

BULLETIN PENTATEUQUE

Livres historiques et Histoire d'Israël

[Olivier Artus](#), [André Wénin](#), [Philippe Abadie](#)

Centre Sèvres | « [Recherches de Science Religieuse](#) »

2020/3 Tome 108 | pages 483 à 510

ISSN 0034-1258

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2020-3-page-483.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Bulletin Pentateuque

Livres historiques et Histoire d'Israël

par **Olivier Artus**

Institut catholique de Paris

André Wénin

Université catholique – Louvain-la-Neuve

Philippe Abadie

Université catholique de Lyon

Les ouvrages recensés dans le présent bulletin sont regroupés en trois parties :

- I. Études historiques et critiques (1-4)
- II. Études narratives et synchroniques (5-12)
- III. Histoire d'Israël et livres historiques (13-20)

I. Études historiques et critiques

– (Olivier Artus) –

1. **Lepesqueux Guillaume**, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode*, FAT 2. Reihe 102, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, 432 p.
2. **Germany Stephen**, *The Exodus-Conquest narrative*, FAT 115, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 515 p.
3. **Tucker Paavo N.**, *The Holiness Composition in the Book of Exodus*, FAT 2. Reihe 98, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 230 p.
4. **Finkelstein Israel**, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archeological and Historical Perspectives*, SBL Press, Atlanta, 2018, 208 p.

1. Cherchant à explorer à frais nouveaux un verset – Ex 3,14 – dont l'interprétation patristique et médiévale a abouti à la conjonction du Dieu mosaïque et de l'être philosophique, Guillaume Lapesqueux propose une étude exégétique dont l'ampleur dépasse largement l'interprétation de ce verset et de son contexte immédiat. En effet, prenant pour point de départ les récits de l'Exode mettant en scène une révélation du nom ou des attributs divins (Ex 3,1-4,18; Ex 6,2-7,7; Ex 33-34), l'auteur est amené à confronter ses propres positions aux principaux modèles compositionnels contemporains concernant le livre de l'Exode. Le modèle compositionnel proposé par Ehrard Blum au début des années 1990 semble insuffisamment précis pour permettre d'entrer dans la complexité de la composition de l'Exode: le recours à l'hypothèse de deux compositions successives K^D et K^P apparaît en effet trop schématique pour rendre compte de la complexité de la composition du Pentateuque et, pour ce qui concerne le livre de l'Exode, le sigle K^D correspond à des éléments qui appartiennent manifestement à des couches rédactionnelles différentes.

Concernant le modèle compositionnel proposé par E. Otto, G. Lapesqueux en souligne l'originalité socio-historique, qui consiste à envisager la littérature biblique – particulièrement la littérature préexilique – comme une subversion du modèle politique dominant. Cependant, les traditions littéraires préexiliques concernant Moïse et l'exode résistent quelque peu à cette hypothèse, dans la mesure où le personnage de Moïse ne représente pas en lui-même une alternative de type politique à l'autorité du souverain assyrien. Pour ce qui est de l'hypothèse, émise par E. Otto, de rédactions successives hexateucale puis pentateucale, à l'époque perse, l'auteur en souligne la fécondité, particulièrement pour rendre compte, dans le cadre d'une rédaction pentateucale, de la composition du Pentateuque comme document de compromis entre Judéens et Samariens, à une époque où l'évolution politique de l'empire perse (perte de l'Égypte) conduit à renoncer à un Hexateuque expansionniste, pour privilégier un Pentateuque anti-égyptien (p. 34-35).

Si la reconstitution d'un « Exodus narrative » pré-exilique, telle que R. Kratz la propose, apparaît contestable dans sa délimitation, comme toute reconstruction, l'idée même d'une continuité entre récits exodiques et récit de conquête semble plus convaincante pour G. Lapesqueux, qui souligne la cohérence topographique qui existe entre Nb 25,1a, et Jos 3,1 (Shittim). La construction d'un tel récit hexateucale pré-exilique, reliant exode et conquête, aurait tout son sens à l'époque de Josias – la conquête du territoire de Benjamin, relatée par la première section du livre de Josué, pouvant correspondre à l'expansion territoriale du royaume de Josias, et venant manifester la réalisation des promesses de l'Exode (Ex 14,14: « Yhwh combattra pour vous »).

G. Lepesqueux reprend à son compte l'hypothèse d'un hexateuque préexilique Ex 2-Jos 10, au sein duquel le Deutéronome aurait été secondairement intégré. Cette intégration entraîne un remaniement non seulement du diptyque Deutéronome-Josué, mais aussi du livre de l'Exode. L'auteur trouve les traces de ce remaniement et identifie en Ex 3,1-17^{Dtr}; 4,18; Ex 33-34^{Dtr} une strate deutéronomiste. Celle-ci est en cohérence avec Dt 18,9-22, annonçant la venue prochaine de « prophètes comme Moïse ». Ainsi, Ex 3^{Dtr} aurait pour fonction de dessiner la figure prophétique de Moïse, avant qu'une rédaction hexateucale ne combine, au milieu du V^e siècle, l'Hexateuque Dtr et l'écrit sacerdotal. D'autre part, l'intervention d'une rédaction pentateucale, valorisant le personnage de Moïse, qui surplombe désormais le personnage d'Aaron, est retrouvée en Ex 3-4 (cf. Ex 3,4b.6a.13.15^{Pent}; 4,5.10-16.17).

Enfin, plusieurs textes semblent « soustraire à la mainmise humaine » l'essence divine (p. 159), en prenant leurs distances avec les définitions plus « positives » de Dieu, retrouvées, par ailleurs, en Ex 3, ou encore en Ex 34,6-7. Il s'agit d'Ex 3,14 et d'Ex 33,19, dont la fonction serait de tracer une limite aux énoncés portant sur Yhwh, et de ne rendre Yhwh prisonnier d'aucune définition : les énoncés discursifs d'Ex 3,14 et d'Ex 33,19 auraient ainsi pour fonction de dessiner, précisément, les limites du discours. D'autre part, en donnant pour cadre au discours que Yhwh tient sur lui-même un lieu mystérieux, et en faisant de Moïse, et de lui seul, le destinataire de ce discours, le récit d'Exode 3, et sa pointe d'Ex 3,14, se détachent d'une révélation exclusivement centrée sur Israël.

L'étude de G. Lepesqueux prend ses distances avec la plupart des grands modèles compositionnels des vingt dernières années, tout en s'appuyant sur un certain nombre d'éléments qu'elle leur emprunte : en particulier l'hypothèse de rédactions successives hexateucale et pentateucale à l'époque perse renvoie aux travaux d'E. Otto et de R. Achenbach. Sur le plan méthodologique, les conclusions proposées ne se limitent pas à la mise au jour de rédactions d'ensemble mais envisagent également l'intervention ponctuelle de scribes, reprenant une intuition majeure des études de Christoph Berner portant sur l'Exode (*Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010).

Ajoutons qu'en mettant en évidence les enjeux proprement théologiques de l'insertion tardive dans la composition exodique d'Ex 3,14 et d'Ex 33,18-23, Guillaume Lepesqueux permet d'envisager comment une exégèse technique, et même austère, mais toujours argumentée, peut déboucher sur une moisson théologiquement féconde.

2. Dans une étude publiée en 2017, Stephen Germany défend, lui aussi, la thèse d'un récit « hexateucale », – c'est-à-dire liant exode et

conquête – récit pré-sacerdotal, pré-deutéronomique, qu'il attribue à des auteurs de la fin du VII^e siècle, dans un contexte josianique. L'idée de l'existence d'un tel récit avait été évoquée pour la première fois en 1995 par Klaus Bieberstein, et reprise par différents auteurs, tel Konrad Schmid (« Exodus in the Pentateuch », dans *The Book of Exodus: Composition, Reception and Interpretation*, VT Sup 164, Brill, Leiden, 2014, p. 45-46) ou Ernst-Axel Knauf (*Towards an Archeology of the Hexateuch, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der Jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002, p. 275-294), qui, cependant, ne définissaient pas avec précision les contours de ce récit. Reinhard Kratz propose en revanche, en 2000, une délimitation d'un récit hexateucal pré-sacerdotal, pré-deutéronomiste (*Die Komposition der Erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen, 2000), récit qui aurait été secondairement élargi pour former un Ennéateuque. L'hypothèse de Kratz, comme celle de la plupart des auteurs qui privilégient l'hypothèse d'un récit exode-conquête pré-exilique, prend donc ses distances vis-à-vis des théories compositionnelles qui envisagent que les récits pré-sacerdotaux de Genèse-Exode et de Nombres n'aient été mis en relation avec les récits de conquête du livre de Josué qu'après la constitution d'une histoire deutéronomiste. Pour l'énoncer autrement, à la théorie d'un Pentateuque construit par l'« addition », d'une part, de matériel sacerdotal et de récits exodiques pré-sacerdotaux, et, d'autre part, d'un récit de conquête deutéronomiste, s'oppose, chez R. Kratz, la théorie de la constitution d'un Pentateuque par « soustraction » à un Ennéateuque préexistant.

À la suite de R. Kratz, S. Germany reprend l'hypothèse d'une tradition ancienne, associant récit de l'exode et récit de conquête, et cherche à en définir la délimitation et le contexte historique de composition. L'argument de Germany, pour entreprendre une telle recherche – hormis les résultats de la critique littéraire qu'il expose – consiste à considérer que l'introduction deutéronomiste du livre du Deutéronome – Dt 1-3 – présuppose déjà le lien entre Exode et conquête : pour lui, le récit de Dt 1-3 annonce en effet une conquête future du pays, et n'est intelligible qu'à la lumière de l'événement de la sortie d'Égypte. Cet argument (p. 6), est exposé de manière assez brève et apparaît relativement fragile, dans la mesure où le récit de Dt 1-3 développe bien davantage le thème de la faute de la première génération, et celui de la conquête future, que celui de l'Exode proprement dit ; seules deux brèves références à l'exode sont retrouvées en Dt 1,27.30 :

– En Dt 1,27, le récit met en relief la rébellion du peuple contestant le projet divin : « c'est par haine contre nous que le Seigneur nous a fait sortir du pays d'Égypte » et introduit ainsi la sanction qui touche la première génération du peuple, la génération de l'Horeb

– Une seconde brève mention de l'intervention divine en Égypte est retrouvée en Dt 1,30.

