

Le secret du rouleau d'*Esther*... ou la rédemption silencieuse

Rivon Krygier

Le rouleau d'*Esther* est-il un document religieux ? Cette question peut paraître incongrue puisque le livre d'*Esther* figure dans le canon biblique et que sa lecture fait partie intégrante du calendrier rituel de la synagogue, au point de constituer un des commandements rabbiniques de la fête de *Pourim*. Et pourtant... certains biblistes contemporains ont émis l'hypothèse que cet écrit était d'inspiration foncièrement profane. Entendons : profane et non profanatoire. L'existence de Dieu n'y est pas niée ni Son hégémonie contestée mais simplement ignorée ou, en tout cas, tenue à l'écart de la trame événementielle. Contrairement à ce que tend à faire croire l'exégèse traditionnelle, arguent-ils, il n'est nullement question, dans ce récit biblique, de message à caractère religieux. L'auteur de ce texte n'aurait eu d'autre intention que de conter la sombre tentative d'extermination du peuple juif et sa mise en échec dans un formidable dénouement. Ce serait la détermination de Mardochée et l'ingéniosité d'Esther, servis par un heureux concours de circonstances, qui auront permis de sauver le peuple, et non la moindre providence. Que l'on souscrive ou non à une telle analyse, le fait qu'elle soit seulement envisageable appelle une sérieuse explication. Comment un texte d'apparence séculière ou, à tout le moins, ambigu sur la question, a-t-il pu être canonisé par la Tradition juive ?

Les indices qui alimentent cette thèse méritent d'être pris en considération. Le livre d'*Esther* est dénué de toute mention explicite de miracle ou d'une quelconque intervention divine. Il n'y est fait référence ni au Temple et au culte des sacrifices qui lui était afférent, ni à la terre d'Israël, si ce n'est l'évocation incidente de l'exil des Judéens (Juifs) sous Nabuchodonosor (cf. *Est* 2,6). L'auteur n'évoque ni ne réproouve la non-observance des règles alimentaires singulières des Juifs les dissociant des Nations (ils participent sans réserves à des nombreux banquets), pas plus qu'il ne s'indigne du mariage d'Esther avec un roi païen. Esther est certes enlevée et conduite sous contrainte au palais du roi. Mais elle ne manifeste ni prévention, ni la moindre affliction. Elle semble au contraire très docile voire complaisante, en se prêtant aux préparations cosmétiques fastidieuses pour le lit royal. Or, ces règles, valeurs, coutumes et institutions juives existaient, sous une forme ou une autre, à l'époque présumée telle qu'elle est dépeinte par le récit (IV-V^e siècle avant l'ère commune) et il va sans dire plus tardivement, si l'on se fonde sur la date de rédaction. Et ce n'est pas tout. Les personnages principaux, contrairement aux autres récits bibliques du genre, ne prient pas une seule fois pour invoquer le secours de Dieu. Plus singulier encore pour la mentalité biblique : aucun péché n'est évoqué comme cause du pétrin des juifs. Et comble de tout : Dieu lui-même n'est pas mentionné une seule fois dans cet écrit ! Voilà indéniablement de quoi décontenancer.

Fort de ces considérations, on ne peut s'empêcher d'établir le lien avec le fait que la canonisation biblique *massorétique* (par la tradition rabbinique) du livre d'*Esther* ne semble pas s'être faite sans soulever de sérieuses réticences. De fait, c'est le seul livre biblique *massorétique* dont aucune trace n'a été relevée parmi les fragments divers des manuscrits de la mer morte.¹ Le *Siracide* (cf. ch. 44-49, écrit vers le II^e siècle avant l'ère commune) rappelle les principaux héros de l'Israël biblique jusqu'à Néhémie mais n'évoque ni Esther ni Mardochée. Flavius Josèphe (I^e siècle) rapporte le récit d'*Esther* (avec quelques variantes) dans ses *Antiquités judaïques* (11:6) mais précise, dans un autre ouvrage intitulé *Contre Apion* (I:37), que les Écrits saints vont jusqu'au règne d'Artaxerxés (dans la Bible rabbinique : Artahchasta, roi perse à l'époque de Daniel), soit antérieurement à l'épisode d'*Esther*, et qu'ensuite, les récits perdent le caractère d'« antiquité et de fiabilité littéraire ». Méliton de Sardes, un des Pères de l'Église du II^e siècle,

qui fait l'inventaire des livres canonisés de l'*Ancien testament* dans une de ses missives, ne mentionne pas celui d'*Esther*. En somme, il convient de se demander si le livre d'*Esther* ne doit pas être considéré comme un livre profane, écrit longtemps après les événements qu'il suppose dépeindre, et canonisé très tardivement.

L'énigme de la canonisation du livre d'Esther

Si le récit d'*Esther* relève davantage du genre romanesque que du genre historique, les termes empruntés à la langue perse et la description précise des mœurs de cour attestent que l'auteur avait une certaine connaissance du milieu royal de Suse, autour du IV-V^e siècle avant l'ère commune. Josèphe Flavius et la *Septante* (traduction biblique en grec) témoignent de l'ancienneté et de la popularité de l'histoire d'*Esther*. La Tradition talmudique² estime que sa canonisation fut une décision de la Grande Assemblée (instance politique et religieuse de la période perse), ce qui la ramènerait vers le III^e siècle avant l'ère commune. Les débats de la *michna Meguila*, concernant les règles de sa lecture publique, prouvent que le rouleau d'*Esther* faisait partie du patrimoine historique du peuple juif et qu'il a été canonisé au plus tard, au premier voire au second siècle de l'ère commune. En tout état de cause, nous n'avons pas de raison de considérer que les Sages du *Talmud* aient jugé cette œuvre comme « hétérodoxe ». Les considérations explicites invoquées dans le débat des Sages, supposé refléter les réticences de la Grande Assemblée, semblent plutôt se focaliser sur l'opportunité de propager un tel témoignage si propice à raviver l'antisémitisme ; ou sur la difficulté théologique liée au fait que ce texte ait donné lieu à des commandements ayant force de loi, prérogative reconnue *a priori* au seul Pentateuque attribué à Moïse. Le seul témoignage talmudique troublant est celui du rabbin Samuel (III^e siècle, Babylone) qui estimait qu'*Esther* n'avait pas un statut sacré comparable aux autres ouvrages bibliques.³ Le *Talmud* (*ibid.*) ne précise pas l'objet de ses réserves. Mais il est vraisemblable que son objection soit liée au caractère singulier de cette œuvre : par son apparence profane, comme nous l'avons évoqué, et par le fait que le livre d'*Esther* était, dans la conscience chronologique des Sages, à la lisière du corpus biblique.⁴ Il marque une transition. En percevoir les modalités, c'est percer le secret de cette singularité.

