des personnages, ressort comme essentielle, et cela dès le songe de Mardokhaïos qui fournit une clé herméneutique pour comprendre le récit. Dieu agit avec le concours des hommes, en particulier celui des juifs mais aussi des païens. Cette réflexion, que l’on trouve aussi en filigrane du TM, est beaucoup plus marquée dans la LXX où elle constitue sans doute un des éléments majeurs du récit.

Par contre, la réflexion éthique que les exagérations du TM tendaient à provoquer chez le lecteur n’est stimulée qu’à un moindre niveau par la LXX. Manifestement, l’objectif premier de l’auteur implicite n’est pas de susciter une réflexion sur la violence qu’engendre le désir de vengeance. La réflexion à laquelle le récit grec invite son lecteur porte plutôt sur la manière d’agir de Dieu et sur la portée universelle du salut qui ne peut advenir sans que les humains, juifs et païens, y collaborent, et cela pour la prospérité de tous. A ce propos, il est significatif que le roi n’établit pas de corvée à la fin du récit, comme il le fait dans le TM (10,1), mais qu’au contraire, le narrateur évoque « la richesse et la gloire de son royaume » (10,2) et que Mardokhaïos est « grand dans le royaume » (10,3), et pas seulement aux yeux des juifs.

Au total, l'étude qui précède donne certaines indications permettant d'ébaucher prudemment une sorte de « portrait robot » du lecteur pour lequel le récit de la LXX a été écrit. Il s'agit d'un lecteur juif pratiquant, connaissant de l'intérieur l'histoire et la religion du peuple juif. Une certaine prise de distance non dénuée d'ironie par rapport aux commandements et à la participation exclusive des juifs au salut pourrait suggérer que ce livre a été écrit pour des juifs vivant en diaspora et pris entre le danger d'une certaine dilution dans la culture païenne et celui d'un repli sur leurs particularismes. Entre ces deux extrêmes, l'auteur implicite propose une voie médiane selon laquelle les juifs demeurent l'héritage particulier de Dieu, tout en ayant conscience que l'agir salutaire de ce dernier va bien au-delà de leur seul peuple : le salut des juifs engendre la prospérité du royaume perse tout entier, y compris celle de son roi qui participe à l'action de Dieu, d'abord à son insu, puis grâce à ses bonnes dispositions.

Conclusion

« Mais pour moi, que tes pensées sont difficiles, ô Dieu, que la somme en est imposante !
Je les compte, il en est plus que sable ; ai-je fini, je suis encore avec toi ».

Ps 139,17-18

En guise de conclusion, nous reprendrons d'abord de façon synthétique différents éléments qui, nous semble-t-il, constituent les apports les plus originaux de cette recherche. Ensuite, nous proposerons des pistes susceptibles de prolonger opportunément la recherche dans le domaine des études sur les livres d'Esther.

1. Au sujet d'Esther TM

Notre recherche propose une analyse narrative du TM d'Esther pris comme un tout, envisageant l'intrigue d'ensemble du récit, celles des micro-récits et la caractérisation des personnages. Aucune recherche de ce genre n'a été publiée jusqu'à présent, même si différentes analyses synchroniques du livre d'Esther ont vu le jour ces dernières décennies, en particulier en langue anglaise. Quant au lecteur francophone, il se trouve fort dépourvu : un rapide coup d'œil sur la bibliographie permet de constater qu'il n'existe aucun commentaire récent en français du livre d'Esther, toutes approches exégétiques confondues.

L'étude de la caractérisation dynamique des personnages, menée en parallèle avec celle de l'intrigue, permet une approche renouvelée des personnages, en particulier en ce qui concerne Mordocaï, Assuérus et Haman. Pour ces deux derniers, il s'agit

quasiment d'un travail de première main. Quant à Mordocaï, la prise en compte de l'ensemble de l'intrigue, des phénomènes d'intertextualité et des différents éléments de caractérisation présents dans la narration permet d'en dresser un portrait en demi-teinte, différant quelque peu de celui que l'on présente habituellement. Plutôt qu'un héros proposé au lecteur comme modèle, le cousin d'Esther apparaît comme un ambitieux tombant, à la fin du récit, dans le piège de la cupidité et du désir de revanche qui l'amène à susciter le massacre de centaines de personnes. Entrant dans la même logique qu'Haman, le Mordocaï du TM n'est guère différent de l'Agagite auquel il succède. Dans cette ligne, un faisceau d'éléments dégagés au fil de l'analyse fonde la possibilité d'une lecture au deuxième degré qui rend compte de l'insertion du livre dans le canon des écritures juives et chrétiennes. Cette lecture permet de jeter un regard nouveau sur le personnage de Mordocaï et par conséquent, sur sa politique et les massacres qui s'ensuivent.

Par ailleurs, l'analyse de la caractérisation des personnages secondaires – travail également de première main – a permis de mettre en évidence leur importance dans le cadre d'une stratégie narrative destinée à conduire le lecteur à percevoir le rôle fondamental joué par la Providence dans le récit. Le Dieu du TM est un Dieu caché dont la présence ne peut se lire qu'à travers les événements. Un tel procédé littéraire conduit le lecteur à formuler sa propre réponse au récit. Comme dans la vie réelle, il lui revient, en finale, de choisir de voir ou non la présence divine. Une telle lecture suppose que le lecteur n'est pas naïf, mais doué d'une certaine capacité à prendre du recul. Cela permet de risquer l'hypothèse selon laquelle cette forme du livre d'Esther aurait vu le jour dans un milieu plutôt érudit tel celui des cercles de sagesse.

L'absence de toute mention de Dieu et du culte étant manifestement le résultat d'une stratégie d'écriture que l'on ne retrouve pas dans la LXX, il n'est, dès lors, pas impossible que cette absence soit imputable au travail du/des rédacteur(s) du TM, ce qui nous conduit à formuler l'hypothèse d'un apport rédactionnel relativement important en ce qui concerne cette forme d'Esther : si l'hypothèse d'un proto-Esther est vraisemblable, il est possible que celui-ci ait été plus retravaillé par le rédacteur du TM

qu'on ne le pense habituellement[575]. Cependant, cette hypothèse aurait besoin d'être confrontée à l'étude des autres formes du livre d'Esther pour être ou non maintenue.

Enfin, selon l'interprétation que nous proposons, ce que le TM d'Esther peut apporter au lecteur actuel se situe dans deux grands domaines :

- la réflexion sur la non-évidence de Dieu et sur les modalités de son agir dans le monde ;
- la réflexion éthique sur le cercle vicieux généré par la violence, l'ambition et le désir de vengeance.

2. Au sujet d'Esther LXX

La forme LXX d'Esther n'a, jusqu'ici, jamais fait l'objet d'une analyse synchronique qui la considère dans sa totalité et en tant que récit à part entière. Notre deuxième partie constitue donc, à bien des égards, un travail de première main – ce qui en fait à la fois la force et la faiblesse.

Cette analyse a permis de mettre en lumière la richesse d'un texte injustement méconnu et souvent négligé. Nous avons pu démontrer, nous espérons de manière convaincante, qu'il possède une cohérence interne qui lui est propre et qu'il mérite pleinement, par conséquent, d'être pris en considération en tant que récit à part entière, répondant à un projet théologique bien spécifiques.

Ainsi, la prise en considération de l'anthropologie et de la théologie d'Esther LXX a permis de mettre en évidence que ce récit ne constitue pas un recentrage de l'histoire d'Esther sur le culte et la loi, contrairement à ce qu'une première lecture rapide pourrait le faire penser. Certes, par rapport au TM, des ambiguïtés sont levées. Cependant, loin d'enfermer le lecteur dans un cadre légaliste, Esther LXX est aussi un

[575] Dans cette ligne, il n'est pas impossible que la caractérisation plutôt négative de Mordocaï, et donc, la mise en parallèle avec 1 S 15 et la caractérisation d'Haman comme Agagite soit imputables au rédacteur du TM, comme le propose MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux*, p. 198-214.

récit ouvert qui permet plusieurs niveaux de lecture. Ainsi, s'il y est question de la loi, les protagonistes sont loin de constituer des modèles en ce qui concerne l'observance de celle-ci. Et quand Dieu intervient, il choisit de passer par un roi païen, « au nez et à la barbe » de tous, y compris des protagonistes juifs.

Bien qu'il soit difficile d'évoquer de façon précise le milieu d'origine de cette forme du livre d'Esther, il est possible d'en dire quelques mots : il s'agit probablement d'un milieu de Diaspora, pris entre la tentation du repli sur un excès de légalisme et celle de la dissolution dans une culture étrangère. De manière générale, le roi perse, les Perses et les institutions de l'Etat sont vus sous un angle positif, ce qui n'est pas le cas dans le TM.

Ces problématiques n'étant pas necessairement liées à une époque donnée, le lecteur de tout temps, capable de dépasser le point de vue des personnages pour adopter celui du narrateur, pourra découvrir la richesse d'une ouverture à l'universalité alliée à une certaine relativisation touchant la pratique de la loi, sur fond d'une croyance ferme au soutien indéfectible de Dieu en faveur du croyant. Sur le plan éthique, Esther LXX met particulièrement en valeur la part de l'initiative humaine dans le projet de Dieu, tout en mettant le lecteur en garde contre l'amour de la gloire qui n'est pas celle du vrai Dieu.

3. Ouvertures

Serait-il possible d'en dire davantage sur l'histoire et le milieu d'origine des différentes formes du livre d'Esther ? Il est difficile de répondre à cette question, car, force est d'admettre qu'il nous manque à ce sujet à peu près la moitié des données existantes. En effet, la prise en compte des quatre formes du livre d'Esther est indispensable pour quiconque prétend apporter une contribution au dossier. Ainsi, une analyse narrative du Texte Alpha et de la Vetus Latina mériterait d'être entreprise et pas seulement en vue de faire avancer le dossier historique. En effet, ces deux formes de l'histoire d'Esther n'ont été, jusqu'ici, que très peu étudiées au niveau synchronique et comme des récits à part entière. La Vetus Latina, en particulier, n'a fait l'objet que d'un

très petit nombre de travaux. Cependant, tout porte à croire que ces récits sont, eux-aussi, porteurs d'une théologie et d'une anthropologie qui leur sont propres et qui mériteraient d'être mis en lumière.

Une autre piste offre des perspectives intéressantes quant à la réception des livres d'Esther dans la période qui suit leur rédaction. Il s'agirait de l'étude des versions d'Esther chez Flavius Josèphe et dans les Targumim. Dans la même ligne, une telle recherche pourrait envisager la présence de points de contact entre l'histoire d'Esther et le Nouveau Testament ainsi que la réception d'Esther dans la littérature patristique.

Il nous reste à regretter de n'avoir pas pu mener la recherche dans trois domaines intéressants :

- Les questions relatives aux calendriers n'ont quasiment pas été abordées. La raison principale est que cette problématique fait l'objet d'un travail de recherche qui est encore en voie d'achèvement et dont nous attendons avec impatience les résultats.
- A notre connaissance, l'analyse sémiotique n'a pas encore été appliquée aux livres d'Esther. Or, nous pensons qu'elle pourrait l'être avec fruit. Le temps dont nous disposons ne nous a pas permis d'explorer cette piste.
- Enfin, nous n'avons évoqué que très brièvement les différentes approches dont le livre d'Esther a fait l'objet[576]. Plusieurs méritent que l'on s'y arrête, et seul le temps a mis un frein à notre intérêt pour le sujet.

[576] Plusieurs de ces approches ont été évoquées dans le point 1.3 de l'introduction.

Bibliographie des ouvrages consultés

Textes sources

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, 1997 (1ère éd. en 1969-77).

Bible en français courant, Villiers-le-Bel, 1997.

Bible de Jérusalem, Paris, 1998.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart, 1969.

CHOURAQUI A., *Les cinq volumes* (La Bible traduite et présentée par André Chouraqui), Paris, 1975.

GROSSFELD B., *The two targums of Esther translated, with Apparatus and Notes* (Aramaic Bible 18), Edinburgh, 1991.

HAELEWYCK J.-C. (éd.), *Hester* (Vetus Latina 7/3), Freiburg, 2003-

HANHART R. (éd.), *Esther* (Septuaginta vol. VIII,3), Göttingen, 1966.

JOSEPHUS, *Jewish Antiquities* (Books IX-XI vol. VI), Traduction par R. Marcus, Cambridge, 1966 (1ère éd. en 1937).

MOTZO R. B (éd.), La *versione latina di Ester secondo i LXX*, in MOTZO R. B. et PARENTE F. (éds), *Ricerche sulla letteratura e la storia giudaico-cristiana*, Roma, 1977, p. 121-208 (1ère éd. en 1926-1927).

RAHLFS A. (éd.), *Septuaginta,* Stuttgart, 1979.

SCHENKER A., GOLMAN Y. A. P., KOOIJ A. van der, e. a., *Biblia Hebraica. Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth. Ruth, Canticles, Qohelet, Lamentations, Esther,* Stuttgart, 2004.

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, 1988.

Ouvrages généraux

ALTER R., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, 1999.

ALTER R., *The World of Biblical Literature,* London, 1992.

AMIT Y., *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible,* Minneapolis, 2001.

ARISTOTE, *Poétique* (Les belles lettres), Paris, 2002.

BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français,* Paris, 2000 (1ère éd. en 1894).

BEAUCHAMP P., *Théologie biblique,* dans LAURET B. et REFOULE F. (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome 1 : Introduction,* Paris, 1982, p. 185-235.

BAL M., *Introduction to the Theory of Narrative,* Toronto, 1985.

BAR-EFRAT S., *Some observations on the analysis of structure in biblical narrative,* dans *VT* 30 (1980) 154-173.

BARTHES R., *Introduction à l'analyse structurale des récits,* dans BARTHES R., e.a., *Poétique du récit* (Points), Paris, 1977, p.7-57.

La Bible expliquée, Villiers-le-Bel, 2004.

BLANCHARD Y.-M., *Le texte dans son corpus. Enjeux herméneutiques du canon scripturaire,* dans NIEUVARTS J. et DEBERGE P. (éds), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques* (ACFEB), Paris, 2002, p. 295-319.

BLANCHARD Y.-M., *Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique,* dans POFFET J.-M. (dir.), *L'autorité de l'Ecriture* (LD hors série), Paris, 2002, p. 23-50.

BOGAERT P.-M. (éd.), *Judith* (Vetus Latina 7/2), Freiburg, 2001.

BOGAERT P.-M., e. a. (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* Maredsous - Tunhout, 2003.

BONZON S., *Paul Ricœur,* Temps et récit : *une intrigue philosophique,* dans *RTP* 119 (1987) 341-367.

BOOTH W. C., *Distance et point de vue,* dans BARTHES R., e. a., *Poétique du récit* (Points), Paris, 1977, p. 85-.113.

BOTTERWECK G. J. et RINGGREN H. (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament,* Grand Rapids, 1974-2006.

BOURNEUF R. et OUELLET R., *L'univers du roman*, Paris, 1995 (1ère éd. 1972).

BROWN F., DRIVER S. R. et BRIGGS C. A., *The new Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with appendix containing the biblical aramaic,* Peabody, 1979.

Centre d'analyse et de documentation patristiques, *Biblia Patristica*, Paris, 1975.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* Paris, 1968-1977.

CHISHOLM R. B., *A Rhetorical Use of Point of View in Old Testament Narrative,* dans *BS* 159 (2002) 404-414.

CLINES D. J. A. (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, 1993- .

Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise,* dans *La Documentation Catholique* 2085 (1994) 13-44.

Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, Rome, 2001.

DAVIES P. R., *First Person. Essays in Biblical Autobiography* (The Biblical Seminar 81), London, 2002.

WIGODER G. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* Paris, 1993.

ECO U., *Lector in fabula*, Paris, 1985.

ECO U., *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris, 1996.

FOKKELMAN J.-P., *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau 13), Bruxelles, 2002.

FRYE N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature, t.I,* Paris, 1984.

FRYE N., *La parole souveraine. La Bible et la littérature, t.II*, Paris, 1994.

GUNN D. M. et FEWELL D. N., *Narrative in the Hebrew Bible* (The Oxford Bible Series), Oxford, 1993.

HAMON P., *Pour un statut sémiologique du personnage,* dans BARTHES R., e. a. (éds), *Poétique du récit* (Points), Paris, 1977, p. 115-180.

HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1988.

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique,* Roma, 1996 (1ère éd. 1923).

HATCH E. et REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament,* Graz, 1954 (1ère éd. 1897).

KERMODE F., *Le canon,* dans ALTER R. et KERMODE F. (dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, 2003, p. 729-741.

KIESSEL M.-E., *La séquence narrative Jn 11,1–12,50. Analyse d'une mise en récit* (thèse de doctorat défendue à L'Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, sous la direction de SEVRIN J.-M.), Louvain la Neuve, 2000-2001.

KINDT T. et MÜLLER H.-H., *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*, Berlin, 2003.

KITTEL G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1964.

KOEHLER L. et BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament,* Leiden-New York-Köln, 1994-2000.

LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1948 (1ère éd. 1843).

LISOWSKY G., *Konkordanz zum Hebraïschen Alten Testament*, Stuttgart, 1993 (1ère éd. 1958).

LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint,* Stuttgart, 1992-1996.

LUTHER M., *Propos de Table (Tischreden). Traduit et préfacé par Louis Sauzin*, Paris, 1932.

MARCHADOUR A., *La lecture de la Bible hier et aujourd'hui. Etat de la question,* dans ACFEB (éd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques* (LD 190), Paris, 2002, p. 25-55.

MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève-Montréal, 1998.

MERENLAHTI P., *Poetics for the Gospels ? Rethinking Narrative Criticism*, London – New York, 2002.

MOLINO J. et LAFHAIL-MOLINO R., *Homo fabulator. Théorie et analyse du récit*, Montréal, 2003.

MORESCHINI C. et NORELLI E., *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, 2000.

NATALIO F.-M., *The Septuagint in context. Introduction to the Greek version of the Bible*, Leiden, 2001.

POWELL M., *What Is Narrative Criticism ?* (Guides to Biblical Scholarship), Minneapolis, 1990.

PRINCE G., *A Dictionary of Narratology*, Lincoln-London, 1987.

PROULX R., *Exégèse biblique et herméneutique*, dans *SE* 25 (1973) 191-208.

RABATEL A., *La construction textuelle du point de vue* (Sciences des discours), Lausanne, 1998.

REICKER B. et ROST L., *Biblisch – Historisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1979.

RICOEUR P., *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001.

RIMON-KENAN S., *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London, 1983.

SCHOTTROFF L., SCHROER S., WACKER M. T., *Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective*, Minneapolis, 1998.

SEYMOUR C., *Characters and Narrators. Filter, Center, Slant, and Interest-Focus*, dans *Poetics Today* 7 (1986) 198-204.

SKA J.-L., SONNET J.-P. et WENIN A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CE 107), Paris, 1999.

SKA J.-L., *« Our Fathers Have Told Us ». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Rome, 2000.

SONNET J.-P., *Inscrire le nouveau dans l'ancien. Exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation*, dans *NRT* 128 (2006) 3-17.

SOUED A., *Les symboles dans la Bible*, Paris, 1993.

SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, 1991.

STEINSALTZ A., *Hommes et femmes de la Bible* (Présence du Judaïsme), Paris, 1990.

THEOBALD C., *Le canon des Ecritures: l'enjeu d'un "conflit des facultés,* dans THEOBALD C. (dir.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématique* (LD 140), Paris, 1990, p. 13-73.

Thesaurus Linguae Graecae, version E (A Digital Library of Greek Literature), Irvine.

TRUBLET J., *Constitution et clôture du canon hébraïque,* dans THEOBALD C. (dir.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématique* (LD 140), Paris, 1990, p. 77-187.

VAN DE VORST C., *Grammaire Grecque,* Bruxelles, 1996 (1ère éd. 1907).

WENIN A., *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1–11*, Namur, 2001.

Monographies et articles

ABADIE P., *Esther, ou l'énigme cachée,* dans *LV* 260 (2003) 7-18.

ABOU ABSI Z., *Esther as a Greek Tragedy,* dans *Theological Review* 24 (2003) 32-40.

ACKERMAN S., *The personal is political : covenant and affectionate love* (ʾĀHĒB, ʾAHĂBÂ) *in the Hebrew Bible,* dans *VT* 52 (2002) 437-458.

ADLER J. J., *The book of Esther – some questions and responses,* dans *JBQ* 19 (1990) 186-190.

ALBRIGHT W. F., *The Lachish Cosmetic Burner and Esther 2:12,* dans MOORE C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, 1982, p. 361-368.

ANDERSON W., *The place of the Book of Esther in the Christian Bible,* dans *Journal of Religion* 30 (1950) 32-43.

ANDREW M. E., *Esther, Exodus and people,* dans *Australian Biblical Review* 23 (1975) 25-28.

AUS R. D., *Water into wine and the beheading of John the Baptist ; early Jewish-Christian interpretation of Esther 1 in John 2,1-11 and Mark 6,17-29* (Brown Judaic Studies 150), Atlanta, 1988.

AUS R. D., *Barabbas and Esther and Other Studies in the Judaic Illumination of Earliest Christianity*, Atlanta, 1992.

BACH A., *Mirror, mirror in the text : reflections on reading and rereading,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 81-86.

BAL M., *Lots of writing,* dans BRENNER A. (éd.), *Ruth and Esther* (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 3), Sheffield, 1999, p. 212-238.

BARBAGLIA S., *Il messaggio del libro di Ester (ebraico),* dans *RivB* 42 (1994) 257-309.

BARDTKE H., *Das Buch Esther* (Kommentar zum Alten Testament), Gütersloh, 1963.

BARDTKE H., *Neuere Arbeiten zum Estherbuch, eine kritische Würdigung,* dans *Ex Oriente Lux* 19 (1965-1966) 519-549.

BEAL T. K., *Tracing Esther's beginnings,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 87-110.

BEAL T. K., *The Book of Hiding : Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (Biblical Limits), London-New York, 1997.

BEAUDE P.-M., *Dragons ou monstres ? L'hybridité dans la Bible,* dans PRIVAT J.-M. (dir.), *Dragons. Entre sciences et fictions,* Paris, 2006, p. 54-60.

BECHTEL C. M., *Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming,* dans *JSOT* 40 (1991) 47-76.

BECHTEL C. M., *Esther* (Interpretation), Louisville, 2002.

BELLER D., *A Theology of the Book of Esther,* dans *RestQ* 39 (1997) 1-15.

BELLONE E., *Esegesi biblica medievale,* dans *PdV* 25 (1980) 61-67.

BELLONE E., *Tobia/Daniele/Ester/Apocalisse nel medioevo,* dans *PdV* 25 (1980) 68-74 ; 149-155 ; 221-227 ; 466-471.

BERGEY R. L., *Late linguistic features in Esther,* dans *JQR* 75 (1984) 66-78.

BERLIN A., *The Book of Esther and Ancient Storytelling,* dans *JBL* 120 (2001) 3-14.

BERLIN A., *Esther* (JPS Bible Commentary), Philadelphia, 2001.

BERLIN A., *The Book of Esther: Writing a Commentary for a Jewish Audience,* dans WHITE CRAWFORD S. et GREENSPOON L. J. (éds), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), London/New York, 2003, p. 9-16.