La plus grande partie de la monographie de S. Germany consiste en la présentation d'une analyse littéraire qui permet de délimiter une strate préexilique, inaugurée par le récit de la naissance de Moïse, qui présente des parallèles avec la légende de Sargon. La connexion des récits exodiques et des traditions de la Genèse n'intervient, pour l'auteur, qu'à un stade ultérieur de la composition du texte.

La délimitation de la strate pré-exilique dans le reste du livre de l'Exode aboutit à des résultats qui, souvent, contrastent avec les données de la majorité des commentaires, puisque certaines notices d'itinéraire, habituellement considérées comme sacerdotales ou post-sacerdotales, sont intégrées à cette couche « ancienne » : ainsi en Ex 13,20; 16,1a; 19,2 ; Nb 20,1a. Le récit ainsi délimité décrit la sortie d'Égypte, réalisée sous l'autorité de Moïse envoyé en mission par Yahvé, la marche au désert, la mort de Moïse, l'entrée dans le pays sous la conduite de Josué, et la conquête des régions situées au nord de Juda. L'auteur met en relation cette strate pré-exilique exode-conquête avec le règne de Josias, époque historique qui apparaît compatible avec les données topographiques de la conquête, telles que les décrit le livre de Josué.

Si l'hypothèse d'un récit pré-exilique associant les thématiques de l'exode, l'histoire de Moïse et la conquête du pays promis mérite d'être prise en considération, et correspond à une orientation désormais classique de la recherche, la délimitation qu'en propose S. Germany fera certainement l'objet de débats, tant celle-ci remet en question l'attribution classique de certaines notices d'itinéraire aux milieux sacerdotaux ou post-sacerdotaux.

3. L'ouvrage de Paava N. Tucker, *The Holiness Composition in the Book of Exodus*, se distingue des deux précédents par le fait qu'il concentre sa recherche sur les phases les plus tardives de la composition du livre de l'Exode : il s'agit en effet pour l'auteur de mettre au jour les relations existant entre les textes de l'Exode considérés comme sacerdotaux, et la Loi de Sainteté (Lv 17-26). La thèse proposée consiste à affirmer que le matériel littéraire classiquement attribué à P^c dans le livre de l'Exode (Ex 6,2-8; 29,43-46) appartient à la même strate que la Loi de Sainteté (H: Holiness Code – Lv 17-26). Ainsi, les récits de l'Exode attribués à des auteurs sacerdotaux n'appartiendraient pas à un « écrit sacerdotal », au sens classique du terme, mais devraient être considérés, de la même manière que les récits sacerdotaux de la Genèse (Gn 1,1-2,4; 6-9 ; 17), comme des préambules narratifs au texte législatif de H, dont les thèmes théologiques – création, sabbat, sanctuaire – seraient introduits par ces récits : par exemple, le thème de la création de l'humanité à l'image de

Dieu, en Gn 1,26-28, anticiperait celui de l'« imitation », présent dans les exhortations de la Loi de Sainteté (cf. Lv 19,2: « Soyez saints, car je suis saint, Moi, le Seigneur, votre Dieu ») ; ou encore, les trois alliances successives qui relient au Dieu unique l'humanité post-noachique (Gn 9), la descendance d'Abraham (Gn 17), et finalement Israël (Ex 6), prépareraient l'alliance mentionnée par H en Lv 26.

Ainsi, P.N. Tucker abandonne l'attribution classique à un écrit P^G des récits de création, de la version sacerdotale du récit du déluge, et du récit de l'alliance avec Abraham, et il préfère au terme de « composition sacerdotale K^P », utilisé par E. Blum, celui de « composition H », pour désigner l'agencement de traditions sacerdotales et de traditions non-sacerdotales, dans une composition retrouvée dans les livres de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique, et dont le « sommet » théologique est représenté par Lv 17-26.

En résumé, ces récits de la Genèse et de l'Exode, reliés par l'auteur à une « composition H », ne prendraient tout leur sens que mis en relation avec la Loi de Sainteté, et avec les appels à la sainteté qu'elle comporte. En particulier, l'alliance de Lv 26 constituerait le sommet de la composition H tout entière.

L'ouvrage propose une synthèse de la recherche concernant les liens entre écrit sacerdotal et Loi de sainteté (p. 10-34), puis une analyse d'Ex 1-14 (p. 67-117) et de Ex 16-40 (p. 118-184), dans la perspective de la mise au jour de cette « composition H ». Les arguments classiques conduisant à distinguer P^G de H sont analysés et récusés: en particulier la spécificité de Lv 25, dans sa compréhension de la possession de la terre, est contestée, et la théologie de l'alliance proposée par Lv 26 est jugée compatible avec l'alliance, telle qu'elle est envisagée en Gn 9; 17 et Ex 6,2-7.

Les limites de la monographie de P. N. Tucker tiennent à son ampleur: en tentant de mettre au jour une « composition H » dans les livres de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique, l'auteur minimise parfois les aspérités du texte. Ainsi, dans l'analyse de Gn 1,1-2,4a, il est fait mention de l'hypothèse de Thomas Kruger, considérant comme tardif le calendrier septénaire de la création. Pourtant, l'hypothèse d'un récit unifié Gn 1,1-2,4a est privilégiée. De manière analogue, à l'intérieur même de la Loi de Sainteté, les tensions diachroniques ne sont pas prises en considération: par exemple, l'hypothèse d'une composition tardive, post-H, de Lv 25, n'est pas évoquée. D'autre part, même si les arguments « classiques » qui conduisent à distinguer P de H sont récusés, l'auteur peine à emporter la conviction, particulièrement pour ce qui concerne la mise sur le même plan de la compréhension de la notion d'alliance en Gn 9, Gn 17 et Ex 6 d'une part, et en Lv 26, d'autre part.

Plus fondamentalement, sur le plan méthodologique, la tentative de mettre au jour une composition H unifiée conduit l'auteur à minimiser le

processus de *Fortschreibung* dans les étapes tardives de la formation du texte du Pentateuque, et à ne pas toujours tenir compte des variations de vocabulaire, de construction grammaticale, etc...

Comme les deux ouvrages précédemment présentés, l'étude de P. N. Tucker appelle une réflexion méthodologique, permettant de préciser et d'articuler les arguments qui se fondent sur les comparaisons de textes et de vocabulaire, et ceux qui se fondent avant tout sur une approche idéologique et thématique des traditions bibliques.

4. L'ouvrage d'Israel Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archeological and Historical Perspectives*, est un recueil d'articles qui ont en commun de mettre en perspective historique des textes des livres d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques, et dont l'assemblage dans un unique ouvrage revêt une cohérence spécifique.

Les données publiées dans cet ouvrage concernent tout d'abord l'archéologie de Jérusalem à l'époque perse : I. Finkelstein considère que la superficie de Jérusalem à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique est extrêmement réduite, la longueur maximale de l'espace habité étant de 240 mètres, et la largeur maximale étant de 120 mètres. La population concentrée sur cet espace ne saurait ainsi dépasser 500 personnes, dont une centaine d'hommes adultes (cf. p. 12). Contre K. Kenyon, l'auteur estime n'avoir aucune trace archéologique d'un mur d'enceinte correspondant au mur décrit par Néhémie 3. Une telle affirmation pose la question de la réalité historique sous-jacente à Néhémie 3. L'auteur privilégie l'hypothèse que Ne 3 corresponde à la situation historique de la période hellénistique tardive, c'est-à-dire à la construction d'un mur à l'époque hasmonéenne. Ce résultat conforte l'une de ses thèses principales : l'archéologie concernant la Judée et Jérusalem à l'époque perse a longtemps été « contaminée » par le scénario des livres d'Esdras et de Néhémie. Seul un travail archéologique indépendant peut permettre de se dégager des précompréhensions auxquelles conduit le récit biblique.

Selon Finkelstein, des discordances qui existent entre les livres d'Esdras et de Néhémie et la réalité de l'époque perse peuvent également être mises au jour dans les textes qui décrivent les adversaires de Néhémie (p. 71-82), comme Sanballat le Horonite, ou Tobias l'Ammonite. Ces personnages, qui, pour certains, appartiennent effectivement à l'époque perse, auraient une fonction symbolique dans le récit, où ils auraient été introduits tardivement, pour évoquer l'hostilité des voisins qui entourent le pays, au début de l'époque maccabéenne.

L'auteur parvient à un résultat analogue en examinant les listes d'exilés revenant de Babylone en Esd 2,1-67 et Ne 7,6-68. En effet, pour 60 % d'entre eux, les sites mentionnés dans ces listes apparaissent inhabités à l'époque perse. Le critère utilisé pour déterminer l'occupation d'un site

à l'époque perse est la présence de sceaux reliés à la province de *Yehud*. Ce matériel est retrouvé, à l'époque perse, à Ramat Rahel, Jerusalem, Nebi Samuel, Mitzpah, Ein Gedi. Or les trois derniers sites sont absents des listes d'Esdras et de Néhémie. D'autre part, le volume de population supposé par la liste est très supérieur aux données démographiques correspondant aux traces archéologiques d'occupation en *Yehud*.