L'éloquence du non-dit

La thèse défendue ici est que si ce livre fait exception, ce n'est pas parce qu'il est une œuvre profane mais parce qu'il exprime une conception religieuse novatrice, propre au contexte diasporique. Commençons par relever les indices qui laissent filtrer la profession de foi de l'auteur :

1. À défaut de mention explicite, plusieurs manifestations *associées* à la prière peuvent être relevées dans le récit. Il s'agit de réactions religieuses typiques face à la détresse dans laquelle le peuple est plongé :

Or Mardochée, ayant eu connaissance de tout ce qui s'était passé, déchira ses vêtements, se couvrit d'un cilice et de cendres et parcourut la ville en poussant des cris véhéments et amers (*Est* 4,1).

De telles pratiques, comme le jeûne ordonné par Esther qui évoque le repentir de *Kippour*, apparaissent à diverses reprises dans la Bible, en conjonction étroite avec des supplications adressées à Dieu (cf. *Isaïe* 58,3-5, *Daniel* 9,3, *Jonas* 3,6).

2. Les références patronymiques (cf. *Est* 3,1) de Mardochee, « fils de Yaïr, fils de Chimi, fils de Kich, de la tribu de Benjamin » et d'Aman, « fils d'Hamdata, le Agaguite », renvoient directement au récit rapporté dans *I Samuel* 15. Il en va de même pour certains faits tels que les représailles des Juifs contre leurs persécuteurs et pour lesquelles il est précisé qu'elles devaient s'opérer sans accorder grâce mais sans pillage (cf. *Est* 9,10). En effet, dans le passage évoqué du livre de *Samuel*, il est question de la guerre de Saül, roi d'Israël, fils de Kich, de la tribu de Benjamin (patronymie rapportée en *I Samuel* 9,1), contre les Amalécites dont le roi était Agag ! Autrement dit, les ancêtres de Mardochee et de Aman s'étaient déjà affrontés. Le récit de la *Meguilat* d'Esther ne peut se comprendre que comme le second round d'un bras de fer qui se déploie à travers l'histoire. Or, dans l'épisode antérieur, Saül pêche contre l'ordre divin justement en épargnant la vie de son adversaire et en autorisant ses troupes à s'emparer du butin pourtant voué à l'anathème. On en déduit que le récit de la *Meguilat Esther* vise à critiquer le comportement défaillant de l'ancêtre Saül tandis qu'il plébiscite celui de Mardochee qui adopte la posture inverse. En effet, les descendants des deux ennemis, par une étrange revanche de l'histoire, sont confrontés l'un à l'autre dans une nouvelle configuration. Mais par delà le contentieux de leur lignée familiale, ils sont porteurs d'un antagonisme plus fondamental encore. Depuis qu'Amalek fut le premier d'entre les peuples à *entreprendre* de décimer les Hébreux sortant d'Égypte, et porter ainsi atteinte au « trône de l'Éternel », les deux peuples se vouent une haine mortelle (cf. *Ex* 17,8-16). C'est dans ce contexte que le refus provocateur de Mardochee de se prosterner devant Aman s'explique.⁵ Il sait à qui il a affaire, et qu'il aura tôt ou tard à le combattre. De fait, Aman, apprenant que Mardochee est juif, résout aussitôt de s'en prendre non seulement à lui mais aussi à tout son peuple. Cette fois, à l'inverse de l'attitude du roi Saül, Mardochee s'attelle de lui-même à l'injonction divine d'*entreprendre* une lutte sans merci contre le peuple d'Amalek, archétype de l'ennemi juré, et qui plus est, en parfait respect de l'anathème sur le butin⁶, à l'inverse de l'attitude de Saül et de son armée. Et cette fois, encore par contraste, aucune grâce ne sera accordée à Aman, descendant d'Agag, qui périt, lui et ses fils, sur la potence.

3. Mardochee affiche tout au long du récit une confiance déterminée dans le Salut d'Israël. Aussi admoneste-t-il, sous le mode prophétique, la reine Esther :

Ne te berce pas d'illusion que seule d'entre les Juifs, tu échapperais au danger, grâce au palais du roi. Car si tu persistes à garder le silence, à l'heure où nous sommes, la délivrance et le Salut surgiront pour les Juifs par un autre lieu, tandis que toi et la maison de ton père, vous périrez (*Est* 4,13-14).

Même si ce Salut est rattaché à une voie indéfinie « ממקום אחר : *mi-makom ahèr* : par un ailleurs » et non explicitement à Dieu, il porte indéniablement la résonance religieuse de la délivrance d'Israël enracinée dans les textes traditionnels et pour lesquels Dieu est le principal artisan, tantôt caché, tantôt dévoilé, du devenir.

4. La suite de cet extrait témoigne de la lecture religieuse que fait Mardochee des événements :

Et qui sait si ce n'est pas pour une conjoncture pareille que tu es parvenue à la royauté ? (*ibid.*)

La marque de la Providence qui trace les lignes du devenir est signifiée même si non explicitement nommée.

5. Suggérée, cette Providence est aussi latente dans la trame du récit. Nous pourrions, en effet, ajouter d'autres questions rhétoriques à l'interrogation de Mardochee, comme celles-ci :

Est-ce pur hasard si les descendants de Saül et Agag se trouvent, comme leurs pères d'antan, confrontés en duel ? Est-ce pur hasard si au moment où Aman s'ingénie à faire pendre Mardochee, le sommeil du roi est troublé et entraîne le souverain à compulser frénétiquement les livres des chroniques au point de rappeler à son bon souvenir le fait que Mardochee avait déjoué un complot contre lui, sans pour autant avoir obtenu de gratification ? Le célèbre bibliste Ezéchiel Kauffman s'était exprimé en ces termes sur la nature de ce récit :

Certes, aux yeux du lecteur profane, l'intrigue bien bâtie de l'histoire peut paraître comme une trame ingénieuse produite par l'écrivain talentueux. Mais pour l'auteur lui-même, elle reflète le dessein réel, quoique sous-jacent, de la Providence, telle que le judaïsme l'a toujours perçue : la rébellion de Vachti, le complot déjoué par Mardochee, l'insomnie du roi avant le festin décisif, tous ces événements se produisent en temps opportun, selon un ordre programmé, de sorte que finalement se manifeste la délivrance d'Israël. Le livre d'*Esther* est sans doute un « roman » singulier pour la Bible mais c'est un roman religieux (*Histoire de la croyance israélite* [en hébreu], Tel Aviv, éd. Bialik, 1976 [première publication, 1956], Tome VIII, p. 447).