BERMAN J., *Aggadah and anti-semitism ; the midrashim to Esther 3,8,* dans *Jud* 38 (1989) 185-196.

BERMAN J. A., *Hadassah Bat Abihail : The Evolution from Object to Subject in the Character of Esther,* dans *JBL* 120 (2001) 647-669.

BETH BERG S., *The Book of Esther* (SBLDS 44), Missoula, 1979.

BETH BERG S., *After the exile : God and history in the books of Chronicles and Esther,* dans *Divine helmsman, studies on God's control of human events, presented to Lou H Silberman,* New York, 1980, p. 107-127.

BICKERMAN E. J., *The Colophon of the Greek Book of Esther,* dans *JBL* 63 (1944) 339-362.

BICKERMAN E. J., *Notes on the greek book of Esther,* dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 20 (1950) 101-133.

BICKERMAN E. J., *Four Strange Books of the Bible,* New York, 1967.

BILLE F., *La peine de mort et l'Ancien Testament,* dans BILLE F., DETTWILER A. et ROSE M., *« Maudit quiconque est pendu au bois ». La crucifixion dans la loi et dans la foi* (PIRSB 2), Lausanne, 2002, p. 95-134.

BLUMENTHAL D. R., *Where God is not : the book of Esther and Song of Songs,* dans *Jud* 44 (1995) 80-92.

BÖRNER-KLEIN D., *Der Ester-Midrasch in Megilla 10b-17a ; eine literarische Einheit,* dans *Judaica* 49 (1993) 220-207.

BOYD-TAYLOR C., *Esther's Great Adventure : Reading the LXX version of the Book of Esther in light of its assimilation to the convention of the Greek romantic novel,* dans *BIOSCS* 30 (1997) 81-113.

BRENNER A., *Looking at Esther through the looking glass,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 71-80.

BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995.

BRENNER A., *Who's Afraid of Feminist Criticism? Who's Afraid of Biblical Humour? The Case of the Obtuse Foreign Ruler in the Hebrew Bible,* dans *JSOT* 63 (1994) 38-55.

BRENNER A. (éd.), *Ruth and Esther* (A Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1999.

BRONNER L. L., *Esther revisited : an aggadic approach,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 176-197.

BRONNER L. L., *Reclaiming Esther : From Sex Object to Sage,* dans *JBQ* 26 (1998) 3-10.

BRONNER L. L., *The Invisible Relationship Made Visible: Biblical Mothers and Daughters,* dans BRENNER A. (éd.), *Ruth and Esther* (A Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1999, p. 172-191.

BROWNLEE W. H., *Le livre grec d'Esther et la royauté divine,* dans *RB* 73 (1966) 161-185.

BROYDE M. J., *Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs,* dans *Jud* 44 (1995) 65-80.

BUIS P., *Loi,* dans *DEB,* p. 752-754.

BURNETT J. S., *The Question of Divine Absence in Israelite and West Semitic Religion,* dans *CBQ* 67 (2005) 215-235.

BUSH F. W., *Ruth, Esther* (WBC 9), Dallas, 1996.

BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum in the christian canon,* dans *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998) 39-54.

BUTTING K., *Das Esterbuch,* dans *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 39 (1996) 7-16.

BUTTING K., *Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight Against Anti-Semitism and Sexism,* dans BRENNER A. (éd.), *Ruth and Esther* (A Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1999, p. 239-248.

CALIEBE M., *Hester: Eine poetische Paraphrase des Buches Esther aus dem Ordensland Preussen: Edition und Kommentar* (Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Ordens), Marburg, 1985.

CAMP C. V., *The three faces of Esther : traditional woman, royal diplomat, authenticator of tradition,* dans *Academy* 38 (1982) 20-25.

CANDIDO D., *I Testi del Libro di Ester. Il caso dell'*introitus *TM 1,1-22 – LXX A 1-17 ; 1,1-22 –Tα A 1-18 ; 1,1-21* (Analecta Biblica 160), Rome, 2005.

CAQUOT A., *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël,* dans SAUNERON S. (éd.), *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales), Paris, 1959, p. 99-124.

CARROLL M. P., *Myth, methodology and transformation in the Old Testament ; the stories of Esther, Judith, and Susanna,* dans *SR* 12 (1983) 301-312.

CAVALIER C., *Le " colophon" d'Esther,* dans *RB* 110 (2003) 167-177.

CAVALIER C., *Histoire reconstituée d'une transmission : Pourim de Moïse à Dosithée selon* Esther *F, 11,* dans *RB* 110 (2003) 487-496.

CAZEAUX J., *Le refus de la guerre sainte* (LD 174), Paris, 1998.

CAZEAUX J., *La guerre sainte n'aura pas lieu* (LD 185), Paris, 2001.

CAZELLES H., *Loi Israélite,* dans CAZELLES H. (dir.), *DBSup V* (1957) 497-530.

CAZELLES H., *Note sur la composition du rouleau d'Esther,* dans GROSS H. et MUSSNER F. (éds), *Lex tua veritas : Festschrift für Hubert Junker,* Trier, 1961, p. 17-29.

CERFAUX L., *Le nom divin ''Kyrios'' dans la Bible grecque,* dans *RSPhTh* 20 (1931) 27-51.

CERFAUX L., *Adonai et Kyrios,* dans *RSPhTh* 20 (1931) 417-452.

CLINES D. J. A., *The Esther scroll ; the story of the story* (JSOTS 30), Sheffield, 1984.

CLINES D. J. A., *Reading Esther from left to right (in English with its cultural context) ; contemporary strategies for reading a biblical text,* dans CLINES D. J. A. et al. (éds), *Sheffield Univ. 40 years biblical studies : the Bible in three dimensions* (JSOTS 87), Sheffield, 1990, p. 31-52.

CLINES D. J. A., *In quest of the historical Mordecai,* dans *VT* 41 (1991) 129-136.

CLINES D. J. A., *Esther and the Futur of the Commentary,* dans WHITE CRAWFORD S. et GREENSPOON L. J. (éds), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), London/New York, 2003, p. 17-30.

COHEN A. D., *« Hu Ha-goral » : The Religious Significance of Esther,* dans *Jud* 23 (1974) 87-94.

COHEN J. M., *Vashti – An Unsung Heroine,* dans *JBQ* 24 (1996) 103-106.

COHN R. L., *Biblical responses to catastrophe,* dans *Jud* 35 (1986) 263-276.

COLLINS N. L., *Did Esther fast on the 15th Nisan ? An extended comment on Esther 3,12,* dans *RB* 100 (1993) 553-561.

COOK H. J., *The A-Text of the Greek Versions of the Book of Esther,* dans *ZAW* 81 (1969) 369-376.

COPPENS J., *L'Apocalyptique. Son dossier. Ses critères. Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire,* dans *ETL* 53 (1977) 1-23.

COSQUIN E., *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits. Les légendes perses et le livre d'Esther,* dans *RB* 18 (1909) 7-49 ; 161-197.

COSTAS O. E., *The subversiveness of Faith ; Esther as a Paradigm for a Liberating Theology,* dans *EcuR* 40 (1988) 66-78.

COUSIN H., *La Bible grecque* (Sup. CE 74), Paris, 1990.

COWLEY A. E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.,* 1923.

CRAGHAN J. F., *Esther, Judith, and Ruth, paradigms for human liberation,* dans *BibTB* 12 (1982) 11-19.

CRAGHAN J. F., *Esther, a fully liberated woman,* dans *BToday* 24 (1986) 6-11.

CRAGHAN J. F., *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth* (OTMessage 16), Wilmington/Dublin, 1982.

CRAIG K. M., *Reading Esther : a case for the literary carnivalesque. Literary currents in biblical interpretation*, Louisville, 1995.

CRAVEN T., *« From Where Will My Help Come ? ». Women and Prayer in the Apocrypha/Deutero canonical Books*, dans GRAHAM M. P., MARRS R. R. et Mc KENZIE S. L. (éds), *Worship and the Hebrew Bible : Essays in Honor of John T. Willis* (JSOTS 284), Sheffield, 1999, p. 95-109.

CRUSEMANN F., *« …und die Gesetze des Königs halten sie nicht » (Est 3,8) ; Widerstand und Recht im AT*, dans *Wdienst* 17 (1983) 9-25.

DAVIES E. W., *The Morally Dubious Passages of the Hebrew Bible : An Examination of Some Proposed Solutions*, dans *CBR* 3 (2005) 197-228.

DAVIES P. R., *Scribes and Schools : The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, 1998.

DAVIES P. R., *Haman the Victim*, dans DAVIES P. R., *First Person. Essays in Biblical Autobiography* (The Biblical Seminar 81), London, 2002, p. 137-154.

DAY L., *Three Faces of a Queen : Characterization in the Books of Esther* (JSOTS 186), Sheffield, 1995.

DELCOR M., *Bilan des études sur l'apocalyptique*, dans ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LD 95), Paris, 1977, p. 27-42.

DERBY J., *The Funniest Word in the Bible: Purim Torah*, dans *JBQ* 22 (1994) 115-119.

DERBY J., *The paradox in the book of Esther*, dans *JBQ* 23 (1995) 116-119.

DERBY J., *From Yerushalem to Yerushalayim*, dans *JBQ* 25 (1997) 241-245.

DE TROYER K., *On Crowns and Diadems from Kings, Queens, Horses and Men*, dans TAYLOR B. A. (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, (SBLSCS Series 45), Cambridge, 1995, p. 355-367.

DE TROYER K., *An oriental beauty parlour : on analysis of Esther 2,8-18 in the Hebrew, the Septuagint and the second greek text*, dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 47-70.

DE TROYER K., *Het einde van de Alpha-tekst van Ester*, Leuven, 1997.

DE TROYER K., *Once more, the so-called Esther fragments of cave 4,* dans *RestQ* 75 (2000) 401-422.

DE TROYER K., *The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (Septuagint and Cognate Studies 48), Atlanta, 2000.

DE TROYER K., *Esther in Text – and Literary – Critical Paradise,* dans WHITE CRAWFORD S. et GREENSPOON L. J. (éds), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), London/New York, 2003, p. 31-49.

DE TROYER K., *Rewriting the Sacred Text : What the Old Greek Texts Tell Us About the Literary Growth of the Bible. Vol. 4* (SBLTCS), Leiden-Boston, 2003.

DOMMERSHAUSEN W., *גדל* dans *TDOT* II (1975) 450-456.

DOMMERSHAUSEN W., *Ester* (Die Neue Echter Bibel 2), Würzburg, 1980.

DORIVAL G., *L'apport des Pères de l'Eglise à la question de la clôture du Canon de l'Ancien Testament,* dans AUWERS J.-M. et DE JONGE H. J. (éds), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven, 2003, p. 81-109.

DOROTHY C. V., *The Book of Esther : Structure, Genre and Textual Integrity* (pro manu scripto),Claremont, 1989.

DUCHESNE-GUILLEMIN J., *Les noms des eunuques d'Assuérus,* dans *Muséon* 66 (1953) 105-108.

DURAN N., *Having Men for Dinner : Deadly Banquets and Biblical Women,* dans *BTB* 35 (2005) 117-124.

EDWARDS R. K., *Reply to « Ahasuerus is the villain »,* dans *JBQ* 19 (1990) 34-39.

EHRLICH E. L., *Der Traum des Mordechai,* dans *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 7 (1955) 69-74.

EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *The Use of* δράκων *in the Septuagint,* dans TAYLOR B. A., e. a. (éds), *Biblical Greek Language and Lexicography,* Grand Rapids, 2004, p. 126-135.

FEWELL D. N., *Feminist Reading of the Hebrew Bible: Affirmation, Resistance and Transformation,* dans *JSOT* 39 (1987) 77-87.

FISCHER M., *« …on Parian Pillars » (the Book of Esther 1,6) : Bible, Midrash and Real Marble in the Ancient Near East,* dans *JJS* 50 (1999) 235-245.

FLEISHMAN J., *Why Did Ahasuerus Consent to Annihilate the Jews ?,* dans *JNSL* 25 (1999) 41-58.

FOERSTER W., *διάβολος*, dans *TDNT* II (1978) 72-81.

FOERSTER W., *δράκων*, dans *TDNT* II (1978) 281-283.

FOCANT C. (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament* (LD 168), Paris, 1997.

FOUNTAIN A. K., *Literary and Empirical Readings of the Books of Esther* (StBL 43), New York, 2002.

FOX N. S., *In the spirit of Purim ; the hidden hand of God,* dans *JBQ* 18 (1989) 183-187.

FOX M. V., *The religion of the Book of Esther,* dans *Jud* 39 (1990) 135-147.

FOX M. V., *Character and Ideology in the Book of Esther,* Grand Rapids, 2001 (1ère éd. 1991).

FOX M. V., *The redaction of the books of Esther ; on reading composite texts* (SBLMS 40), Atlanta, 1991.

FOX M. V., *Three Esthers,* dans WHITE CRAWFORD S. et GREENSPOON L. J. (éds), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), London-New York, 2003, p. 50-60.

FRIED L. S., *Towards the Ur-text of Esther,* dans *JSOT* 88 (2000) 49-57.

FRIEDBERG A. D., *A new clue in the dating of the composition of the book of Esther,* dans *VT* 50 (2000) 561-565.

FROLOV S., *Two eunuchs, two conspiracies, and one loyal Jew: the narrative of botched regicide in Esther as text – and redaction-critical test case,* dans *VT* 52 (2002) 304-325.

FUCHS E., *Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative,* dans *Mankind Quarterly* 22 (1982) 149-160.

GALARNEAU C. A. et alii, *« If I perish,* we *perish » ; a collective (and feminist) interpretation of competition,* dans *Union Seminary Quaterly Review* 45 (1991) 1-15.

GAMBERONI J., שתה et שקה, dans *TWAT* VII (1992) 513-535.

GAN M., *The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt*, dans *Tarbiz* 31 (1961-1962) 144-149.

GARDNER A. E., *The relationship of the additions to the book of Esther to the Maccabean crisis,* dans *JStJud* 15 (1984) 1-8.

GASTER T. H., *Esther 1,22*, dans *JBL* 69 (1950) 381.

GEHMAN H. S., *Notes on the Persian Words in the Book of Esther,* dans *JBL* 43 (1929) 321-328.

GERLEMAN G., *Studien zu Esther: Stoff–Struktur–Stil–Sinn,* dans *Biblische Studien* 48 (1966) 7-48.

GERLEMAN G., *Esther* (BK 21), Neukirchen, 1982.

GEVARYAHU H. M. I., *Esther is a story of Jewish defense, not a story of Jewish revenge,* dans *JBQ* 21 (1992) 3-12.

GIBERT P., *Le récit biblique de rêve. Essai de confrontation analytique* (Profac – Série Biblique 3), Lyon, 1990.

GILBERT M., *La loi, chemin de Sagesse,* dans FOCANT C. (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament* (LD 168), Paris, 1997, p. 93-109.

GILBERT M., *Textes exclus, textes inclus : les enjeux,* dans POFFET J.-M. (éd.), *L'autorité de l'Ecriture* (LD hors série), Paris, 2002, p. 51-70.

GITAY Z., *Esther and the queen's throne,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 136-148.

GOLDMAND S., *Narrative and ethical ironies in Esther,* dans *JSOT* 47 (1990) 15-31.

GOODNICK B., *The Book of Esther and Its Motifs,* dans *JBQ* 25 (1997) 101-107.

GORDIS R., *Studies in the Esther narrative,* dans *JBL* 95 (1976) 43-58.

GORDIS R., *Religion, wisdom and history in the book of Esther ; a new solution to an ancient crux*, dans *JBL* 100 (1981) 359-388.

GREENSTEIN E. L., *A Jewish reading of Esther*, dans NEUSNER J., e. a. (éds), *Judaic perspectives on ancient Israel*, Philadelphia, 1987, p. 225-243.

GOODMAN P., *The Purim Anthology*, Philadelphia, 1973 (1ère éd. 1949).

GROSSFELD B., *The Haggada in the Targum Rishon to Esther according to the Bibliotheque Nationale Paris Heb 110*, dans *Hebrew Studies* 23 (1982) 101-107.

GROSSFELD B., *Concordance of the First Targum to the Book of Esther* (SBL Aram 5), Chico, 1984.

GROSSFELD B., *The two targums of Esther* (Aramaic Bible 18), Edinburgh, 1991.

GROSSFELD B. (éd.), *The targum Sheni to the Book of Esther ; a critical edition based on MS. Sassoon 282 with critical apparatus*, New York, 1994.

GROSSFELD B., *מצא חן בעיני - « Finding Favor in Someone's Eyes » ; The Treatment of this Biblical Hebrew Idiom in the Ancient Aramaic Versions*, dans CATHCART K. J. et MAHER M. (éds), *Targumic and Cognate Studies : Essays in Honour of Martin McNamara* (JSOTS 230), Sheffield, 1996, p. 52-66.

HAAG E., *Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes Krieg gegen Amalek (Ex 17,16)*, dans *TThZ* 112 (2003) 19-41.

HAELEWYCK J.-C., *Le texte dit lucianique du livre d'Esther. Son étendue et sa cohérence*, dans *Muséon* 98 (1985) 5-44.

HAELEWYCK J.-C., *La version latine du livre d'Esther dans le « Monacensis » 6239*, dans *Rbén* 101 (1991) 7-27 et 103 (1993) 289-306.

HAELEWYCK J.-C., *Les premières versions latines de la Bible*, dans AMPHOUX C.-B. et MARGAIN J. (éds), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2), Lausanne, 1996, p. 121-136.

HAELEWYCK J.-C., *La version latine du livre d'Esther dans la première Bible d'Alcala*, dans AUWERS J.-M. et WENIN A. (éds), *Lectures et Relectures de la Bible : Festschrift P.-M. Bogaert* (BETL 144), Leuven, 1999.

HAELEWYCK J.-C., *L'anéantissement de l'autre. Réactions face à cet élément narratif dans la tradition grecque du livre d'Esther*, dans VERKINDERE G. (éd.),

Etrangers et exclus dans le monde biblique. Colloque International à l'Université Catholique de l'Ouest Angers, les 20 et 21 février 2002, Angers, 2003, p. 95-111.

HALLO W. W., *The first Purim*, dans *BA* 46 (1983) 19-29.

HAMEL E., *Le Magnificat et le renversement des situations. Reflexion théologico-biblique*, dans *Gregorianum* 60 (1979) 55-84.

HARRINGTON D. J., *Invitation to the Apocrypha*, MI/Cambridge, 1999.

HAVENER I., *Biblical women*, dans *BToday* 24 (1986) 21-23.

HARVEY C. D., *Finding Morality in the Diaspora? Moral Ambiguity and Transformed Morality in the Books of Esther*, New York, 2003.

HARVEY J., *Philosophie de l'histoire et apocalyptique*, dans *SE* 25 (1973) 5-15.

HAUPT P., *Critical Notes on Esther*, dans *AJSL* 24 (1907-1908) 97-186.

HAZONY J., *The Dawn. Political Teachings of the Books of Esther*, Jerusalem, 2003.

HELTZER M., *A propos des banquets des rois Achémenides et du retour d'exil sous Zorobabel*, dans *RB* 86 (1979) 102-106.

HELTZER M., *« From India to Ethiopia » and from « The Hellespont to India » (The Imperial Outlook)*, dans *VT. S* 81 (2000) 42-43.

HENTEN J. W. van, *Dragon*, dans TOORN K. van der, BECKING B. et HORST P. W. van der (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln, 1995, c. 504-509.

HERST R. E., *The Purim connection*, dans *Union Seminary Quaterly Review* 28 (1973) 139-145.

HIMBAZA I., *Entre culture et théologie, une lecture d'Esther I*, dans *ETR* 75 (2000) 71-79.

HOFMANN I. et VORBICHLER A., *Herodot und der Schreiber des Esther-Buches*, dans *ZmissRW* 66 (1982) 294-302.

HORBURY W., *The Name Mardochaeus in a Ptolemaic Inscription: Short Notes*, dans *VT* 41 (1991) 220-226.

HORN S. H., *Mordecai, A Historical Problem*, dans *BR* 9 (1964) 14-25.

HUBBARD R. L., *Reyes, Majestad y Mujures (Ester 1-2)*, dans *Kairos* 16 (1995) 7-22.

HUBBARD R. L., *La estrategia de la bella reina Ester (Ester 3-5),* dans *Kairos* 17 (1995) 7-22.

HUGO P., *Les deux visages d'Elie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18* (OBO 217), Fribourg, 2006.

HUMBERT P., *Etendre la main. Note de lexicographie hébraïque,* dans *VT* 12 (1962) 383-395.

HUMPHREYS W. L., *A Lifestyle forDiaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel,* dans *JBL* 92 (1973) 211-223.

HUMPHREYS W. L., *Novella,* dans COATS G. W. (éd.), *Saga, legend, tale, novella, fable ; narrative forms in OT literature* (JSOTS 35), Sheffield, 1985, p. 82-96.

HUMPHREYS W. L., *The story of Esther and Mordecai ; an early Jewish novella,* dans COATS G. W. (éd.), *Saga, legend, tale, novella, fable ; narrative forms in OT literature* (JSOTS 35), Sheffield, 1985, p. 97-113.

HUMPHREYS W. L., *The Story of Esther in its Several Forms : Recent Studies,* dans *RelSRev* 24 (1998) 335-342.

HUSSER J.-M., *Songe,* dans *DBSup* XII (1992) 1939-1544.

HUSSER J.-M., *Le songe et la parole. Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZAW 210), Berlin - New York, 1994.

HUTTER M., *Iranische Elemente im Buch Esther,* dans GALTER H. D. (éd.), *Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients,* Graz, 1986, p. 55-66.

HYMAN F. C., *The education of a queen,* dans *Jud* 35 (1986) 78-85.

HYMAN R. T., *Who is the villain ?* dans *JBQ* 20 (1991) 153-158.

HYMAN R. T., *Esther 3:3: The Question with no Response,* dans *JBQ* 22 (1994) 103-109.

JACKOWSKI K., *Holy disobedience in Esther,* dans *Ttod* 45 (1988) 403-414.

JACOB B., *Das Buch Esther bei dem LXX,* dans *ZAW* 10 (1890) 241-298.

JACOB E., *Aux sources bibliques de l'apocalyptique,* dans ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LD 95), Paris, 1977, p. 43-61.

JACOBS L., *Purim,* dans *Encyclopaedia Judaica,* Jérusalem, 1971, c. 1390-1395.

JAFFE D., *Pourim, ou la tragédie comme paradigme. L'identité juive entre résistance et préservation,* dans *LV* 260 (2003) 49-56.

JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther : Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBLDS 153), Atlanta, 1996.

JOBES K. H., *A Comparative Syntactic Analysis of the Greek Versions of Daniel : A Test Case for New Methodology,* dans *BIOSCS* 28 (1995) 19-41.

JOBES K. H., *The Alpha-Text of Esther : Its Character and Relationship to the Masoretic Text,* dans TAYLOR B. A. (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge* (SBLSCS Series 45), Atlanta, 1997, p. 369-379.

JOBES K. H., *How an Assassination Changed the Greek Text of Esther,* dans *ZAW* 110 (1998) 75-78.

