Haman dans le livre d'Esther

Autor(en): **Lacocque, André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381390

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 307-322

HAMAN DANS LE LIVRE D'ESTHER*

ANDRÉ LACOCQUE

1. Haman dans la «nouvelle» d'Esther

Les critiques du livre d'Esther ont souvent souligné que ce récit est le moins religieux de toute la Bible. Il n'est, en effet, fait mention ici ni de Dieu, ni de l'histoire d'Israël, ou de sa terre, de la Loi, de la prière, du sacrifice ou de quoi que ce soit de sacré. Pourtant, le récit met en scène le Juif Mardochée et l'«Agaguite» Haman. De plus, au fur et à mesure que l'histoire se déroule, il est clair que leur conflit ne relève pas de leur incompatibilité de tempéraments, mais de leurs interprétations divergentes du monde, ou comme le texte en fait foi, de leurs conceptions rivales de la Loi. Le simple énoncé de cette relation problématique entre les deux personnages souligne le caractère idéologique de leur rivalité. Dès lors, le rôle central de la Torah dans le Judaïsme postexilique n'est probablement pas étranger au livre d'Esther. En d'autres termes, on peut penser qu'il existe un niveau de compréhension du texte plus profond derrière la surface narrative.

D'autre part, le récit est ponctué de revers de fortune amenant progressivement les Juifs de Perse au niveau privilégié de leurs ennemis et, subtilement, à la révélation de leur destinée historique. Ces péripéties, pour reprendre le terme d'Aristote, deviennent ici une véritable théologie implicite, comme M. Fox l'a montré[1]. Esther commence par être une personne parfaitement insignifiante dans l'empire perse, mais la chute de Vashti l'élève au rang de reine. Aucune péripétie n'est plus «miraculeuse», évidemment, que celle de la pendaison de Haman en lieu et place de Mardochée, et celle de la destruction des organisateurs du pogrome au lieu de leurs victimes désignées. La péripétie permet au récit d'être entièrement construit sur le principe que l'histoire est imprévisible. Dans le déterminisme semble-t-il infrangible de la relation de cause à effet, il faut toujours compter sur la possibilité (ou doit-on parler de foi?) que la délivrance vienne «d'un autre côté» (4,14, *mi-maqom aḥer).* Ainsi qu'il est dit si justement par Esther 9,1, «le contraire arriva» de ce que l'oppresseur avait projeté[2].

On sait que l'histoire d'Esther est censée se passer sous le règne de Xerxès Ier (5e siècle). En fait, la composition d'Esther se situe au 2e siècle dans la Dias-

* Cet article est une version française de l'original anglais paru dans *Hebrew Annual Review,* Ohio State University, vol. II, 1987, pp. 207-222.

[1] Pour les références, cf. notre bibliographie à la fin de cet article.

[2] Egalement, quand le roi perse décide quelque chose, «le contraire arriva»!

pora orientale. Cela ne préjuge en rien, d'ailleurs, des origines qui peuvent être lointaines, au moins pour certaines parties de l'histoire. Quoi qu'il en soit de ces antécédents, on trouvera dans la version actuelle une accumulation d'iranismes qui ne laissent aucun doute quant à la situation géographique dans laquelle elle fut composée. Même les noms des personnages nous situent dans la région du Tigre. Déjà en 1890, Heinrich Zimmern et Peter Jensen avaient rapproché les noms de Mardochée et d'Esther de ceux de Marduk et d'Ishtar. De même, Haman et Vashti rappellent les dieux élamites Humman et Mashti. Ces chercheurs allemands en concluaient par conséquent que l'histoire d'Esther fut un ancien mythe historicisé pour la circonstance[3]. En 1950, Theodor Gaster avança la suggestion que le prototype de la fête des *Pourim* n'était autre que celle du nouvel an perse. Il considérait le livre d'Esther simplement «comme une adaptation juive d'une nouvelle populaire perse»[4].

Une théorie fort intéressante a été proposée par Robert Gordis dans un article de 1981. Le savant juif y insiste sur le caratère unique d'Esther dans toute la Bible. L'histoire se présente, en effet, comme ayant été composée sous la forme d'une chronique de la cour perse, et écrite par un scribe non juif. L'auteur aurait employé cet artifice littéraire pour «assurer la crédibilité de son récit auprès des Juifs»[5]. Gordis en appelle au parallèle fameux constitué par la *Lettre d'Aristée,* apologie des Juifs qui se présente comme écrite par un non-Juif.

Il n'est pas nécessaire d'accepter cette théorie dans son intégralité; ce qu'on en retiendra cependant, c'est que le récit d'Esther convient parfaitement à un milieu de diaspora. Non seulement l'histoire est censée se passer à la cour perse avec des personnages juifs de la diaspora orientale, mais le genre littéraire du récit relève de ce que les critiques allemands ont appelé la *Diasporanovelle.* On entend par là une épopée relatant une situation conflictuelle et ses conséquences pour un individu ou un groupe. Sa fonction est de montrer que ce qui semble fortuit est en fait providentiel. C'est pourquoi, à un moment donné, le récit change abruptement de caractère et s'oriente vers une résolution inattendue, mais logique du conflit. Généralement, cette issue heureuse est aussi une «catharsis» pour le ou les héros.

Un autre exemple biblique de *novella* est constitué par l'histoire de Joseph dans le livre de la Genèse. Les ressemblances entre les deux récits sont non seulement d'ordre idéologique mais aussi philologique. Dans l'histoire de Joseph également, il y a une sorte d'éclipse de Dieu en terre étrangère (voir Gn 37,1-46,2). Ici aussi, c'est le cours lui-même des événements qui est chargé, en quelque sorte, de témoigner par une série de coïncidences surprenantes ou miraculeuses de la présence divine dans l'histoire et la nature. André Neher

[3] Cf. P. JENSEN (1892), pp. 47-70, 209-226; H. ZIMMERN (1891), pp. 157-169.
[4] Cf. T. GASTER (1950), p. 35; H. RINGGREN (1955), partage aussi cet avis.
[5] Cf. R. GORDIS (1981), p. 375.

pense que c'est l'environnement étranger de l'histoire de Joseph qui rend impropre l'intervention directe de Dieu. Le dialogue théophanique ne se produit qu'en terre d'Israël. A l'étranger, la relation Dieu-homme est seulement indirecte, par l'intermédiaire de songes, par exemple, ou à l'occasion d'événements providentiels, de coïncidences inattendues[6].