Les tentatives de lever le voile

Fort de ces contre-indices, la question qui s'impose avec acuité est de savoir pourquoi la *Meguilá d'Esther* est à ce point dénudée de marques religieuses explicites. À notre sens, il est possible d'en rendre compte à partir de deux types de considérations. La première est que les événements dépeints dans la *Meguilá* indiquent que le contexte est celui de la diaspora sous le régime perse. De ce que nous savons de la religion biblique, le peuple juif n'était nullement préparé à mener une vie rituelle en diaspora, du fait que l'écrasante majorité des rites prescrits dans la Tora de Moïse n'avaient de sens que pour ceux qui vivaient sur la terre d'Israël : les lois rituelles étaient principalement des obligations liées au travail de la terre et au service du Temple.⁷ Certes, comme en témoignent les propos d'Aman, cela n'induit pas que les Juifs ne pouvaient avoir conservé un certain nombre de pratiques spécifiques : « ce peuple a des lois qui diffèrent de tous les autres peuples » (*Est* 3,8). Mais personne ne peut dire au juste quelles règles rituelles à cette époque furent maintenues ou considérées comme obligatoires, ni sous quelle forme, en situation diasporique. Il est vraisemblable que la participation aux festins des Perses, le fait de boire de leur vin ou encore, le mariage d'Esther avec le roi Assuérus n'aient pas été perçus, à cette époque et en ce lieu ou tout au moins, aux yeux de l'auteur, comme des transgressions. Cela explique pourquoi il n'est nullement question, pour l'auteur de la *Meguilá*, d'invoquer un péché de la génération juive de l'époque qui aurait induit qu'Aman obtienne du roi le décret de son anéantissement. C'est explicitement l'insoumission provocante de Mardochee qui éveille la hargne d'Aman, personnage maléfique et assoiffé de pouvoir. C'est en identifiant Mardochee comme Juif qu'Aman, animé par l'aversion ancestrale de son peuple à l'égard d'Israël⁸, prend la résolution d'anéantir tout le peuple juif. Si l'opinion de l'auteur était que cette génération de Juifs s'était rendue coupable de quelque prévarication, il n'aurait pas manqué de le souligner comme c'est le cas dans tous les autres livres bibliques. De fait, après la victoire des Juifs contre les Amalécites et tous ceux qui voulaient les anéantir, il n'est nullement question pour l'auteur de porter un avis négatif sur le mariage d'Esther ou de relater un changement d'attitude quelconque quant à la pratique morale ou rituelle du peuple !⁹

Mais ce qui vient d'être dit ne rend compte que d'une partie de la problématique que pose cette œuvre. Les interpolations tardives introduisent des normes et des notions anachroniques qui soulignent à rebours l'absence d'éléments auraient dû logiquement prendre place dans le récit originel. Nous avons vu que l'auteur croyait en une intervention providentielle. Qu'est-ce qui l'empêchait de placer des prières invoquant le secours divin dans la bouche des personnages

? Pourquoi la présence de Dieu n'est-elle pas mentionnée explicitement ? Pourquoi cette mise en sourdine ? Il s'agit là d'occultations délibérées dont il faut décrypter le sens.

Au cours des âges, certains ont tenté de résoudre cette énigme. Commençons par évoquer les explications d'ordre circonstanciel. Rabbi Abraham Ibn Ezra (Espagne, XI^e s.) écrit dans l'introduction de son commentaire du livre d'*Esther* :

S'agissant des missives évoquées dans le verset "Et [Mardochée] expédia des lettres" (*Est* 9,20), toutes étaient une même version, le rouleau d'*Esther*, et les Perses le recopiaient à leur tour, pour figurer dans les chroniques de leurs rois. Or, ils étaient idolâtres et écrivaient en lieu et place du Nom vénéré et redoutable [de notre Dieu] leurs ignominies, comme le firent les Samaritains lorsqu'ils ont transcrit le début de la *Genèse* en remplaçant le nom du Créateur par "Achima". Ce fut donc pour Mardochée une mesure de prudence que de ne pas mentionner le nom de Dieu dans le rouleau d'*Esther*.

Par ailleurs, dans l'introduction de son étude sur le livre d'*Esther*, Amos Hakham (commentateur contemporain) évoque l'interprétation selon laquelle l'occultation du nom de Dieu serait due à la coutume de s'enivrer lors du festin de la fête de *Pourim* :

En effet, les hommes s'enivrent traditionnellement à cette occasion. Or cet état d'ébriété pourrait conduire à une profanation du nom de Dieu, si au cours de la lecture du rouleau, son évocation venait à être déformée ou détournée (cf. *Daât Mikra*, édit. du Rav Kook, Jérusalem, 1973, p. 17).

Ces explications sont loin d'être convaincantes car elles ne s'appuient sur aucune donnée vraiment fiable. D'abord, l'historicité des faits rapportés est loin d'être attestée, vu le caractère romanesque du livre (il suffit de penser aux conversations intimes des personnages). Rien ne permet d'attester que les scribes perses aient tout bonnement repris à leur compte un récit écrit en hébreu et destiné à un public juif. En *Esther* (10,2), il est certes question d'une consignation des faits dans les chroniques des rois de Médie et de Perse. Mais il est inconsistant de penser qu'il s'agit de la *Meguila* elle-même. Il en va de même pour les missives envoyées par Mardochée et Esther donnant instruction de commémorer l'événement (*Est* 9,20-32). Quand bien même, le rouleau d'*Esther* eut été recopié comme document d'archives, le souci d'un risque de substitution du nom de Dieu semble, dans un écrit juif, improbable. Pourquoi n'a-t-on pas émis de telles réserves et instauré une telle autocensure pour d'autres livres bibliques tels que le livre de *Daniel* (écrit en partie sous régime perse) ? Aucun indice ne permet de fonder cette idée. Quant à l'hypothèse des risques dus à l'état d'ébriété, elle suppose que cette question préoccupait l'auteur. Mais sur quelle base, peut-on l'affirmer ? Rien n'autorise à penser que les beuveries aient jamais été instituées à l'occasion de la lecture publique (ce qui n'est pas même le cas dans la loi juive définie par les décisionnaires tardifs puisque le banquet de fête ne peut commencer qu'après la lecture). Toutes ces coutumes ayant été élaborées ultérieurement, dire qu'elles sont la cause de l'éclusion du nom divin, c'est commettre un anachronisme certain.