JOHNSON S. R., *Novelistic Elements in Esther: Persian or Hellenistic, Jewish or Greek ?,* dans *CBQ* 67 (2005) 571-589.

JONES B. W., *Two misconceptions about the book of Esther,* dans *CBQ* 39 (1977) 171-181.

KAHANA H., *Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 40), Leuven, 2005.

KALIMI I., *The Place of the Book of Esther in Judaism and Jewish Theology,* dans *TZ* 59 (2003) 193-204.

KALIMI I., *The Book of Esther and the Dead Sea Scrolls' Community,* dans *TZ* 60 (2004) 101-106.

KASHER R. et KLEIN M., *New fragments of Targum to Esther from the Cairo Genizah,* dans *HUCA* 61 (1990) 89-112.

KEDAR-KOPFSTEIN B., *סריס sārîs,* dans *TDOT* X (1999) 344-350.

KESSLER R., *Die Juden als Kindes- und Frauenmörder ? Zu Est 8,11,* dans RENDTORFF R. (éd.), *Die Hebraïsche Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* 65, Neukirchen, 1990, p. 337-345.

KIRK-DUGGAN C. A., *Black Mother Women and Daughters : Signifying Female – Divine Relationships in the Hebrew Bible and African-American Mother-Daughter Short Stories,* dans BRENNER A. (éd.), *Ruth and Esther* (The Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1999, p. 192-210.

KITTEL G., δόξα, dans *TDNT* II, p. 233-255.

KLEIN L. R., *Honor and shame in Esther,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 149-175.

KLEIN L. R., *Esther's Lot,* dans *BSt* 5 (1997) 111-145.

KLINGBEIL G. A., *rkš and Esther 8,10.14 : a semantic note,* dans *ZAW* 107 (1995) 301-303.

KOSSMANN R., *Die Esthernovelle vom Erzählten zur Erzählung. Studien zu Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VT.Sup 79), Leiden, 1999.

KOTTSIEPER I., *Zusätze zu Ester,* dans STECK O. H., KRATZ R. G. et KOTTSIEPER I., *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel* (ATDA 5), Göttingen, 1998, p. 111-207.

KRIEL J. R., *Esther : the story of a girl or the story of her God ?,* dans *Theologia Evangelica* 19 (1986) 2-14.

LACHS S. T., *« Hadassah that is Esther »,* dans *JStJud* 10 (1979) 219-220.

LACHS S. T., *Sexual imagery in three rabbinic passages,* dans *JStJud* 23 (1992) 244-248.

LACOCQUE A., *Daniel et son temps* (Le monde de la Bible), Genève, 1983.

LACOCQUE A., *Haman dans le livre d'Esther,* dans *RTPhil* 121 (1989) 307-322.

LACOCQUE A., *Subversives ou un Pentateuque de Femmes* (LD 148), Paris, 1992.

LACOCQUE A., *The Différent Versions of Esther,* dans *BibIn* 7 (1999) 301-322.

LACOCQUE A., *Esther, enjeux théologiques des déplacements,* dans *LV* 260 (2003) 33-47.

LAFFEY A. L., *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*, Philadelphia, 1988.

LAMBERT J., *La dame et les jumeaux ; mythologie biblique et anthropologie ; esquisse « mythologique humaine » dans la Bible précédée d'un examen de la troisième fonction chez G. Dumézil,* dans ABEL O. et SMYTH-FLORENTIN F. (éds), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie,* Paris, 1992, p. 113-208.

LANIAK T. S., *Shame and Honor in the Book of Esther* (SBLDS 165), Atlanta, 1998.

LARKIN K. J. A., *Ruth and Esther* (OTG), Sheffield, 1996.

LARSSON G., *Is the book of Esther older than has been believed ?,* dans *VT* 52 (2002) 130-131.

LAZARUS-YAFEH H., *Queen Esther – one of the Marranos ?,* dans *Tarbiz* 57 (1987) 121s.

LEBRAM J. C. H., *Purimfest und Estherbuch,* dans *VT* 22 (1972) 208-222.

LE DEAUT R., *Targum,* dans *DBSup* XIII (2002) 1*-343*.

LEGRAND T., *Les targums d'Esther ; essai de comparaison des targums I et III du livre d'Esther (chapitre premier),* dans *Semitica* 37 (1987) 71-94.

LE GUERN M., *Sur l'Esther de Racine,* dans *LV* 260 (2003) 49-56.

LERNER B. D., *No Happy Ending for Esther,* dans *JBQ* 29 (2001) 4-12.

LEVENSON J. D., *Esther : A Commentary* (OTL), Louisville, 1997.

LEVINAS E., *Pour une place dans la Bible,* dans *La Bible au présent. Actes du XXIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française,* Paris, 1982, p. 309-339.

LEVIT-TAWIL D., *The enthroned king Ahasuerus at Dura in light of the iconography of kingship in Iran,* dans *BASOR* 250 (1983) 57-78.

LEWY J., *The Feast of the 14th Day of Adar,* dans *HUCA* 14 (1939) 127-151.

LIMARDO DATURI E., *Représentations d'Esther entre écritures et images* (L.E.I.A. 3), Berne, 2004.

LINBLOM J., *Lot Casting in the OT,* dans *VT* 12 (1962) 164-178.

LIPINSKI E., *Amour,* dans *DEB,* p. 51-53.

LIPINSKI E., *נקם*, dans *TDOT* X (1999) 1-9.

LITTMANN R. J., *The Religious Policy of Xerxes and the Book of Esther*, dans *JQR* 65 (1975) 145-155.

LOADER J. A., *Esther as a novel with different levels of meaning*, dans *ZAW* 90 (1978) 417-421.

LOEWENSTAMM S. E. , *Esther 9:29-32: the genesis of a late addition*, dans *HUCA* 42 (1971) 117-124.

LOEWENTHAL T., *Early Hasidic teaching – esoteric mysticism, or a medium of communal leadership*, dans *JJS* 37 (1986) 58-75.

LUBITCH R., *A Feminist's Look at Esther*, dans *Jud* 42 (1993) 438-446.

LUNT H. G. et TAUBE M., *The Slavonic Book of Esther : Translation from Hebrew or Evidence for a lost Greek Text ?*, dans *HTR* 87 (1994) 347-362.

MACCHI J.-D., *Les livres d'Esther. Evolution littéraire et approche narrative*, dans MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Monde de la Bible 48), Genève, 2003, p. 239-249.

MACCHI J.-D., *Esther,* RÖMER T., MACCHI J.-D., NIHAN C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament,* Genève, 2004, p. 566-572.

MACCHI J.-D., *Esther Grec,* RÖMER T., MACCHI J.-D., NIHAN C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament,* Genève, 2004, p. 615-621.

MACCHI J.-D., *Dieu, la Perse et le courage d'être Juive. Réflexions sur Esther 4*, dans *FV* 53 (Cahier Biblique 43) (2004) 59-75.

MACCHI J.-D., *Le livre d'Esther : un regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perse*, dans *Transeuphratène* 30 (2005) 97-135.

MACCHI J.-D., *Haman l'orgueilleux dans les livres d'Esther,* dans BÖHLER D., HIMBAZA I. et HUGO P. (éds) *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg - Göttingen, 2005, p. 198-214.

MAGONET J., *The Liberal and the Lady : Esther Revisited,* dans *Jud* 29 (1980) 167-176.

MARTIN R. A., *Syntax criticism of the LXX additions to the Book of Esther,* dans *JBL* 94 (1975) 65-72.

MARTIN-ACHARD R., *Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive,* dans *FV* 76 (1977) 3-10.

MARTIN-ACHARD R., *Brèves remarques sur la signification théologique de la loi selon l'Ancien Testament,* dans *ETR* 57 (1982) 343-359.

MAYER R., *Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel- und Esther- Buches,* dans MOORE C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, 1982, p. 243-248.

McBRIDE W. T., *Esther passes ; chiasm, lex talio, and money in the book of Esther,* dans ROSENBLATT J.-P. et SITTERSON J. C. (éds), *« Not in heaven » ; coherence and complexity in biblical narrative* (StBL), Bloomington, 1991, p. 211-223. 254-260.

McCARTHY C. et RILEY W., *The OT short story ; explorations into narrative spirituality* (Message Bib. Spirituality 7), 1986.

McCONVILLE J. G., *Ezra, Nehemiah and Esther* (Daily Study Bible), Edinburgh/Philadelphia, 1985.

McKANE W., *A Note on Esther IX and I Samuel XV,* dans *JTS* 12 (1961) 260-261.

McKEATING H., *Vengeance is Mine. A Study of the Pursuit of Vengeance in the Old Testament,* dans *ExTm* 54 (1962-1963) 239-245.

MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I et II,* dans *ZAW* 87 (1975) 306-324 ; 88 (1976) 79-93.

MEINHOLD A., *Theologische Erwagungen zum Buch Esther,* dans *TZ* 34 (1978) 321-333.

MEINHOLD A., *Zu Aufbau und Mitte des Estherbuchs,* dans *VT* 33 (1983) 435-445.

MEROZ C., *Esther en exil : pour une spiritualité de la différence,* Poliez-le-Grand, 1995.

MESCHONNIC H., *Les cinq rouleaux ; le Chant des Chants, Ruth, Comme ou les Lamentations, Paroles du Sage, Esther,* Paris, 1986.

MIES F., *Où est la parole de Dieu?,* dans POFFET J.-M. (éd.), *L'autorité de l'Ecriture* (LD hors série), Paris, 2002, p. 229-251.

MILIK J. T., *Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumran,* dans *RQ* 15 (1991) 321-399.

MILLARD A. R., *Persian names in Esther and the reliability of the Hebrew text,* dans *JBL* 96 (1977) 481-488.

MILLER C. H., *Esther's Levels of Meaning,* dans *ZAW* (1980) 145-148.

MILLS M. E., *Biblical Morality. Moral perspectives in Old Testament narratives,* Aldershot, 2001.

MOORE C. A., *A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther,* dans *ZAW* 79 (1967) 351-358.

MOORE C. A., *Esther,* New York, 1971.

MOORE C. A., *On the origins of the LXX additions to the Book of Esther,* dans *JBL* 92 (1973) 382-393.

MOORE C. A., *On the Origin of the LXX Additions to the Book of Esther,* dans *JBL* 92 (1973) 382-393.

MOORE C. A., *Archaeology and the book of Esther,* dans *BA* 38 (1975) 62-79.

MOORE C. A., *A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther,* dans *ZAW* 79 (1967) 351-358.

MOORE C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: the additions* (The Anchor Bible), New York, 1977.

MOORE C. A., *Prolegomenon,* dans MOORE C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, 1982, p. XIX-C.

MOORE C. A., *Esther revisited : an examination of Esther studies over the past decade,* dans KORT A. and MORSCHAUSER S. (éds), *Biblical and related studies presented to Samuel Iwry,* Winona Lake, 1985, p. 163-172.

MOORE C. A., *Eight questions most frequently asked about the Book of Esther,* dans *BR* 3 (1987) 16-21. 28-31.

MOORE C. A., *Esther revisited again ; a further examination of certain Esther studies of the past ten years,* dans *HebAnR* 7 (1983) 169-186.

MOORE C. A., *"It Takes a Village" to Produce a Commentary: A Case in Point,* dans WHITE CRAWFORD S. et GREENSPOON L. J. (éds), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTS 380), London - New York, 2003, p. 3-8.

MORLEY J.-P., Esther *et le monothéisme,* dans ABEL O. et SMYTH-FLORENTIN F. (éds), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie,* Paris, 1992, p. 209-212.

MORRIS A. E. et LAMPETER M. A., *The Purpose of the Book of Esther,* dans *ExpTm* 42 (1930-1931) 124-128.

MOSALA I. J., *The implications of the text of Esther for African women's struggle for liberation in South Africa,* dans *Semeia* 59 (1992) 129-137.

MOTZO R. B. et PARENTE F., *Ricerche sulla letteratura e la storia guidaico-ellenistica,* Roma, 1977.

NEUSNER J., *Esther Rabbah I., an analytical translation* (Brown Judaic Studies 182), Atlanta, 1989.

NIDITCH S. et DORAN R., *The Success Story of the Wise Courtier : A Formal Approach,* dans *JBL* 96 (1977) 179-193.

NIDITCH S., *Legends of wise heroes and heroines,* dans KNIGHT D. A. et TUCKER G. M. (éds), *The Hebrew Bible and its modern interpreters* (SBL Centennial Publications 3), Philadelphia/Chico, 1985, p. 445-463.

NIDITCH S., *Underdogs and Tricksters,* San Francisco, 1987.

NIDITCH S., *Esther : folklore, wisdom, feminism and authority,* dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 26-46.

NIDITCH S., *Short stories : the book of Esther and the theme of woman as a civilizing force,* dans TUCKER G. M., *Old Testament interpretation : past, present and future : essays in honour of Gene M. Tucker* (OTSt), Edinburgh, 1995, p. 195-209.

NOSS P. A., *A footnote on time ; the book of Esther,* dans *Btrans* 44 (1993) 309-320.

O'CONNOR K. M., *Humour, Turnabouts and Survival in the Book of Esther. Are We Amused ?,* dans BRENNER A. (éd.), *Are We Amused? Humour About Women in the Biblical Worlds* (Bible in the Twenty-First Century Series 2), London/New York, 2003, p. 52-64.

OPPENHEIM A. L., *On Royal Gardens in Mesopotamia,* dans MOORE C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, 1982, p. 350-355.

PASSONI DELL'ACQUA A., *The Liberation Decree of « Addition » E in Esther LXX. Some Lexical Observations Starting from a New Papyrus (Poxy LXVI, 4443): New Evidence for the « Egyptian flavour » of this « Addition »,* dans *Adamantius* 10 (2004) 72-88.

PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC), New York, 1908.

PITARD W. T., *Vengeance,* dans FREEDMAN D. N. (éd.), *The Anchor Bible Dictionary* (vol. 6), New York, 1992, p. 786-787.

POFFET J.-M. (éd.), *L'autorité de l'Ecriture* (LD hors série), Paris, 2002.

POLISH D. F., *Aspects of Esther : A Phenomenological Exploration of the Megillah of Esther and the Origins of Purim,* dans *JSOT* 85 (1999) 85-106.

PORTNOY M. A., *Ahasuerus is the villain,* dans *JBQ* 18 (1989) 187-189.

PREUSS H. D., *שׂום sûm ; שׂם sôm,* dans *TDOT* XII (2003) 297-301.

PRIVAT J.-M. (dir.), *Dragons. Entre sciences et fictions,* Paris, 2006.

QUELL G., *El and Elohim in the OT,* dans *TDNT III* (1978) 79-89.

QUELL G., *The Old Testament Name for God,* dans *TDNT III* (1978) 1058-1081.

RACINE J., *Oeuvres complètes. 1 : Théâtre ; poésies* (La Pléiade 5), Paris, 1969.

RADDAY Y. T. , *Esther with Humour,* dans RADDAY Y. T. et BRENNER A., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTS 92), Sheffield, 1990, p. 295-313.

RADDAY Y. T., *Humour in Names,* dans RADDAY Y. T. et BRENNER A., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTS 92), Sheffield, 1990, p. 59-97.

RAGUSE H., *The Oedipus Complex in the Book of Esther*, dans KESSLER D. R. et VANDERMEERSCH P. (éd.), *God, Biblical Stories and Psychoanalytical Understanding*, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Brussels - New York – Oxford - Vienna, 2001, p. 55-72.

RAVASI G., *Rut, Guiditta, Ester. Ciclo di conference tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna, 1995.

RE'EMI S. P., *Esther*, dans COGGINS R. J. (éd.), *Israel among the nations ; a commentary on the books of Nahum and Obadiah* (International Theological Commentary), Grand Rapids - Edinburgh, 1985, p. 103-140.

REICKER B. et ROST L., *Mischte*, dans REICKER B. et ROST L., *Biblisch – Historisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1979, c. 24 (qui renvoie à *Hochzeit*, dans *vol II*, c. 730-731 et à *Mahl*, dans *vol II*, c. 1124-1126).

RIAHI J., *Echec à Haman*, Paris, 1986.

RINGGREN H., *Das Hohe Lied, Das Buch Esther* (ATD 16), Göttingen, 1981.

RINGGREN H., *Esther and Purim*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok* 20 (1956) 5-24.

ROCHAIS G., *Les origines de l'Apocalyptique*, dans *SE* 25 (1973) 17-50.

ROIRON F.-X., *Les parties deutérocanoniques du livre d'Esther*, dans *RSR* (1916) 3-16.

RÖMER T., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament* (essais bibliques 27), Genève, 1996.

ROSE M., *Le cadavre du pendu (Deut 21,22-23)*, dans BILLE F., DETTWILER A. et ROSE M. (éds), *« Maudit quiconque est pendu au bois ». La crucifixion dans la loi et dans la foi* (PIRSB 2), Lausanne, 2002, p. 9-29.

ROSEN N., *Midrash, Bible and women's voices*, dans *Jud* 45 (1996) 422-446.

ROSENTHAL L. A., *Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen*, dans *ZAW* 15 (1895) 278-284.

ROSSIER F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu* (OBO 152), Fribourg - Göttingen, 1996.

RUGER H. P., *« Das Tor des Königs » - der königliche Hof,* dans *Bib* 50 (1969) 247-250.

SALVESEN A., *כֶּתֶר (Esther 1,11 ; 2,17 ; 6,8) : « Something to Do With a Camel » ?,* dans *JSS* 44 (1999) 35-46.

SALZMANN B., *Histoires criminelles de la Bible* (Société biblique française), Villiers-le-Bel, 2004.

SASSON J. M., *Esther,* dans ALTER R. et KERMODE F. (éds), *Encyclopédie littéraire de la Bible,* Paris, 2003, p. 411-420.

SCHILDENBERGER J., *Das Buch Esther übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes IV, 3), Bonn, 1941.

SCHWARTZ J., *Récits bibliques et mœurs perses,* dans CAQUOT A., HADAS-LEBEL M. et RIAUD J. (éds), *Hellenica et judaica, hommage à Nikiprowetzky Valentin,* Louvain, 1986.

SHENHAR A., *Esther,* dans RANKE K. (éd.), *Enzyklopädie des Märchens 4,* Berlin, 1983, p. 491-494.

SIBONY D., *Anatomie d'un miracle,* dans id., *Lectures bibliques. Premières approches,* Paris, 2006, p. 311-320.

SILVA da A., *Esther: chronique d'un génocide annoncé,* Montréal, 1999.

SIMOENS Y., *Selon Jean. 2. Une interprétation,* Bruxelles, 1997.

SIQUANS A., *Die Rolle Esters im Esterbuch im Verhältnis zu Mordechai : Fürbitterin und Vorbild ihres Volkes,* dans *BN* 86 (1997) 77-89.

SPIEGEL C., *The world remade : the book of Esther,* dans BÜCHMANN C. et SPIEGEL C., *Out of the garden : women writers on the Bible,* London, 1995, p. 191-203.

STECK O. H., KOTTSIEPER I. et KRATZ R. G., *Das Buch Baruch : zu Esther und Daniel : der Brief Jeremias* (ATD. Apokryphen 5), Göttingen, 1995.

STEIN E., *Un essai d'adaptation de la fête de Pourim dans l'Alexandrie hellénistique,* dans *REJ* 99 (1935) 109-118.

STEIN H., *Moses und die Offenbarung des Demokratie,* Berlin, 1998.

STERK J. P., *How many books of Esther are there ?,* dans *Btrans* 36 (1985) 440-443.

STIEHL R., *Das Buch Esther,* dans MOORE C. A. (éd.), *Studies in the Book of Esther* (The Library of Biblical Studies), New York, 1982, p. 249-267.

STREIDL H., *Untersuchung zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther,* dans *ZAW* 55 (1937) 94-95.

SUGIRTHARAJAH R. S. (éd.), *Voices from the margin. Interpreting the Bible in the Third World,* New York, 1991.

SWEENEY M. A., *Reconceiving the Paradigms of Old Testament Theology in the Post-Shoah Period,* dans *BI* 6 (1998) 142-161.

TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther,* dans *VT* 13 (1963) 419-455.

TALMON S., *Was the Book of Esther Known at Qumran ?,* dans *DSD* 2 (1995) 249-267.

THOMAS WINTON D., *The root* אהב *' love' in Hebrew,* dans *ZAW* 57 (1939) 57-64.

THORNTON T. C. G., *The crucifixion of Haman and the scandal of the cross,* dans *JTS* 37 (1986) 419-426.

TORREY C. C., *The Older Book of Esther,* dans *HTR* 37 (1944) 1-40.

TOV E., *The « Lucianic » text of the canonical and the apocryphal sections of Esther ; a rewritten biblical book,* dans *Textus* 10 (1982) 1-25.

TRUBLET J. et ALETTI J.-N., *Approche poétique et théologique des psaumes* (Initiations), Paris, Cerf, 1983.

UNGAND A., *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther,* dans *ZAW* 58 (1940-41) 240-244.

VAN DEN EYNDE S. M. L., *If Esther Had Not Been That Beautiful : Dealing with a Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther,* dans *BTB* 31 (2001) 145-150.

VANDERKAM J. C., *Revealed Literature in the Second Temple Period,* dans ID., *From Revelation to Canon : Studies in the Hebrew Bible & Second Temple Literature* (JSJ Sup 62), Leiden – Boston - Köln, 2000, p. 1-30.

VANSTIPHOUT H. L. J., *The Banquet Scene in the Mesopotamian Debate Poems,* dans GYSELEN R. (éd.), *Banquets d'Orient* (Res Orientales IV), Leuven, 1992, p. 9-21.

VERKINDERE G., *Un peuple élu?,* dans VERKINDERE G. (éd.), *Etrangers et exclus dans le monde biblique. Colloque International à l'Université Catholique de l'Ouest Angers, les 20 et 21 février 2002,* Angers, 2003, p. 9-16.

VERMEYLEN J., *La symbolique royale israélite pendant l'exile babylonien et à l'époque perse,* dans *EstBib* 62 (2004) 435-485.

VIALLE C., *L'ombre de la reine Vashti. La fonction du chapitre 1 du livre d'Esther dans le Texte Massorétique,* dans FOCANT C. et WENIN A. (éds), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL 191), Leuven, 2005, p. 517-525.

VIALLE C., *Mordocaï ou les tentations du pouvoir,* dans *SE* 57 (2005) 125-139.

VIALLE C., *La reine Esther. Caractérisation du personnage d'Esther dans le Texte Massorétique,* dans LETOURNEAU P. et TALBOT M. (éds), *Et vous, qui dites-vous que je suis ? La gestion des personnages dans les récits bibliques,* Montréal, 2006, p. 229-244.

VISCHER W., *Esther* (Theologische Existenz heute 38), München, 1937.

VOLGGER D., *Die Adressaten des Weisheitsbuches,* dans *Bib* 82 (2001) 153-177.

WACKER M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9,* dans HOSSFELD F.-L. et SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L. (éds), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger,* Freiburg, 2004, p. 609-637.

WACKER M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut dem einen Gott anhangen. Zum Esther-Bild der Septuaginta,* dans CRUSEMANN F., e. a. (éds), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburstag,* Güterslohe, 2004, p. 312-332.