L'auteur du livre d'Esther va plus loin. Il évite toute mention de Dieu et même toute allusion à la divinité. Il adopte un langage entièrement dégagé de toute religiosité. Bref, il semble inviter à la conclusion qu'il existe une certaine manière de parler de Dieu en Palestine, et une autre façon d'en parler (ou de n'en pas parler) en diaspora. Il y a un langage approprié à ceux du dedans et un autre langage pour ceux du dehors. Ce phénomène est d'autant plus compréhensible lorsqu'on se souvient de la différence de situation dans les deux endroits. Le problème d'Esther est la survivance des Juifs de Perse menacés de génocide. A ce problème, Esther donne une solution inspirée non par le modèle de l'exode d'Egypte sous la conduite de Moïse, mais par celui du sage gouvernement des affaires égyptiennes par Joseph. Car il ne s'agit pas de quitter la Perse, mais d'y rester et de contribuer à la prospérité et à la paix des Juifs et des autochtones. Dans l'histoire d'Esther, comme dans celle de Joseph, le danger vient de l'environnement même. C'est un danger mortel et de tous les instants, car les non-Juifs sont terriblement capricieux et leurs intentions sont imprévisibles. Ils peuvent tantôt décider que tous les Juifs seront massacrés dans tout l'empire, tantôt élever l'un d'eux à un rang quasi royal et promettre la moitié du royaume à un autre sans autre raison qu'il ou elle est sexuellement désirable. Tant de légèreté est dangereusement ambiguë et arbitraire.

Par rapport à Joseph, Esther reflète la situation réelle des Juifs de la diaspora, qui ne peuvent compter sur des rêves prémonitoires ou sur le triomphe de l'innocence par décret divin. Certes, il arrive que des Juifs de la diaspora occupent des situations de pouvoir dans l'Etat, obtenues parfois grâce à des facteurs extrêmement superficiels. Ceux-là peuvent alors intervenir pour le salut de leur peuple, quand ils ne craignent pas trop de perdre leur position enviable ou même la vie. De toute façon, les Juifs tiennent leur propre destinée en main. Il n'y a aucune garantie ordinaire ou extraordinaire que tout finira par s'arranger en ce qui les concerne. Leur survivance est un fait historique dont il est peut-être possible de tirer des conclusions théologiques et même une «preuve» de l'existence de Dieu, mais le passé ne dicte pas le futur et, d'ailleurs, il est toujours possible de donner au phénomène une explication rationnelle et minimisante qui laisse augurer des lendemains bien différents. Quoi qu'il en soit, il n'y a nulle spéculation dans le livre d'Esther sur l'intervention d'un *deus ex machina.* A l'hésitante Esther, Mardochée dit seulement que, si elle n'est pas disposée à prendre le parti de son peuple menacé d'ex-

[6] Cf. A. Neher (1970), p. 29ss.

termination, une aide viendra d'ailleurs, mais cet ailleurs est laissé dans la plus grande incertitude. On peut dire que de théocentrique, le balancier de l'idéologie a oscillé dans le livre d'Esther au «judéo-centrique»[7]: l'action humaine, l'action juive, s'oppose à la causalité profonde des événements ou elle y correspond. Dans ce dernier cas, l'histoire devient une chaîne de péripéties heureuses digne d'une célébration solennelle lorsqu'il s'avère que l'aboutissement de ce chapitre particulier de l'histoire, ou de l'histoire dans sa totalité figurée par ce chapitre, est le salut des Juifs.

Il nous faut maintenant explorer ce que signifie le judéo-centrisme du livre. Ce caractère du récit est encore souligné lorsque nous prenons conscience du fait qu'il y a un arrière-fond de tradition religieuse à l'histoire telle qu'elle nous est contée. Car, de fait, le livre se présente, selon W. McKane, comme la continuation et l'achèvement d'une affaire laissée en suspens en 1 Samuel 15. Dans ce texte antérieur, il nous est raconté comment le roi Saül épargna la vie au roi Agag et permit aux Israélites de s'emparer du butin des Amalécites vaincus, au lieu de se conformer au commandement divin de mettre à mort Agag et de consacrer par interdit *(ḥerem)* la propriété amalécite. Cette désobéissance de Saül devint la raison de son rejet comme roi et le commencement de sa chute.

Or, dans le livre d'Esther, Mardochée est présenté comme un descendant benjaminite de Kish, père de Saül (2,5). Il refuse de se prosterner devant Haman, en flagrante violation des ordres du roi, et cette attitude rebelle est «expliquée» dans le texte par le fait que Mardochée est un Juif. Les témoins de son insubordination, nous est-il dit, étaient dans l'attente de voir «si les paroles de Mardochée s'accompliraient, car il leur avait dit qu'il était juif» (3,4). Ce verset nous resterait incompréhensible sans l'information fournie quelques lignes plus haut (3,1), que Haman était «le fils de Hammedata l'Agaguite», donc un descendant de Agag l'Amalécite épargné par l'ancêtre de Mardochée! Les deux ennemis sont donc à nouveau face à face, Saül et Agag, Israël et Amalek. Dans cette perspective, le développement ultime de l'histoire d'Esther peut indiquer rétrospectivement la raison qui poussa Mardochée à recommander à sa nièce de ne pas révéler ses origines juives lors de sa promotion à la cour royale. Une proclamation intempestive par Esther dans ce sens aurait court-circuité les plans de Haman, alors que Mardochée, au contraire, attendait que son ennemi se démasque afin de mieux l'écraser. Peut-être jugera-t-on qu'il y a là beaucoup de machiavélisme et que l'enjeu de l'affaire n'étant rien moins que la vie ou la mort de tout son peuple, c'était de la part de Mardochée un terrible risque à courir. Mais l'ironie est un des caractères principaux du récit — nous y reviendrons —, et il convient parfaitement à la situation donnée. Haman a la conviction tout au long de l'histoire qu'il