Ces tentatives d'explications « circonstancielles » ont ceci en commun qu'elles sont nées non pour établir des faits mais esquiver la difficulté théologique de l'éclusion du nom de Dieu qui renvoie fondamentalement à l'éclipse de Dieu. Or, comme nous l'avons souligné plus haut, nous avons toutes les raisons de penser que ce mutisme est délibéré et révélateur. Il est d'ailleurs étrange que la littérature des *Sages* (talmudique ou midrachique) ne propose aucune solution explicite à ce problème. Amos Hakham a cru cependant pouvoir relever un indice dans le *Talmud* (*Houlin* 139b) qui, selon lui, constitue une réponse allusive :

[La *Meguila* d'] *Esther* d'où en tire-t-on référence dans la Tora ? Dans le verset suivant : « Et c'est alors que, Moi, Je déroberai Ma Face [le rapprochement est basé sur l'homonymie entre Esther et אסתר] [*Haster astir* : Je déroberai] en ce jour à cause du grave méfait qu'il [le peuple] aura commis en se tournant vers des dieux étrangers » (*Deutéronome* 31,18).

Amos Hakham explique :

Il est probable que le sens de ce rapprochement est que le voilement de la *Chekhina* (la Présence divine), tel qu'il est perçu dans le rouleau d'*Esther* – le nom de Dieu n'étant pas mentionné – fasse partie intégrante de la punition de l'exil dont il est question à cet endroit du Deutéronome. Ce voilement du nom serait une allusion à l'exil du peuple d'Israël et à ses vicissitudes en diaspora, à « l'éclipse de la Face » (*ibid.*, p. 17).

L'oblitération de toute forme de théophanie est, il faut en convenir, commune aux deux textes. Mais deux différences notoires entre les situations défendent de souscrire aux conclusions que tire Amos Hakham de cette homologation. D'abord, « l'éclipse de la Face » dont il est question dans le *Deutéronome* est formulée au premier chef comme une *menace* pour le peuple qui se trouve encore sur la Terre d'Israël. Elle n'est nullement assignée en propre à la condition de l'exil. L'exil en est la *conséquence* ! Pour les Juifs qui se trouvent désormais en diaspora, « l'éclipse de la Face » est un fait accompli. S'ils en ressentent encore les effets délétères, elle l'est en tant que prolongement seulement. Secondement, dans le *Deutéronome*, cette éclipse annonce par delà l'absence de dévoilement celle de la Providence, du sauvetage ; elle soumet le peuple à la merci des diverses calamités qui peuvent le frapper.¹⁰ Or, le contexte de ce passage ne laisse guère d'ambiguïté : cette situation est exactement l'inverse de l'issue *providentielle* qui prévaut dans le récit de la *Meguila*, justement en diaspora !

La clef de l'énigme

A contrario, il convient de montrer que c'est précisément le contraste et non l'homologation entre les deux textes qui constitue le meilleur indice pour résoudre cette énigme. À l'examen du sens contextuel du chapitre 31 du *Deutéronome*, il apparaît que la fonction de l'éclipse divine est de placer le peuple en situation *d'épreuve*, de sonder la teneur de sa fidélité. Il y est précisé que cette mise à l'épreuve risque de s'accompagner de dépit ; l'épreuve s'accentuerait ensuite du fait que le peuple viendrait à douter de l'efficacité de la Présence divine et donc de la nécessité de respecter l'Alliance :

Ce jour-là, Ma colère s'enflammera contre lui [le peuple], Je les abandonnerai, Je leur déroberai Ma Face et il deviendra la pâture de chacun, et nombre de maux et d'angoisses viendront l'assaillir. Alors, il se dira : N'est-ce point parce que Dieu n'est point avec nous que je suis en butte à ces malheurs ? Et c'est alors que, Moi, Je déroberai Ma Face en ce jour à cause du grave méfait qu'il aura commis en se tournant vers des dieux étrangers (*Deutéronome* 31,17-18).

L'éclipse de la Face s'installe donc en deux temps. La première est une épreuve. La seconde est le vrai abandon ou son ancrage, confirmant l'échec du peuple. Ce *distinguo* est fondamental car la seconde phase de l'épreuve est précisément pour la diaspora celle qui risque de perdurer. Notre thèse est que l'intention homilétique de l'auteur de la *Meguila* est de persuader les lecteurs de l'opportunité de revanche et de restauration qui s'offre au peuple exilé : à lui d'affronter l'épreuve de l'éclipse, en prouvant cette fois sa pleine fidélité. L'éclipse de Dieu est un fait accompli mais qui appelle à relever le *défi*. Mardochée est l'homme providentiel. L'éclipse est née de la perte de confiance du peuple en son Dieu. C'est précisément cette confiance que Mardochée incarne et réclame pour restaurer le lien avec Dieu. Il veut prouver que l'éclipse de Dieu plus qu'un camouflet est un camouflage. Stratagème divin, cette retraite est une mise à contribution : elle ne se traduit en abandon irréversible que pour celui qui abandonne sa confiance en Dieu. Mardochée veut *réparer*, là où les ancêtres ont échoué. Car, à l'inverse de ce qu'en dit Amos Hakham, c'est aux vicissitudes de l'éclipse de la Face *en terre d'Israël* que

notre auteur fait en premier référence ! Ce sont en effet les échecs de Saül face à Agag et par la suite, celui du peuple hébreu tout entier ayant versé dans l'idolâtrie sur sa terre, qui sont visés par les diverses allusions. Il y a donc bien eu péché pour l'auteur. Mais c'est celui des ancêtres ! C'est précisément cette culpabilité d'antan que Mardochée s'applique à convertir en mérite présent. Le *revirement* de situation est l'*ultima ratio* qui se profile en filigrane dans la trame de la *Meguila* jusqu'à ce qu'il émerge au grand jour :