WAEGEMAN M., *Esther and (Aelian) Aspasia, beloved wives of Persian kings,* dans AUGUSTIN M. et SCHUNCK K.-D. (éds), *« Wünschet Jerusalem Frieden »,*

collected communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the OT, Jerusalem, 1986, p. 141.

WAEGEMAN M., *Motifs and structure in the Book of Esther,* dans AUGUSTIN M. et SCHUNCK K.-D. (éds), *« Wünschet Jerusalem Frieden », collected communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the OT,* Jerusalem, 1986, p. 371-384.

WAHL H. M, *Esther, das adoptierte Waisenkind. Zur Adoption im Alten Testament,* dans *Bib* 80 (1999) 78-99.

WAHL H. M., *Das Motiv des « Aufstiegs » in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel,* dans *ZAW* 112 (2000) 59-74.

WAHL H. M., *Der Prozeß Hamans (Esther 7,1-8,1) : zur königlichen Gerichtsbarkeit im Alten Testament,* dans *ETL* 76 (2000) 105-112.

WAHL H. M., *Das Buch Esther als methodisches Problem und hermeneutische Herausforderung : Eine Skizze,* dans *BI* 9 (2001) 25-40.

WAHL H. M., *« Glaube ohne Gott ? » Zur Rede vom Gott Israels im hebraischen Buch Esther,* dans *BZ* 45 (2001) 37-54.

WALDMAN J. T, *Megillat Esther,* Philadelphia, 2005.

WALFISH B. D., *Esther in medieval garb ; Jewish interpretation of the book of Esther in the Middle Ages,* Albany, 1993.

WECHSLER M. G., *Shadow and Fulfillment in the Book of Esther,* dans *BS* 154 (1997) 275-284.

WECHSLER M. G., *The Purim-Passover Connection : A Reflexion of Jewish Exegetical Tradition in the Peshitta Book of Esther,* dans *JBL* 117 (1998) 321-327.

WECHSLER M. G., *The appellation Bougaios and ethnic contextualization in the greek text of Esther,* dans *VT* 51 (2001) 109-114.

WEILAND F. S., *Historicity, Genre, and Narrative Design in the Book of Esther,* dans *BS* 159 (2002) 151-165.

WEILAND F. S., *Plot, Structure in the Book of Esther,* dans *BS* 159 (2002) 277-287.

WEILAND F. S., *Literary Conventions in the Book of Esther,* dans *BS* 159 (2002) 425-435.

WENIN A., *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes* (Ecritures 6), Bruxelles, 2001.

WHEDBEE J. W., *The Bible and the Comic Vision*, Minneapolis, 2002 (1ère éd. 1998).

WHITE S. A., *Esther, a feminine model for Jewish diaspora*, dans DAY P. L. (éd.), *Gender and difference in ancient Israel*, Minneapolis, 1989, p. 161-177.

WHITE S. A., *Esther*, dans NEWSOM C. A. et RINGE S. H. (éds), *The Women's Bible Commentary*, Louisville, 1992, p. 124-129.

WHITE CRAWFORD S., *The Book of Esther*, dans *The New Interpreter's Bible* 3, Nashville, 1999.

WHITE CRAWFORD S., *Has Esther been found at Qumran ? : 4 Q Proto-Esther and the Esther corpus*, dans *RQ* 17 (1996) 307-325.

WILLIAMS D. E., *« Behold a tragic scene strangely changed into a theater of mercy » : structure, signifiance of criminal conversion narratives in New England*, dans *American Quarterly* 38 (1986) 827-847.

WILLS L. M., *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca NY, 1995.

WOLKSTEIN D., *Esther's Story*, dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 198-206.

WYLER B., *Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen*, dans BRENNER A. (éd.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 111-135.

YAMAUCHI E. M., *The Archaeological Background of Esther. The Archaeological Background of the Exilic and Postexilic Era, Part 2*, dans *BS* 137 (1980) 99-117.

YAMAUCHI E. M., *Mordecai, the Persepolis tablets, and the Susa excavations*, dans *VT* (41 (1991) 129-136.

YAHUDA A. S., *The Meaning of the name Esther*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society* (1946) 174-178.

ZADOK R., *On the historical backround of the book of Esther*, dans *BN* 24 (1984) 18-23.

ZADOK R., *Notes on Esther*, dans *ZAW* 98 (1986) 105-110.

ZIMMERN H., *Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes,* dans *ZAW* 11 (1891) 157-169.

ZIPOR M. A., *When Midrash Met Septuagint : The Case of Esther 2,7,* dans *ZAW* 118 (2006) 82-92.

ZLOTNICK H., *From Jezebel to Esther: Fashioning Images of Queenship in the Hebrew Bible,* dans *Bib* 82 (2001) 477-495.

ZOBEL H.- J., זכר, dans *TDOT* V (1986) 44-64.

Annexe 1 : La canonicité du livre d'Esther

Le livre d'Esther est considéré comme canonique par les juifs et par les chrétiens, mais ce caractère a longtemps été contesté par des représentants des deux traditions.

1. La tradition juive

Il est difficile de préciser avec certitude la date d'entrée du livre d'Esther dans le canon des Ecritures juives. Dans certains cercles, il semble que le Rouleau ait été accepté assez rapidement après sa rédaction. Cependant la tradition conserve des traces de discussions à ce sujet allant jusqu'au 3^{e} siècle après J-C. La diversité textuelle du livre en est sans doute une des conséquences : les exigences de fidélité dans la transmission ne sont pas les mêmes pour un texte réputé canonique et pour un texte dont le statut est encore flou.

Plusieurs raisons peuvent expliquer pourquoi la canonicité d'Esther a pu être contestée.

- Les références religieuses sont absentes dans le TM. Il est frappant que ni Dieu, ni l'alliance, ni la Loi ne sont mentionnés. De plus, les deux héros juifs ne se préoccupent à aucun moment de manière explicite ni de piété ni des multiples prescriptions de la loi mosaïque ; pire encore : Esther devient l'épouse d'un roi païen avec lequel elle n'hésite pas à s'asseoir pour des banquets. Il y a là largement de quoi choquer un juif pieux…
- La fête des Pourim qu'institue Esther ne fait pas partie des fêtes prescrites par la Torah. Notons que la fête de Hanoukka est aussi dans le même cas. Pourim

pourrait même avoir eu une origine païenne – peut-être perse ; le Rouleau aurait alors été écrit dans le but de donner un ancrage juif à cette fête devenue populaire[577].

- L'historicité des événements racontés est douteuse. Mais cette dernière raison n'est pas certaine, car la question de savoir si les anciens considéraient vraiment Esther comme un livre historique est une question controversée.
- A première vue, l'histoire, qui se termine par une série de massacres de païens par des juifs, semble connoter un nationalisme plutôt agressif qui a pu incommoder certains juifs et leur faire craindre qu'un tel récit n'alimente les tendances antisémites.

Parmi tous les livres du canon hébreu, Esther est le seul qui, jusqu'à ce jour, n'a pu être retrouvé dans les manuscrits de Qumrân[578]. Cette absence est-elle due à la théologie particulière du livre, notamment à l'absence de référence explicite à Dieu, et au non-respect des prescriptions en manière d'alimentation et de mariage, ou est-elle simplement due au hasard du temps et des découvertes archéologiques ? Il n'y a pas d'unanimité sur cette question parmi les spécialistes.

Parallèlement, on constate que « sans que l'on puisse affirmer qu'il l'incluait dans leur canon, Flavius Josèphe le cite (*Ant.* Livre XI) –, la Mishna lui consacre un traité, et la liste du Talmud de Babylone l'inclut. Ce dernier témoignage n'est pas facile à manier à cause de sa difficile datation, mais il est sans doute antérieur à Origène qui

---

[577] Cf. MOORE C. A., *Esther*, p. XLVI-XLIX, présente les différentes hypothèses tentant d'expliquer l'origine du mot « Pourim » et celle de la fête païenne qui serait à son origine. Au total, les choses restent très hypothétiques faute de sources historiques sur lesquelles s'appuyer.

[578] Il s'avère aujourd'hui que les fragments de Qumrân 4Q550$^{a\text{-}f}$ découverts par J. Starcky en 1956 et présentés par J. T. Milik comme un proto-Esther semblent n'avoir pas de liens directs avec les diverses formes du Rouleau. En tant que récits pseudo-historiques se déroulant à la cour perse, ces fragments attestent surtout l'existence à Qumrân, en araméen, d'un tel genre littéraire dont le livre d'Esther et l'histoire de Daniel pourraient être inspirés. Par conséquent, Esther reste le seul texte biblique qui n'est toujours pas attesté parmi les manuscrits de la mer Morte (si l'on considère que Esdras-Néhémie forment une unité). Cela ne signifie pas nécessairement qu'Esther n'y était pas connu, mais seulement que l'on n'en a pas retrouvé trace. Par ailleurs, la fête de Pourim n'est mentionnée dans aucun des calendriers liturgiques retrouvés à Qumrân. Voir la présentation de ces fragments et de l'hypothèse du « proto-Esther » dans MILIK J. T., *Les modèles araméens du livre d'Esther* ; remise en question de l'hypothèse de Milik dans WHITE CRAWFORD S., *Has Esther been found at Qumran ?* et dans DE TROYER K., *Once more, the so-called Esther fragments*, p. 408-411, article contenant également un essai visant à démontrer que le livre d'Esther TM (et non la *Vorlage* du TA ou VL) était connu à Qumrân (p. 411-422).

pourrait bien s'inspirer d'une liste identique dans sa Préface au *Commentaire sur les Psaumes,* cité aussi par Eusèbe »[579].

Dans le Talmud de Babylone, tout un traité de la Mishna – le traité *Megilla,* dixième traité du *Seder Mo'ed* – est consacré à la législation concernant la fête de Pourim. L'audition et la lecture publiques du livre d'Esther sont présentées comme obligatoires chaque année lors de la fête, pour les hommes, mais aussi pour les femmes, les étrangers et les esclaves libérés. Ainsi, vers 200 après J-C, la lecture du Rouleau est un fait certain et codifié. La Tosephta mentionne la nécessité de lire ce texte *écrit en hébreu* lors de Pourim (*Tos.Meg.,* II,5), ce qui permet de penser qu'il y avait peut-être au 2e siècle des endroits, en l'occurrence en Asie Mineure, où on lisait un texte écrit en grec.

Le traité *Megilla,* en *B.Meg.* 7a, fait également état de discussions parmi les Rabbis visant à décider si le rouleau d'Esther est parmi ceux qui « souillent les mains »[580] :

> « Rabbi Yehuda says in the name of Samuel : The Book of Esther does not defile the hands. Is this to be understood to mean that Samuel rules that Esther was not written with divine inspiration ? But does not Samuel himself say that Esther was written with divine inspiration, rather (Samuel rules) that Esther was said to be read and not to be written. »[581]

Ce commentaire pourrait indiquer que ce n'est que plus tard qu'Esther sera accueilli unanimement dans le canon hébreu en tant que livre inspiré. Cependant, les spécialistes, tant médiévaux qu'actuels, sont loin d'être unanimes sur la façon dont il faut comprendre l'expression « souiller les mains ». S'agit-il simplement d'une catégorie touchant les prescriptions rituelles ou est-il réellement question de la présence dans le canon ? Sans entrer dans les détails, signalons qu'il existe une controverse à ce sujet au sein du judaïsme[582]. Ce passage du Talmud permet aussi de se rendre compte

---

[579] TRUBLET J., *Constitution et clôture du canon hébraïque*, p. 132-133.

[580] TRUBLET J., *Constitution et clôture du canon hébraïque*, p. 133 et surtout BROYDE M. J., *Defilement of the Hands.*

[581] BROYDE M. J., *Defilement of the Hands,* p. 67.

[582] Voir l'historique de la controverse et des positions en présence dans BROYDE M. J., *Defilement of the Hands*, notamment p. 68 : « An examination of the early commentaries allows one to conclude that two distinctly different understandings of Samuel's position are presented. Some early commentaries explain that the dispute is about membership in the canon ; while others explain the dispute to be about a lesser issue of ritual purity ». Selon l'auteur, p. 73, l'expression « souiller les mains » ne relèverait que du

que, dès le 3e siècle, le Rouleau jouit d'une grande popularité dans le judaïsme. La multiplication des Targumim d'Esther dont témoigne la tradition manuscrite va dans le même sens[583]. Le Rouleau se trouve, de plus, être l'objet de nombreux commentaires. Le premier à nous être parvenu est sans doute celui de la Mishna, dans *Megilla 10b-17a*[584], suivi par celui de Rashi (1040-1105). Maïmonide, qui n'a composé qu'un unique commentaire, l'a fait sur le livre d'Esther[585]. Ainsi, la lecture que peut en faire un exégète juif s'inscrit au sein d'une tradition très ancienne, comme en témoigne le nombre important de commentaires rabbiniques qui lui sont consacrés[586].

Cependant, remarquons qu'au sein du judaïsme contemporain, la présence du Rouleau parmi les textes inspirés continue à poser question chez certains, notamment suite aux massacres relatés au chapitre 9[587].

Pourim et le Rouleau aujourd'hui

Le livre d'Esther fait partie des *meguillot*, à savoir les cinq rouleaux qui jouent un rôle fondamental dans la liturgie juive à côté du Pentateuque, chacun étant lu intégralement au cours d'une fête : le Cantique des Cantiques est lu lors de la Pâque, Ruth à la Fête des Semaines, les Lamentations au jeûne anniversaire de la destruction du Temple de Jérusalem, l'Ecclésiaste à la Fête des Cabanes et Esther à Pourim.

Actuellement, la fête de Pourim est célébrée chaque année par les juifs le 14 Adar (ou le 15 pour les juifs de Jérusalem et de certaines villes anciennement fortifiées).

---

registre rituel et serait à comprendre en lien avec l'absence du tétragramme divin dans le texte – ce qui se vérifie aussi dans l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, livres au sujet desquels le Talmud note aussi une discussion pour savoir s'ils « souillent ou non les mains ».

583 LE DEAUT R., *Targum*, p. 207-209.

584 Voir présentation et commentaire dans BÖRNER-KLEIN D., *Der Ester-Midrasch in Megilla 10b-17a*. Celui-ci considère *Megilla* 10b-17a plus comme une unité littéraire ayant fait l'objet d'un véritable travail rédactionnel que comme une compilation.

585 Cf. KALIMI I., *The Place of the Book of Esther*, p. 195.

586 Cf. BERLIN A., *The Book of Esther: Writing a Commentary*, p. 11-16 et BRONNER L. L., *Esther Revisited*..

587 Voir notamment MAGONET J., *The Liberal and the Lady*, p. 167-168, qui cite le commentaire de MONTEFIORE C. G., *The Bible for Home Reading*, London, 1899, p. 405 : « The true reasons why we cannot regard the book of Esther as divine or inspired are, first, because of the spirit of cruelty and of revenge, so that it is not too strong to say with Dr. Adeney that "its last pages reek with blood"; and, secondly, because there is little compensation for this grave defect in any grandeur or beauty of teaching elsewhere ».

Elle est précédée par une journée de jeûne le 13 Adar en souvenir du jeûne de la reine Esther avant son entrevue décisive avec le roi Assuérus (Est 4,16). Pourim est considérée comme une « fête mineure » dans le calendrier juif car il n'est pas obligatoire de s'arrêter de travailler pour l'occasion[588]. Ce jour-là, le Rouleau d'Esther est lu aux deux offices du soir et du matin.

> « Dans la plupart des communautés, Pourim est marqué par une atmosphère joyeuse de carnaval : adultes et enfants assistent, déguisés, à la lecture et chaque fois que le nom d'Haman est prononcé, les fidèles frappent du pied, agitent des crécelles (*greggers* en yiddish) et organisent un joyeux chahut. Cette pratique ancestrale provient de l'injonction d''effacer la mémoire d'Amaleq'' (Dt 25,19), dont on dit qu'il était l'ancêtre d'Haman (Est 3,1). La méchanceté d'Amaleq, qui revient comme un *leitmotiv,* est d'abord soulignée dans la lecture du *maftir* (Dt 25,17-19) le chabbat qui précède Pourim et dans le passage du Pentateuque lu pour la fête de Pourim elle-même (Ex 17,8-16) »[589].

La fête s'accompagne d'échanges de nourriture et de repas festifs agrémentés de plats traditionnels dont « les oreilles d'Haman », sorte de pâtisseries frites. Ce jour-là, il est même recommandé par le Talmud de boire au point de ne plus pouvoir distinguer entre « Béni soit Mordocaï » et « Maudit soit Haman ». La fête est également occasion de jeux, mascarades et pièces satiriques[590].

Historiquement, en tant que récit racontant la victoire des juifs sur leurs ennemis, le Rouleau a souvent été lu comme un encouragement adressé aux juifs disséminés dans les Etats du monde entier et souvent persécutés. Si Dieu est venu au secours des juifs de Suse, le salut ne viendrait-il pas pour eux aussi ? Ne seront-ils pas un jour débarrassés des Haman qui les oppriment ? En ce sens, des « seconds Pourim » ont ainsi été institués à des époques et en des lieux différents pour commémorer la délivrance d'un danger de persécution[591]. Ainsi que D. Jaffé l'évoque, « le schéma est fondamentalement identique dans le livre d'Esther et dans les ''seconds Pourim'' : de la même façon que la communauté juive perse semblait perdue mais que la situation s'est

---

[588] Cf. *Purim,* dans *Encyclopaedia Judaica,* c. 1390-1395 ; *Pourim,* dans WIGODER G. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* p. 891-894.

[589] *Pourim,* dans WIGODER G. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* p. 891.

[590] Pour une anthologie des différents aspects de la fête des Pourim du Moyen Age jusqu'à l'époque contemporaine, voir GOODMAN P., *The Purim Anthology*.

[591] Cf. JAFFE D., *Pourim, ou la tragédie comme paradigme*. L'auteur évoque entre autre le Pourim de Narbonne et le Pourim de Saragosse.

retournée grâce à la reine Esther, et, par son entremise, par la présence divine ; ainsi, pour les communautés évoquées et les événements qui les ont traversées »[592]. Pour ces communautés et pour les communautés juives d'aujourd'hui, le livre d'Esther symbolise avant tout l'espérance et la résistance juive face à l'anti-sémitisme, mais aussi le triomphe de l'identité juive sur l'adversité, le tout dans une forme perçue comme plus ou moins humoristique selon les commentateurs.

Comme le remarque A. Berlin, la popularité dont jouit le livre d'Esther parmi les juifs s'expliquent essentiellement par son lien avec la fête des Pourim dont il est la pièce centrale : « If we did not have Purim, with the reading of megillat Esther as its centerpiece, Esther would languish in obscurity » [593]. Dans le même sens, E. L. Greenstein affirme : « It is in the context of Purim that Jews hear the book, an it is the atmosphere of Purim that pervades its Jewish reception » [594]. Et il ajoute ceci : « Even more importantly, Jews have read in the story of Esther and Mordecai a paradigm of their people's vulnerability to racist hatred (…). So in Esther's Jewish triumph, Jews celebrate their own survival » [595].

Le contexte dans lequel s'enracine la lecture juive du livre d'Esther n'est probablement pas sans conséquence sur la manière dont ce récit est interprété par les exégètes juifs. Ainsi, si la plupart des lectures qui voient dans le livre d'Esther une comédie ou un récit « carnavalesque » sont le fait de commentateur juifs, ce n'est sans doute pas un hasard[596].

---

[592] JAFFE D., *Pourim, ou la tragédie comme paradigme*, p. 25.

[593] BERLIN A., *Esther*, p. IX.

[594] GREENSTEIN E. L., *A Jewish reading of Esther*, p. 226.

[595] GREENSTEIN E. L., *A Jewish reading of Esther*, p. 226.

[596] Par ex. : S. BETH BERG, S. TALMON, R. ALTER, E. L. GREENSTEIN, A. BERLIN, Y. T. RADDAY.

2. La tradition chrétienne

Si le livre d'Esther fut et est toujours très populaire dans le monde juif, comme l'atteste le grand nombre de copies qui nous en sont parvenues datant du Moyen-Age[597], ce n'est pas le cas dans le monde chrétien[598]. Au début du 20e siècle, L. B. Paton écrit encore : « The book is so conspicuously lacking in religion that it should never have been included in the Canon of the OT, but should have been left with Judith and Tobit among the apocryphal writings »[599] – un tel manque d'affinité entre un commentateur et son objet d'étude surprend. Il y a cinquante ans à peine, W. Anderson[600] juge bon de publier un article dans le but de montrer que l'introduction d'Esther dans le canon chrétien n'est pas le fruit d'un accident et que la lecture de ce livre, malgré les apparences, n'est pas tout à fait dépourvue de sens[601]. A cela, de nouveau plusieurs raisons :

- Esther entend fonder la fête des Pourim qui n'a aucun équivalent dans le monde chrétien.
- Le récit, notamment dans sa forme LXX, peut être perçu comme excessivement nationaliste pour un non-juif, voire hostile au monde païen. Les récits de massacre au chapitre 9, s'ils peuvent réconforter une communauté juive confrontée à l'anti-sémitisme, ne sont pas faits, à première vue, pour rassurer des chrétiens originaires des « nations ». Ainsi, Luther n'aimait pas le livre d'Esther, comme le montre ce propos tenu au sujet des Macchabées et d'Esther : « Ce

---

[597] Cf. MOORE C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah : the additions*, p. 156 et surtout WALFISH B. D., *Esther in medieval garb*.

[598] Ainsi le montre ANDERSON W., *The place of the Book of Esther*, p. 34 : « It has never been very highly regarded, and for many its presence in Scripture has been a stumbling block and an offense. "It stands further from the spirit of the Old Testament revelation and the Gospel than any other book in the Old Testament" (Ernst Bertheau, *Die Bücher Esra, Nehemia und Ester* (2d ed. rev. by Victor Ryssel ; Leipzig, 1887, p. 375). "Such a secular book hardly deserves a place in the canon of Sacred Scriptures, even when provided with the pious additions of the Septuagint and Targums". Statements like these could easily be multiplied ». Voir aussi BUSH F. W., *The Book of Esther : Opus non gratum*, p.39-40.

[599] PATON L. B., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 97.

[600] ANDERSON W., *The place of the Book of Esther.*

[601] Voir, à titre de document historique, le jugement franchement négatif, et à la limite de l'antisémitisme, formulé dans MORRIS A. E. et LAMPETER M. A., *The Purpose of the Book of Esther*, p. 124 : « If, however, the book is a work of imagination, not of sober history, its unpleasant character is more tolerable. As history it would be a serious blot upon the character of the Jews ; as an historical romance it condemns only those who delight in its repellent features ».

livre et celui d'Esther, je les déteste tant que je voudrais qu'ils fussent disparus. Ils judaïsent trop, et renferment trop d'inconvenances païennes »[602].