[7] J'entends par là que la «judaïcité» des personnages est centrale pour l'histoire racontée.

dispose du pouvoir de vie et de mort sur Mardochée et le peuple juif, alors qu'en vérité, il est manipulé par sa victime désignée. S'il en est bien ainsi, il faut alors concevoir Mardochée comme comptant sur les instincts meurtriers de l'Amalécite et sachant à l'avance que la soif de sang juif le pousserait à toute extrémité. Le moment viendrait où la bête oublierait toute prudence et s'exposerait elle-même au châtiment. Deux éléments de l'histoire au moins sont ainsi expliqués: le secret maintenu par Esther sur ses origines et, d'autre part, l'attitude mystérieuse et la désobéissance civile de Mardochée. Ils appartiennent à un grand dessein, impliquant il est vrai un risque énorme pour toute la communauté juive orientale, afin de vaincre une bonne fois l'Ennemi. Le Juif, une fois encore, affronte l'adversaire avec une fronde ridicule jusqu'à ce qu'elle tue son Goliath.

Haman doit se sentir autorisé à donner libre cours à sa rage meurtrière contre les Juifs et ainsi connaître sa destinée fatale, de peur qu'il n'engendre une autre génération d'«Amalécites» au plus grand dam d'Israël. Avec la mort d'Haman et de son nid de serpents, grâce à la ruse de Mardochée, il s'agit de bien plus que d'un simple épisode dans l'histoire d'une communauté juive locale. L'événement mérite d'être célébré «de génération en génération» (9, 28). Car, ainsi qu'il est démontré par le livre d'Esther, Amalek est le symbole de la présence pérenne du mal dans le monde; il est l'ennemi qu'Israël rencontre sur sa route où qu'il aille[8].

D'ailleurs, tous les personnages de l'intrigue sont, selon les termes de C. A. Moore, «dépeints superficiellement». En particulier, Haman est moins un individu que le stéréotype de son peuple Amalek. A travers lui, c'est toute sa race qui est humiliée en Esther 6 et détruite au chapitre 7; il est «pendu à la potence qu'il avait érigée pour Mardochée» (7, 10)[9]! Il est constamment appelé «l'ennemi des Juifs» et ce cliché contribue évidemment à en faire une figure typée. D'une manière caractéristique, il dirige ses attaques contre les Juifs au point le plus sensible. C'est un peuple aux lois étranges, dit-il. Et puisqu'ils sont différents, ajoute-t-il avec une légèreté étonnante, mais dont l'histoire ancienne et moderne a donné des exemples innombrables, ils sont intolérables (3,8). Leurs lois les rend impossibles à gouverner. Certes, on pourrait les disperser dans tout l'empire et, les ayant ainsi divisés pour mieux régner sur eux, on les occuperait à s'assimiler à des populations inconnues. La déportation de nations entières avait des précédents notoires en Mésopotamie. Mais les Juifs sont déjà dispersés dans l'empire perse; par conséquent, Haman ne voit d'autre solution que de «tous les détruire, massacrer, exter-

[8] Si l'on suit D. J. A. CLINES (1984), il se peut que l'histoire de Mardochée et de Haman constitue la version originale du livre d'Esther.

[9] SANDRA B. BERG (1979) a souligné le paradoxe comique de «l'élévation» de Haman par le roi jusqu'à ce qu'il soit à la fin «élevé» physiquement sur la potence énorme qu'il avait dressée (7,9-10).

miner, jeunes et vieux, femmes et enfants, en un seul jour... et de piller leurs possessions» (3,13). L'accumulation des verbes de destruction en dit long sur la furie du Himmler de cette époque. Tous ces termes ont une qualité descriptive qui ne peut manquer d'évoquer dans l'esprit de nos contemporains l'image familière du sort de ceux que ne protège plus la police du roi. Ils sont privés de tous leurs droits civils et deviennent des abstractions administratives. Ils peuvent être persécutés, pillés, tués avec impunité[10].

2. Haman l'Amalécite

Les versions grecques d'Esther ont été composées peu de temps après le texte hébreu. L'histoire textuelle du livre semble d'ailleurs s'être déroulée comme suit. Selon C. A. Moore, une première version de l'histoire d'Esther fut composée au 4e siècle, ou durant la période perse. Mais la version finale, telle qu'elle nous est rapportée dans le texte massorétique, est de la période hellénistique. Puisque le second livre des Macchabées connaît Esther et Mardochée — le «Jour de Nicanor» tombe la veille du «Jour de Mardochée» (15,36; 1 Macc. 7,49) —, le *terminus ad quem* du texte hébreu d'Esther est à la charnière entre le 2e et le 1er siècle. Ruth Stiehl pense à une date voisine de 140 avant J.-C. Quant au texte grec, un colophon indique une date de composition autour de 77-78[11].

Quoi qu'il en soit, il est clair, à partir du texte de la Septante, que le livre fut interprété immédiatement comme porteur d'un message religieux. Les allusions à la confrontation entre Israël et Amalek dans le récit furent comprises et elles furent amplifiées, dans un sens particulier, il est vrai. Dans le grec de 9,24 ainsi que dans l'Addition à 8,12 (= 16,10), Haman est appelé un *Makedon*. Il est dit de lui qu'il était «un Macédonien, un étranger, en fait», et, d'après le verset 14, qu'il complotait «de transférer aux Macédoniens la souveraineté actuellement aux mains des Perses». En revanche, les Juifs sont appelés par le roi lui-même, «nos loyaux sujets perses» (v. 23). Cette tradition sur les origines métèques de Haman devint très populaire auprès des Juifs. Dans une paraphrase hébraïque du 10e siècle appelée *Yosippon*[12], Haman est «l'ami des Grecs». C'est ce que sont aussi Bigtan et Teresh, ces hommes qui conspirèrent de tuer le roi en Esther 6,2. Leurs vues ultimes étaient de livrer la Perse aux Grecs.