Le jour même où les ennemis de Dieu avaient espéré prendre le dessus, ce fut le contraire [« ונהפוך הוא : *ve-nahafokh hou* »] qui se produit, les Juifs allant eux-mêmes prendre le dessus sur ceux qui les haïssaient (*Est* 9,1).¹¹

L'éclat de cette victoire n'est autre que le reflet d'un bouleversement intérieur. On ne peut mieux en rendre compte qu'en recourant à une référence suggestive à laquelle notre auteur convie. À la sortie d'Égypte, après le passage miraculeux de la mer rouge, il est rapporté que le peuple d'Israël est mis à l'épreuve, manquant d'eau durant trois jours (*Exode* 15,22). Le peuple ne peut s'empêcher de murmurer contre Moïse mais Dieu ne sévit pas contre cette révolte, et leur apporte au contraire un remède. Mais une étape plus loin, devant la même épreuve, le peuple qui manque à nouveau de confiance, « met Dieu à l'épreuve » en disant : « Dieu est-Il avec nous ou non ? [יש ה' בקרבנו או אין : *Ha-yech Ha-Chem be-kirbénou o-aïn* :] » (*Exode* 17,7). C'est ce même doute, cette même défiance exprimée dans les conditions de l'épreuve, qui dans le chapitre 31 du *Deutéronome* se présente comme pouvant provoquer l'éclipse de la Face et dans un second temps, le déferlement de la colère divine. L'expression utilisée est identique : « N'est-ce point parce que Dieu n'est point avec nous ?... [הלא על כי אין אלוהי בקרבי : *Ha-lo âl ki ein élohai be-kirbi*] » (*Deutéronome* 31,17b). Or dans l'*Exode*, ce moment de défaillance est aussitôt marqué, dans un second temps, par l'agression inopinée du peuple d'Amalek : « Amalek surgit et combattit Israël » (*Exode* 17,7-8) ! À la lumière de cet isomorphisme, l'action emblématique de Mardochée devient intelligible. La Face de Dieu est voilée mais cette fois, c'est le Juif Mardochée qui prend les devants et combat contre Amalek en allant provoquer la hargne d'Aman, l'Amalécite :

Mais Mardochée ne s'agenouillait ni ne se prosternait [devant Aman] (*Est* 3,3).¹²

Cette révolution amorcée par Mardochée s'accomplit pleinement au moment critique du récit où tout peut encore basculer. Esther, craignant pour sa vie, hésite à intervenir auprès du roi. Elle est à titre personnel dans la même situation d'épreuve que celle du peuple, décrite dans les passages cités de l'*Exode* et du *Deutéronome*, et semble succomber à la même défiance et attermolements. Mardochée lui ouvre alors les yeux en l'enjoignant de ne pas se bercer d'illusion que seule d'entre les Juifs, elle réchapperait (cf. *supra*, *Est* 4,13-14). Esther soudain s'éveille :

Va rassembler tous les Juifs présents à Suse et jeûnez à mon intention ; ne mangez ni ne buvez pendant trois jours [...] et si je dois périr, je périrai (*Est* 4,16).¹³

Ce jeûne de trois jours correspond à l'échec de l'épreuve du manque d'eau durant trois jours, évoqué plus haut. Esther s'applique à en corriger le souvenir par compensation. La confiance en Dieu est retrouvée et la marche vers la délivrance, enclenchée. Le rebondissement est tel que les rapports de force entre les personnages s'inversent. C'est à présent Esther, métamorphosée, qui donne des directives à Mardochée :

Mardochée se retira et exécuta strictement ce que lui avait commandé Esther (*Est* 4,17).

Tous les indices nécessaires sont à présent réunis pour répondre à l'énigme de « l'occultation du religieux » dans ce récit. L'auteur est habité par la conscience que la situation de l'exil est de l'ordre du « *Hester panim* » (l'éclipse de la Face) en référence à *Deutéronome* 31. Le nom d'Esther y fait allusion en miroir, comme l'a relevé le *midrach*, et il est vraisemblable que l'auteur de la *Meguilá* ait usé de cette homonymie pour y glisser un indice. N'oublions pas que le véritable nom d'Esther est selon la *Meguilá* elle-même « Hadassa ». Le nom d'Esther est un pseudonyme. Il évoque Ishtar, divinité phénicienne et babylonienne de la fécondité (« Astarté », dans le panthéon grec), associée à Vénus et à la lune. Par là, il souligne l'aliénation de cette judéité éclipsée. Même l'attitude d'Esther, du moins dans un premier temps, est éclipse puisqu'elle ne dévoile ni son origine ni son appartenance au peuple d'Israël, suivant la consigne de Mardochée.¹⁴

L'idée de revirement qui conduit à l'émergence de la Providence se reflète dans la conversion intérieure d'Esther qui sort de sa soumission passive pour mener une stratégie de résistance. Elle éveille progressivement la suspicion du roi pour en dernier ressort dévoiler sa véritable identité et confondre Aman. C'est, à travers elle, la figure lunaire du féminin qui se transfigure, s'arrache à sa condition d'effacement et de subordination.¹⁵ Ce phénomène est souligné par le contraste ironique que constitue le Conseil de sages qui entourent le roi, lorsque ceux-ci suggèrent de démettre la précédente reine, Vachtí, pour éviter le fâcheux précédent d'une insoumission qui pourrait servir de modèle insurrectionnel pour toutes les femmes du royaume. Le faste et l'étalage de la puissance royale ne sont que pacotilles et paillettes qui masquent mal la précarité d'un régime soumis aux menaces incessantes de complots. Le triomphe sur la scène de l'histoire est à l'image de ce souverain terrestre : Assuérus n'est qu'un pantin manipulable à souhait, imbibé d'alcool et de concupiscence, d'une mollesse affligeante, que de rares accès de fureur réveillent de sa torpeur. Le véritable drame se trame dans les coulisses. C'est là que désormais la présence divine se replie à l'abri des regards et des festivités tapageuses de l'histoire, dans l'attente de l'éveil des consciences. En cela, l'auteur de la *Meguilá* fournit à ses lecteurs contemporains une réponse théologique percutante au problème de l'écart incommensurable entre les diverses formes de théophanie décrites dans la Bible (miracles, révélations, prophéties, etc.) et la retraite silencieuse de Dieu qui est celle éprouvée et vécue par les lecteurs. C'est que les exilés du royaume de Juda endurent l'épreuve suprême : Dieu attend, enfoui dans le secret, la réplique humaine.