- Cette dernière difficulté est d'autant plus importante que l'on a longtemps considéré Esther comme un livre historique, supposé rapporter des événements qui ont eu lieu dans l'histoire. Si tel est le cas, comment accepter le massacre de milliers de non-juifs ? Paradoxalement, la remise en question de l'historicité du livre ne l'a pas rendu plus populaire, puisque, non seulement l'accusation de nationalisme demeure, mais s'y ajoute le soupçon de proposer une vision mensongère de l'histoire pour conforter ce nationalisme juif et servir de justification à la fête des Pourim.
- L'absence de mention explicite de Dieu, ajoutée aux raisons qui précèdent, renforce encore l'impression d'étrangeté du livre d'Esther à l'intérieur du canon chrétien.

Il n'y a aucune citation ni allusion explicite directe à Esther dans le NT et le livre n'est que très peu cité ou commenté par les Pères de l'Eglise. Seul Augustin semble s'y être arrêté brièvement[603]. Plusieurs Pères orientaux ont refusé à Esther le statut de livre canonique, dont Méliton de Sardes qui ne le mentionne pas dans sa liste, Grégoire de Naziance, et Amphiloque D'Iconium. Pour d'autres, Esther est cité parmi les livres qui ne sont ni canoniques ni apocryphes, relevant dès lors de ceux que l'on appellera plus tard les deutérocanoniques ; parmi eux, Athanase, le Pseudo-Athanase, Josippe, la liste de l'*Oxoniensis Baroccianus* 206 et le Pseudo-Nicéphore. Par contre, en Occident, l'acceptation d'Esther au sein du Canon semble ne pas avoir posé problème[604]. G. Dorival[605] signale que l'on repère des contradictions au sein même de l'œuvre d'Origène : tandis qu'il cite Esther parmi les livres canoniques dans le *Traité des Principes* et le *Commentaire du Psaume 1,* il le met sur le même plan que Tobie et Sagesse dans un écrit postérieur, l'*Homélie 27 sur les Nb* 1,3. Dans l'ensemble, les

[602] LUTHER M., *Propos de Table,* p. 420.

[603] Voir *De Civitate Dei,* XVIII,36 et *De gratia Christi et de peccata originali* I,24. Pour une description plus détaillée de l'emploi d'Esther par les Pères de l'Eglise, cf. BARDTKE H., *Das Buch Esther,* p. 258-260 ; MOORE C. A., *Prolegomenon,* p. XXV, et DORIVAL G., *L'apport des Pères de l'Eglise,* p. 102-104.

[604] Voir MOORE C. A., *Esther,* p. XXVI-XXVII qui donne une carte illustrant le statut canonique d'Esther à l'époque des Pères de l'Eglise, et DORIVAL G., *L'apport des Pères de l'Eglise,* p. 102 qui répertorie les listes de l'époque patristique qui mentionnent Esther parmi les livres canoniques.

[605] DORIVAL G., *L'apport des Pères de l'Eglise,* p. 103.

positions divergentes des Pères des premiers siècles pourraient refléter les hésitations des juifs concernant la réception d'Esther dans le canon.

Au moyen âge, le premier commentaire complet du livre d'Esther est écrit par Raban Maur[606] au 9e siècle, selon la méthode allégorique des quatre sens de l'Ecriture. Son commentaire servira de base aux autres commentateurs médiévaux[607]. Selon le moine de Fulda, le personnage d'Esther symboliserait l'Eglise.

Jusqu'à la Réforme, la version prise en compte en Occident était celle de la Vulgate, une traduction latine faite sur un modèle hébreu, incluant les suppléments de la LXX rejetés en bloc à la fin du récit. De leur côté, les orthodoxes ont conservé jusqu'à nos jours l'usage de la LXX. Lors de la séparation entre catholiques et protestants, les catholiques gardèrent leur version[608] tandis que les protestants déclarèrent les suppléments apocryphes. Ce qui explique que le seul passage d'Esther lu dans le cadre de la liturgie catholique est précisément la prière d'Esther que l'on trouve dans un des suppléments grecs. Ainsi, catholiques, protestants et orthodoxes ne lisent pas la même version du livre d'Esther.

[606] L'oeuvre de Raban Maur est accessible dans *P. L.* , t. CVII-CXII.

[607] Pour une présentation du commentaire de Raban Maur et des commentaires médiévaux d'Esther, voir BELLONE E., *Esegesi biblica medievale* et LIMARDO DATURI E., *Représentations d'Esther*, p. 55-64.

[608] Il faut avoir présent à l'esprit que le concile de Trente qui a défini en 1546 le contenu du Canon pour l'Eglise catholique, en réaction à la Réforme, ne fait que donner une liste précise des livres bibliques considérés comme canoniques, sans préciser quelle version ni quelle langue doivent être prises en considération. Ainsi, ni le TM ni la LXX ne se trouvent éliminés. Le critère retenu pour la constitution de la liste formant le Canon est l'usage traditionnel dans l'Eglise.

Annexe 2 : traduction en synopse du texte Massorétique et du texte de la LXX

Texte massorétique

Esther

Septante[xix]

Esther

Chapitre A

1. Au cours de la deuxième année qu'Artaxerxès le grand régnait, le jour un de Nisan, vit un songe Mardokhaïos le (fils) de Jaïros, de Séméias, de Kisaïas, issu de la tribu de Benjamin,
2. homme juif habitant Suse la ville, homme grand servant à la cour du roi.
3. Et il était de la déportation qu'avait déportée de Jérusalem Nabuchodonosor roi de Babylone, avec Iékhonias le roi de Juda.
4. Et ceci son songe : et voici cris et tumulte, tonnerres et séisme, bouleversement sur la terre.
5. Et voici deux grands dragons s'avancèrent, préparés tous deux à lutter, et vient d'eux un grand cri,
6. et par leur cri une nation toute entière/chaque nation se prépare pour une guerre, de façon à guerroyer contre une nation de justes.
7. Et voici un jour de ténèbres et d'obscurité, oppression et détresse, malheur et grand bouleversement sur la terre,
8. et la nation juste toute entière fut bouleversée, (ses membres) craignant leurs propres maux, et ils se préparèrent à périr,
9. et ils crièrent vers Dieu. Et, de leur appel advint comme un grand fleuve d'une petite source, une eau abondante ;
10. une lumière et le soleil se leva, et les humbles furent élevés et ils dévorèrent les glorieux.
11. Et éveillé, Mardokhaïos qui avait vu ce songe et ce que Dieu avait décidé de faire, eut ceci dans son cœur et dans chaque parole il voulut le comprendre jusqu'à la nuit.
12. Et Mardokhaïos demeura tranquille dans la cour avec Gabatha et Tharra, les deux eunuques du roi qui gardaient la cour,
13. et il entendit leurs calculs et il chercha à savoir exactement leurs pensées et il apprit

qu'ils se préparaient à porter les mains sur Artaxerxès le roi, et il montra au roi à leur sujet.
14. Et le roi interrogea les deux eunuques, et ayant avoué, ils furent emmenés.
15. Et le roi écrivit ces événements[xx] pour que l'on s'en souvienne, et Mardokhaïos écrivit au sujet de ces événements.
16. Et le roi ordonna à Mardokhaïos de servir à la cour et il lui donna des dons pour ces choses.
17. Et Aman (fils) d'Amadathos le Bougaios/l'orgueilleux[xxi] était glorieux en face du roi, et il chercha à faire du mal à Mardokhaïos et à son peuple à cause des deux eunuques du roi.

Chapitre 1

1. Et il arriva dans les jours d'Assuérus - lui Assuérus (était) le régnant depuis l'Inde et jusqu'à Koush, cent vingt sept provinces -,
2. en ces jours-là, comme le roi Assuérus siégeait sur le trône de son royaume qui (est) dans Suse la citadelle,
3. en la troisième année de son règne, il fit un banquet pour tous ses princes et ses serviteurs, l'armée de Perse et de Médie, les nobles et les princes des provinces en face de lui ;
4. tandis qu'il faisait voir[i] la richesse de la gloire de son règne et l'honneur[ii] de la splendeur de sa grandeur, des jours nombreux : cent quatre-vingts jours.
5. Et comme ces jours étaient remplis, le roi fit pour tout le peuple qui se trouvait dans Suse la citadelle du (plus) grand et jusqu'au (plus) petit un banquet, sept jours, dans la cour du jardin du pavillon du roi –
6. étoffe blanche de lin et violette tenue par des cordes de byssus et étoffe pourpre sur des anneaux d'argent et des colonnes d'albâtre ; lits d'or et d'argent sur un pavage de pierres précieuses et d'albâtre et de nacre et de mosaïque –
7. et faire boire dans des coupes d'or et les coupes étant différentes les unes des autres ; et un vin de royauté abondant comme la main du roi/ à main de roi [iii].
8. Mais la manière de boire selon la loi ne contraignait pas, car ainsi avait assigné le roi à toute son abondante maisonnée, de faire selon le bon plaisir de chacun.
9. Aussi Vashti la reine fit un banquet de femmes dans la maison de la royauté qui (est) au roi Assuérus.
10. Au septième jour, alors que bon (était) le cœur du roi par/avec[iv] le vin, il dit à Mehumân, Bizzeta, Harvona, Bigta et Avagta, Zétar et

Chapitre 1

1. Et il arriva après ces événements, dans les jours d'Artaxerxès – cet Artaxerxès domina sur cent vingt-sept provinces depuis l'Inde –
2. dans ces jours-là, quand le roi Artaxerxès fut placé sur le trône dans Suse la ville,
3. en la troisième année de son règne, il fit un banquet pour les amis et pour le reste des nations et pour les glorieux des Perses et des Mèdes et pour les chefs des satrapes.
4. Et après cela, après leur avoir montré la richesse de son royaume et la gloire du plaisir de sa richesse pendant cent quatre-vingts jours,
5. quand les jours des noces furent accomplis, le roi fit un *drink*[xxii] pour les nations se trouvant dans la ville, pendant six jours, dans la cour de la maison du roi,
6. décorée de lin et de gaze fine tendus sur des cordes de lin et de pourpre, sur des cubes d'or et d'argent, sur des colonnes de marbre[xxiii] et de pierres ; des lits d'or et d'argent sur un pavement de pierres semblable à de l'émeraude et de nacre et de pierre de marbre, et des couvertures brodées de couleurs éclatantes de différentes sortes, des roses éparpillées tout autour ;
7. des coupes d'or et d'argent, et un petit gobelet garni d'escarboucles proposé à partir de trente mille talents ; du vin abondant et agréable que le roi lui-même buvait.
8. Et ce *drink* ne fut pas selon une loi établie[xxiv], mais ainsi avait voulu le roi et il avait ordonné aux maîtres de maison de faire sa volonté et celle des hommes.
9. Et Astin la reine fit un *drink* pour les femmes dans les appartements royaux là où (était) le roi Artaxerxès.
10. Et au septième jour, devenu joyeux, le roi dit à Aman et Bazan et Tharra et Bôrazè et Zatholtha et Abataza et Tharaba, les sept

Karkas, les sept eunuques qui servaient la face du roi Assuérus,

11. de faire venir Vashti la reine en face du roi avec un diadème de royauté pour faire voir aux peuples et aux chefs sa beauté car elle (était) belle/bonne d'apparence.
12. Et la reine Vashti refusa d'aller dans la parole du roi qui (était) dans la main des eunuques[v] et le roi se fâcha très fort et sa colère brûla en lui.
13. Et le roi dit aux sages qui connaissaient les temps – car ainsi l'affaire du roi (était amenée) en face de tous ceux qui connaissaient la loi et le droit,
14. et le proche vers lui, Karshena, Shétar, Admata, Tarshish, Mérès, Marsena, Memukân, sept princes de Perse et de Médie qui voyaient la face du roi, qui siègeaient en premier dans le royaume :
15. « Selon une loi, que faire avec la reine Vashti parce qu'elle n'a pas fait le dire du roi Assuérus dans la main des eunuques ? »
16. Et Memukân dit en face du roi et des princes : « Pas contre le roi seul a fauté Vashti la reine, mais contre tous les princes et contre tous les peuples qui (sont) dans toutes les provinces du roi Assuérus.
17. Car l'événement/la parole de la reine sortira contre/sur toutes les femmes pour les faire mépriser leurs maris à leurs yeux, tandis qu'elles diront : le roi Assuérus a dit de faire venir Vashti la reine en face de lui et elle n'est pas venue.
18. Et ce jour-là, les princesses de Perse et de Médie qui ont entendu l'événement/la parole de la reine diront à tous les princes du roi ; et selon le mépris, la colère !
19. S'il est bon pour le roi, que sorte une parole de royauté de devant lui et qu'elle soit écrite dans les lois de Perse et de Médie et qu'il ne transgresse pas, (selon) laquelle Vashti ne viendra pas en face du roi Assuérus et le roi donnera sa royauté à sa « prochaine » meilleure qu'elle.
20. Et le décret du roi qui sera fait sera entendu dans tout son royaume car il (est) grand et toutes les femmes donneront honneur/valeur à leurs maris/seigneurs du plus grand au plus petit ».
21. Et la parole fut bonne aux yeux du roi et des princes et le roi fit selon la parole de Memukân.
22. Et il envoya des lettres vers toutes les provinces du roi, vers chaque province selon son écriture et vers chaque peuple selon sa langue pour que tout homme soit gouvernant/prince dans sa maison et parlant selon la langue de son peuple.

Chapitre 2

1. Après ces événements comme la colère du roi Assuérus avait baissé, il se souvint de Vashti et

eunuques serviteurs du roi Artaxerxès,

11. de faire conduire la reine vers lui pour qu'elle règne et pour qu'on la ceigne du diadème et pour qu'elle montre aux chefs et aux nations sa beauté, car elle était belle.
12. Et la reine Astin ne lui obéit pas pour aller avec les eunuques. Et le roi fut chagriné et se fâcha
13. et dit à ses amis : « C'est en ces termes qu'Astin a parlé, faites donc au sujet de cela une loi et un jugement ».
14. Et s'approchèrent de lui Arkésaios et Sarsathaios et Malèséar, les chefs des Perses et des Mèdes, les proches du roi, les premiers assis près du roi,
15. et ils lui rapportèrent, selon les lois, comment il fallait faire à la reine Astin, parce qu'elle n'avait pas fait les choses ordonnées par le roi par l'intermédiaire des eunuques.
16. Et Moukhaios dit au roi et aux chefs : « Astin la reine n'a pas lésé seulement le roi, mais aussi tous les chefs et les dirigeants du roi.»
17. (Et en effet, il leur avait raconté précisément les paroles de la reine, et comment elle avait contredit le roi). « Donc comme elle a contredit le roi Artaxerxès,
18. ainsi aujourd'hui les autres dames des chefs des Perses et des Mèdes entendant ce qui a été dit au roi par celle-ci, oseront dédaigner semblablement leurs maris.
19. Donc s'il paraît bon au roi, qu'il prescrive un décret royal, et qu'il l'écrive selon les lois des Mèdes et des Perses, et qu'il ne procède pas autrement, et que la reine n'entre plus chez lui, et sa royauté, que le roi la donne à une femme meilleure qu'elle.
20. Et que soit écoutée la loi (faite) par le roi, qu'il fera dans son royaume ; et ainsi toutes les femmes couvriront d'honneur leurs maris, du pauvre jusqu'au riche ».
21. Et la parole plut au roi et aux chefs, et le roi fit selon (ce) que Moukhaois avait dit
22. et il envoya dans tout le royaume, chaque province selon leur langage, de telle sorte qu'une crainte soit pour eux dans leurs maisons.

Chapitre 2

1. Et après ces événements, le roi se calma de sa colère et ne se souvint plus d'Astin, ayant

de ce qu'elle avait fait et de ce qui avait été décidé contre elle/ à son sujet.

2. Et les jeunes gens du roi, ses servants, dirent : « Qu'ils cherchent[vi] pour le roi des jeunes filles vierges belles/bonnes d'apparence ;
3. Que le roi prépose des préposés dans toutes les provinces de son royaume et qu'ils rassemblent toute jeune fille vierge belle/bonne d'apparence vers Suse la citadelle vers la maison des femmes vers la main d'Hégé l'eunuque du roi, gardien des femmes et qu'on donne leurs polissoires[vii].

4. Et la jeune fille qui sera bonne aux yeux du roi régnera à la place de Vashti. Et la parole fut bonne aux yeux du roi et il fit ainsi.
5. Un homme juif était à Suse la citadelle, et son nom Mordocaï, fils de Yaïr fils de Shim'i fils de Qish homme (ben)jaminite,

6. qui avait été déporté de Jérusalem avec la déportation qui avait été déportée, avec Yekonia roi de Juda, qu'avait déporté Nabuchodonodor roi de Babel.
7. Et il était nourissant Hadassah – c'est Esther – fille de son oncle, car il n'y avait pas pour elle père et mère, et la jeune fille (était) belle d'allure et belle/bonne d'apparence, et à la mort de son père et de sa mère, Mordocaï l'avait prise pour lui pour fille.
8. Et il arriva, tandis que la parole du roi et sa loi étaient entendues, et tandis que de nombreuses jeunes filles étaient rassemblées vers Suse la citadelle vers la main d'Hégé, Esther fut prise vers la maison du roi vers la main d'Hégé, le gardien des femmes.
9. Et la jeune fille fut bonne à ses yeux et elle éleva bonté en face de lui et il se hâta de lui donner ses polissoires et ses portions, et de lui donner sept jeunes filles choisies de la maison du roi, et il la déplaça avec ses jeunes filles vers la bonne maison/le bon de la maison des femmes.
10. Esther n'avait pas raconté son peuple et sa parenté, car Mordocaï lui avait ordonné de ne pas raconter.
11. Et chaque jour Mordocaï se promenait en face de la cour de la maison des femmes pour savoir la santé/la paix d'Esther, et qu'est-ce qui était fait avec elle.
12. Et comme arrivait le tour de chaque jeune fille de venir vers le roi Assuérus, à la fin d'être pour elle selon la loi des femmes, douze mois, car ainsi étaient remplis les jours de leurs polissages : six mois dans l'huile de myrrhe et six mois dans les baumes[viii] et les polissoires de femmes,
13. et en ceci la jeune fille venait vers le roi : tout ce qu'elle disait lui était donné pour venir avec elle de la maison des femmes vers la maison du

souvenir de ce qu'elle avait dit et comment il l'avait condamnée.

2. Et les serviteurs du roi dirent : « que soient cherchées pour le roi des jeunes filles non corrompues belles d'apparence;
3. et le roi instituera des chefs de village dans toutes les provinces de son royaume, et qu'ils choisissent des jeunes filles vierges belles à voir pour Suse la ville, pour la maison des femmes, et qu'elles soient confiées à l'eunuque du roi gardien des femmes, et que de la crème et le reste des soins soient donnés ;
4. et la femme qui plaira au roi régnera à la place d'Astin. Et la chose plut au roi, et il fit ainsi.
5. Et il y avait un homme juif dans Suse la ville, et son nom était Mardokhaïos (fils) de Jaïros, de Séméias, de Kisaias, de la tribu de Benjamin,
6. qui était un déporté de Jérusalem que Nabuchodonosor roi de Babylone avait déportée.

7. Et à celui-là était une enfant élevée, fille d'Aminadab le frère de son père, et son nom était Esther ; et quand ses parents avaient disparus, il l'avait élevée pour lui pour (en faire) sa femme ; et la jeune fille était belle d'apparence.
8. Et quand l'ordre du roi fut entendu, beaucoup de jeunes filles furent rassemblées à Suse la ville, sous la main de Gaï, et Esther fut amenée à Gaï le gardien des femmes.

9. Et la jeune fille lui plut et elle trouva grâce devant lui, et il se hâta de lui donner la crème et la part (de nourriture) et les sept jeunes filles désignées pour elle du palais et il la traita bien ainsi que ses suivantes dans la maison des femmes.

10. Et Esther ne fit pas savoir sa race ni sa patrie ; car Mardokhaïos lui avait ordonné de ne pas le faire connaître.
11. Et chaque jour Mardokhaïos se promenait près de la cour des femmes, observant ce qui arriverait à Esther.

12. Et c'était le moment d'une jeune fille pour entrer chez le roi, quand il achevait douze mois ; car ainsi étaient achevés les jours des soins, six mois enduites d'huile de myrrhe et six mois dans les plantes aromatiques et dans les crèmes des femmes,

13. et alors elle entre chez le roi ; et celui à qui il a dit, il permet qu'elle entre avec lui de la maison des femmes jusqu'aux appartements

roi.

14. Le soir elle venait et le matin elle retournait vers la maison des femmes, une seconde, vers la main de Sha'ashgaz eunuque du roi, gardien des concubines ; elle ne reviendrait plus vers le roi, sauf si le roi avait plaisir en elle et si elle était appelée nommément.
15. Et comme arriva le tour d'Esther, fille d'Abihayil oncle de Mordocaï qui (l') avait prise pour lui pour fille, de venir vers le roi elle ne demanda pas une chose/parole, sauf ce que disait Hégé eunuque du roi gardien des femmes ; et Esther fut élevant grâce aux yeux de tous (ceux qui) la voyaient.
16. Et Esther fut prise vers le roi Assuérus vers la maison de sa royauté durant le dixième mois, c'est le mois Tébét, dans l'année sept de sa royauté.
17. Et le roi aima Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges, et il plaça un diadème de royauté sur sa tête et il la fit régner à la place de Vashti.
18. Et le roi fit un grand banquet pour tous ses princes et ses serviteurs, le banquet d'Esther, et il fit un congé[ix] pour les provinces et il donna des présents à main de roi[x].
19. Et quand des vierges furent rassemblées une seconde fois[xi], et Mordocaï était assis à la porte du roi ;
20. Esther ne racontait pas sa parenté et son peuple, comme lui avait ordonné Mordocaï, et c'est le dire de Mordocaï qu'Esther faisait, comme quand elle était nourrie par lui.
21. En ces jours-là, et Mordocaï était assis à la porte du roi, se facha Bigtan ainsi que Téresh deux des eunuques du roi parmi les gardiens du seuil, et ils cherchèrent à envoyer une main contre le roi Assuérus.
22. Et la chose/parole fut sue par Mordocaï et il raconta à Esther la reine et Esther (le) dit au roi au nom de Mordocaï.
23. Et la chose/parole fut cherchée et fut trouvée et eux deux furent pendus sur un bois, et il fut écrit dans le livre des paroles des jours en face du roi.

Chapitre 3

1. Après ces événements, le roi Assuérus rendit grand Haman fils de Hammedata l'Agagite et il le fit élever[xii] et il plaça son trône au-dessus de tous les princes qui (étaient) avec lui.
2. Et tous les serviteurs du roi qui (étaient) à la porte du roi étaient agenouillés et prosternés pour Haman, car ainsi l'avait ordonné en sa faveur le roi, mais Mordocaï ne s'agenouillait pas et ne se prosternait pas.
3. Les serviteurs du roi qui (étaient) à la porte du roi dirent à Mordocaï : « Pourquoi es-tu

royaux.