Qu'en est-il précisément de l'extension géographique de la province de *Yehud* et de son occupation humaine à l'époque perse ? C'est de nouveau la mise au jour de sceaux par les fouilles archéologiques qui peut permettre d'évaluer l'extension des zones habitées : à l'époque perse, *Yehud* correspond à un territoire limité, autour de Jérusalem et Ramat Rahel, avec une population d'environ 12000 personnes. Au début de l'époque des Maccabées, le territoire s'étend. Cependant il faut attendre 140 av. notre ère pour trouver des traces significatives d'extension topographique et démographique, avec une population atteignant 100000 habitants. Le second livre des Chroniques se ferait l'écho de cette expansion de Juda à l'époque hellénistique tardive (p. 129-163) : selon le récit des Chroniques, Juda s'étend, au temps d'Ezekias, de Beer-Seba aux collines de Samarie, et contrôle la Philistie. Une telle description correspond au territoire contrôlé par les Hasmonéens sous Jean Hyrcan.

La collection d'articles rassemblée par Israël Finkelstein souligne donc le décalage qui existe entre les données de l'archéologie et les récits d'Esdras et de Néhémie. Partant des données de l'archéologie de l'époque hellénistique tardive, elle suggère que les livres d'Esdras et de Néhémie, ainsi que les Chroniques ont reçu des compléments tardifs, reflétant la situation de l'époque des Maccabées. Les conclusions d'I. Finkelstein appellent certainement, en complément, une enquête exégétique qui permettra de confirmer ou d'infirmer les hypothèses textuelles avancées. Quoiqu'il en soit des résultats d'une telle enquête, elle pose une question incontournable : comment dans une Judée ruinée, et dans une ville de Jérusalem non relevée de ses ruines, au IV^e siècle, le travail compositionnel qui a permis de conduire à la délimitation et à une première stabilisation du texte du Pentateuque a-t-il pu être mené ?

II. Études narratives et synchroniques

– (André Wénin) –

Parmi les publications récentes s'inscrivant dans une perspective synchronique, bon nombre d'ouvrages sont issus de dissertations doctorales. Sept des huit titres retenus pour cette partie du bulletin¹ répondent à cette

caractéristique et, à ce titre, sont révélateurs de tendances actuelles de la recherche. Certains s'en tiennent assez strictement à une exploration littéraire du texte biblique envisagé; d'autres s'ouvrent à une interprétation dont l'orientation est culturelle, anthropologique ou théologique. Ces derniers retiendront plus longuement l'attention.

a. Narration, anthropologie et théologie

5. **De-Whyte Janice Pearl Ewurama**, *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, « Biblical Interpretation Series » 162, Brill, Leiden/Boston, 2018, xi + 320 p.
6. **Zurli Emanuela**, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro (Gen 25, 19–35, 29). Le lotte di Giacobbe-Israele per la benedizione nel contesto delle tematiche antropologiche e teologiche della Genesi*, Cittadella Editrice, Assisi, 2018, 591 p.
7. **Crignon Albert-Marie**, « Qui es-tu mon fils ? ». *La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25–35*, « Lectio divina » 274, Éd. du Cerf, Paris, 2019, 472 p.
8. **Kipasa Mayifulu Patrick**, *Parole, violence et ruse. Une approche narrative du début de l'histoire de Joseph (Genèse 37–39)*, « Théologie biblique » 4, LIT Verlag, Zurich, 2019, 285 p.

5. La recherche de De-Whyte cible des récits de la Bible hébraïque (BH) mettant en scène des femmes stériles afin d'explorer les multiples facettes de l'expérience de l'infertilité. Estimant qu'à partir d'une perspective occidentale contemporaine, il est difficile de porter un regard neuf sur la réalité de la stérilité et sur les textes anciens qui en parlent, elle propose une approche comparative basée sur une culture plus proche que celle de l'ancien Proche-Orient (POA), la culture Akan (Ghana). Elle est convaincue en effet que « cette perspective africaine est utile comme pont interprétatif entre les perspectives occidentales modernes et les contextes originaux de BH et du POA » (p. 2). C'est ainsi que, d'emblée, elle retient pour son champ d'étude non seulement la stérilité biologique, mais aussi ce qu'elle nomme « stérilité sociale », celle de femmes capables de concevoir, mais dans l'impossibilité de le faire en l'absence d'un homme (décédé ou éloigné). Dans le POA et la BH, mais aussi au sein de la culture Akan,

Clark, Fortress Press ou Eisenbraun, n'ont pas jugé bon de répondre à nos demandes de services de presse. Des livres qui auraient mérité d'être recensés dans ce bulletin ne pourront donc y figurer.

la stérilité affecte en profondeur l'être d'une femme, quoi qu'il en soit de sa cause directe : ne pouvoir enfanter une descendance pour le clan la mute dans son corps, atteignant surtout sa féminité et sa dignité. Cela est d'autant plus vrai que l'infertilité est perçue en dernière instance comme résultant d'un châtement ou d'une malédiction d'origine divine, alors que, dans l'Ancien Testament (AT) du moins, elle n'est jamais associée à un mal que la femme aurait commis. C'est en ce sens que l'auteure recourt au néologisme *wom(b)an*, pour souligner « la centralité du sein maternel [*womb*] dans l'identité d'une femme [*woman*] du POA, qui fait ressortir le désespoir et la honte qu'endure la stérile » (p. 3).

D'un point de vue méthodologique, partant de l'idée que les récits de la BH reflètent des réalités culturelles, l'auteure adopte « une approche culturelle et narrative intégrant », avec la prudence requise, « les points forts de différentes méthodologies : études du POA, critique narrative, anthropologie culturelle et interprétation biblique africaine » (p. 9). Elle développe en particulier ce dernier point (p. 15-22), déterminant pour elle. Le « lecteur » qu'elle envisage est en effet culturellement situé : c'est celui qui, à la façon de la communauté Akan, perçoit l'infertilité comme une tragédie à laquelle il faut trouver à tout prix une issue (ce que reflètent les expressions souvent utilisées, *Akan reader* et *Akan perspective*). Du reste, les deux premiers chapitres sont logiquement consacrés à la stérilité féminine dans le POA et dans cette culture africaine. Des points de convergence suffisants entre eux permettent de fonder l'idée que, sur ce phénomène particulier en tout cas, cette culture a bien des affinités avec celle du monde où vivait le peuple de la Bible dans la mesure où la stérilité constitue un drame personnel, familial et social souvent sanctionné par la marginalisation.

Après les deux chapitres dédiés aux cultures de référence, l'étude des textes bibliques est divisée en deux parties. La première aborde les cas de stérilité biologique : les belles mais infécondes matriarches Sarah, Rébecca et Rachel, ainsi que trois autres femmes dont les histoires sont relatées dans les écrits deutéronomistes : la femme de Manoah, mère de Samson (Jg 13), Anne, mère de Samuel (1 S 1-2) et la Shunamite à qui Élisée annonce un fils à naître (2 R 4). Dans la partie consacrée à la stérilité sociale, sont abordés successivement les cas de femmes écartées par leur mari, Léa (Gn 29,35-30,16) et Mikal, la première épouse de David (2 S 6), puis les femmes délaissées à la suite d'un viol, Dinah (Gn 34) et Tamar fille de David (2 S 13), enfin les veuves Tamar (Gn 38) et la paire Noémi-Ruth. Si chaque étude est centrée sur les questions de fertilité, l'auteure a soin néanmoins de parcourir l'ensemble du récit parlant de ces femmes, de manière à bien cerner les tenants et aboutissants de leur situation critique au centre de l'intrigue : depuis les raisons de l'infertilité jusqu'aux diverses réactions qu'elle suscite, depuis les sentiments qu'elle

déclenche jusqu'aux tentatives pour la contourner ou la vaincre. Ces éléments font l'objet d'éclairages au moyen des données accessibles du POA et de la culture Akan. La conclusion synthétise de façon suggestive l'essentiel de chaque étude de texte.

Si la lecture des récits est en général attentive, on ne perçoit guère l'apport propre de la narratologie. Un recours plus systématique aux outils de cette méthode aurait pu amener la touche originale qui fait défaut à l'analyse, tout en limitant la propension à poser des hypothèses inutiles parce que non soutenues par des éléments qui émaillent ici et là l'ouvrage. C'est dire que l'intérêt principal de cet ouvrage réside moins dans une lecture vraiment neuve des récits que dans les éclairages qu'à l'occasion de ces récits bibliques, l'approche multiculturelle de l'expérience de la stérilité rend possible.

6. Le volumineux ouvrage de Zurli propose une lecture assez originale du cycle de Jacob (Gn 25–35) au moyen de deux clés complémentaires : un *close reading* basé sur une approche narrative, et la psychologie des profondeurs développée par Jung, en particulier son approche du processus de transformation jamais achevé par lequel un sujet advient à ce qu'il est, de manière à être capable de relations justes avec l'a(A)utre, processus qualifié d'individuation. Bien qu'en permanence à l'horizon de la lecture proposée, la psychanalyse jungienne sert surtout à repérer les moments où les difficiles avancées de Jacob se jouent de façon plus particulière, et à offrir ses concepts et son lexique pour les clarifier. Mais comme le souligne l'auteure, « les dynamiques qui animent le fastidieux parcours humain pour devenir sujet, que la psychanalyse allait explorer et conceptualiser (...), avaient déjà été sondées par la Bible avec une expertise égale, sinon supérieure » (p. 539). En effet, à son avis, l'histoire de Jacob explore précisément les questions qui, bien plus tard, allaient être au cœur des préoccupations de Freud puis de Jung. Sur ce point, la démonstration patiente et pleine d'acribie de l'auteure est un réel succès, notamment parce que sa perspective propre lui permet de proposer des lectures inédites de bien des passages de ce récit pourtant très étudié, y compris de façon synchronique.