Dans un premier temps, l'auteur dépeint la soumission passive des Juifs comme s'ils s'étaient, à l'instar de leur souverain, engourdis par une pesante torpeur. S'ils se sont docilement prosternés devant Aman, c'est qu'ils n'étaient plus que l'ombre d'eux-mêmes, des exilés que leur Dieu avait abandonnés. À l'annonce du décret de leur anéantissement programmé, ils n'ont plus pour seule réplique que leur consternation. L'alerte est donnée par Mardochée, l'insoumis. C'est dans le cœur d'Esther que tout bascule et que, depuis cet épiscentre, tout s'ébranle pour se répercuter en une secousse salutaire du peuple hébreu qui était terrassé et médusé. Le fait que ni Esther ni le peuple n'implorèrent le secours divin s'inscrit dans le profond souci réparateur de l'auteur. L'absence de prières se révèle comme une sorte de pudeur religieuse, de retenue expiatoire que seul le jeûne peut exprimer. C'est un peu comme si l'auteur insufflait une nouvelle conscience à ses personnages, ses frères exilés et opprimés, en disant : Trêve de bavardages, de murmures de défiance ou d'implorations souffreteuses. Souvenons-nous de ces mots que l'Éternel, excédé, avait soufflé à Moïse, devant l'obstacle de la mer Rouge et derrière la menace pressante des chars égyptiens aux troupes du peuple d'Israël en fuite. Alors qu'ils étaient pris en tenailles, et que Moïse se mit en prière, Dieu lui dit : « Pourquoi M'implores-tu ? Ordonne plutôt aux enfants d'Israël de se mettre en marche ! » (*Exode* 14,15). Dès lors com-

ment oserions-nous encore implorer Son secours alors même que nos pères se sont détournés de Lui et qu'Il nous voile Sa face ?

Ce secours providentiel, tel qu'il est décrit dans l'extrait du *Deutéronome* précité, le peuple l'avait réclamé comme un dû, quitte à tout renier. De même, le roi Saül, dont Mardochée incarne précisément la figure transfigurée, avait appelé ce secours divin par les vertus du rite sacrificiel, jusqu'à usurper les prérogatives du prophète Samuel, aux dépens de l'obéissance à Dieu : « Samuel dit (à Saül) : L'Éternel veut-Il les holocaustes et les sacrifices comme Il veut qu'on Lui obéisse ? » (*I Samuel* 15,22).¹⁶ Dieu veut-Il les prières comme Il veut les actes ? Mardoquée veut traiter le mal à la racine. Il s'abstient de tout rite d'imploration. Il agit. Il remonte à la genèse même de la dégénérescence pour affronter l'épreuve dans laquelle les ancêtres avaient failli.¹⁷ Il veut prouver que le « *Hester panim* », la Face cachée, est l'occasion du rachat et non l'abandon de toute providence. Il est convaincu que Dieu accompagnera Son peuple dans les conditions précaires de l'exil, pour peu qu'il sache faire preuve de « revirement », de transfiguration.

Le revirement de la Chekhina

Il ne conviendrait pas de clore cette analyse sans la voir confortée par un enseignement de Sages du *Talmud* qui ont été sensibles au revirement théologique qui s'opère dans le récit d'*Esther* :

Le rabbin Avdimi fils de Hama, fils de Hassa enseigne à propos du verset [qui relate la situation du peuple hébreu au moment du don de la Tora] : « Ils se placèrent au pied de la montagne » (*Exode* 19,17). — Cela nous indique que le Saint, béni soit-Il, avait soulevé la montagne comme une coupole en leur disant : — Si vous acceptez la Tora, tant mieux pour vous. Sinon, ici sera votre tombeau. Le rabbi Aha fils de Yaacov a dit : Il s'ensuivit une contestation de validité [en raison du caractère forcé de l'alliance conclue]. Le rabbin Rabba dit alors : Sans doute, mais la génération [les Juifs] d'Assuérus l'ont finalement reçue [la Tora] de plein gré, ainsi qu'il est écrit : « Les Juifs reconnurent et acceptèrent [...] » (*Esther* 9,27) (*Chabbat* 88a).

La Révélation ostentatoire du mont Sinaï constitue l'antithèse radicale de la situation qui prévaut dans la *Meguila*. Paroxysme du dévoilement de Dieu, elle est mise en opposition à l'éclipse totale de la Face. Au Sinaï, la figure divine se présente comme principe masculin coercitif. Dans le récit d'*Esther*, la présence divine se présente comme féminité occulte et passive pour ensuite se transfigurer via l'éveil d'Esther, en féminité résolue et agissante.¹⁸ Or, c'est précisément dans la situation d'éclipse totale que le véritable désir d'accepter la Tora prend racine et devient manifeste. C'est l'homme qui désormais prend en charge l'histoire, accourt au-devant de la *Chekhina*, la fiancée, et Lui dévoile la face.¹⁹ Dans un saisissant jeu de mots fondé sur la similarité des racines, les mots « מגילת אסתר, *Meguilat Esther* : rouleau d'*Esther* », peuvent s'entendre comme « *Guilouï ha-nistar*, גילוי הנסתר : dévoilement/révélation de l'occulte ». De manière significative, comme nous l'avons montré, les clés indispensables à la compréhension du récit sont hors du récit, en amont, éparpillées dans divers autres passages bibliques qui en révèlent la signification religieuse, la conception du salut. Comme pour nous dire : le visible ne s'explique pas par le visible seulement. Tel est le sens mystérieux de cette lecture rituelle. En lisant la *Meguila*, le fidèle recouvre l'élan rédempteur. Il est appelé à exhumer le caché, à déceler la trace de la *Chekhina* enfouie dans les ténèbres de l'exil. Par là, en révélant Dieu, c'est l'homme lui-même qui se révèle à Lui, dans la connivence de la Rédemption.

Notes

¹ Cf. Hershel Shanks, *L'aventure des manuscrits de la mer morte*, Paris, Seuil, 1996, p. 13.

² Cf. *Talmud* de Babylone, *Meguilá 7a* et *Talmud* de Jérusalem, *Meguilá I*, hal. 5.