14. Le soir elle entre, et vers le jour elle s'éclipse[xxv] vers la deuxième maison des femmes, où Gaï l'eunuque du roi était le gardien des femmes, et elle n'entre plus chez le roi, si elle n'est pas appelée par son nom.
15. Et quand fut achevé le temps d'Esther la fille d'Aminadab frère du père de Mardokhaïos d'entrer chez le roi, elle ne refusa rien de ce qu'avait ordonné l'eunuque gardien des femmes ; car Esther était trouvant grâce auprès de tous ceux qui la voyaient.
16. Et Esther entra chez le roi Artaxerxès le douzième mois, qui est Adar, la septième année de son règne.
17. Et le roi aima Esther, et elle trouva grâce par comparaison avec toutes les vierges, et il lui mit le diadème des femmes.
18. Et le roi fit un *drink* pour tous ses amis et pour les puissants pendant sept jours et il célébra les noces d'Esther et il fit une exemption d'impôts pour ceux qui étaient sous son règne.
19. Et Mardokhaïos servait à la cour.
20. Et Esther ne fit pas savoir sa patrie ; car ainsi lui avait ordonné Mardokhaïos, de craindre Dieu et de faire ses commandements[xxvi], comme lorsqu'elle était avec lui ; et Esther ne changea pas sa conduite.
21. Et les deux eunuques du roi, chefs des gardes du corps, furent chagrinés que Mardokhaïos soit promu, et ils cherchaient à tuer Artaxerxès le roi.
22. Mais la chose fut manifestée à Mardokhaïos, et il la signifia à Esther et celle-ci révéla au roi ce qui concernait la conspiration.
23. Et le roi interrogea les deux eunuques et il les pendit. Et le roi ordonna d'inscrire en souvenir dans la bibliothèque royale à cause de la bonne volonté de Mardokhaïos, en éloge.

Chapitre 3

1. Après ces événements le roi Artaxerxès glorifia Aman (fils) d'Amadathos Bougaïos/l'orgueilleux et l'éleva et il était assis au premier rang de tous ses amis,
2. et tous ceux qui étaient à la cour se prosternaient devant lui ; car ainsi le roi avait ordonné de faire. Mais Mardokhaïos ne se prosternait pas devant lui.
3. Et ceux qui étaient à la cour du roi parlèrent à Mardokhaïos : « Mardokhaïos, pourquoi

transgressant l'ordre du roi ? »

4. Et il arriva, comme ils lui disaient jour près jour, et il ne les écouta pas, et ils racontèrent à Haman pour voir si les paroles de Mordocaï tiendraient, car il leur avait raconté qu'il était juif.
5. Et Haman vit que Mordocaï ne s'agenouillait et ne se prosternait pas pour lui et Haman fut rempli de colère.
6. Et il méprisa à ses yeux d'envoyer une main sur Mordocaï seul, car ils lui avaient raconté le peuple de Mordocaï, et Haman chercha à exterminer tous les juifs qui (étaient) dans tout le royaume d'Assuérus, le peuple de Mordocaï.
7. Au premier mois, c'est le mois Nisan, dans l'année douze du roi Assuérus, on fit tomber « Pour », - c'est le sort -, en face d'Haman, d'un jour à l'autre et d'un mois à l'autre (jusqu'au mois[xiii]) douze, c'est le mois de Adar.
8. Et Haman dit au roi Assuérus : « Il y a un peuple singulier dispersé et séparé entre les peuples, dans toutes les provinces de ton royaume, et leurs lois sont différentes de tout peuple et les lois du roi ils ne font pas, et pour le roi, il n'est pas suffisant/égal de les laisser en repos.
9. Si (cela est) bon pour le roi, que soit écrit pour les détruire, et dix mille talents d'argent je payerai dans les mains de ceux qui s'occupent des finances pour faire venir vers le trésor du roi ».
10. Et le roi enleva son sceau de sur sa main et le donna à Haman fils de Hammedata l'Agagite l'oppresseur des juifs.
11. Et le roi dit à Haman : « L'argent (est) donné pour toi, et le peuple pour faire en/contre lui comme le bon à tes yeux ».
12. Et les scribes du roi furent appelés au premier mois, au treizième jour de lui, et il fut écrit selon tout ce qu'ordonna Haman aux satrapes du roi et aux gouverneurs qui (sont) sur chaque province et aux princes de chaque peuple, chaque province selon son écriture et chaque peuple selon sa langue, au nom du roi Assuérus il fut écrit et il fut cacheté avec le sceau du roi.
13. Et des lettres furent envoyées par la main des coureurs vers toutes les provinces du roi pour exterminer, pour tuer et pour détruire tous les juifs, du jeune homme à l'ancien, enfants et femmes en un seul jour, le treize du mois douze, c'est le mois Adar, et pour piller leur butin.

n'écoutes-tu pas[xxvii] ce qui a été dit par le roi ? »

4. Chaque jour ils lui parlaient, et il ne leur obéissait pas. Et ils firent savoir à Aman que Mardokhaïos s'opposait aux paroles du roi, et Mardokhaïos leur fit savoir qu'il était juif.
5. Et Aman, ayant appris que Mardokhaïos ne se prosternait pas devant lui, fut fortement irrité
6. et il décida de faire disparaître tous les juifs qui (étaient) sous la royauté d'Artaxerxès.
7. Et il fit un décret dans la douzième année de la royauté d'Artaxerxès et jeta des sorts, jour après jour et mois après mois, afin de faire périr en un seul jour la race de Mardokhaïos, et le sort tomba sur le quatorze du mois qui est Adar.
8. Et il parla au roi Artaxerxès disant : « Il y a une nation dispersée parmi les nations dans tout ton royaume, et leurs lois sont tout à fait différentes en comparaison de toutes les nations, et ils n'écoutent pas les lois du roi, et il ne convient pas au roi de les laisser.
9. Si cela paraît bon au roi, qu'il décide de les faire périr, et moi j'inscrirai pour le trésor du roi dix mille talents d'argent ».
10. Et le roi, ôtant l'anneau, le donna dans la main d'Aman pour qu'il appose le sceau sur les lettres contre les juifs[xxviii].
11. Et le roi dit à Aman : « Aie l'argent, d'une part, et d'autre part, use de la nation comme tu veux ».
12. Et les scribes du roi furent appelés au premier mois, le treize, et ils écrivirent comme l'ordonna Aman, aux généraux et aux chefs de chaque province, de l'Inde jusqu'à l'Ethiopie, aux cent vingt-sept provinces, et aux chefs des nations selon leur langue, au nom du roi Artaxerxès.
13. Et on envoya par des porteurs de courrier dans le royaume d'Artaxerxès pour détruire la race des juifs en un seul jour du douzième mois, qui est Adar, et pour piller leurs biens.

Chapitre B

1. Et ceci est la copie de la lettre : « Le grand roi Artaxerxès, aux chefs et gouverneurs de province subordonnés des cent vingt-sept provinces depuis l'Inde jusqu'à l'Ethiopie, il écrit ceci :
2. ‘‘Ayant étendu mon pouvoir sur de

nombreuses nations et dominant sur toute la terre habitée, j'ai voulu – non pas excité par l'audace de l'autorité, mais gouvernant toujours de manière plus modérée et avec bienveillance – assurer continuellement les existences calmes des sujets, et, en maintenant le royaume civilisé et favorable à la marche jusqu'au bout du monde, renouveler la paix souhaitée vivement par tous les hommes.

3. Lorsque je me suis informé auprès des conseillers pour savoir comment mener cela à terme, celui qui se distingua auprès de nous par la sagesse et qui a été désigné par sa bonne volonté et sa fidélité solide, et qui a remporté en récompense d'être le second des gens du roi, Aman,
4. nous a montré que, parmi toutes les tribus sur la terre habitée, est mêlé un certain peuple malveillant, opposé par les lois à toute nation et dédaignant constamment les décrets des rois pour que ne soit pas établi le pouvoir commun exercé irréprochablement par nous.
5. Déterminant donc que cette nation se trouve vraiment la seule dans son hostilité envers tout homme, continuellement, néglige la manière de vivre selon les lois qui est celle de leurs hôtes et est mal disposés envers nos affaires, exécutant les pires méfaits et cela pour que le royaume ne trouve pas de stabilité,
6. nous avons donc ordonné que ceux qui vous sont signalés dans les lettres par Aman, le préposé aux affaires et notre second père, soient détruits tous, avec femmes et enfants, avec la racine entière, par les épées des ennemis, sans aucune pitié ni ménagement, le quatorze du douzième mois, Adar, de la présente année,
7. de telle sorte que les malveillants d'avant et de maintenant descendant en un seul jour, par la force, dans le séjour des morts, nous procurent pour le temps à venir des affaires définitivement stables et non troublées.'' »

Chapitre 3

14. La copie de l'écrit (est) pour être donnée (comme) loi dans chaque province, révélée à tous les peuples pour être prêts pour ce jour.
15. Les coureurs sortirent pressés par la parole du roi, et la loi fut donnée à Suse la citadelle, et le roi et Haman s'assirent pour boire, mais la ville de Suse fut dans la confusion.

14. Et les copies des lettres furent exposées dans chaque province, et on ordonna à toutes les nations d'être prêtes pour ce jour.
15. Et l'affaire était hâtée aussi à Suse ; et le roi et Aman s'enivraient, tandis que la ville était bouleversée.

Chapitre 4

1. Or Mordocaï sut tout ce qui avait été fait, et Mordocaï déchira ses habits, et revêtit sac et cendre, et il sortit au milieu de la ville, et il cria un cri grand et amer.

Chapitre 4

1. Et Mardokhaïos, ayant découvert ce qui s'était passé, déchira ses vêtements et revêtit un sac et répandit sur lui de la cendre et s'élançant à travers la grand-rue de la ville, il criait d'un grand cri : « Une nation est

supprimée qui n'a rien fait de mal ».

2. Et il vint jusqu'en face de la porte du roi alors que personne ne peut venir à la porte du roi en vêtement de sac.
3. Or dans chaque province là où la parole du roi et sa loi arrivaient, grand deuil pour les juifs, et jeûne et pleur et lamentation ; sac et cendre furent étendus pour beaucoup.
4. Et les jeunes filles d'Esther et ses eunuques vinrent et ils lui racontèrent et la reine se tordit fortement d'anxiété, et elle envoya des habits pour vêtir Mordocaï et pour enlever son sac de sur lui mais il n'accepta pas.
5. Et Esther appela Hatak parmi les eunuques du roi qu'il avait fait se tenir devant elle et lui ordonna au sujet de Mordocaï de savoir ce qu'était ceci et au sujet de quoi.
6. Et Hatak sortit vers Mordocaï, vers la place de la ville qui (est) devant la porte du roi.
7. Et Mordocaï lui raconta tout ce qui était arrivé, et la somme d'argent exacte que Haman avait dit payer au trésor du roi contre les juifs pour les détruire.
8. Et la copie de l'écrit de la loi qui avait été donnée à Suse pour les exterminer, il la lui donna pour faire voir à Esther et pour lui raconter, et pour lui ordonner de venir vers le roi pour lui demander grâce et pour chercher d'en face de lui au sujet de son peuple.
9. Et Hatak vint et raconta à Esther les paroles de Mordocaï.
10. Et Esther dit à Hatak et lui ordonna vers Mordocaï :
11. « Tous les serviteurs du roi et le peuple des provinces du roi savent que tout homme et femme qui vient vers le roi vers la cour intérieure (et) qui n'a pas été appelé, une (est) sa loi : le mettre à mort ; seul celui à qui le roi tend le sceptre d'or vivra ; et moi, je n'ai pas été appelée à venir vers le roi (depuis) maintenant trente jours.
12. Et ils racontèrent à Mordocaï les paroles d'Esther.
13. Et Mordocaï dit pour faire revenir vers Esther : « Ne pense pas en toi-même être sauvée dans la maison du roi plus que tous les juifs.
14. Car si vraiment tu te tais en ce temps, secours/espace et délivrance se tiendront pour les juifs à partir d'un autre endroit, mais toi et la maison de ton père vous périrez ; et qui sait si pour un temps comme celui-ci tu es parvenue à la royauté ? »
15. Et Esther dit pour faire revenir vers Mordocaï :
16. « Va rassemble tous les juifs qui se trouvent à

2. Et il vint jusqu'à la porte du roi et se tint (là) ; car il ne lui était pas permis d'entrer dans la cour ayant sac et cendre.
3. Et dans chaque province, où les lettres étaient exposées, cri et coup sur la poitrine et grand deuil pour les juifs, ils étendirent sur eux sac et cendre.
4. Et les suivantes et les eunuques de la reine entrèrent et lui rapportèrent, et entendant ce qui était arrivé, elle fut bouleversée et envoya vêtir Mardokhaïos et enlever son sac, mais celui-ci ne se laissa pas persuader.
5. Alors Esther manda Akhrathaios, son eunuque, qui se tenait près d'elle, et l'envoya apprendre pour elle auprès de Mardokhaïos l'information exacte.
6. –
7. Alors Mardokhaïos lui révéla ce qui était arrivé et la promesse, qu'Aman avait promise au roi pour le trésor, de dix mille talents, afin qu'il détruise les juifs.
8. Et la copie qui était exposée à Suse en vue de les détruire, il lui donna pour montrer à Esther et il lui dit de lui ordonner d'entrer supplier le roi et de le supplier au sujet du peuple. « Se souvenant des jours de ta basse condition, comment tu étais nourrie de ma main, parce qu'Aman le second a parlé au roi contre nous pour la mort, invoque le Seigneur et parle au roi à notre sujet et délivre-nous de la mort ».
9. Et Akhrathaios entra lui parler toutes ces paroles.
10. Et Esther dit à Akhrathaios : « Va vers Mardokhaïos et dit :
11. ‘‘Toutes les nations du royaume savent que tout homme ou femme, qui entrera chez le roi dans la cour intérieure sans avoir été appelé, il n'y a pas pour lui de salut ; sauf celui à qui le roi tend le bâton de commandement d'or, celui-ci sera sauvé. Et moi je n'ai pas été appelée à entrer chez le roi, cela fait trente jours.’’ »
12. Et Akhrathaios rapporta à Mardokhaïos toutes les paroles d'Esther.
13. Et Mardokhaïos dit à Akhrathaios : « Va et dis-lui, à Esther : ‘‘Ne te dis pas que tu seras sauvée seule dans le royaume à côté de tous les juifs ;
14. car si tu refuses d'entendre dans ce moment, (c'est) d'ailleurs (que) secours et abri seront pour les juifs, mais toi et la maison de ton père vous périrez ; et qui sait si c'est pour ce moment que tu as été faite reine ? ’’ »
15. Et Esther renvoya celui qui était venu à elle vers Mardokhaïos en disant :
16. « Va, convoque les juifs qui se trouvent à

Suse et jeûnez à mon sujet et ne mangez pas et ne buvez pas trois jours, nuit et jour ; moi aussi et mes jeunes filles je jeûnerai ainsi ; et comme ceci je viendrai vers le roi, ce qui (n'est) pas selon la loi, et si je péris je péris ».

17. Et Mordocaï passa et il fit selon tout ce que lui avait ordonné Esther.

Suse et jeûnez pour moi et ne mangez pas ni ne buvez pendant trois jours, nuit et jour ; et moi et mes suivantes nous nous abstiendrons de nourriture, et alors j'entrerai chez le roi en dépit de la loi, même s'il me faut périr ».

17. Et Mardokhaïos alla faire tout ce que lui avait ordonné Esther.

Chapitre C

1. Et il pria le Seigneur en ayant souvenir de toutes les œuvres du Seigneur
2. et il dit : « Seigneur, Seigneur, roi de tous les puissants, car tout est en ton pouvoir, et tu n'as pas de contradicteur/d'opposant à ta gloire[xxix] dans ta volonté de sauver Israël ;
3. car toi tu as fait le ciel et la terre et tout ce qui est admiré en elle sous le ciel
4. et tu es Seigneur de tous, et il n'est pas celui qui s'opposera à toi, le Seigneur.
5. Toi, tu connais tout ; toi, tu sais, Seigneur, ce n'est pas par démesure, ni par orgueil, ni par amour de la gloire que j'ai fait cela, ne pas me prosterner devant l'orgueilleux Aman,
6. car je consentirais à baiser les plantes de ses pieds pour le salut d'Israël ;
7. mais j'ai fait cela afin de ne pas placer la gloire d'un homme au-dessus de la gloire de Dieu, et je ne me prosternerai devant personne sauf toi, mon Seigneur, et je ne ferai pas cela par orgueil.
8. Et maintenant, Seigneur Dieu, le roi, le Dieu d'Abraham, épargne ton peuple, car ils jettent les yeux sur nous pour la ruine et ils se sont attachés à détruire ce qui depuis l'origine (est) ton héritage;
9. ne méprise pas ta part, que tu as rachetée pour toi de la terre d'Egypte ;
10. prête l'oreille à ma prière et sois favorable à ton lot/sort et change notre deuil en bombance, afin que vivants, nous chantions ton nom, Seigneur, et afin que tu ne fasses pas disparaître la bouche de ceux qui te louent ».
11. Et tout Israël cria de toutes leurs forces, car leur mort était dans leurs yeux.
12. Et la reine Esther se réfugia auprès du Seigneur, prise dans un combat de mort,
13. et enlevant les vêtements de sa gloire elle revêtit des vêtements de détresse et de deuil et à la place des parfums orgueilleux elle couvrit sa tête de cendre et de saletés et elle humilia durement son corps et tout endroit de beauté objet de sa réjouissance elle, (le) couvrit de ses cheveux mêlés
14. et elle priait le Seigneur Dieu d'Israël et dit : « Mon Seigneur, notre roi, toi, tu es seul ; viens à mon secours à moi qui suis seule et qui n'ai pas de secours sinon toi,
15. car mon péril est dans ma main.
16. Moi j'entendais dès ma naissance dans ma

tribu paternelle que toi, Seigneur, tu as pris Israël d'entre toutes les nations et nos pères d'entre tous leurs ancêtres pour (être) un héritage éternel et tu as fait pour eux tout ce dont tu as parlé.

17. Et maintenant nous avons péché devant toi, et tu nous as livrés aux mains de nos ennemis,
18. en face desquels nous avons glorifié leurs dieux ; tu es juste, Seigneur.
19. Et maintenant ils ne se sont pas contentés de l'aigreur de notre esclavage, mais ils ont placé leurs mains sur les mains de leurs idoles
20. 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 et ton autel
21. et pour ouvrir la bouche des nations pour (faire) les louanges des vanités et que soit admiré un roi de chair pour toujours.
22. Ne livre pas, Seigneur, ton sceptre à ceux qui ne sont pas, et qu'ils ne se moquent pas de notre chute, mais retourne leur projet contre eux, et inflige un châtiment exemplaire à celui qui a commencé (à être) contre nous.
23. Souviens-toi, Seigneur, fais-toi connaître au moment de notre détresse et remplis-moi de confiance, roi des dieux et détenteur de toute autorité.
24. Donne une parole harmonieuse dans ma bouche devant le lion et change son cœur en haine de celui qui nous fait la guerre pour son élimination à lui et à ceux qui sont d'accord avec lui ;
25. quant à nous, délivre-nous par ta main et viens à mon secours à moi qui suis seule et qui n'ai personne sinon toi, Seigneur. Tu as connaissance de tout
26. et tu sais que j'ai haï la gloire des sans-lois et que j'abomine la couche des incirconcis et de tout étranger.
27. Toi, tu sais ma contrainte, car j'abomine le signe de mon orgueil qui est sur ma tête aux jours de ma représentation ; je l'abomine comme une serviette périodique et ne le porte pas dans les jours de mon repos.
28. Et ta servante n'a pas mangé à la table d'Aman, et je n'ai pas glorifié de banquets du roi et je n'ai pas bu de vin de libations ;
29. et ta servante ne s'est pas réjouie depuis le jour de mon changement de situation jusqu'à maintenant sauf en toi, Seigneur, le Dieu d'Abraham.
30. Dieu qui est puissant sur tous, écoute la voix des désespérés et délivre-nous de la main de ceux qui se conduisent mal et délivre-moi de ma peur.

1. Et il arriva, le troisième jour, et Esther revêtit une royauté,

et se tint dans la cour intérieure de la maison du roi devant la maison du roi, tandis que le roi était assis sur le trône de sa royauté dans la maison de la royauté, devant l'entrée de la maison.

2. Et il arriva, quand le roi vit Esther la reine se tenant dans la cour, elle éleva grâce à ses yeux,

et le roi tendit à Esther le sceptre d'or qui (était) dans sa main et Esther s'approcha et toucha le sommet du sceptre.

3. Et le roi lui dit : « Quoi pour toi Esther la reine, et quelle (est) ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, et qu'elle te soit donnée ! »
4. Et Esther dit : « Si (cela est) bon pour le roi, que le roi vienne et Haman aujourd'hui au banquet que j'ai fait pour lui ».
5. Et le roi dit : « Hâtez Haman pour faire la parole d'Esther ». Et le roi vint et Haman au banquet qu'Esther avait fait.
6. Et le roi dit à Esther pendant le banquet du vin : « Quelle (est) ta demande ? Et qu'elle te soit donnée ? Et quelle (est) ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, et qu'elle soit faite ! »

1. Et il advint le troisième jour, quand elle eut cessé de prier, elle enleva les vêtements du service et s'entoura de sa gloire
2. et devenue éclatante, ayant invoqué le Dieu qui observe tout et qui sauve, elle prit avec (elle) les deux suivantes
3. et elle s'appuyait sur l'une comme amollie,
4. tandis que l'autre suivait en soulevant son vêtement,
5. et elle (était) rougissante au comble de sa beauté, et son visage (était) joyeux comme bien-aimé, alors que son cœur (était) serré par la crainte.
6. Et ayant passé toutes les portes, elle se tint devant le roi, et lui était assis sur le trône de sa royauté et il était revêtu de tout l'habillement de sa représentation, tout (couvert) d'or et de pierres précieuses, et il était très effrayant.
7. Et levant son visage enflammé par la gloire, au comble de la colère, il regarda, et la reine tomba et son teint changea dans l'affaiblissement et elle se courba sur la tête de la suivante qui précédait.
8. Et Dieu changea l'esprit du roi en bonté, et s'inquiétant il bondit de son trône et la prit dans ses bras, jusqu'à ce qu'elle se remette, et il la réconfortait par des paroles pacifiques
9. et il lui dit : « Qu'y a-t-il, Esther ? Moi, je suis ton frère, aie confiance ; non tu ne mourras pas, car notre décret est (pour le) commun ;
10. approche ».
11. Et levant le bâton de commandement d'or, il le plaça sur son cou et l'embrassa et dit : « Parle-moi ».
12. Et elle lui dit : « Je t'ai vu, seigneur, comme un ange de Dieu, et mon cœur a été bouleversé par crainte de ta gloire ;
13. car tu es admirable, seigneur, et ton visage plein de grâces ».
14. Et tandis qu'elle tenait ces propos, elle tomba d'affaiblissement ;
15. et le roi était bouleversé, et toute sa suite la réconfortait.