On trouve, d'ailleurs, d'autres indications dans la Septante d'Esther, que Haman était un étranger en Perse. En 3,1, 8,3.5 et 9,10.24, il est rappelé qu'il

[10] Les exemples modernes de ce processus de déshumanisation sont trop évidents pour qu'on les mentionne ici.

[11] Cf. E. BICKERMAN (1944), p. 362; sur le texte grec en général, cf. C. A. MOORE (1977).

[12] Sur le *Yosippon*, cf. ISRAEL LEVY (1933), p. 166-171; *Ency. Jud.*, s.v. «Josippon», vol. 10, col. 296-298.

est un Agaguite (un Amalécite) ou, probablement par jeu de mots, un Goguite, c'est-à-dire un habitant de la ville maudite de Gog. Plus étrange est le Codex Sinaïticus, revu par le Correcteur en Esther 9,24. Ici, Haman est un *Ebugaios,* terme qui reste inexpliqué mais en assonance avec un autre terme des Additions en 12,6, où Haman est appelé un «Buguéen». En tout cas, Haman est présenté comme un espion à la solde des Grecs, un parasite en Perse, un homme dont les protestations de fidélité au roi couvrent des intentions meurtrières. Ceux qu'il accuse de ses propres crimes, les Juifs, sont en réalité de «loyaux citoyens». C'est d'eux que vient le salut de la vie du roi, bien qu'un tel signe de leur respect des lois et de leur dévouement à leur terre d'adoption reste d'abord non reconnu.

Les Juifs des générations suivantes purent de la sorte faire de Haman le ressortissant de la nation ou du groupe qui leur était alors hostile. C'est probablement de ce côté qu'il faut chercher la signification du terme *Ebugaios;* par contre, «Goguite» est une appellation symbolique qui résiste à tout essai de datation. Elle eschatologise Haman et en fait le dernier ennemi qui doit être vaincu. C'est là un pas décisif fait par le traducteur grec du livre d'Esther. C'est la première évidence que nous possédons de la tradition bien établie qui voit la présence d'Amalek en chaque génération, jusqu'au jour où le «Goguite» est enfin vaincu et le Royaume eschatologique établi sur la terre. Aujourd'hui encore, dans toutes les congrégations juives durant le sabbat qui précède *Pourim,* on lit solennellement le commandement d'effacer le nom d'Amalek de toute mémoire (cf. *Sanhedrin* 20b). Amalek constitue le dernier obstacle sur la route qui conduit au triomphe de Dieu (*Midrash Shocher Tob* 9,10).

Le fait que, dans l'Ecriture, la malédiction d'Amalek est répétée si souvent (Ex 17,8-16, Nb 24,7, Dt 25,17-19, 1 Sam. 15, 1 Chr. 4,42 sq.) montre que le Midrash n'est que le résultat d'une longue tradition. C'est pourquoi nous sommes invités par le texte grec d'Esther à lire le livre dans la perspective de l'accomplissement par la diaspora orientale du commandement regardant Amalek. Mais, s'il en est ainsi, alors il faut bien dire que le récit d'Esther nous rapporte avec un extraordinaire sens de la litote un événement décisif dans l'histoire de la guerre des Juifs contre le mal dans le monde. En d'autres termes, le but caché du livre serait eschatologique. Comme l'écrit R. M. Hals à propos de Ruth et de 1 Sam. 17, «(...) une histoire peut avoir un but décidément théologique alors que l'auteur lui-même ne parle pas du tout de Dieu directement. Il peut choisir de laisser ses personnages (ajoutons: ou les événements eux-mêmes) parler pour lui (...)»[13].

[13] Cf. R.M. HALS (1969), p. 4, note 7.

3. La destruction de Haman

Pour beaucoup de lecteurs du livre d'Esther, la fin de l'histoire, avec son accent de vengeance sanglante, est ressentie comme renversant purement et simplement les rôles, faisant ainsi des Juifs de Perse les vrais méchants du récit! L'animosité contre Amalek, si longtemps après les événements de l'Exode, semble s'opposer aux vertus bibliques de générosité et de pardon. C'est une des raisons — une autre étant le langage non religieux du livre[14] — pour lesquelles le conte n'est pas particulièrement apprécié dans l'Eglise. Il provoque souvent des protestations vertueuses contre un texte qui n'hésite pas à évoquer avec une certaine complaisance le massacre de 75 000 personnes dans le pays et la pendaison de Haman et de ses dix fils.

C'est là charité mal placée, car elle est le résultat d'un malentendu. Elle se méprend sur ce qu'Amalek représente et elle réduit le symbole à l'immédiat du littéral. L'intrigue du récit constitue une réponse anticipée aux protestations humanitaires. Haman, homme d'Amalek, n'est pas tué de sang-froid parce qu'il se fait qu'il est «fils d'Hammedata l'Agaguite». Ses intentions mauvaises et ses desseins meurtriers s'expriment sans provocation de qui que ce soit. Sa rage injustifiée contre un individu se nourrit d'elle-même et devient génocide. C'est même cette fureur aveugle qui permet à Mardochée de prendre les rênes en main. Haman provoque sa propre destruction. Il est vaincu en un combat régulier, sans *deus ex machina,* sans immunité parlementaire pour Esther et Mardochée. Haman pendu à sa propre potence équivaut à un suicide par pendaison.

Le Midrash insiste sur l'ironie inhérente au récit, par exemple au chapitre 5. Il l'amplifie encore en lisant le chapitre 6 d'une manière ostensiblement tendancieuse. Pendant l'insomnie du roi, dont il est question dans ce chapitre, le monarque a l'intuition soudaine que ce que Haman complote n'est pas seulement le meurtre de Mardochée, mais le sien propre. Pour cette raison, il décide de forcer Haman à honorer Mardochée, son ennemi suprême (cf. Rab Shlomo Henoch, *Eben Shoham, ad loc.*). Dans une veine semblable, le roi affecte d'être furieux contre Haman quand il le voit penché sur la couche où Esther est étendue (Salomon Halevy, *Midrash Meguillah Esther).* De plus, *Meguillah* 16a souligne l'ambiguïté du terme «pour lui» en Esther 6,4. Certes, le contexte demande que nous comprenions «pour Mardochée», mais, puisque ce sera Haman en définitive qui sera pendu à la potence qu'il a lui-même préparée, «pour lui» signifie aussi «pour Haman»!