³ Nous lisons en effet dans le *Talmud* : « Rabbi Yehouda au nom de Samuel enseigne : Le livre d'*Esther* ne rend pas les mains impures (contrairement aux autres textes sacrés pour lesquels les Sages ont décrété qu'ils nécessitent une ablution des mains après usage, pour en encourager la déférence). » Pour l'Amora Samuel, *Esther* ne compte pas parmi les Écrits saints de la Bible. Toutefois, il lui reconnaît le statut de texte inspiré (grâce à l'attribution de l'esprit saint à *Esther* et *Mardochée* qui rend compte de leur capacité à décrire pensées, paroles et actes des personnages) et accepte sa lecture publique qui était déjà largement instituée à son époque (cf. *Meguilá 7a*).

⁴ Aux dires de Flavius Josèphe (cf. *supra*), ce livre appartiendrait déjà aux récits post-bibliques.

⁵ Sur le sens de ce refus de prosternation, cf. *infra* note 12.

⁶ À trois reprises, insistance est faite sur le fait que les Juifs renoncèrent à s'emparer du moindre butin (cf. *Est* 9,10 ; 9,15-16).

⁷ Le *Talmud*, bien que tardif, souligne l'étroite corrélation entre l'accomplissement des commandements et la présence du peuple en terre d'Israël, à l'appui de divers versets bibliques (*Lévitique* 25,38, *I Samuel* 26,19). Il présente l'exil comme un lieu où le service de Dieu perd de sa substance au point d'être comparé à une forme d'idolâtrie (*Ketoubot* 110b). Ce n'est que consécutivement aux deux destructions du Temple (- 587 et 70) et progressivement, que les Scribes et les Sages ont édicté des décrets d'observance en diaspora, pour pallier le désastre et assurer ainsi la survie du judaïsme. Ceci pourrait expliquer aussi pourquoi ont été retrouvées les traces de peuplades se reconnaissant comme d'origine judéenne et dont la pratique est foncièrement différente de celle instaurée par les rabbins. Dans le même ordre d'idées, le « salut qui viendra d'un autre lieu » exprimé par *Mardochée* est probablement une allusion au Dieu dont le siège primordial est la terre d'Israël (cf. *Est* 4,14). De même, sur le plan liturgique, le *Talmud* (*Meguilá* 14a) exclut la récitation du *Hallel*, glorifiant les prodiges divins, à l'occasion de *Pourim*, arguant que le miracle s'est produit en diaspora. Seuls les miracles en exil qui ont précédé la conquête de la terre de Canaan, méritent la dérogation à ce principe. Plus tard, *Nahmanide* (Espagne, XIII^e s.) ira jusqu'à soutenir que certains commandements ont été essentiellement maintenus en diaspora simplement afin de ne pas en effacer le souvenir, pour le jour où le peuple reviendra sur sa terre (cf. Commentaire sur *Nombres* 33,53 et *Deutéronome* 4,5).

⁸ Cf. *Est* 3,6 : « car on lui avait fait savoir de quelle nation il était. »

⁹ Tous ces faits sont d'autant plus éloquentes qu'ils contrastent avec les diverses interpolations et commentaires à caractère légendaire qui ont été greffés sur le texte. Ils sont la conséquence de préoccupations religieuses tardives, visant à pérenniser le judaïsme dans les conditions précaires de la diaspora. Tel est le cas des versions extérieures au canon biblique juif du livre d'*Esther* et des *midrachim* dans lesquels des prières et des préoccupations religieuses ont été introduites dans la bouche des personnages. Dans le *Talmud*, comme cause de leur malheur, les Juifs sont soupçonnés d'avoir participé au culte des idoles (*Meguilá* 12a). *Rav* (III^e s., Babylone) interprète les propos d'*Aman* (« ce peuple ont des lois qui diffèrent de tous les autres peuples » *Est* 3,8) comme une dénonciation de fausse intégration : les Juifs ne boivent pas le vin des autres peuples, ni ne se marient avec eux (*Meguilá* 13b). L'interpolation d'une traduction en grec de la *Meguilá d'Esther* (texte deutérocanonique d'époque hellénistique hasmonéenne) place une prière dans la bouche d'*Esther* : « Sauve-nous et apporte-moi le Salut car je suis restée seule et n'ai d'autre sauveur que Toi, Éternel. Car Tu sais toute chose, Tu sais combien je hais leurs honneurs et je répugne à reposer auprès de l'incirconcis, l'étranger. Et Tu sais combien je suis affligée et j'exècre de devoir porter ce signe de gloire sur ma tête lorsque je dois apparaître. Je hais cette parure de païen, si bien que je m'en défais dès que je suis en paix. Ta servante s'applique même à ne rien manger de la table d'*Aman* ni à faire honneur au festin du roi. Je ne bois pas du vin d'idolâtre. Ta servante n'a plus connu de joie, du jour où elle fut enlevée jusqu'à ce jour, si ce n'est en Toi, Éternel, Dieu d'*Abraham*. Éternel, qui règne sur tout, écoute la voix de ceux qui sont dans le désespoir et sauve-nous de la main de ceux qui sont plongés dans le mal ; sors-nous de l'angoisse » (*Esther grec* 4,15-20). Il est également saisissant de comparer le contenu si dénué d'expression religieuse du livre d'*Esther* avec les premiers chapitres de *Daniel* (1-3) : les personnages en diaspora perse manifestent une véritable discipline alimentaire, une détermination à s'adonner à la prière journalière et une résistance farouche contre l'idolâtrie, fut-ce au péril de leur vie. Le miracle est manifeste. Le contraste est si marqué qu'il semble délibéré. Le livre de *Daniel* est, pour la Tradition juive, antérieur à celui d'*Esther*. Les événements référés sont évidemment antérieurs. Mais des versions très diverses de ce livre ont été retrouvées, notamment à *Coumran*. Des considérations historiques donnent à penser que la rédaction de ce livre, dans sa version *massorétique*, date de l'époque hasmonéenne (II^e siècle avant l'ère commune). Les actes de piété de *Daniel* pourraient provenir d'une interpolation tardive ; ou comme le texte *massorétique* l'indique, être

le fait de la piété exceptionnelle de certains héros. Tout cela ne préjuge rien quant aux normes de religiosité diasporique de cette époque. Tout ce qu'il est possible d'en dire est que la conception religieuse du livre de *Daniel*, tel que nous le connaissons, est antithétique de celle de l'auteur du livre d'*Esther*.