L'auteure lit l'ensemble de l'histoire de Jacob presque à la manière d'un roman. Elle privilégie cependant certaines parties où, selon elle, se joue plus particulièrement le processus qu'elle examine, à savoir 25,19–28,22 (1^{re} partie : « de la naissance au départ de Canaan », p. 39-296) et 32,2–33,20 (2^e partie : « le retour et l'installation en Canaan », p. 309-494). Au cours de ses analyses, dans un langage fleuri et parfois emphatique typique de l'italien, elle porte une grande attention au détail, au vocabulaire récurrent, aux nombreuses ambiguïtés et aux ouvertures qu'elles permettent (cela, dès l'oracle à Rebecca en 25,23). Comme le

montrent les nombreux rappels auxquels elle se livre (là où cela s'avère nécessaire pour que le lecteur ne perde pas le fil), la lecture est remarquablement cohérente et sait résister à la tentation de l'idéalisation et de la simplification. Elle honore ainsi la complexité et du texte biblique et de la réalité humaine qu'il évoque avec tant de nuance et de force à la fois. Le reste du récit (26; 29-31; 34-35 intégré à la 2^e partie) est survolé. Vu la qualité de l'étude, on ne peut que le regretter, en particulier pour le séjour chez Laban présenté comme un « intermezzo » (Gn 29-31, p. 297-307). En effet, le fait d'y rejouer des événements antérieurs dans un nouveau cadre et de voir s'y répéter des luttes et de dangereuses victoires déjà vécues joue sans doute un rôle important dans la maturation humaine du protagoniste. Le regret sera d'autant plus grand que le peu de pages dédiées à ces parties proposent d'intéressantes intuitions, comme par exemple les considérations sur le rôle des chapitres 26 (les aventures d'Isaac) et 34 (le massacre à Sichem) au sein de l'histoire de Jacob (p. 140-143 et 506-512).

L'histoire racontée est celle des luttes de Jacob pour la bénédiction. L'auteure distingue dans le texte trois bénédictions différentes. La *bénédiction de la création* est inconditionnelle et concerne le don de la fécondité et de la multiplication (voir Gn 1,28). Liée à l'élection, la *bénédiction d'Abraham* est accordée à un élu afin qu'il soit facteur de bénédiction pour les autres; elle suppose son engagement volontaire et implique de sa part un chemin de croissance où devenir sujet à part entière, capable de justes relations avec Celui qui bénit et avec ceux à qui la bénédiction est destinée (12,1-3). Ici, projet divin et liberté humaine s'entrecroisent de façon souvent conflictuelle dans l'histoire de Jacob. Il y a enfin la *bénédiction personnelle* qu'Isaac donne à Jacob travesti en Ésaü de manière à obtenir les biens concrets qu'elle promet (27,28-29). C'est la bénédiction que Jacob obtient en premier, celle qui l'intéressera longtemps, bien qu'ayant reçu ensuite de son père la bénédiction de la création (28,3-4). Mais Yhwh entend bien que celui qui est désormais béni s'inscrive dans la dynamique de la bénédiction d'Abraham, comme il le lui révèle à Béthel (28,14). Aussi ne le bénit-il pas en personne: auparavant, Jacob doit poursuivre son chemin d'individuation en coupant d'abord les liens familiaux complexes entravant un tel processus (comme cela se vérifie dans l'ensemble de l'histoire patriarcale). Au terme de la lutte au Yabboq, il recevra la bénédiction divine et un nouveau nom manifestant une ouverture à l'autre *in fieri* (32,22-33), une ouverture qui se manifeste aussi lors de la rencontre de réconciliation avec son frère, à qui il restitue le don de la bénédiction qu'il lui avait jadis volée (33,1-17). La suite montre toutefois qu'un parcours d'individuation n'est jamais fini, tandis que le programme de la « bénédiction d'Abraham » ne s'accomplira pas avec Jacob, mais avec son fils Joseph.

Cet essai brillant n'est pas sans défaut. Du point de vue méthodologique, les potentialités de l'analyse narrative sont parfois sous-exploitées, la lecture – qui ne se fait pas toujours selon le fil du récit – étant davantage attentive aux dynamiques anthropologiques qu'aux dynamismes animant tout bon récit (suspense, curiosité, surprise). Les ambivalences dues à des blancs sont souvent présentées comme autant d'éléments laissés à la décision du lecteur, alors que combler des blancs – opération à laquelle l'auteure se prête parfois – revient à modifier un récit. Et si ambiguïtés et ambivalences du texte sont bien mises en valeur, les explications proposées en accentuent parfois la complexité. Ces défauts sont cependant très relatifs par rapport à la contribution remarquable que ce livre apporte aux études sur Jacob et plus globalement sur la Genèse.

7. Sur le même cycle de Jacob, mais dans un tout autre style, l'ouvrage de Crignon propose une exégèse en phase avec la théologie puisque son objet est de chercher comment et dans quelle mesure la « vie de Jacob et Rachel » est prophétique au sens où elle porte des « traces du Fils à venir, l'empreinte que celui-ci a laissée par avance dans ces Écritures qu'il est venu accomplir » (p. 28). Pour ce faire, il adopte une méthodologie originale. Prenant ses distances avec l'exégèse historico-critique sans la bannir totalement, il envisage la forme finale que les derniers rédacteurs ont donnée au texte biblique. Pour étudier celle-ci, il convoque la rhétorique sémitique attentive aux structures de composition et la narratologie observant les procédés visant à impliquer le lecteur dans l'histoire racontée. Mais il se distancie de ces lectures « trop profanes [...] qui ne tiennent pas assez compte de la visée proprement religieuse et théologique des textes » (p. 119s.). Et dans le but de mettre en lumière la portée prophétique de ceux-ci, il utilise abondamment ce qu'il présente comme une « boussole » (p. 432) : l'intertextualité interne à l'AT, « attent(ive) aux connections multiples qui relient entre eux les textes bibliques et surtout les personnages bibliques » (p. 23). Dans cette démarche qui s'aventure parfois jusqu'au Nouveau Testament, il se revendique clairement de l'exégèse typologique des Pères dont il se distingue pourtant sur deux points : plutôt que de partir de la relecture que le NT fait de l'Ancien, il choisit de prendre ce dernier en son sens littéral « connu et voulu [...] par les hagiographes humains » inspirés ; il entend ainsi « *scruter la portée prophétique du sens littéral lui-même, en tant que connu et voulu par l'auteur humain* » (p. 33) de manière à montrer que ce sens comporte « *une ouverture vers le sens plénier* » qui concerne en définitive le mystère du salut en Christ (p. 36, italiques de l'auteur). Il se veut en cela fidèle aux instructions de Pie XII et Benoît XVI (p. 431s.).

Cette lecture rejoint celle de Zurli pour dire que le cycle raconte l'évolution de Jacob qui devient peu à peu digne de son ancêtre Abraham

bien que l'accomplissement ait lieu en son fils Joseph. Mais il le fait d'une manière on ne peut plus différente. Le Jacob qui naît en agrippant le talon de son frère cache en lui un premier-né « au sens spirituel » (p. 99), ce qui s'accomplira lorsqu'il sera « totalement renouvelé et élevé au-dessus de lui-même par le don de Dieu » et devenu ainsi un vrai fils d'Abraham. En ce sens, en vertu du « symbolisme prophétique » conscient dans le chef des narrateurs bibliques et discerné par l'exégète dès le récit de la naissance des jumeaux, Ésaü et Jacob deviennent des figures : le premier est la figure de l'aîné selon Dieu (à savoir Jacob devenant Israël), le second, celle d'un autre fils « que devra engendrer celui qui sera à la fois son père et son frère aîné dans la grâce » (Jésus, je suppose – p. 100). Et si Jacob achète la primogéniture à son frère, c'est parce qu'il « se sent profondément incliné à *devenir un fils aîné*, car c'est à cela qu'il est appelé par Dieu », vocation qu'il réalisera « sous la conduite de la providence divine », alors qu'Ésaü se disqualifie définitivement en méprisant le droit d'aînesse. À partir de là, l'auteur procède en se fondant sur le parallélisme entre textes, personnages et situations, convaincu qu'une répétition est signe d'un « *mystère qui s'accomplit et se manifeste peu à peu* » (p. 130). C'est sur cette base qu'il prolonge ensuite sa démonstration dans la suite du cycle de Jacob.

L'exégèse proposée dans cet ouvrage brasse quantité de textes bibliques avec lesquels l'auteur voit un rapport avec l'histoire de Jacob, ce « fils premier-né selon Dieu », « fils dont Dieu se déclare le Père » (p. 203) – expressions autour desquelles pivote sans cesse la lecture et qui, si elles conviennent au Jésus du NT (et à sa mère), ne figurent pas dans l'AT, pas même dans les textes envisagés. Cet *a priori* déclaré à mi-mot mais souvent implicite commande en sous-main l'ensemble des liens intertextuels qui doivent servir à montrer la présence d'un projet conscient de la part des rédacteurs. Mais les critères permettant de relever ces liens ne sont pas clairs. Le rapprochement s'appuie souvent sur des liens lexicaux assez minces, ils sont exploités dans un relevé de points communs forçant le sens de textes qui ne sont jamais approfondis pour eux-mêmes et où est ignoré tout ce qui est susceptible de mettre en question les liens supposés. Voilà la raison pour laquelle, au bout du compte, l'essai ne s'avère pas convaincant. L'auteur cherche à démontrer une thèse posant pour acquis le sens prophétique des récits comme voulu consciemment par les responsables du texte final, et cela en recourant à des outils d'une exégèse synchronique qui n'a ni la prétention ni les moyens d'atteindre une quelconque réalité historique : c'est pourquoi il est forcé de recourir au départ à quelques éléments hypothétiques de l'histoire du texte, ceux qui lui sont utiles pour étayer la thèse (p. 67-72 et 140-142). Quant à la lecture de l'histoire de Jacob proprement dite, elle ne prête malheureusement attention qu'à ce qui est exploitable pour

l'exploration intertextuelle et elle comble volontiers les blancs pour détecter la présence d'un dieu pourtant absent de ces épisodes, mais présent selon l'auteur pour mettre tout ce que font les personnages humains au service de ses desseins (p. 101 ; 163s.). Si l'attention au sens littéral est parfois l'occasion de belles trouvailles, la lecture est le plus souvent parasitée par le souci de démontrer la thèse, indémontrable à mes yeux.