Il n'y a donc ici aucune intervention divine, par exemple sous la forme d'un prodige ou d'un durcissement du cœur d'un personnage, ou autre extrémité du même ordre[15]. Haman est responsable de son sort. D'ailleurs, sa femme et ses

[14] Ne devrait-on pas plutôt voir dans ce livre une grande réussite en ce temps devenu si indifférent au jargon religieux?

[15] Cf. Ex 4,21; 7,3; 10,17; 11,10; Rom. 9,18.

amis l'avaient prévenu en conséquence (6,13). Le récit n'est pas exempt du thème de la manipulation, mais celle-ci a pour agents des humains. Esther et Mardochée sont très forts à ce jeu-là, mais c'est une force innée, et elle a contre elle un tel écheveau de puissances et un tel concours de circonstances contraires que le rapport des probabilités est de très loin en faveur de leurs ennemis. De même que l'histoire de Judith se déroule sur fond de l'immense armée assyrienne, miroir de la puissance formidable de Nébuchadnetsar, qu'une veuve doit vaincre par ses propres forces, dans le livre d'Esther, l'arrière-fond est constitué par la richesse illimitée et l'omnipotence d'Assuérus, qu'une Juive doit neutraliser au risque de sa vie. La puissance dramatique d'un tel déséquilibre est bien connue des contes populaires, qu'il s'agisse de la confrontation entre David et Goliath, ou entre saint Georges et le Dragon.

Et de fait, dans le conte d'Esther, Haman n'est pas loin d'être typé comme un monstre «disant des paroles monstrueuses»[16]. Mais il est aussi une figure historique, avec une lignée généalogique l'identifiant comme un «Agaguite», un Amalécite. Cette jonction du mythe et de l'histoire — un trait fréquemment illustré dans la littérature biblique tout entière — contribue fortement à ce que Gillis Gerleman décrit comme «la désacralisation et déthéologisation consciente et systématique de la tradition centrale de l'histoire du salut»[17]. Cette tradition est en filigrane tout au long du récit d'Esther, dont elle constitue la référence. Ainsi, par exemple, Haman fait par défi tirer au sort les destins le 13 Nisan, c'est-à-dire la veille de la Pâque juive, au premier mois de l'année liturgique. Le sort désigne le 13 du dernier mois, Adar, pour le massacre des Juifs, juste un mois donc avant la Pâque suivante (3,7). En tout ceci cependant, le récit ne mentionne pas une seule fois la fête.

Il est bien clair qu'une telle absence est loin d'être accidentelle. Signifie-t-elle une désaffection de la diaspora pour l'ancienne fête célébrée en Palestine, et son remplacement par celle des *Pourim*? C'est l'avis de Gerleman. Je proposerais plutôt de la mettre sur le même plan que l'interdiction de Mardochée à Esther de révéler ses origines juives. Le salut des Juifs à l'étranger vient des Juifs eux-mêmes. C'est là que le livre d'Esther se distingue de l'Exode, avec lequel il partage cependant la même problématique, celle de la rédemption. C'est aussi ce qui rapproche Esther du livre des Juges. On trouve, en effet, ici et là, un même schéma des événements: menace des ennemis, délivrance, vengeance sur les adversaires, triomphe. Un thème supplémentaire en Esther est celui de la fête commémorative. Celui-ci mérite un traitement à part. Qu'il suffise ici de rappeler que *Pourim* est célébrée les 14 et 15 Adar (dernier mois), ce qui correspond évidemment à la fête de Pâque les 14 et 15 Nisan (premier mois). L'une et l'autre doivent être respectées «pour tou-

[16] Cf. Dan 7,8.11.
[17] Cf. G. GERLEMAN (1973), p. 23.

jours» (Ex. 12,24-27; Est 9,19). L'une et l'autre commémorent la destruction de l'ennemi du peuple de l'Alliance et la libération d'Israël de l'oppression.

Si l'on manque ces parallèles (ainsi que d'autres encore) avec l'histoire du salut, on se condamne à ne pas comprendre le livre d'Esther. David J. A. Clines nous fournit un exemple de ce qu'il ne faut pas faire, dans son livre publié en 1984. En particulier en ce qui concerne les événements des 14 et 15 Adar, l'auteur se méprend complètement sur leur nature. Il est vrai qu'ils sont relatés avec discrétion et sobriété et que beaucoup de détails restent inexprimés. Il n'y a cependant pas d'excuse au fait que Clines veuille nous faire croire qu'avec le renversement de fortune de Mardochée, tous les Perses sont devenus des philosémites! Dès lors, les Juifs n'ont plus d'ennemis devant eux pour les attaquer et se prévaloir de la licence que leur conférait le premier décret royal. Pour rappel, il était alors permis non seulement de massacrer les Juifs, mais surtout de piller leurs biens et de saisir leurs propriétés. Pour Clines donc[18], l'histoire qui avait commencé par le thème de l'autodéfense se change à mi-course en celui du massacre gratuit d'une population paisible et innocente que le contre-espionnage juif affecte de voir comme des ennemis et des antisémites (Est 9,1.5.16)! On est alors amené à attribuer au livre d'Esther des sentiments ultranationalistes et un complexe de supériorité selon lequel les Juifs sont supérieurs au reste du genre humain[19].