Chapitre 5

3. Et le roi dit : « Que veux-tu, Esther, et quelle est ta demande ? Jusqu'à la moitié de mon royaume, et ce sera à toi ».
4. Et Esther dit : « Mon jour est remarquable aujourd'hui ; donc si cela semble bon au roi, qu'il vienne et lui et Aman au banquet, que je ferai aujourd'hui ».l
5. Et le roi dit : « Pressez Aman, pour que nous fassions la parole d'Esther ». Et ils sont présents tous les deux au banquet qu'a dit Esther.
6. Et au moment du *drink*, le roi dit à Esther : « Qu'y a-t-il, reine Esther ? Et tout ce que tu demanderas sera. »

7. Et Esther répondit et dit : « Ma demande et ma requête :
8. si j'ai trouvé grâce aux yeux du roi et si (cela est) bon pour le roi de donner ma demande et de faire ma requête, que le roi vienne et Haman au banquet que je ferai pour eux et demain je ferai selon la parole du roi ».
9. Et Haman sortit en ce jour, joyeux et cœur bon, mais quand Haman vit Mordocaï à la porte du roi et qu'il ne se levait pas et ne tremblait pas devant lui et Haman fut rempli contre Mordocaï de colère.
10. Et Haman se contint et vint vers sa maison et il envoya et fit venir ses amis et Zeresh sa femme.
11. Et Haman leur raconta la gloire de sa richesse et le nombre de ses fils et tout ce que l'avait fait grandir le roi et qu'il l'avait élevé au dessus des princes et des serviteurs du roi.
12. Et Haman dit : « Vraiment Esther la reine n'a pas fait venir avec le roi au banquet qu'elle a fait sinon moi ; et aussi pour demain je (suis) appelé vers elle avec le roi.
13. Mais tout cela n'est pas égal/suffisant pour moi ; en tout le temps que je vois Mordocaï le juif assis à la porte du roi ».
14. Zeresh sa femme lui dit et tous ses amis : « Qu'ils fassent un bois haut de cinquante coudées et au matin dis au roi et qu'ils pendent Mordocaï sur lui, et viens avec le roi au banquet joyeux ». Et la parole fut bonne devant Haman et il fit le bois.

Chapitre 6

1. En cette nuit-là le sommeil du roi fuit, et il dit de faire venir le livre des souvenirs des paroles/événements des jours et ils furent lus en face du roi.
2. Et il fut trouvé écrit ce qu'avait raconté Mordocaï à propos de Bigtana et Téresh deux des eunuques du roi, parmi les gardiens du seuil, qui avaient cherché à envoyer une main contre le roi Assuérus.
3. Et le roi dit : « Quel honneur/valeur et quelle grandeur a été faite à Mordocaï à cause de ceci »? Et les jeunes gens du roi qui le servaient dirent : « Il n'a pas été fait avec lui une parole/une chose ».
4. Et le roi dit : « Qui (est) dans la cour » ? Et Haman venait à la cour extérieure de la maison du roi pour dire au roi de pendre Mordocaï sur le bois qu'il avait érigé pour lui.
5. Et les jeunes gens du roi lui dirent : « Voici Haman se tenant dans la cour ». Et le roi dit : « Qu'il vienne ».
6. Et Haman vint et le roi lui dit : « Que faire à l'homme en l'honneur/valeur duquel le roi a plaisir ? » Et Haman dit en son cœur : « A qui le

7. Et elle dit : « Ma requête et ma demande :
8. si j'ai trouvé grâce devant le roi, qu'il vienne, le roi et Aman, encore le lendemain au banquet, que je ferai pour eux ; et demain je ferai les choses elles-mêmes[xxx] ».
9. Et Aman sortit de chez le roi extrêmement satisfait, réjoui ; mais quand Aman vit Mardokhaïos le juif dans la cour il fut très en colère.
10. Et entré chez lui, il appela ses amis et Zôsara sa femme
11. et il leur montra sa richesse et la gloire dont le roi l'avait entouré, et comment il l'avait fait occuper le premier rang et gouverner le royaume.
12. Et Aman dit : « La reine n'a appelé avec le roi personne au banquet sinon moi ; aussi pour demain j'ai été appelé.
13. Mais ces choses ne me plaisent pas, tant que je vois Mardokhaïos le juif dans la cour ».
14. Et Zôsara sa femme lui dit, ainsi que ses amis : « Qu'un bois de cinquante coudées soit coupé pour toi, et à l'aube dis au roi, et que Mardokhaïos soit pendu sur le bois ; et toi, entre au banquet avec le roi et réjouis-toi ». Et la chose plut à Aman, et le bois fut préparé.

Chapitre 6

1. Mais le Seigneur éloigna du roi le sommeil pendant cette nuit-là, et il dit à son précepteur d'apporter des lettres/registres gardant le souvenir des jours pour lui lire.
2. Et il trouva les lettres/registres écrits à propos de Mardokhaïos, comment il avait fait des révélations au roi au sujet des deux eunuques du roi au moment où ils gardaient et où ils avaient cherché à porter la main sur Artaxerxès.
3. Et le roi dit : « Quelle gloire ou grâce avons-nous fait pour Mardokhaïos »? Et les serviteurs du roi dirent : « Tu n'as rien fait pour lui ».
4. Et pendant que le roi questionnait au sujet de la bonne disposition de Mardokhaïos, voici Aman dans la cour ; et le roi dit : « Qui est dans la cour ? » Et Aman entra pour dire au roi de pendre Mardokhaïos sur le bois qu'il avait préparé.
5. Et les serviteurs du roi dirent : « Voici qu'Aman se tient dans la cour ». Et le roi dit : « Appelez-le ».
6. Et le roi dit à Aman : « Que ferai-je pour l'homme, que moi je veux glorifier ? » Et Aman se dit en lui-même : « Qui le roi veut-il

roi a habituellement plaisir à faire honneur/valeur davantage qu'à moi ? ».

7. Et Haman dit au roi : « Un homme en l'honneur/valeur duquel le roi a plaisir,
8. qu'ils fassent venir un vêtement de royauté que le roi a revêtu, et un cheval que le roi a monté et sur la tête duquel a été donné un diadème de royauté ;
9. et il donnera le vêtement et le cheval sur la main d'un homme parmi les nobles princes du roi, ils revêtiront l'homme en l'honneur/valeur duquel le roi a plaisir ; et ils le feront monter sur le cheval sur la place de la ville et ils crieront en face de lui : « Comme ceci est fait à l'homme en l'honneur/valeur duquel le roi a plaisir».
10. Et le roi dit à Haman : « Hâte-toi, prends le vêtement et le cheval comme tu as déclaré et fais ainsi à Mordocaï le juif qui est assis à la porte du roi ; ne fais pas tomber une parole/une chose de tout ce que tu as déclaré ».
11. Et Haman prit le vêtement et le cheval et il revêtit Mordocaï, et il le fit monter sur la place de la ville et il cria en face de lui : « Comme ceci est fait à l'homme en l'honneur/valeur duquel le roi a plaisir».
12. Et Mordocaï retourna vers la porte du roi, mais Haman se pressa vers sa maison endeuillé et tête couverte.
13. Et Haman raconta à Zeresh sa femme et à tous ses amis tout ce qui lui était advenu, et ses sages et Zeresh sa femme lui dirent : « Si de la descendance des juifs (est) Mordocaï en face de qui tu as commencé à tomber tu ne l'emporteras pas sur lui mais sûrement tu tomberas en face de lui ».
14. Eux parlaient encore avec lui quand les eunuques du roi arrivèrent et se hâtèrent de faire venir Haman au banquet qu'avait fait Esther.

Chapitre 7

1. Et le roi vint et Haman pour boire avec Esther la reine.
2. Et le roi dit à Esther encore au deuxième jour pendant le banquet du vin : « Quelle (est) ta demande, Esther la reine ? Et qu'elle te soit donnée ! Et quelle (est) ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, et qu'elle soit faite ! »
3. Et Esther la reine répondit et dit : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô roi, et si (cela est) bon pour le roi, que me soit donnée ma vie à ma demande et mon peuple à ma requête ;
4. Car nous avons été vendus moi et mon peuple pour être exterminés, tués et détruits ; et si seulement comme serviteurs et comme servantes nous avions été vendus je me tairais car la détresse/l'adversaire ne serait pas égal(e)/suffisant(e) pour le tort du roi[xiv] ».
5. Et le roi Assuérus dit et il dit à Esther la reine : « Qui (est)-il celui-là et où (est) celui-là qui a rempli son cœur pour faire ainsi ? »

glorifier sinon moi ? »

7. Et il dit au roi : « Un homme que le roi veut glorifier,
8. que les serviteurs du roi apportent un vêtement de lin, dont le roi s'enveloppe, et un cheval, sur lequel le roi monte,
9. et qu'il donne à l'un des glorieux amis du roi et qu'il revête l'homme que le roi aime, et qu'il le fasse monter sur le cheval et qu'il proclame le long de la grand-rue de la ville en disant : « Ainsi (ce) sera pour tout homme, que le roi glorifie ».
10. Et le roi dit à Aman : « Tu as bien parlé ; fais ainsi pour Mardokhaïos le juif, qui sert à la cour, et que ne tombe pas à côté une parole de celles que tu as déclarées ».
11. Et Aman prit le vêtement et le cheval et revêtit Mardokhaïos et le fit monter sur le cheval et alla le long de la grand-rue de la ville et proclama en disant : « Ainsi (ce) sera pour tout homme, que le roi veut glorifier ».
12. Et Mardokhaïos retourna à la cour, mais Aman revint chez lui chagriné, la tête basse.
13. Et Aman raconta ce qui lui était arrivé à Zôsara sa femme et aux amis, et les amis et la femme lui dirent : « Si Mardokhaïos est de la race des juifs, tu as commencé à être humilié devant lui, en tombant tu tomberas ; tu ne pourras vraiment pas te défendre de lui, car un Dieu vivant est avec lui ».
14. Tandis qu'ils parlaient, les eunuques surviennent, pressant Aman pour le *drink* qu'avait préparé Esther.

Chapitre 7

1. Et le roi entra ainsi qu'Aman pour boire avec la reine.
2. Et le roi dit à Esther au deuxième jour pendant le *drink* : « Qu'y a-t-il, reine Esther, et quelle est ta requête et quelle est ta demande ? Et que soit à toi jusqu'à la moitié de mon royaume ».
3. Et répondant, elle dit : « Si j'ai trouvé grâce devant le roi, que la vie soit donnée à ma requête et mon peuple à ma demande.
4. Car nous avons été vendus moi et aussi mon peuple pour l'anéantissement et le pillage et l'esclavage, nous et nos enfants, pour être serviteurs et servantes, et j'ai refusé d'entendre ; car le calomniateur n'est pas digne de la cour du roi ».
5. Et le roi dit : « Qui est-il celui-ci, qui a osé faire cette chose ? »

6. Et Esther dit : « Homme adversaire/détresse et ennemi, (c'est) Haman ce mauvais ». Et Haman fut terrifié d'en face du roi et de la reine.
7. Alors le roi se leva dans sa colère hors du banquet du vin, vers le jardin du pavillon, mais Haman se tint pour requérir pour sa vie auprès d'Esther la reine car il vit que le mal était déterminé vers lui d'auprès du roi.
8. Tandis que le roi retournait du jardin du pavillon vers la maison du banquet du vin, Haman (était) tombé sur le lit où (était) Esther, et le roi dit : « Est-ce aussi pour violer la reine, avec moi dans la maison ? ». La parole sortit de la bouche du roi et ils couvrirent la face d'Haman.
9. Et Harvona un des eunuques dit en face du roi : « Aussi voici que le bois qu'a fait Haman pour Mordocaï qui a parlé (en) bien à propos du roi se tient dans la maison d'Haman haut de cinquante coudées ». Et le roi dit : « Pendez-le dessus ! »
10. Et ils pendirent Haman sur le bois qu'il avait érigé pour Mordocaï ; et la colère du roi se calma.

6. Et Esther dit : « Un homme ennemi : Aman, ce mauvais ». Et Aman fut bouleversé devant le roi et la reine.
7. Et le roi se leva pour se retirer du banquet au jardin. Et Aman supplia la reine ; car il se voyait étant dans de mauvaises affaires.
8. Et le roi revint du jardin. Et Aman gisait sur le lit, demandant à la reine. Et le roi dit : « Est-ce que tu violes même ma femme dans ma maison ? » Et entendant, Aman fut détourné quant à la tête.
9. Et Bougathan, l'un des eunuques, dit au roi : « Voici Aman a préparé aussi un bois pour Mardokhaïos qui a parlé au sujet du roi, et le bois se dresse chez Aman, haut de cinquante coudées ». Et le roi dit : « Qu'il soit crucifié dessus ».
10. Et Aman fut pendu sur le bois qui avait été préparé pour Mardokhaïos. Et alors le roi se calma de sa colère.

Chapitre 8

1. En ce jour-là, le roi Assuérus donna à Esther la reine la maison d'Haman l'adversaire des juifs ; tandis que Mordocaï venait en face du roi car Esther avait raconté ce qu'il (était) pour elle.
2. Et le roi enleva son sceau qu'il avait fait passer d'Haman et il le donna à Mordocaï, et Esther plaça Mordocaï sur la maison d'Haman.
3. Et Esther parla de nouveau[xv] devant le roi et elle tomba devant ses pieds, et elle pleura et elle lui demanda grâce pour faire passer le mal d'Haman l'Agagite et sa machination qu'il avait machinée contre les juifs.
4. Et le roi tendit à Esther le sceptre d'or, et Esther se leva et se tint en face du roi.
5. Et elle dit : « Si (cela est) bon pour le roi et si j'ai trouvé grâce en face de lui et que la chose convient devant le roi et que je (suis) bonne à ses yeux, qu'il soit écrit pour faire revenir les lettres, la machination d'Haman fils d'Hammedata l'Agagite, qu'il a écrites pour détruire les juifs qui (sont) dans toutes les provinces du roi.
6. Car comment pourrai-je voir le mal qui trouvera mon peuple, et comment pourrai-je voir la destruction de ma parenté » ?
7. Et le roi Assuérus dit à Esther la reine et à Mordocaï le juif : « Voici la maison d'Haman, je (l')ai donnée à Esther, et lui, ils ont pendu sur le bois parce qu'il avait envoyé sa main contre les juifs.
8. Et vous, écrivez au sujet des juifs comme le bon

Chapitre 8

1. Et le jour même, le roi Artaxerxès fit présent à Esther de tout ce qui appartenait à Aman le calomniateur, et Mardokhaïos fut appelé par le roi ; car Esther avait révélé qu'il était apparenté à elle.
2. Et le roi prit la bague, qu'il avait enlevée à Aman, et il la donna à Mardokhaïos, et Esther établit Mardokhaïos sur tous les biens d'Aman.
3. Et, reprenant, elle parla au roi et elle tomba à ses pieds et demanda d'enlever le malheur (suscité par) Aman et tout ce qu'il avait fait aux juifs.
4. Et le roi tendit à Esther la baguette d'or ; et Esther se leva pour se tenir auprès du roi.
5. Et Esther dit : « Si cela te semble bon et que j'ai trouvé grâce, que soit envoyé pour faire revenir les lettres mandées par Aman écrites pour détruire les juifs, qui sont dans ton royaume.
6. Car comment pourrai-je voir le malheur de mon peuple, et comment pourrai-je être sauvée dans la destruction de ma parenté ? »
7. Et le roi dit à Esther : « Si j'ai donné tous les biens d'Aman et ai cherché à te plaire et l'ai pendu sur un bois, parce qu'il avait porté les mains contre les juifs, que cherches-tu encore (à obtenir) ?
8. Ecrivez, vous aussi, en mon nom comme il

à vos yeux au nom du roi et cachetez avec le sceau du roi, car un écrit qui est écrit au nom du roi et est cacheté avec le sceau du roi personne ne peut (le) faire revenir ».

9. Et les scribes du roi furent appelés en ce temps-là dans le troisième mois, c'(est) le mois de Siwan, en son vingt-troisième jour, et il fut écrit, selon tout ce qu'ordonna Mordocaï, aux juifs et aux satrapes et gouverneurs et princes des provinces qui (sont) de l'Inde jusqu'à Koush, cent vingt-sept provinces, chaque province selon son écriture, et chaque peuple selon sa langue, et vers les juifs selon leur écriture et selon leur langue.
10. Et il écrivit au nom du roi Assuérus et il cacheta avec le sceau du roi, et il envoya des lettres – par la main des coureurs avec les chevaux, montant les attelages royaux fils de juments de course –
11. dans lesquelles le roi donna aux juifs qui (étaient) dans chaque ville de s'assembler et de se tenir pour leur vie pour exterminer, pour tuer et pour détruire toute armée de peuple et de province les opprimant, enfants et femmes[xvi], et pour piller leur butin,
12. en un seul jour, dans toutes les provinces du roi Assuérus, le treize du mois douze, c'est le mois d'Adar.

vous semble bon et scellez avec ma bague ; car tout ce qui est écrit sur ordre du roi et est scellé de ma bague, ne peut pas être contredit ».

9. Et les scribes furent appelés au premier mois, qui est Nisa, le vingt-trois, de la même année, et il fut écrit pour les juifs tout ce qui était ordonné aux intendants et aux chefs des satrapes depuis l'Inde jusqu'à l'Ethiopie, cent vingt-sept satrapies province par province, selon leur langue.
10. Et il fut écrit par l'entremise du roi et il fut scellé de sa bague, et ils expédièrent les lettres par des porteurs de dépêches,
11. comme quoi il leur ordonnait d'user de leurs lois en toute ville et de se porter secours et d'user de leurs adversaires et de leurs opposants comme ils voulaient,
12. en un seul jour dans tout le royaume d'Artaxerxès, le treizième du douzième mois, qui est Adar.

Chapitre E

1. Ce qui est écrit ci-dessous est une copie de cette lettre : « Le grand roi Artaxerxès aux chefs des provinces depuis l'Inde jusqu'à l'Ethiopie, cent vingt-sept satrapies, et à ceux qui partagent nos idées, salut !
2. Beaucoup, honorés très fréquemment par la très grande bonté de leurs bienfaiteurs, ont été trop fiers
3. et non seulement ils cherchent à mal agir envers nos sujets, mais ne pouvant pas supporter la satiété, ils entreprennent de conspirer contre leurs propres bienfaiteurs ;
4. et non seulement faisant disparaître la reconnaissance de parmi les hommes, mais aussi exaltés par les vantardises de ceux qui n'ont pas l'expérience du bien, ils croient qu'ils échapperont à une justice ennemie du mal de la part du Dieu qui observe toutes choses toujours.
5. Et souvent aussi l'exhortation des amis en qui ils se fiaient pour prendre en main les affaires a poussé beaucoup parmi ceux qui ont été placés au pouvoir dans des catastrophes irrémédiables, participant à des sangs innocents,
6. ces amis trompant par le mensonge trompeur de la méchanceté la pure noblesse de sentiment de ceux qui commandent.
7. Et il est possible d'observer, non tant à partir des récits les plus anciens que nous avons

transmis, qu'en examinant ce qui est à vos pieds, les choses accomplies de manière sacrilège par l'état pestilentiel de ceux qui exercent le pouvoir indignement.

8. Et nous promettrons de diriger après cela le royaume vers la tranquillité dans la paix pour tous les hommes
9. en pratiquant les changements, et en jugeant toujours ce qui arrive sous notre regard avec un abord plus équitable.
10. Car comme Aman (fils) d'Amadathos, un Macédonien, en vérité étranger au sang des Perses et très éloigné de notre bonté, ayant reçu l'hospitalité auprès de nous,
11. a rencontré l'amitié pour les hommes que nous avons pour toute nation à tel point qu'il a été proclamé notre père et qu'il est devenu la seconde figure du trône royal saluée par prosternation par tous,
12. mais ne contenant pas l'orgueil il s'est appliqué à nous priver du pouvoir et du souffle,
13. réclamant pour l'anéantissement notre sauveur et bienfaiteur entre tous, Mardokhaïos, et l'irréprochable compagne de la royauté, Esther, avec leur nation toute entière par de fourbes tromperies détournées.
14. Car par ces moyens il a pensé, en nous tenant isolé, transférer aux Macédoniens la domination des Perses.
15. Mais nous, nous trouvons que les juifs livrés à la disparition par le trois fois criminel ne sont pas des malfaiteurs, mais ils sont administrés par des lois très justes,
16. et qu'ils sont fils du Dieu vivant, très-haut, très grand, qui dirige le royaume avec rectitude pour nous ainsi que pour nos ancêtres dans les meilleures dispositions.
17. Donc vous agirez bien en ne vous servant pas des lettres envoyées par Aman (fils) d'Amadathos –
18. pour la raison que celui qui les a réalisées a été crucifié aux portes de Suse avec sa maison, le Dieu souverain de toute chose lui ayant rendu rapidement le jugement tout à fait digne de lui –
19. et en publiant la copie de cette lettre en tout lieu avec la liberté pour les juifs d'être administrés selon leurs propres coutumes légales
20. et de les épauler, de sorte qu'ils repoussent ceux qui s'attaqueront à eux en un moment de tribulation le treizième du douzième mois – Adar – le même jour ;
21. car Dieu qui exerce son pouvoir sur toute chose a fait de ce (jour)-ci une joie pour eux au lieu de l'extermination de la race choisie.
22. Et vous, donc, dans vos fêtes éponymes, célébrez ce jour marqué d'un signe en faisant bonne chère,
23. afin que, et maintenant et après, ce soit le salut

pour nous et pour les partisans des Perses, mais que pour ceux qui conspirent contre nous ce soit un souvenir de l'anéantissement.

24. Et toute ville ou province entière qui ne fera pas selon ceci sera consumée avec colère par la lance et le feu ; elle sera rendue non seulement impraticable pour les hommes, mais aussi très hostile pour les bêtes sauvages et les oiseaux pour toujours.

Chapitre 8

13. La copie de l'écrit (est) pour être donnée (comme) loi dans chaque province, révélée à tous les peuples, et pour que les juifs soient prêts pour ce jour-là pour se venger de leurs ennemis.
14. Les coureurs montant les attelages royaux sortirent hâtés et pressés par la parole du roi, et la loi fut donnée dans Suse la citadelle.
15. Alors Mordocaï sortit d'en face du roi dans un vêtement de royauté pourpre et d'étoffe blanche et une grande couronne d'or et un manteau de byssus et de pourpre ; mais la ville de Suse criait et (fut) joyeuse.
16. Pour les juifs ce fut lumière et joie, et réjouissance et honneur.
17. Et dans chaque province et dans chaque ville, là où la parole du roi et sa loi arrivait, joie et réjouissance pour les juifs, banquet et bon jour ; et beaucoup parmi les peuples du pays devenaient juifs[xvii] car la frayeur des juifs était tombée sur eux.

13. Et que les copies soient affichées visiblement dans tout le royaume, pour que tous les juifs soient prêts pour ce jour-là à faire la guerre contre leurs opposants. »
14. Donc, tandis que les cavaliers sortirent en se hâtant pour exécuter les paroles dites par le roi, le décret fut promulgué aussi dans Suse.
15. Et Mardokhaïos sortit vêtu du vêtement royal et ayant une couronne d'or et un diadème de lin écarlate ; et voyant (cela), les gens de Suse se réjouirent.
16. Et pour les juifs ce fut lumière et jubilation ;
17. en chaque ville et province où était promulgué le décret, où était promulgué l'édit, joie et jubilation pour les juifs, grande coupe et jubilation. Et beaucoup parmi les nations étaient circoncis, et imitaient les juifs par peur des juifs.