8. Le début de l'histoire de Joseph fait l'objet de l'étude de Kipasa, dont l'ambition est de proposer une contribution particulière à l'anthropologie biblique et à l'éthique. Dans les études consacrées à la conception de l'être humain ou à la morale dans les Écritures, les récits sont souvent le parent pauvre (comme c'est encore le cas dans l'imposant document de la Commission biblique, *Che Cos'è l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica*, récemment publié au Vatican, 2019). C'est le mérite du présent ouvrage que de montrer que les récits offrent d'intéressantes ressources à cet égard – ce que souligne aussi Janice De-Whyte quand elle écrit que « la plus grande contribution de la critique narrative aux études sur la BH est de rendre sensible au fait que la culture, la théologie et l'idéologie hébraïques sont véhiculées par le récit » (*Wom(b)an*, p. 12). Le point de départ est le constat que dans les événements relatés en Gn 37–39, diverses formes de violence entre humains croisent des recours au langage qui induisent la violence, la provoquent, l'amplifient, mais aussi la tempèrent voire la jugulent. Les paroles de Joseph, par exemple, attisent la haine des frères qui fomentent leur crime en paroles avant de faire souffrir leur père par d'habiles mots trompeurs ; mais aussi le discours rusé de Ruben puis celui de Juda soustraient Joseph à la mort (Gn 37) ; quand Juda ment à Tamar puis la condamne, sa parole œuvre à la mort, mais la répartie finale de la femme lui donne d'entrer dans la vérité (Gn 38) ; par sa réponse à la femme de son maître, Joseph cherche à éviter la violence, mais les calomnies éhontées de l'Égyptienne l'envoient tout droit en prison (Gn 39). Ce sont dès lors les interactions aussi variées que subtiles entre violence et parole que cette étude scrute – avec une attention particulière aux questions que le mensonge, la dissimulation et la ruse soulèvent dans un tel contexte.

Annoncée d'emblée, l'option méthodologique est l'analyse narrative – et sur ce point, l'étude est très conséquente (au contraire des deux ouvrages précédents qui le sont moins). La lecture se fait très attentive à la stratégie de communication interne à la narration qui cherche à orienter le lecteur dans le monde du récit, en particulier pour ce qui est des jugements et autres appréciations qu'il est amené à poser sur les faits relatés et sur leurs protagonistes. Les apparences sont souvent trompeuses sur la scène où ceux-ci évoluent, ce qui rend d'autant plus précieuses les indications du narrateur et la position supérieure qu'elles

confèrent au lecteur. C'est ce que l'auteur met en lumière dans l'analyse de ces récits où il réserve une attention plus particulière à certains procédés permettant de produire de tels effets. Cette analyse procède en deux temps pour chacun des trois chapitres : d'abord une étude de l'épisode sous forme de *close reading*, ensuite un retour approfondi sur la façon dont la parole fonctionne entre les personnages en lien avec les violences racontées. La 4^e partie est consacrée à une synthèse qui reprend en les systématisant les données pertinentes pour l'anthropologie, qui émergent de la lecture du texte.

Avec d'inévitables défauts liés au genre de la thèse (corpus de textes limité; choix d'une double approche de chaque épisode, source de répétitions; quelques raccourcis, simplismes ou approximations méthodologiques), cet ouvrage a le mérite d'affronter la redoutable question de la violence humaine si souvent étalée dans les textes bibliques. L'hypothèse est que ces récits ne proposent pas de modèles de comportement, mais constituent des fictions grâce auxquelles il est possible d'apprendre à décoder la violence multiforme et à trouver des clés pour la sonder. Sont ainsi mis en évidence, par exemple, le rôle de l'envie et du souci exclusif pour soi dans la genèse de la violence; la manière dont une parole vraie et respectueuse peut susciter la violence quand elle contrecarre un désir totalisant; ou encore la façon dont la ruse et le mensonge accentuent la violence quand ils sont au service d'intérêts particuliers, mais constituent des armes capables de la neutraliser quand ils visent un bien partagé. Ainsi, à l'instar d'autres œuvres de fiction, mais avec leur génie particulier de la concision, ces pages bibliques assurent au lecteur, grâce au travail narratif que l'ouvrage met bien en lumière, la distance suffisante pour observer les mécanismes des relations marquées par la violence interpersonnelle et pour montrer – malgré la brièveté du texte envisagé – qu'il est possible de penser une anthropologie et une éthique de la violence à partir des récits bibliques.

b. Spécimens d'analyse narrative

9. **Patterson Todd L.**, *The Plot-Structure of Genesis. 'Will the Righteous Survive?' in the mythos-logical Movement from Complication to Dénouement*, « Biblical Interpretation Series » 160, Brill, Leiden/Boston, 2018, 243 p.
10. **Bodner Keith**, *An Ark on the Nile. The Beginning of the Book of Exodus*, OUP, Oxford, 2019, 208 p.
11. **Ababi Ionel**, *Natan et la succession de David. Une étude synchronique de 2 Samuel 7 et 12, et 1 Rois 1*, « Biblical Tools and Studies » 32, Peeters, Leuven /Paris/Bristol, 2017, 298 p.

12. **Anselmo Vincenzo**, *Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh. La figura narrativa di Acab in 1 Re*, « *Analecta biblica. Dissertationes* » 220, G&B Press, Roma, 2018, 323 p.

Ces quatre ouvrages constituent d'intéressants essais d'analyse narrative. La sélection ici proposée se veut représentative de diverses possibilités offertes par cette méthode pour l'étude de la narration vétérotestamentaire, même si les livres sont classés ci-dessous en fonction de l'ordre des livres bibliques.

9. L'essai de Patterson illustre la façon dont la narratologie fournit des outils pour brasser de grands ensembles narratifs – en l'occurrence la Genèse. Reconnaissant d'emblée que ce livre est composite, il le compare à un édifice fait de briques venant de bâtiments qui ont été détruits. C'est le nouvel édifice narratif qui l'intéresse et dont il entend mettre en évidence l'harmonieuse unité en y cherchant le principe unificateur, l'intrigue (*plot*). Il définit celle-ci à la suite d'Aristote, mais en affinant le concept: « mettre en récit, c'est construire l'activité humaine (ou divine) en lui donnant la forme d'une unité d'action qui va de la complication au dénouement. La relation entre les événements, qui constitue l'intrigue, n'est donc pas *chronos*-logique – l'un après l'autre –, mais *muthos*-logique – l'un à cause de l'autre. Le résultat est plus que la vraisemblance et que l'esthétique, c'est une interprétation de la réalité » (p. 6). Selon cette définition, tous les épisodes sont censés contribuer à la structure de l'intrigue, et celle-ci doit être compatible avec les traits propres au livre (comme les récits doubles ou triples, les ruptures comme en Gn 38, la disqualification de la primogéniture ou l'animosité entre frères). Gn 1–3 inaugure l'intrigue du récit biblique tout entier avec la question de savoir à travers quelle « semence » de la femme (cf. Gn 3,15) les humains pourront entrer à nouveau dans le sanctuaire de la création dont leur péché les a chassés; quant à l'intrigue qui confère sa cohésion à la Genèse, elle est lancée avec la naissance de deux « semences » d'Ève, mais qui échouent à réaliser le programme puisque l'un ne peut maîtriser le péché et que l'autre est tué. Seth constitue une nouvelle chance au terme du chapitre. Le thème qui unifie l'intrigue est ainsi campé: « la lignée de la promesse doit maîtriser le péché (ou être juste) et doit survivre » (p. 10). Mais qu'est-ce que le juste ? On le découvrira pas à pas en suivant les indications du narrateur. Pour ce qui est de la structure, la plus visible de celles-ci est la répétition des formules en *tôledot*. Elle permet de repérer, après le prologue (Gn 1–4) dont il est question ci-dessus, quatre parties (nommés *plexus*) centrées autour des « engendremens » de Noé (5–11), de Tèrach (11,10–25,18), d'Isaac (25,19–37,1) et de Jacob (37–50).

Il est impossible de résumer ici les points forts de la lecture qui permet à l'auteur de conclure positivement sa recherche après avoir lu l'ensemble de la Genèse et vérifié que l'essentiel de chaque *plexus* s'inscrit effectivement dans l'intrigue condensée dans le sous-titre du livre: *Will the Righteous Survive?* Dans un monde d'injustice puis de destruction, Noé survit en raison de sa justice; malgré des passages difficiles, Abraham manifeste sa droiture et voit sa descendance promise à la vie; l'histoire de Jacob laisse planer un doute sur la capacité de la lignée choisie de vivre dans la justice et donc de survivre; ce doute s'accroît au début de l'histoire de Joseph au terme de laquelle, cependant, après un suspense toujours plus grand, la conversion de Juda permet à la « lignée de la promesse » d'être sauvée, la providence divine ayant fait en sorte que la vie échappe au mal. En montrant en outre comment les thèmes de l'histoire de Caïn, véritable matrice de l'intrigue, sont repris avec insistance dans la suite et comment des éléments apparemment hétérogènes trouvent à s'inscrire dans le continuum du récit, l'auteur réussit à montrer la pertinence de sa thèse. Et même si de temps à autre, il doit forcer un peu le trait ou se permettre quelques simplifications, la lecture de Gn qui ressort de son livre ne manque pas d'originalité et de cohérence.