Mais, s'il y a effectivement une opposition entre la première partie de l'histoire (la menace) et la seconde (la délivrance), la cause n'en vient pas d'un changement d'intrigue au beau milieu de la narration, mais des nécessités imposées à l'auteur par le thème central du parallèle entre les événements dans la diaspora perse, d'une part, et ceux qui se produisirent entre Saül et Agag dans la Palestine du 11e siècle, d'autre part. La structure de 1 Sam 15 s'est imposée au livre d'Esther. De même, par exemple, que la confrontation dans le livre de Samuel s'était faite entre deux rois, de même Haman et Mardochée devaient être investis d'une autorité royale. Ainsi, le roi perse donne son anneau-cachet, d'abord à Haman (3,10), puis à Mardochée (8,8). Semblablement, après qu'Haman est élevé à une position de représentant personnel du roi (3,1-2), Mardochée est revêtu de la gloire royale en 6,8-11 (proleptiquement) et en 8,15 (définitivement). 1 Sam 15 montre deux armées au combat; il fallait donc que Mardochée et Haman ne représentassent pas seulement eux-mêmes, mais des peuples ou des groupes. A aucun moment Haman ne peut apparaître isolé, abandonné par sa horde d'«Amalécites». Tout cela, dans l'esprit de Haman, a commencé par une haine personnelle contre Mardochée;

[18] Sur ce point, CLINES suit L. B. PATTON (1908, p. 280: «si complet fut le retour de fortune qu'il était devenu dangereux de ne pas être un Juif»). Pour une opinion très différente, cf. MOORE (1971), p. 82.

[19] Cf. W. MCKANE (1961), p. 261.

mais l'auteur du livre veut justement montrer que cette haine n'en reste pas à ce niveau, mais devient immédiatement collective, révélant sa véritable identité de génocide. Le résultat final doit, évidemment, être à l'image de ce qui le produit. Le triomphe de Haman serait la victoire d'Amalek; celui de Mardochée ne reste pas non plus personnel, c'est tout Israël qui gagne la guerre. Comme Clines pense que le livre d'Esther subit une altération de son intrigue à mi-course, il ne sait que faire de certains éléments de l'histoire. Il se demande, par exemple, pourquoi Esther «établit Mardochée sur toutes les possessions de Haman» (8,2). Il écrit: «Rien ne sort de tout cela (...). Cette phrase dans le texte massorétique est gratuite (...)»[20] (sic).

Bref, rien ne nous oblige à penser qu'un esprit malade a imaginé de placer à cet endroit de la narration un massacre de gens innocents pour l'unique raison qu'ils n'étaient pas juifs. Le contraire s'est produit si souvent dans l'histoire réelle qu'une telle lecture du livre d'Esther ne peut qu'éveiller la suspicion que le but inavoué de l'exégète est d'exonérer les antisémites en chargeant les victimes des mêmes crimes en d'autres circonstances. En fait, l'auteur d'Esther n'a pas eu à déguiser d'innocents spectateurs des événements en féroces organisateurs de pogromes. Esther 9,15-16 montre, au contraire, qu'il se trouvait assez de Perses pour se ranger parmi les irrédentistes antisémites prêts à tenter leur chance contre les Juifs, selon les termes du premier décret royal, lequel n'avait pas été abrogé par le second (8,8.11). Lorsque leurs ennemis sont mis en déroute par les Juifs perses, ce n'est pas parce qu'ils se trouvaient désarmés et surpris dans leurs occupations paisibles, mais, dit le texte, parce que «la crainte des Juifs était tombée sur eux» (9,2).

Dans la perspective esquissée plus haut de l'histoire universelle si souvent ponctuée de pogromes — un terme, entre parenthèses, qui signifie «destruction totale» et qui convient donc particulièrement bien ici —, la description d'une juste revanche des Juifs sur leurs adversaires appartient manifestement à la fantaisie populaire. Aucune victime, probablement, ne peut garder sa santé mentale sans imaginer un concours de circonstances qui peut se traduire, en termes du livre d'Esther, par «la crainte des Juifs tomba sur eux»... Fantaisie, donc, mais, dans une société traditionnelle surtout, la mémoire collective façonne à sa manière les imaginations. Ainsi, la petite Juive devenue reine de Perse est conçue sur le modèle de cet esclave juif qui était devenu le bras droit du Pharaon d'Egypte, passant en une ascension vertigineuse de l'oubliette au trône. Mardochée ne vient pas non plus de nulle part. Il est fait descendant de Saül, et Haman le descendant d'Agag. C'est là un artifice littéraire signalant au lecteur que tous les personnages sont prêts à accomplir leurs rôles respectifs. Lorsque le drame se produit, chacun comprend que l'épisodique a fait place au typique, ou, si l'on veut, l'acte s'efface devant sa

[20] CLINES (1984), p. 104.

référence. «Agag» est tué par «Saül»[21]. L'histoire d'Israël, après avoir été si longtemps désorientée par l'impasse de 1 Sam 15, est enfin réorientée. Chacun reçoit son dû. Chacun rencontre sa destinée. La fête peut commencer.

Pourtant, n'y a-t-il pas un paradoxe gênant dans le fait que les Juifs tuent 75 000 hommes mais «ne cherchent pas à mettre la main sur le butin» (9,10. 15.16)? Cette mention répétée dans le texte soulève, évidemment, un grave problème. Un problème de logique, d'abord. Le roi Assuérus avait donné aux Juifs la permission de piller (8,11). Un problème historique, ensuite. En effet, si le parallèle avec 1 Sam 15 est valable, la réserve dont les Juifs font preuve au temps d'Esther s'explique mal. Dieu n'avait-il pas commandé à Saül de passer la propriété amalécite par l'interdit, c'est-à-dire de la détruire entièrement? Pourquoi, aujourd'hui, la laisser intacte? Une première méprise à écarter est celle défendue par McKane. Elle consiste à interpréter la retenue juive au temps d'Esther comme un manque d'intérêt pour l'ancienne conception de l'interdit. Dans la même ligne de pensée, McKane voit dans la destruction de la maison de Haman «un motif de revanche peu compliqué et non-théologique», car l'auteur d'Esther croyait à «la supériorité intrinsèque des Juifs sur les gentils»[22].