Chapitre 9

1. Et dans le mois douze – c'est le mois d'Adar – le jour treize, ce jour où la parole du roi et sa loi arrivèrent pour être exécutés, ce jour où les ennemis des juifs espéraient dominer sur eux, cela se retourna (en ce sens) que ce furent les juifs qui dominèrent sur ceux qui les haïssaient.
2. Et les juifs se rassemblèrent dans leurs villes dans toutes les provinces du roi Assuérus pour envoyer une main contre ceux qui cherchaient leur mal, et personne ne tint devant eux car la frayeur d'eux était tombée sur tous les peuples.
3. Alors tous les princes des provinces et les satrapes et les gouverneurs et ceux qui s'occupaient des finances qui (sont) au roi, exaltaient les juifs, car la frayeur de Mordocaï était tombée sur eux.
4. Car grand (était) Mordocaï dans la maison du roi et sa réputation allait dans toutes les provinces ; car l'homme Mordocaï allait en grandissant.
5. Et les juifs frappèrent contre tous leurs ennemis coup d'épée et tuerie et destruction, et ils firent contre ceux qui les haïssaient selon leur bon plaisir.
6. Alors à Suse la citadelle les juifs tuèrent et détruisirent cinq cents hommes.

Chapitre 9

1. Car au douzième mois, le treizième du mois, qui est Adar, les lettres écrites par le roi étaient arrivées.
2. En ce jour-là, ceux qui s'opposaient aux juifs périrent ; car personne ne résista, ayant peur d'eux.
3. Car les chefs des satrapes et les tyrans et les scribes royaux honoraient les juifs ; car la crainte de Mardokhaïos pesait sur eux,
4. car le décret du roi tomba pour faire connaître son nom dans tout le royaume.
5. –
6. Et dans Suse la ville, les juifs tuèrent cinq cents hommes

7. Et Parchandata et Dalfon et Aspata
8. et Porata et Adalya et Aridata
9. et Parmachta et Arisaï et Aridaï et Vaïzata,

10. les dix fils d'Haman fils d'Hammedata l'adversaire des juifs ils tuèrent, mais sur le butin ils n'envoyèrent pas leur main.
11. En ce jour-là, vint le nombre des tués dans Suse la citadelle en face du roi.
12. Et le roi dit à Esther la reine : « A Suse la citadelle, les juifs ont tué et détruit cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ; dans le reste des provinces du roi qu'ont-ils fait ? Et quelle (est) ta demande ? Et qu'elle te soit donnée ! Et quelle (est) ta requête encore ? Et qu'elle soit faite ! »
13. Et Esther dit : « Si (cela est) bon pour le roi, que soit donné aussi demain aux juifs qui (sont) dans Suse de faire selon la loi d'aujourd'hui, et les dix fils d'Haman qu'ils (les) pendent sur le bois ».
14. Et le roi dit pour que soit fait ainsi, et une loi fut donnée à Suse, et les dix fils d'Haman, ils (les) pendirent.
15. Et les juifs qui (étaient) à Suse se rassemblèrent aussi au jour le quatorze du mois d'Adar, et ils tuèrent dans Suse trois cents hommes, mais sur le butin ils n'envoyèrent pas leur main.
16. Et le reste des juifs qui (étaient) dans les provinces du roi se rassemblèrent et se tinrent pour leur vie et se reposèrent de leurs ennemis et tuèrent parmi ceux qui les haïssaient soixante quinze mille, mais sur le butin ils n'envoyèrent pas leur main,
17. au jour treize du mois d'Adar, et ils se reposèrent au quatorze en lui et ils en firent un jour de banquet et de joie.
18. Mais les juifs qui (étaient) à Suse se rassemblèrent au treize de lui et au quatorze de lui, et se reposèrent le quinze de lui et en firent un jour de banquet et de joie.
19. C'est pourquoi les juifs des villages, les habitants des villes non fortifiées, font du jour quatorze du mois d'Adar, joie et banquet et bon jour, et envoi de portions les uns aux autres.

20. Et Mordocaï écrivit ces paroles/événements, et il envoya des lettres vers tous les juifs qui (sont) dans toutes les provinces du roi Assuérus, les proches et les lointains,
21. pour faire lever sur eux pour qu'ils fassent le jour quatorze du mois de Adar et le jour quinze de lui, chaque année,
22. comme les jours en lesquels les juifs s'étaient reposés de leurs ennemis et (comme) le mois qui avait été tourné pour eux d'affliction à joie

7. et Pharsannestaïn et Delphôn et Phasga
8. et Phardatha et Barea et Sarbakha
9. et Marmasim et Arouphaïos et Arsaïos et Zabouthaïos,
10. les dix fils d'Aman (fils) d'Amadathos Bougaïos/l'orgueilleux, l'ennemi des juifs ; et ils se livrèrent au pillage
11. en ce jour-là ; et le nombre de ceux qui vaient péri à Suse fut donné au roi.
12. Et le roi dit à Esther : « Les juifs ont fait périr dans la ville de Suse cinq cents hommes ; et dans la province alentour, comment penses-tu qu'ils ont procédé ? Que demandes-tu donc encore ? Et ce sera à toi ».
13. Et Esther dit au roi : « Que soit donné aux juifs de procéder de la même manière demain, de sorte qu'ils pendent les dix fils d'Aman ».
14. Et il permit qu'il soit ainsi, et il décréta pour les juifs de la ville de pendre les corps des fils d'Aman.
15. Et les juifs se rassemblèrent à Suse le quatorzième d'Adar et tuèrent trois cents hommes et ne pillèrent rien.
16. Et le restant des juifs qui sont dans le royaume se rassemblèrent et se portaient secours et ils se reposèrent de leurs ennemis ; car ils avaient fait périr quinze mille d'entre eux le treizième d'Adar, et ils ne pillèrent rien.
17. Et ils se reposèrent le quatorzième du même mois et ils le passaient en jour de repos avec joie et jubilation.
18. Et les juifs qui étaient dans Suse la ville se rassemblèrent aussi le quatorzième et ne se reposèrent pas ; mais ils passaient aussi le quinzième avec joie et jubilation.
19. Donc à cause de cela les juifs qui sont dispersés dans toute province de l'extérieur passent le quatorzième d'Adar comme un bon jour avec jubilation en envoyant chacun des portions à son voisin ; et ceux qui habitent dans les métropoles passent aussi le quinzième d'Adar comme un bon jour de jubilation en envoyant des portions aux voisins.
20. Et Mardokhaïos écrivit ces choses dans un livre et il (l') expédia aux juifs, qui étaient dans le royaume d'Artaxerxès, ceux qui sont près et ceux qui sont loin,
21. pour instituer que l'on passe ces jours comme bons, et le quatorze et le quinze d'Adar
22. – car en ces jours-là les juifs s'étaient reposés de leurs ennemis – et le mois, qui est Adar, au cours duquel cela s'était

et de deuil à bon jour, pour en faire des jours de banquet et de joie et d'envoi de portions les uns aux autres et de dons pour les pauvres.

23. Et les juifs acceptèrent ce qu'ils avaient commencé à faire, et ce que Mordocaï leur avait écrit.
24. Car Haman fils d'Hammedata l'Agagite l'adversaire de tous les juifs avait machiné contre les juifs de les détruire, et avait fait tomber « Pour » – c'est le sort – pour les mettre en déroute et pour les détruire.
25. Mais quand elle[xviii] vint devant le roi, il dit avec la lettre que sa machination mauvaise qu'il avait machinée contre les juifs retourne sur sa tête, et qu'ils le pendent ainsi que ses fils sur le bois.
26. C'est pourquoi ils appelèrent ces jours-là « Pourim » du nom « le Pour » ; c'est pourquoi à cause de toutes les paroles de cette missive - et qu'avaient-ils vu ainsi et que leur était-il arrivé ! –,
27. les juifs firent lever et acceptèrent sur eux et sur leur descendance et sur tous ceux qui se joignaient à eux – et cela ne passera pas –, pour faire ces deux jours, selon leur écrit et selon leur temps, chaque année.
28. Et ces jours seront souvenus et faits dans chaque génération, chaque famille, chaque province et chaque ville ; et ces jours des Pourim ne passeront pas parmi les juifs et leur souvenir ne cessera pas parmi leur descendance.
29. Et Esther la reine fille de Avihayil écrivit et Mordocaï le juif avec toute puissance pour faire lever cette deuxième missive des Pourim
.
30. Et il envoya des lettres vers tous les juifs vers les cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus, paroles de paix et de vérité,
31. pour faire lever ces jours des Pourim en leurs temps, selon ce qu'avait fait lever sur eux Mordocaï le juif et Esther la reine et selon ce qu'ils avaient fait lever sur leur vie et sur leur descendance, paroles de jeûne et leur lamentation.
32. Et le dire d'Esther fit lever ces paroles/événements des Pourim, et il fut écrit dans un livre.

Chapitre 10

1. Et le roi Assuérus établit une corvée sur le pays et les îles de la mer.
2. Et tout acte de sa puissance et de sa force, et l'exactitude de la grandeur de Mordocaï que le roi avait rendu grand, ne sont-ils pas écrits sur

retourné pour eux, de l'affliction à la joie et de la douleur à un bon jour, pour passer tout entiers comme bons jours de noces et de jubilation en envoyant des portions aux amis et aux pauvres.

23. Et les juifs accueillirent, comme Mardokhaïos leur avait écrit,
24. comment Aman (fils) d'Amadathos le Macédonien leur avait fait la guerre, comment il avait posé un édit et un sort pour les détruire,
25. et comment il était entré chez le roi disant de pendre Mardokhaïos ; mais tout ce qu'il avait entrepris d'amener de mauvais sur les juifs était venu sur lui, et il avait été pendu lui et ses enfants.
26. A cause de cela ces jours-là furent appelés « Phrouraï » à cause des sorts, car en leur dialecte ils sont appelés « Phrouraï », à cause des paroles de cette lettre et de tout ce qu'ils avaient souffert à cause de cela, et de tout ce qui leur était arrivé ;
27. et il institua, et les juifs accueillaient pour eux-mêmes et pour leur descendance et pour ceux qui se joignent à eux, et vraiment ils ne procéderont pas autrement. Et ces jours-ci (seront) un rappel accompli de génération en génération et en ville et en famille et en province.
28. Et ces jours des Phrouraï seront passés pour tout temps, et leur rappel ne s'effacera jamais des générations.
29. Et Esther la reine, fille d'Aminadab, et Mardokhaïos le juif écrivirent tout ce qu'ils avaient fait et la ratification de la lettre des Phrouraï.
30. Et Mardokhaïos et Esther la reine instituèrent pour eux-mêmes en ce qui les concerne et instituant alors en ce qui concerne leur propre santé et leur volonté ;
31. et Esther institua par une parole pour toujours, et elle fut écrite en souvenir.

Chapitre 10

1. Et le roi écrivit au[xxxi] royaume de la terre et de la mer
2. et sa force et son courage, et la richesse et la gloire de son royaume ; voici que cela est écrit dans le livre des rois des Perses et des

le livre des paroles/événements des jours des rois de Médie et de Perse ?

3. Car Mordocaï le juif (était) un second pour le roi Assuérus et grand pour les juifs et plaisant pour la multitude de ses frères, cherchant le bien pour son peuple et parlant de paix pour toute sa descendance.

Mèdes en souvenir.

3. Et Mardokhaïos remplaçait le roi Artaxerxès et il était grand dans le royaume et glorifié par les juifs ; et aimé, il racontait sa conduite à toute sa nation.

Chapitre F

1. Et Mardokhaïos dit[xxxii] : « Ces choses sont venues de Dieu ;
2. car je me souviens du songe, que j'ai vu au sujet de ces événements ; car pas un événement n'a été omis d'eux.
3. La petite source, qui est devenue fleuve et il y avait une lumière et un soleil et une eau abondante ; Esther est le fleuve, elle qu'a épousée le roi et qu'il a faite reine.
4. Et les deux dragons c'est moi et Aman.
5. Et les nations (sont celles) qui se sont rassemblées pour faire disparaitre le nom des juifs.
6. Et la nation qui est la mienne c'est Israël, ceux qui ont crié vers Dieu et ont été sauvés ; et le Seigneur a sauvé son peuple, et le Seigneur nous a délivrés de tous ces maux, et Dieu a fait les signes et les grands prodiges, qui ne sont pas advenus dans les nations.
7. A cause de cela il a fait deux sorts/parts, un pour le peuple de Dieu et un pour toutes les nations.
8. Et ces deux sorts/parts sont venus à l'heure et au moment et au jour du jugement devant Dieu et pour toutes les nations.
9. Et Dieu s'est souvenu de son peuple et il a rendu justice à son (propre) héritage.
10. Et ces jours au mois d'Adar, le quatorzième et le quinzième du même mois, seront pour eux (des jours) avec assemblée et joie et jubilation devant Dieu chaque génération pour toujours dans son peuple Israël ».
11. Au cours de l'année quatre du règne de Ptolémaïos et Kleopatra, Dositheos, qui dit être prêtre et lévite, et Ptolémaïos son fils portèrent la lettre ci-dessus qu'ils disent être des Phrouraï et qu'a traduite Lusimakhos (fils) de Ptolémaïos, de ceux de Jérusalem.

---

[i] Cf. Joüon § 166,l : « Pour la simultanéité, au sens strict ou au sens large, on emploie surtout les deux prépositions ב et כ avec l'infinitif (…) ב s'emploie pour la simple indication du temps, sans nuance spéciale (…) ». Voir aussi *BHQ*, p. 137*.

[ii] « honour » : sens donné dans BDB, entrée יקר, p. 430, pour l'emploi du substantif יקר dans le cadre du livre d'Esther.

[iii] C'est ainsi que A. Chouraqui propose de traduire כיד המלך. Voir CHOURAQUI A., *Les cinq volumes*, p. 168.

[iv] La préposition ב peut prendre ces deux sens ; on retrouve cela au verset 11 dans בכתר (« avec un diadème de royauté »). Cf. Joüon § 133,c.

[v] Le texte est porteur d'une certaine ambigüité : est-ce le roi ou sa parole qui est dans la main des eunuques ? Les deux sens sont compatibles avec le texte, car si l'ordre du roi est effectivement transmis par l'intermédiaire des eunuques, la suite du récit nous montre un roi fort dépendant et manipulé par son entourage, eunuques et conseillés. De plus, le fait que le roi soit « dans la main des eunuques », donc agisse en étant manipulé par eux, pourrait expliquer le refus de Vashti.

[vi] D'après le contexte, nous proposons de comprendre יבקשו comme un jussif (cf. Joüon § 46,a).

[vii] Il n'est pas aisé de traduire תמרוקיהן : ce substantif est de la racine מרק qui signifie « frotter, polir ». Pour תמרוק, BDB propose, comme pour מרוק, «scraping, rubbing » (« raclage », « frottage »), ce qui ne paraît pas très approprié ici. Nous avons préféré le terme « polissoire » ou « polissage ». La TOB le rend par « crèmes de beauté ».

[viii] W. F. Albright propose de traduire בשמים plutôt par « fumigation », conformément à certains usages cosmétiques du Moyen-Orient où les femmes avaient coutume de parfumer leur corps par des fumigations. ALBRIGHT F., *The Lachish Cosmetic Burner*, p. 361-368.

[ix] Le substantif הנחה n'est pas facile à traduire car il s'agit d'un hapax. BDB propose « holiday-making », tout en mentionnant que la LXX a ἀφεσις que l'on peut traduire par « exemption d'impôt » ou « amnistie ».

[x] Même expression qu'en 1,7.

[xi] Une difficulté : en 2,19, que signifie ce second rassemblement de jeunes filles ? Ce verset est considéré comme une *crux interpretum* par les exégètes, et de nombreuses suggestions ont été faites, peu vraisemblables, car cette mention paraît absurde et peu utile pour la suite du récit. A la suite de C. A. Moore (cf. MOORE C. A., *Esther*, p. 30), peut-être faut-il envisager là un cas où une autre vocalisation que celle des Massorètes serait préférable, à savoir שנות (« variées ») plutôt que שנית (« une seconde fois »). Voir d'autres hypothèses présentées p. 83.

[xii] Alors qu'Esther élève (verbe נשא au qal) grâce et bonté devant les autres, le roi « fait élever Haman » (verbe נשׂא au piel) au dessus de tous les princes. S'il est vrai que l'on reconnaît l'arbre à ses fruits, le contraste est saisissant, surtout quand on considère la suite du récit.

[xiii] Cette traduction est proposée à la suite de *BHQ*, p. 142* , qui propose la solution suivante au problème posé par ce verset : « This leads to the simplest solution, that a second לחדשׁ after the present one may have been left out by haplography, and thus may be restored as the original reading :
ומחדשׁ לחדשׁ לחדשׁ שנים־עשׂר

[xiv] « car la détresse (…) roi ». Il s'agit d'une phrase très difficile à traduire car le sens de trois mots sur six est incertain : הצר peut signifier « l'ennemi » ou « la détresse », שוה possède plusieurs sens et enfin בנוק est un *hapax legomenon*. Dans les grandes lignes, Esther veut sans doute dire au roi qu'elle ne l'aurait pas dérangé si ceux de son peuple avaient simplement été vendus comme serviteurs ou servantes.

[xv] Le verbe יסף peut prendre le sens adverbial de « encore ». Cf. Joüon § 102g et 177b.

[xvi] GORDIS R., *Studies in the Esther narrative*, p. 52 fait la proposition suivante: « The last five words in the Hebrew text of 8:11 are not a *paraphrase* of 3,13, giving the Jews permission to retaliate in precisely the manner planned by Haman, but a *citation* of Haman's original edict, against which his intended victims may now protect themselves. In accordance with modern usage, the citation should be placed in quotation marks ». Cette proposition ne nous semble pas pertinente, car, dans toutes les autres parties de l'édit, Mordocaï reprend point par point l'édit d'Haman, dans tous ses termes.

[xvii] Au sujet de la traduction de מתיהדים, voir note 200, p. 113.

[xviii] Il pourrait s'agir d'Esther ou de la machination d'Haman. Voir p. 159, note 304.

[xix] D'après l'édition de HANHART R., *Esther*. La division en chapitres et la numérotation en versets suivent également cette édition.

[xx] Dans le grec de la LXX, le mot λόγος traduit habituellement l'hébreu דבר dans ses différents sens, tant celui de « parole » que celui d'« événement ». Voir LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1057-1059 ; LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon*, p. 284.

[xxi] Le mot βουγαῖος signifie « vantard » ou « brute » en grec classique. Il s'agit d'un mot peu employé. Cf. LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 324. Dans la LXX, ce mot ne se trouve que dans le livre d'Esther. Notons qu'il n'est pas mentionné dans le lexique de Lust qui le considère probablement comme un nom propre. De fait, il n'est pas facile de savoir s'il s'agit bien d'un adjectif, d'un nom propre ou encore d'un mot dont le sens nous échappe. Nous faisons état des différentes hypothèses à ce sujet dans le chapitre consacré à l'étude du personnage d'Aman.

[xxii] Nous n'avons pas trouvé de terme permettant de traduire adéquatement en français ποτός, qui connote uniquement l'idée de boisson et diffère donc du δοχή (« réception », « festin ») dont il est question en 1,3. Apparemment, Artaxerxès organise deux sortes d'événements : le premier est un festin et le deuxième une réception où l'on boit. Cf. LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1456.

[xxiii] L'adjectif πάρινος n'est pas mentionné dans LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon.* Il est relevé par LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon*, p. 359. On ne rencontre cet adjectif que dans le livre d'Esther et il pourrait s'agir d'un néologisme.

[xxiv] Il s'agit du même verbe, au même temps et au même mode, le participe étant décliné de la même manière qu'au verset 7. Cependant, il n'existe pas de mot français pour rendre ces deux sens de προκείμενον. C'est pourquoi nous l'avons traduit une première fois par « proposé » et une deuxième fois par « établi ». Ainsi le texte français ne rend pas le parallèle qui régler boisson : tandis que l'on prend soin de fixer la valeur d'une coupe, l'ivrognerie ne connaît pas de limite.

[xxv] Littéralement « elle s'éloigne en courant ». Cf. LIDDELL H. G. et SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, p. 224 et LUST J., EYNIKEL E. et HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon*, p. 58.

[xxvi] Dans la LXX, le mot προστάγμα au pluriel désigne le plus souvent les commandements de Dieu ; voir par ex. Gn 26,5 ; Ex 18,16.20 ; 20,6 ; Lv 4,2 ; 3 Rg 8,61 ; 1 Ch 22,13 ; 2 Esd 7,11 ; Tb 14,9 ; Is 26,9 ; Dn 9,4. Dans notre passage, le contexte montre que αὐτοῦ est mis pour θεός. Par contre, au singulier, προστάγμα peut aussi faire référence à un commandement ou à un décret purement humain ; voir par ex. Gn 47,26 ; 1 Rg 30,25 ; Dn 2,15 ; 3,22.

[xxvii] Le verbe παρακούω, que l'on rencontre aux versets 3 et 8, peut signifier aussi « refuser d'entendre », « mal entendre » ou « mal comprendre ». Ici, il est difficile de traduite avec exactitude la question posée à Mardokhaïos : pense-t-on qu'il a mal compris l'ordre du roi ou qu'il désobéit délibérément ?

[xxviii] En grec, on trouve la tournure suivante avec double κατά, ce qui produit un effet d'insistance : κατὰ τῶν γεγραμμένων κατὰ τῶν Ἰουδαίων (« contre les lettres contre les juifs »).

[xxix] Il s'agit d'un mot de la même racine que δόξα, qui a le sens de « gloire dans le livre d'Esther. C'est pourquoi nous proposons de le rendre par « opposant à ta gloire », bien que la traduction la plus courante soit « contradicteur ».

[xxx] La traduction la plus logique serait « les mêmes choses ». Cependant, celle-ci n'a pas beaucoup de sens dans le contexte. C'est pourquoi nous proposons de voir dans « τὰ αὐτά » une forme emphatique.

[xxxi] La forme ἔγραψεν ἐπι, suivie d'un accusatif qui ne désigne pas un matériau sur lequel on écrit n'est pas habituelle, comme le montre une recherche dans le TLG. On ne trouve une telle forme qu'en deux endroits de la Bible : 2 Ch 30,1 : καὶ ἀπέστειλεν εζεκιας ἐπὶ πάντα Ισραηλ καὶ Ιουδαν καὶ ἐπιστολάς ἔγραψεν ἐπὶ τὸν Εφραιμ καὶ Μανασση ἐλθεῖν εἰς ἅκον κυρίου. Dans ce verset, il n'est pas douteux qu'il faut traduite « et il écrivit à Ephraïm et à Manassé ». Le deuxième passage est en 2 Esd 4,6 : ἔγραψεν ἐπιστολήν ἐπὶ οἰκοῦντας. Le sens de ἐπί est plus ambigu et pourrait signifier « aux » ou « contre ». Cependant, le fait que l'on trouve, deux versets plus loin, une forme de γράφω κατὰ qui signifie clairement « écrire contre » (ἔγραψαν ἐπιστολὴν μία κατὰ Ιερουσαλημ τῷ Αρθασασθα βασιλεῖ ; 4,8), pousse à comprendre, là aussi, γράφω ἐπί comme « écrire à ».

[xxxii] On pourrait aussi traduire par « commença à dire ». Cf. VDV § 272,2 : « L'aoriste présentant l'action en un point quelconque de son développement signifie parfois le commencement de l'action ».