10. Dans son ouvrage sur le début de l'Exode, Bodner propose avec bonheur un *close reading* attentif au détail de ce récit bref, mais aussi riche que soigné. Son but est de mettre en lumière la qualité esthétique que confère à ce récit une poétique recherchée dont il repère les procédés majeurs: « intertextualité, ironie, caractérisation, cadres spatiaux, point de vue, répétition et contraste, renversements, motifs et thèmes » (p. 10). Mais il montrera aussi qu'un bon début de récit ne se contente pas d'en narrer les premiers épisodes, mais sait aussi anticiper la suite de façon discrète et efficace. La lecture revisite d'abord les épisodes de la Genèse se déroulant en Égypte. Ils constituent pour le lecteur un premier contact avec ce pays mais aussi avec le projet de Dieu sur Israël, un arrière-fond sur lequel prend place le récit d'Ex 1-2. L'auteur divise celui-ci en cinq scènes. En 1,1-14, l'avènement d'un despote met en péril la promesse de Yhwh aux pères des descendants de Joseph et de ses frères. L'ordre d'éliminer les nouveau-nés mâles des Hébreux à la naissance initie une seconde étape (1,15-22): ici, la crise se corse et aurait été fatale aux fils d'Israël sans la désobéissance civique des sages-femmes, qui rejoignent en cela d'autres femmes de l'AT qui prennent le risque de tromper des hommes ayant autorité, comme Yaël ou Rahab de Jéricho. La toute fin d'Ex 1 (v. 22) où le despote égyptien donne l'ordre, à tout son peuple cette fois, de noyer les petits garçons constitue l'exposition du 3^e épisode (2,1-10), le fameux

récit du sauvetage de Moïse qui, « jeté » dans le Nil par sa mère, mais dans une arche – comme un nouveau Noé –, échappe à la mort grâce à une improbable alliance entre femmes (mère et fille, israélites et égyptiennes, esclaves et princesses). En 2,11-15, la scène où Moïse tue un Égyptien anticipe de diverses façons le rôle qu'il jouera en tant que libérateur d'Israël et législateur. Enfin, l'unique épisode à ne pas être situé en Égypte, une variante de la scène type de « la rencontre au puits » (2,16-25), renvoie à deux passages de la Genèse et relie ainsi Moïse à la promesse divine aux patriarches. Le chapitre conclusif synthétise l'essentiel de ce que la lecture rapprochée a mis en lumière. L'auteur montre comment les deux premiers chapitres d'Ex, en plus de souligner combien l'action de douze femmes est déterminante pour la suite de l'histoire, fonctionnent comme une annonce du sujet. En effet, ce qui se passe avec les principaux protagonistes que sont Israël et Moïse anticipe sur bien des points la suite du récit relatant l'expérience d'Israël, en particulier la libération à travers les eaux, le rôle de Moïse comme juge de son peuple et la construction de la Demeure par ceux que le pharaon contraignait à bâtir des villes entrepôts. L'auteur montre enfin comment Ex 1–2 n'amorce pas seulement le macro-récit du livre voire de la Torah, mais exerce son influence bien au-delà, par exemple dans le livre d'Esther. Voilà un beau fruit d'une lecture narrative maîtrisée, par l'un des spécialistes de cette méthode.

11. L'étude d'un personnage secondaire récurrent dans un macro-récit retient l'attention d'Ababi qui montre comment ce type de personnage peut être porteur d'un thème narratif particulier dont il assure pour ainsi dire la continuité. Le prophète Nathan est le protagoniste de trois épisodes de l'histoire du roi David : la fameuse scène de l'oracle dynastique (2 S 7), la condamnation de l'adultère avec Bethsabée et du meurtre d'Urie (2 S 12) et la désignation de Salomon comme roi au détriment de son aîné Adonias (1 R 1). Reprenant la thèse ébauchée par K. Bodner sur la cohérence de la caractérisation de Nathan et de son développement narratif, l'auteur montre que l'on peut parler à juste titre d'une « intrigue de Nathan » dont la continuité est significative notamment en raison de la présence constante du thème de la succession dynastique, d'abord promise, puis annoncée comme tumultueuse suite à l'inévitable déclin du roi pécheur, enfin réalisée par le sacre de Salomon. D'un point de vue narratif, l'oracle crée une attente et initie un suspense qui rebondit avec la condamnation de David et la naissance du fils de Salomon, puis se dénoue quand, avant de mourir, le vieux monarque désigne un nouveau roi dans la personne du fils de Bethsabée et qu'il l'installe sur le trône « à sa place ». Ainsi, après bien des détours et des menaces, la promesse divine trouve un premier accomplissement. Bien que les

études historiques aient insisté sur les différences dans la présentation du prophète d'un texte à l'autre, l'auteur montre au contraire que, pour autant que l'on repère et que l'on suive la trame « dynastique » qui unifie les épisodes où il intervient, son rôle comme son portrait n'ont rien d'incohérent, tandis que l'absence d'épilogue en 2 S 7 et 12 relève d'une stratégie narrative dont la visée est de faire attendre une suite. L'essai pêche parfois par excès de systématisation ou désir de tout dire, mais cela n'ôte rien à la démonstration d'ensemble bien synthétisée dans la conclusion. On soulignera en particulier l'originalité de l'approche du personnage de Nathan et de sa fonction de vecteur thématique au sein de l'histoire de David.

12. Exemple suggestif d'étude narrative d'un personnage, la thèse d'Anselmo se penche sur un « méchant » de la fin de 1 Rois : Achab (16,29–22,40). Rompant avec l'usage consistant à isoler un « cycle d'Élie » (1 R 17–19), l'auteur considère à juste titre le règne de ce roi comme unité narrative appropriée. Constatant avec J.T. Walsh l'alternance de traits positifs et négatifs chez Achab, il considère que ces tensions servent à mettre en lumière la complexité et les oscillations caractérisant le personnage, procédé qui contraint le lecteur à revoir sans cesse ce qu'il croyait acquis. En 1 R 17–19, Achab reste au second plan derrière le prophète Élie. Introduit comme le roi qui dépasse tous les autres pour le « mal aux yeux de Yhwh » (16,29-34), il apparaît comme un personnage hésitant, partagé « entre Élie et Jézabel, entre Yhwh et Baal » (p. 77). À l'avant-plan dans les épisodes suivants, il est confronté à Élie et à d'autres prophètes. Au cœur de la guerre avec les Araméens, il mène bien sa barque, jusqu'à ce qu'un prophète dévoile sa désobéissance. Après son grave abus de pouvoir envers Naboth, alors qu'Élie prononce sa condamnation, il arrache la grâce divine en se repentant. Enfin, il se condamne lui-même à mort en décidant d'aller au combat au mépris du prophète Michée et de ses mises en garde. Cette première lecture du récit est amplifiée par l'étude du procédé privilégié pour donner accès à l'intériorité et à l'affectivité des personnages : le discours direct, y compris le monologue intérieur. Enfin, au moyen de ces analyses et d'un regard sur divers « opposants » de l'histoire familiale puis nationale d'Israël (d'Adam à Achab), Anselmo montre comment les auteurs bibliques n'hésitent pas à mettre leur art narratif au service de l'évocation de « méchants », sans les caricaturer, mais en usant plutôt de procédés qui mettent en évidence leur complexité humaine et la liberté qu'ils gardent sans cesse de se détourner du mal, à l'instar d'Ésau. Cet ouvrage qui s'achève sur une vue synthétique de la caractérisation d'Achab apporte une contribution significative à l'étude du livre des Rois et des personnages envisagés.

III. Les livres historiques

– (Philippe Abadie) –

En l'absence de commentaires récents, voire de monographies, sur les livres dits « historiques » (*Josué – Rois*) ayant retenu notre attention, nous avons choisi de diviser ce bulletin en deux parties, la première plus historico-archéologique centrée sur l'histoire de Jérusalem, et la seconde ouverte à d'autres ouvrages, notamment les livres des *Chroniques* et d'*Esther*, qui n'appartiennent pas à l'historiographie deutéronomiste.

a. L'histoire d'Israël vue à partir de Jérusalem

-
- 13. **Lemire Vincent** (dir.), *Jérusalem. Histoire d'une ville-monde*, « Champs histoire », Flammarion, Paris, 2016, 535 p.
 - 14. **Jasmin Michaël**, *Histoire de Jérusalem*, « Que sais-je ? » 4103, Que sais-je/Humensis, Paris, 2018, 127 p.
 - 15. **Rudel Tilla** (dir.), *Jérusalem. Histoire, promenades, anthologie & dictionnaire*, « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 2018, 1282 p.
 - 16. **Lemardelé Christophe**, *Archéologie de la Bible hébraïque. Culture scribale et Yahwismes*, Archeopress, Oxford, 2019, 115p.
-

13 et 14. Bien que couvrant un domaine plus vaste que l'histoire biblique qui nous concerne ici, des origines de la cité à la ville contemporaine, ces trois ouvrages, notamment les deux premiers, ont le mérite d'interroger le lecteur sur son rapport au texte biblique en faisant une large place aux données archéologiques. L'ouvrage dirigé par Lemire en donne le ton : « Du point de vue de l'histoire urbaine de Jérusalem, le règne de David ne semble pas avoir représenté une véritable rupture, mais s'inscrit dans une certaine continuité avec l'occupation cananéenne du site » (p. 22). Voilà qui relativise la vision traditionnelle donnée par le récit biblique qui reconstruit l'histoire à partir d'un point fondateur polémique, opérant une rupture artificielle entre un passé jébusite de la ville et une recreation israélite. Dès lors l'attention des chercheurs se porte désormais sur des racines plus lointaines, dès les premières attestations d'un habitat urbain durant l'âge du Bronze (les textes d'exécutions égyptiens datant du XIX^e siècle avant notre ère). Dans le même esprit, et après un chapitre méthodologique fort judicieux (p. 7-13), Jasmin met en évidence les enjeux de la datation des origines de la cité qui doit reposer davantage sur la

fondation architecturale et organisationnelle de la cité (données archéologiques) que sur une base mémorielle et idéologique (récit biblique). Si la première option est de nature scientifique, la seconde dépend d'un récit-fondateur mais écrit à grande distance de l'histoire réelle.