Rien n'est plus éloigné de la vérité. Le parallèle avec 1 Sam 15 montre justement dans quelle direction il faut chercher. La permission royale accordée aux Juifs de piller leurs adversaires contredit le commandement divin à Saül. Là, le péché d'Israël a consisté précisément dans le pillage d'Amalek. Au temps d'Esther, les Juifs ne reproduisent pas l'infidélité de leurs ancêtres. Ils se refusent même à toucher à la propriété de leurs ennemis (9,10.15.16). D'autant plus que cette propriété est à présent de deux provenances différentes. Il y a la possession de Haman (Agag), et il y a celle des Perses. La destruction par interdit eût été mal avisée en situation de diaspora. Il était bien plus sage de démontrer au roi qu'il ne perdait rien en fait d'impôts[23]. Pour rappel, l'appétit de lucre n'était pas absent lors de la publication du premier édit royal en 3,9 (cf. 7,40), ni d'ailleurs lors du faux pas de Saül, des siècles auparavant. La tradition exégétique juive insiste aussi sur le besoin de démontrer que les Juifs n'avaient en cette affaire aucun intérêt mercantile[24], au contraire de ceux qui les attaquaient.

[21] Certes, Agag fut tué par Samuel (1 Sam 15,33), mais, disent différentes sources juives, Agag avait eu le temps d'engendrer un fils, cf. *Megillah* 13a; *Tg. Sheni* sur Est 4,13; le *Sidur* (éd. Singer, p. 277).

[22] Comme l'écrit de son côté CLINES (1984), p. 30. Il voit dans l'abstention juive de piller, «une faiblesse dans la conception de l'intrigue» (sic). Il a cependant raison de souligner que l'auteur a mis en sourdine le thème de la victoire. D'ailleurs, le texte qualifie la fête commémorative des événements de «jours de repos».

[23] Ainsi Rashi, Ibn Ezra, *et al.*

[24] Rab Valerio, *Yad Hammelekh* sur Est. 9,15 (16e siècle, cité par *The Megillah*, 1979, p. 123).

En définitive, McKane n'a pas été attentif à un point crucial. 1 Sam 15 rapportait des événements qui se sont produits en Palestine. Esther 9 transporte le lecteur en Perse, dans la diaspora juive à Suse. Le commandement de l'interdit au temps de Saül concernait le butin de guerre avec Amalek. En Perse, cependant, la propriété des ennemis des Juifs n'est pas un butin de guerre, et elle n'est même pas amalécite à proprement parler. Quant à l'autorisation royale, elle permettait seulement de prendre, non de détruire. Il en est tout autrement, bien sûr, des possessions de Haman et de sa maison. Mais à supposer que Mardochée ait eu le désir de détruire les assises foncières de son ennemi, il n'en avait pas l'autorisation. La seule manière de réaliser l'esprit de 1 Sam 15 à Suse était de l'interpréter comme le fait le livre d'Esther: le roi donna la propriété de Haman à Esther (8,1.7)... et quel est le fou qui détruirait un cadeau royal? Esther, en tout cas, n'était pas folle. Elle donna la charge à Mardochée, le descendant de Saül, de gérer les biens de Haman l'Agaguite (voir 8,2). La vraisemblance du récit exigeait cette conclusion.

4. *Un exemple d'interprétation des Ecritures en diaspora*

Ainsi, le livre d'Esther est un témoin de l'interprétation des Ecritures en Diaspora, c'est-à-dire en des circonstances et des conditions nouvelles de lecture. Nous avons ici *in ovo* le genre d'herméneutique qui prévalut de plus en plus dans un judaïsme privé de pays, d'Etat, de temple, d'institutions, de cadres. *Diasporanovelle,* le livre d'Esther constitue un des premiers fleurons d'un judaïsme étonnamment souple qui dure jusqu'à ce jour. Il est par conséquent du plus haut intérêt de situer le livre d'Esther dans la trajectoire herméneutique qui relie le passé le plus lointain au futur le plus ultime. J'entends que l'histoire d'Esther commence en fait avec Gn 36,12.16: Amalek naît de l'union impure d'Esaü (le haï de Dieu, selon Mal 1,2) et de sa concubine Timna (dont le nom signifie «prohibée»), sœur de Lotan le Hourite (donc un Cananéen dont le nom veut peut-être dire «séparation»). Amalek devient, selon Balaam, «la primeur des nations», mais son avenir «n'est que ruine pour toujours» (Nb 24,20). Il n'est pas surprenant, selon la logique biblique, que les descendants d'une union de si mauvais augure montent une attaque par derrière contre les fils de Jacob, dans le désert, plus précisément à Refidim (Ex 17,8-16; Dt 25,18-10). C'est alors que YHWH promet d'effacer jusqu'au souvenir d'Amalek. Moïse fait écho à cette promesse, «puisqu'une main s'est levée contre le trône du Seigneur, c'est la guerre entre le Seigneur et Amalek d'âge en âge» (Ex 17,16).

L'ordre de Dieu à Saül est d'en finir avec cet obstacle sur la route du salut. Saül, nous le savons, ne s'exécute pas. David, son successeur, reprend l'œuvre laissée inachevée et passe les Amalécites au fil de l'épée, selon l'expression biblique. Il libère les prisonniers qu'ils avaient faits ainsi que le butin amassé par les ennemis (1 Sam 30). Or, il est remarquable, à cette occasion, que la

question du butin soit de nouveau une pomme de discorde entre les Israélites (voyez les versets 22 sq.). David résout ce problème en faisant preuve de générosité à l'égard de l'arrière-garde de son armée et des Anciens de Juda (versets 26-31), un acte auquel il est fait écho en Esther 9,19.22. Finalement, Esther 9 rachète la faute de Saül, Haman est pendu à la potence qu'il avait érigée pour le Juif Mardochée. L'histoire est réorientée.