¹⁰ Cf. également le commentaire de Rachi (Troyes, 1040-1105) sur ce passage : « Je leur dérobe Ma Face comme quelqu'un qui ne verrait pas leur détresse. »

¹¹ À noter la malédiction du prophète des nations, Bileâm, que Dieu « transforme » (*va-yahafokh*) en bénédiction (*Dt* 23,6). Il en ressort dans l'oracle de Bileâm que « son roi (d'Israël) sera élevé au-dessus d'Agag » (*Nb* 24,7). C'est bien cette transmutation qui se réalise en écho dans le récit d'Esther.

¹² Contrairement à une opinion convenue, le refus de prosternation de Mardochee devant Aman n'est pas dû à un interdit religieux de prosternation devant un être humain. Divers personnages bibliques tels Abraham (*Gn* 23,7), les frères de Joseph (*Gn* 42,6) ou encore Esther (*Est* 8,3) se prosternent ou se jettent aux pieds de personnages investis d'autorité, sans le moindre état d'âme. Le refus de Mardochee de se prosterner apparaît donc davantage comme un geste de refus de reconnaître l'investiture royale d'Aman, Mardochee « transgressant l'ordre du roi » (*Est* 3,3). Il convient toutefois d'observer que la double expression « s'agenouiller et se prosterner » n'apparaît dans la Bible que dans un contexte de culte. Un geste accompli devant un homme peut renvoyer à la reconnaissance de la suprématie de son dieu, comme on le voit lorsque le roi Nabuchodonosor s'agenouille et se prosterne devant Daniel (*Daniel* 2,46-48). Il est donc possible que l'auteur de la *Meguilá* ait vu indirectement dans l'inclination devant Aman une forme d'allégeance idolâtre. Cela constituerait un indice supplémentaire à la thèse selon laquelle Mardochee porte le flambeau de la réparation des fautes des ancêtres.

¹³ La mise en exergue des isomorphismes, ainsi que les autres références antinomiques démontrent de façon indubitable que l'auteur avait non seulement une conception homogène du Pentateuque (ce qui au demeurant constitue un indice sérieux de sa canonisation préalable) mais une vision théologique affûtée, servie par un talent littéraire des plus raffinés.

¹⁴ Sur ce fait, Rabbi Yehouda commente dans le *Talmud* : « Pourquoi se dénomme-t-elle Esther ? Car elle occultait (*מסתרת* : *mastèrèt*) ses paroles » (*Meguilá* 13a).

¹⁵ Le revirement du féminin évoqué dans de *midrachim* anciens constitue un thème eschatologique, approfondi chez les Cabalistes (cf. la liturgie autour de la néoménie). Les diminutions cycliques de la lune jusqu'à la face cachée, tout comme la réduction de son état par rapport au soleil (principe masculin) au moment de la Création (en référence à *Houlin* 60b), symbolisent l'exil, l'éclipse de la *Chekhina* (modalité féminine de Dieu) dans le monde. La spéculation eschatologique anticipe son revirement futur, la « virilisation » du féminin symbolisée par la transfiguration de la lune. Ainsi, en est-il déjà dans le *midrach* en *Genèse rabba* (12:6) sur base d'un verset d'*Isaïe* (30,26) : « La lune alors brillera du même éclat que le soleil, et la lumière sera sept fois plus vive, comme la lumière des sept jours, le jour où l'Éternel pansera les blessures de son peuple et guérira les meurtrissures qui l'ont atteint ». L'homologation de la femme à la lune est attestée dans certains textes mystiques du début de la Cabale. Cf. le fragment de R. Abraham ben David de Posquière (XII^e siècle), édité par G. Scholem, *Réchit ha-kabbala*, Jérusalem, 1940, p. 79. Ce texte est présenté et analysé par Charles Mopsik dans son article « Genèse 1,26-27, L'image de Dieu, le couple humain et le statut de la femme chez les premiers Cabalistes », dans : *Rigueur et passion, hommage à Annie Kriegel*, Paris, Cerf, 1993. Le *Zohar* (cf. 20b-28a), associe le féminin à la lune et à la *Chekhina*. Il est même question de l'union mystique de Moïse à la lune (*Zohar* I, 21b-22a). Cf. également l'extrait du *Commentaire sur le Maqarekhet ha-Elohout* du cabaliste Réuben Tsarfati, Italie, XIV^e s., traduit et cité par Charles Mopsik, dans : *Cabales et cabalistes*, Paris, édit. Bayard, 1997, pp. 216-217.

¹⁶ Ce thème est récurrent chez les prophètes : cf. *Isaïe* 1,11 ; *Jérémie* 7,9-10 et 7,22-23.

¹⁷ Mardochee est le binôme d'Esther. Leur parenté n'est pas sans référer à la figure de Joseph, dans la Genèse. Joseph, comme Mardochee, est à la fois visionnaire et œuvrant à la réparation de la faute (celle de ses frères). Comme Joseph, Mardochee porte un nom d'exil (Mardochee renvoie à Mardouk, divinité suprême du panthéon babylonien) et parvient au poste de second du royaume étranger. La référence est très marquée lorsque Mardochee comme Joseph est conduit dans la ville portant les apparats du roi, pour être glorifié (cf. *Genèse* 41,41-45, à comparer à *Est* 6,6-11). Dans ce récit, la providence agit également en coulisses, dans l'agencement des événements. Si la métaphore d'Esther est lunaire, celle de Mardochee est solaire. Comme Joseph, agent de la Providence, il agit dans la nuit de l'exil, en préparant la transfiguration, le dévoilement qui s'opère en Esther, jusqu'à l'aurore du Salut.

¹⁸ Dans le Traité de *Meguilá* 7a, le verset « Les Juifs reconnurent et acceptèrent... » (*Est* 9,27) est interprété par le rabbin Samuel de la manière suivante : « Il fut accepté dans l'En-haut (le monde divin) ce qui fut adopté dans l'En-bas (le monde humain). »

¹⁹ Dans le *Talmud* (*Yoma* 29a), Esther est comparée à l'aurore, figure du Salut. Mais son récit est aussi qualifié de « fin des miracles ». Le *Talmud* souligne ici le fait que Dieu n'apparaîtra plus sur la scène de l'histoire de fa-

çon aussi ostentatoire et que, désormais, un nouveau type de relation fondé sur le dévoilement de Dieu par l'homme prend place comme paradigme de la Rédemption.