Sur de tels prémices, les ouvrages de Lemire et Jasmin reprennent alors l'histoire de Jérusalem en privilégiant les fouilles archéologiques les plus récentes, sans négliger cependant – et c'est un point fort positif par rapport à une démarche plus minimaliste (tout fut écrit durant l'époque grecque) – le récit biblique relu de façon critique. Dès lors, l'histoire de Jérusalem se trouve inscrite dans la vision plus large de l'histoire levantine, replacée dans un cadre régional qui interroge le regard parcellaire et fortement orienté d'une historiographie judéenne écrite en grande partie durant la période perse (V^e-IV^e siècle avant notre ère). Retenons une affirmation reprise par ces auteurs qui nous paraît essentielle : c'est à partir de la conception d'une « ville-temple » durant cette période que le passé fut réécrit, soit pour idéaliser les origines fondatrices (David-Salomon), soit pour juger le déroulé de toute l'histoire royale. On perçoit bien alors ce qui différencie le travail de l'archéologue qui s'attache aux réalités de l'écrivain sacré pour qui le présent sert de miroir à l'écriture d'un texte fondateur. Par-delà donc l'histoire d'une cité, ces deux premiers ouvrages constituent une réflexion très stimulante sur l'écriture même du récit et prolongent à leur manière l'ouvrage devenu classique de Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire* (Bayard éditions, Paris, 2008).

15. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage dirigé par Tilla Rudel, le projet est plus ambitieux puisqu'il s'agit, sous la forme encyclopédique, d'offrir au lecteur un panorama complet réparti en quatre parties. L'importante préface d'Olivier Poivre d'Arvor en définit l'esprit (p. IX-XXIII), que prolonge en sa première partie l'histoire d'une ville-monde perçue à partir des « cassures du temps » (p. 3-301). Comme chez Lemire et Jasmin, une grande interrogation traverse ces pages : comment faire l'histoire d'une ville prisonnière de sa fonction symbolique mondiale, ou pour le dire autrement : est-il possible d'écrire l'histoire locale d'une ville-monde ? Le dépassement du mythe ne peut s'opérer qu'en restant attaché à la topographie de la cité et à son rôle réel au sein d'une histoire locale, par-delà la signification symbolique d'une ville liée aux trois monothéismes. Sur un autre registre, la deuxième partie propose au lecteur diverses « promenades » (p. 303-527) au gré des amitiés et affinités électives liées à la cité, qu'il s'agisse de cinéastes (Samuel Blumenfeld), de chercheurs et d'historiens (la présence allemande à Jérusalem depuis le XIX^e siècle), ou de senteurs à travers des évocations musicales. En vue de ce bulletin, nous retiendrons surtout le regard porté sur les lieux saints, à partir des traces du temple hérodién (Jean-Michel de Tarragon). De manière moins

éclectique, « l'anthologie littéraire » qui suit (p. 529-917) fait la part belle aux écrits médiévaux (le Pèlerin de Bordeaux; le Tasse) et aux récits de voyageurs (parmi lesquels Chateaubriand, Lamartine, Flaubert, etc.). Mais elle n'oublie pas les écrivains contemporains (de Arnold Zweig à Mahmoud Abou Hashhash) et les essais et témoignages politiques qui éclairent le présent de la ville, tandis que la poésie lui redonne son souffle symbolique. Enfin, la quatrième partie consiste en un « dictionnaire » (p. 919-1177 – avec une faute typographique dans la table des matières, p. 1282), tandis que diverses annexes (p. 1179-1214) contribuent à éclairer l'ensemble du parcours. Comme on le voit, le panorama se veut complet et offre au lecteur diverses entrées. À chacun de choisir la porte qui lui permettra de mieux appréhender une cité au cœur de l'histoire biblique et dont la symbolique éclaire le présent.

16. Le bref ouvrage de Lemardelé tient du manifeste en ce qu'il se propose de revisiter la manière dont l'écriture de la Bible a été proposée depuis la Renaissance, et surtout dans les recherches exégétiques du XIX^e siècle. Son objectif est double : il s'agit de déconstruire l'édifice biblique et les textes mêmes qui le constituent dans le but de parvenir à obtenir un sens historique et anthropologique. À cette fin, l'auteur pose deux concepts-clés dans son introduction. La pluralité des canons scripturaires montre que la Bible est plus le résultat d'une accumulation de livres qu'un projet pleinement cohérent à l'origine, et ce d'autant plus qu'elle relève d'une culture scribale. Le second concept touche au monothéisme lui-même : s'écartant d'une approche exégétique classique appuyée sur l'Exode et les livres des Rois, l'auteur reprend la distinction opérée par Jan Assmann entre un monothéisme de vérité et un monothéisme de fidélité. Il s'appuie aussi sur les recherches de Francolino Gonçalves (à qui l'ouvrage est d'ailleurs dédié) pour évoquer la théorie de deux yahvismes, dont l'un seulement était porteur d'exclusivisme. D'où la construction de l'ouvrage en deux parties : « La » Bible, produit d'une culture scribale (p. 9-43) et le monothéisme, fusion de deux formes de yahvisme (p. 44-97), suivi d'une brève conclusion (p. 98-100) et d'une bibliographie (p. 101-110), d'un résumé en anglais (p. 111-112) et d'un index des auteurs (p. 113-115).

Par-delà cette vue d'ensemble, comment juger du résultat ? Le grand mérite de l'auteur est de faire éclater la vision anachronique d'une Bible unifiée alors qu'il s'agit au mieux d'écrits éclatés, et cela vaut surtout pour le Pentateuque qu'il convient de déconstruire historiquement en ce qu'il ne présente pas de cohérence parfaite. L'activité scribale responsable d'une actualisation incessante des récits exclut toute vision évolutionniste, à commencer par la théorie documentaire, mais cela vaut aussi pour l'historiographie deutéronomiste (un point sur lequel nous entrerions volontiers en débat). Un autre point intéressant est la

proposition de ne pas repartir dans une lecture proprement historique des récits du Pentateuque (souvent tardifs) mais d'éléments conservés dans d'autres corpus bibliques, notamment les livres historiques et les oracles prophétiques plus archaïques au regard d'une approche anthropologique. À la suite de Francolino Gonçalves, l'auteur déconstruit alors le monothéisme en se fondant sur une théorie de deux yahvismes : selon lui, la monolâtrie provient d'un « yahvisme historique » en opposition à un « yahvisme de la création, ou mythologique » qui se fonde sur l'institution royale et le temple central. Si le premier, plus originel, provient d'Israël et des origines nomades, le second serait né dans le royaume judéen et il intègre des aspects plus irréductibles (comme la conception édomite d'un « dieu éruptif » qui tonne dans l'orage). C'est ce dernier qui se trouve renforcé dans l'écriture biblique durant la période perse. Même si cela garde une part d'hypothèse, il est indéniable que l'ouvrage mérite l'attention et ne doit pas être exclu d'une réflexion plus large sur les conceptions bibliques de la divinité. L'originalité vient du fait que c'est moins le peuple que le dieu qui est « nomade et étranger » à la culture israélite avant de s'imposer au terme comme une divinité universelle, celle du monothéisme biblique.

b. Les livres des Chroniques et d'Esther

17. **Kalimi Isaac**, *Writing and Rewriting the Story of Solomon in Ancient Israel*, CUP, Cambridge, 2019, 385 p.
 18. **Ahn Suk-II**, *The Persuasive Portrayal of David and Solomon in Chronicles. A Rhetorical Analysis of the Speeches and Prayers in the David-Solomon Narrative*, « McMaster Biblical Studies Series » 3, Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2018, 317 p.
 19. **Macchi Jean-Daniel**, *Esther, le courage et la ruse*, « Cahiers Evangile » 190, Éd. du Cerf, Paris, 2019, 80 p.
 20. **Collectif**, *Esther*, « Cahiers Evangile » Supplément 190, Éd. du Cerf, Paris, 2019, 144 p.
-

17. Depuis son ouvrage *The Books of Chronicles. A Classified Bibliography* (Simor Ltd, Jérusalem, 1990), Kalimi apparaît comme l'un des meilleurs connaisseurs de ce livre qu'il n'a cessé de d'explorer (voir dans le présent ouvrage les p. 328-329). L'originalité ici tient au fait qu'il s'attache à l'une des figures devenues des plus énigmatiques aujourd'hui : le roi Salomon. Fruit d'une recherche de plusieurs années, l'ouvrage rassemble des contributions et articles parus entre 2010 et 2017,

relus pour l'occasion. Dès le départ, l'auteur annonce la couleur : il s'agit moins de reconstruire la figure historique de Salomon que de comparer ses différents visages à travers les récits de Samuel-Rois et Chroniques. S'écartant de la position de Graeme Auld qui postule une source commune à ces deux livres, il opte pour l'antériorité littéraire de Samuel-Rois sur Chroniques (nous le suivons sur ce point). L'ouvrage comporte alors deux grandes parties : d'abord la question des sources et du background historique (p. 1-93), puis une analyse littéraire précise et comparative de diverses séquences narratives communes à Samuel-Rois et Chroniques (p. 95-295). Un ultime chapitre sobrement intitulé « Writing and Rewriting the Story of Solomon » (p. 296-315) résume la recherche. Il est suivi d'une ample bibliographie (p. 316-344) et de divers index (p. 345-385).