Mais ce n'est pas encore la fin de la route qui conduit à la libération, seulement un tournant. La mort du tyran, dit Clines, «n'a rien résolu, ne dénoue rien. [Haman] lui-même est peut-être mort, mais le mal qu'il représente est bien vivant. Il continue à vivre sous la bannière de la loi inaltérable des Perses»[25]. Il y a encore des Hamans dans l'histoire humaine et particulièrement dans l'histoire juive. Après les événements de 70, les rabbins identifient Rome à Amalek, ou à son grand-père Esaü, affirmant ainsi, une fois de plus, le caractère symbolique de ces noms propres. *Psiqta Rabbati* 47b invite la communauté à s'abstenir désormais de haïr un Edomite ou un Egyptien, mais dit en ce qui concerne Amalek: «Souviens-toi de ce que Amalek t'a fait». Dans d'autres textes rabbiniques, cette distinction entre les nations ennemies reçoit quelque justification logique. Les Edomites et les Egyptiens, nous est-il dit, ont fait face à Israël avec l'épée (Nb 29,18), «mais à l'égard de ceux qui tentèrent de faire pécher Israël (c'est-à-dire ici Moab et Ammon), il est prescrit de ne jamais les laisser entrer dans la congrégation du Seigneur (Dt 23,3)» *[Tanhuma B, Pinehas 76a in fine]*. Origène, d'autre part, ne s'est pas trompé sur le caractère typique ou métaphorique d'Amalek. Il écrit: «Il n'est pas bon que nous épargnions cet Amalek invisible qui s'oppose à ceux qui veulent monter d'Egypte et échapper aux ténèbres de ce monde pour aller dans la terre promise, et qui nous attaque» (*Hom. in Num.* XIX, 1; Migne, col. 722, B). Il ajoute: «... il faut comprendre tout ceci comme se référant aux combats des saints en guerre contre le péché» (*In Lib. Jesu Nave,* VIII, 7; Migne, col. 870, B). Cette introversion d'Origène est partagée par un texte très intéressant du Talmud, qui nous transmet la haggadah suivante (*Sanhedrin* 99b): Timna (la Hourite; elle a été mentionnée plus haut) désirait devenir une prosélyte, mais elle fut rabrouée par Abraham, Isaac et Jacob. Alors, elle devint la concubine du fils d'Esaü, Eliphaz, car elle se dit: «Plutôt devenir servante de cette nation que princesse ailleurs» [Elle était princesse de naissance selon Gn 36,10.12.29]. Son fils Amalek «provoqua en Israël beaucoup de souffrance. Pourquoi? Parce qu'ils n'auraient pas dû la rejeter»[26].

[25] CLINES (1984), p. 18. Le critique anglais pense que ce thème fut ajouté plus tard à une histoire originale correspondant plus ou moins au texte A du grec. Elle se terminait par une simple révocation de l'édit royal.

[26] La traduction de la plupart des textes rabbiniques cités dans cet essai suit l'anthologie anglaise de C. G. MONTEFIORE et H. LOEWE, *A Rabbinic Anthology* (1974).

Cependant, si Haman a des avatars historiques, Mardochée aussi est perpétué. Esther 10,1-3 insiste sur la durabilité des bienfaits de Mardochée envers son peuple: «Mardochée le Juif était le second du royaume, après Assuérus, grand parmi les Juifs, aimé de la multitude de ses frères, cherchant le bien de son peuple et déclarant la paix à toute sa descendance». Et c'est le dernier mot du livre d'Esther, une parole de paix pour toutes les générations. Cela, dit Clines, «étend la portée du livre au-delà de la période qu'il couvre» et assure que l'histoire contient en elle-même «ses propres règles herméneutiques. Elle dit comment elle veut être lue et ce qu'elle signifie vraiment»[27]. C'est tout à fait vrai. Dans la perspective que je tiens pour fondamentale pour la lecture du livre, Esther, en dépit de l'absence de religiosité qui le caractérise, est investi d'un sens théologique considérable.

BIBLIOGRAPHIE

J. G. BALDWIN, *Esther* (TOTC), Londres, 1984.

E. K. BENNETT, *A History of the German Novelle from Goethe to Thomas Mann,* Cambridge, 1934.

S. B. BERG, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure,* Missoula, Montana, 1979.

E. BICKERMAN, «The Colophon of the Greek Book of Esther», dans *Journal of Biblical Literature,* 68 (1944), p. 339-362.

—— *Four Strange Books of the Bible,* New York, 1967.

D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll: The Story of the Story.* (JSOT Sup. Serie 30), Sheffield, 1984.

M. FOX, «The Structure of the Book of Esther», dans *Isac Leo Seeligmann Volume* (Vol. III), éd. par A. Rofé et Y. Zakovitch, Jerusalem, 1983.

M. GAN, «The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt» (en hébreu), dans *Tarbiz,* 31 (1961-62), p. 144-149.

T. GASTER, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition,* New York, 1950.

G. GERLEMAN, *Esther* (BKAT 21), Neukirchen-Vluyn, 1973.

R. GORDIS, «Religion, Wisdom and History in the Book of Esther — A New Solution to an Ancient Crux», dans *Journal of Biblical Literature,* 100 (1981), p. 359-388.

M. HALLER, *Esther* (HAT), Tübingen, 1940.

R. M. HALS, *The Theology of the Book of Ruth.* Philadelphie, 1969.

P. JENSEN, «Elamitische Eigennamen», dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* 6 (1892), p. 47-70 et p. 209-226.

E. KAUTZSCH, éd., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.,* 2 vols., 1900.

I. LEVY, Texte hébreu du *Yosippon* avec traduction et discussion, dans *Revue des Etudes Juives,* 95 (1933), p. 166-171.

W. MCKANE, «A Note on Esther IX and 1 Samuel XV», dans *Journal of Theological Studies,* 12 (1961), p. 260-261.

[27] CLINES (1984), p. 25.

A. MEINHOLD, «Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I», dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 87 (1975), p. 306–324.

—— «Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II», dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 88 (1976), p. 72-93.

C. G. MONTEFIORE et H. LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, New York, 1974.

C. A. MOORE, *Esther* (AB), Garden City, New York, 1971.

—— *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions* (AB), Garden City, New York, 1977.

A. NEHER, *L'Exil de la Parole; du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970.

L. B. PATTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC), Edimbourg, 1908.

H. RINGGREN, «Esther and Purim», dans *Svensk exegetisk årsbok*, (1955), p. 5-24.

—— *Esther* (ATD), Göttingen, 1958.

R. STIEL, «Das Buch Esther», dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 53 (1956), p. 4-22.

H. ZIMMERN, «Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes», dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 11 (1891), p. 157-169.

M. ZLOTOWITZ, *The Megillah*, New York, 1976.