Comment évaluer l'ouvrage ? Il se recommande surtout pour la précision de sa deuxième partie qui offre au lecteur des analyses littéraires soignées des textes de Samuel-Rois et Chroniques en usant de la méthode comparative. Selon l'auteur, leurs divergences s'expliquent par des contextes historiques différents, par leurs propres conceptions théologiques, des choix stylistiques et de méthodes. Dès lors, le portrait qui ressort de Samuel-Rois semble plus originel, tout en obéissant clairement à des visées apologétiques qui le distinguent d'une écriture historique. Le travail du chroniqueur tient plus de la relecture tardive, un avis que nous partageons aussi. Nous regrettons cependant que la recherche n'embrace pas tous les visages bibliques du roi, à l'instar du remarquable ouvrage dirigé par Claude Lichtert et Dany Nocquet, *Le roi Salomon : un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen*, « Le livre et le rouleau » 33, Lessius, Bruxelles, 2008. Par ailleurs, la bibliographie exclusivement anglophone ignore cette référence, comme aussi Vladimir Peterca, *L'immagine di re Salomone nella bibbia ebraica e greca. Contributio allo studio dei Midras*, Rome, 1981 qui incluait la littérature sapientielle et la LXX. On peut aussi élargir la recherche avec Percy van Keulen, *Two Versions of the Solomon Narrative. An inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*, VTS 104, Brill, Leiden/Boston, 2005. Mais notre principale critique porte sur la première partie où, cherchant à évaluer l'historicité de la figure salomonienne, l'auteur adopte une position assez conservatrice par rapport aux recherches actuelles. Sans tomber dans les aberrations des historiens minimalistes, rappelons les justes remarques, déjà anciennes, de Pierre Gibert dans son maître-ouvrage *La Bible à la naissance de l'histoire* (Fayard, Paris, 1979) qui parlait pour Salomon en Rois d'histoire litanique.

18. Le sujet traité par Ahn n'est pas entièrement neuf, comme l'attestent les ouvrages de Throntveit, *When Kings Speak: Royal Speech and Royal*

Prayer in Chronicles (1987) et Mason, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutic after the Exile* (1990). Plus modestement, l'auteur se concentre sur les seuls portraits de David-Salomon, et l'apport principal de son ouvrage tient à la méthodologie qu'il emploie, la Rhetorical Criticism mise en place par G. Kennedy dans son interprétation du Nouveau Testament. Cette dernière articule quatre niveaux : rhetorical unit, rhetorical strategy (interne au discours), rhetorical situation (renvoi à l'auditoire réel et historique) et rhetorical effectiveness, que Ahn définit dans son chapitre introductif (p. 1-32). Le chapitre 2 (p. 33-64) décrit dès lors la situation historique de production du livre (rhetorical situation), à savoir la communauté judéenne en quête d'identité durant la période perse, et il date les Chroniques du milieu du IV^e siècle avant notre ère. Cette communauté est traversée de tensions entre les tribus de Juda et de Benjamin et peine à trouver son unité. Tel est le défi qui s'impose au chroniqueur, lequel répond par une stratégie narrative qui fait des règnes de David et Salomon (à travers discours et prières) une clé d'interprétation du présent. L'enjeu est de construire une communauté centrée autour du culte, qui inclut les rapatriés d'exil (la Golah) et les autochtones non-exilés. Le chapitre 3 (p. 64-81) met en lumière cette stratégie narrative (rhetorical unit) ordonnée autour de trois grandes unités littéraires (1 Ch 1-9; 1 Ch 10-2 Ch 9; 2 Ch 10-36). Voilà qui laisse entendre que les figures de David et Salomon sont indissociables, même s'il convient d'opérer dans cet ensemble des subdivisions (huit pour le portrait de David, cinq pour celui de Salomon). À cette lumière, les chapitres 4 (p. 82-211) et 5 (p. 212-272) analysent avec grande précision les discours et prières au cœur des portraits de David et Salomon, et le chapitre 6 (p. 273-282) résume toute la recherche. David apparaît comme celui qui prépare la construction du temple et fonde le système cultuel, tandis que Salomon est le roi choisi par Dieu pour construire le temple et faire du culte l'élément qui légitime la communauté. Ensemble leurs deux figures établissent un lien de continuité avec l'alliance passée qui se continue dans le présent de la communauté judéenne à laquelle s'adresse le chroniqueur. Dans ce contexte, conclut l'auteur, « the Chr's rhetorical need is to stress the signification of the Jerusalem temple by presenting the David-Solomon narrative to the Yehudite community » (p. 275). Après quoi, Ahn souligne sa propre contribution à la recherche, par rapport notamment aux travaux de Mason et Throntveit (p. 278-281). Pour notre part, si nous saluons volontiers la précision de ce travail d'analyse et sa rigueur méthodologique, les conclusions auxquelles il aboutit n'apportent guère de nouveauté à qui est spécialiste du livre des Chroniques. Mais cela n'enlève rien à l'intérêt de l'ouvrage, qui s'appuie sur une abondante bibliographie (p. 283-300) bien qu'une fois encore strictement anglophone (à part deux articles !).

19. Faisant suite à son grand commentaire paru en 2016, Macchi présente à un lectorat plus large les résultats d'une patiente recherche du livre d'Esther. L'introduction situe le livre dans un double contexte, la reprise anthologique de la littérature biblique (Exode, 1 Samuel) et l'univers romanesque hellénistique avec sa vision du monde. Son milieu de production (un vivre juif diasporique durant la crise maccabéenne du II^e siècle avant notre ère) explique certains choix thématiques, notamment son silence sur Dieu, et interdit d'y voir autre chose qu'une fiction tardive. Toutefois la complexité littéraire du livre laisse entendre différentes étapes de rédaction, puisqu'à côté du texte hébreu TM il présente deux versions grecques, la traduction de la LXX et le texte Alpha connu par quatre manuscrits médiévaux. Macchi retient ce dernier (TA) comme texte le plus ancien, traduction d'un « proto-Esther » hébreu qui émanerait d'un groupe juif installé en diaspora au début de la période hellénistique. Sa particularité est de ne pas comporter de récit de massacre, en quoi il s'apparente beaucoup au « roman de Joseph » dans la Genèse (Gn 37-50). Dans le contexte de la crise maccabéenne, ce « proto-Esther » aurait été retravaillé jusqu'à donner le livre d'Esther que nous connaissons (ajout des chapitres 8 à 10; durcissement du propos). Le commentaire suit alors le texte en cinq étapes, auxquelles s'ajoute une sixième consacrée aux suppléments grecs de la LXX. Le drame se déroule sous nos yeux, depuis le changement de reine dans un monde de fous (Est 1-2) jusqu'au dénouement final où le salut advient par la force (Est 8-10). Entre les deux, on passe par la menace (Est 3), le choix de l'engagement risqué pour Esther (Est 4) et le jeu de ruse et d'orgueil qui oppose la souveraine au vizir arrogant (Est 5-7). Parmi les qualités du commentaire, retenons le choix de donner au lecteur en chaque chapitre une traduction littérale du texte sur laquelle s'appuie l'analyse de type narratologique, tandis que divers brefs encarts replacent l'enjeu dans un contexte plus historique qui disent la grande érudition de l'auteur. Ce faisant, la lecture n'est pas isolée du double contexte (biblique et hellénistique) auquel appartient le livre. La sixième séquence consacrée aux « additions grecques » permet au lectorat catholique, habitué à cette forme du livre, de s'y retrouver pleinement, et l'on peut remercier sur ce point l'auteur, lui-même professeur à l'université de Genève.

20. L'idée est judicieuse d'avoir accompagné cette analyse d'Esther d'un supplément qui déploie l'impact de ce livre à travers sa réception. En quelques pages, Catherine Vialle donne le ton en mettant l'accent sur un contraste : aux origines d'une fête juive très populaire (Pourim), Esther est le livre mal-aimé de la tradition chrétienne, sans doute par la violence qu'il comporte avec le massacre final des adversaires. Pour autant, le livre n'a pas été oublié par une longue histoire de relectures,

à commencer par sa traduction grecque (Stéphane Beauboeuf) et ses commentaires patristiques (Jean-Noël Guinot) et rabbiniques selon lesquels l'exil représente une dimension essentielle du peuple juif (David Lemler). L'interprétation médiévale tire plutôt l'ouvrage vers des dimensions éthique et spirituelle, quand il ne s'agit pas de véritables réécritures (Gilbert Dahan). Si les enjeux de la fête de Pourim, parodique s'il en est, ouvrent le livre à une dimension politique dans la culture juive des XVI^e-XVII^e siècle (Jean Baumgarten), on retiendra surtout la fortune littéraire de la figure d'Esther du XVII^e siècle au XXI^e siècle, la plus connue étant la tragédie écrite par Racine en 1689 pour la maison royale de Saint-Louis (Saint-Cyr) dirigée par Madame de Maintenon (Aurélia Hetzel). Hetzel n'en retient que le caractère édifiant, mais pour notre part, nous y voyons aussi une certaine défense du jansénisme de Port-Royal face à l'absolutisme royal (voir Philippe Abadie, *La reine masquée. Lecture du livre d'Esther*, Lyon-PROFAC, 2011, p. 175-186). La dernière contribution de l'ouvrage met en relief les détournements visuels de la figure d'Esther dans l'art, le plus célèbre étant le tableau de Théodore Chassériau (1841) qui réduit la reine à une jeune fille à la beauté fatale se préparant à rencontrer le terrifiant roi perse (Matthieu Somon).