

Quelques femmes, parmi d'autres

Nous sommes restés sur une l'étude des épouses patriarcales, c'est-à-dire des femmes scrupuleusement choisies au sein du clan de leur mari. Regardons maintenant le destin biblique de quelques femmes hors du commun. Et nous commencerons par le cas de quatre femmes étrangères qui ont laissé, dans la mémoire hébraïque, des souvenirs fort différents.

1. Quatre étrangères

1.1. Çiporah, l'étrangère hébraïsée.

Elle est peu présente mais elle est l'épouse de Moïse, un personnage central dans la généalogie hébraïque et, à ce titre, elle mérite que l'on s'intéresse à elle. Certes plus brièvement que pour les épouses précédentes, mais en soulignant le caractère assez providentiel de cette femme qui participe étroitement à la vocation de Moïse.

Elle porte en elle son destin puisque son nom צִפּוֹרָה [çiporáh] a le sens de "oiselle" et colle parfaitement à la migration du peuple qu'elle va accompagner au travers du Sinaï. Mais c'est d'abord une étrangère, une Madianite, du même peuple que ceux qui ont vendu Joseph en Égypte. D'ailleurs, les deux noms qu'elle donnera à ses garçons, porte cette marque : l'aîné, Gershom de l'hébreu גֵרְשׁוֹם [gérshom] signifie "un hôte là-bas" et le cadet Éliézer, en hébreu אֱלִיעֶזֶר [élie'èzèr] "mon dieu est secours", sous-entendu contre le pharaon.

Elle est étrangère mais elle parle la même langue que Moïse et leur rencontre se déroule de la même manière que celle de Jacob et Rachel : c'est au puits que Moïse aide sa future épouse à abreuver son petit bétail. Le dépaysement n'est donc pas total. Mais c'est surtout grâce à elle que Moïse trouve son premier lieu de refuge après avoir été chassé d'Égypte.

Son autre particularité vient du fait qu'elle est l'aînée des sept filles du prêtre de Madian. Ce nombre 7 est peut-être symbole d'une forme de plénitude, mais il n'est guère permis d'aller plus loin dans l'interprétation. L'important réside plutôt dans la fonction du père, Jéthro (qui apparaît quelquefois sous le nom de Réouel), qui le met évidemment en contact étroit avec le divin. Prêtre et pasteur d'ailleurs, car les troupeaux de Jethro vont jouer un rôle important dans la vocation de Moïse : avant d'être le pasteur du peuple, il se fait la main, si l'on peut dire, avec des brebis. Celles-ci s'avèreront d'ailleurs nettement plus facile à mener.

Ainsi, Çiporah est celle qui permet le contact entre Moïse et le prêtre-pasteur. Et c'est le petit bétail qui l'amène à la « montagne d'Élohîm », où il recevra la grande mission de sa vie, lors de l'épisode du Buisson Ardent. Nous pouvons donc dire qu'en quelque sorte, elle aura participé à la révélation ou, à tout le moins, elle aura permis son déroulement.

D'une certaine manière mais d'une façon moins directive, elle joue un rôle comparable à celui de Rébecca face à Isaac. Elle est, en quelque sorte, la facilitatrice du destin.

Son rôle devient plus direct lors du retour de Moïse en Égypte, avec elle et ses deux fils, ainsi que le bâton fourni par YHWH, le « bâton d'Élohîm ». À l'étape, il se produit ce très curieux incident qu'aucun spécialiste ne parvient à interpréter d'une façon réellement convaincante¹ :

En chemin, lors du bivouac, YHWH le rencontra et chercha à le faire mourir. Çiporáh prit un silex et trancha le prépuce de son fils et en toucha ses pieds. Puis elle dit : « Tu es pour moi un époux de sang ». Alors, il le lâcha. Elle avait dit « époux de sang » en raison des circoncisions.

1. Voir Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, 1, op. cit., pp. 264-265.

Notre propos ici n'est pas d'éclaircir cet épisode mais d'essayer d'éclairer autant que faire se peut l'attitude de Çiporah, qui est pour le moins surprenante. Avant toute chose, il est important de rappeler que ce sont les seuls mots que les rédacteurs bibliques mettent dans sa bouche durant toute son histoire : « Tu es pour moi un époux de sang ». Ils éprouvent en outre le besoin de la reformuler, afin de l'expliquer par la pratique de la circoncision. Ce qui n'éclaire guère le propos.

En effet, cette posture féminine vis-à-vis de la circoncision surprend à plus d'un titre. Il est d'abord fort étonnant que ce soit une étrangère qui rappelle son devoir à Moïse, un devoir qui a été imposé à Abraham et qui doit théoriquement se transmettre de génération en génération, même si l'on sait aujourd'hui que cette opération n'est devenue une marque de judaïté que depuis l'Exil à Babylone. Mais il aurait dû se trouver dans la logique du récit et Moïse devait fatalement l'être lui-même.

L'outil utilisé par Çiporah, un silex, plaide pour l'ancienneté de l'acte. C'est conforme avec ce que l'on trouve quelques chapitres plus loin, dans le livre de Josué, où il YHWH lui demande de façonner des couteaux en pierre afin de circoncire le peuple, avant son entrée au pays de Canaan¹. Cependant, le fait de barbouiller de sang les pieds de son mari ou de son fils – il est impossible de savoir, avec la tournure de la phrase, de qui sont les pieds – n'entre pas dans le cadre des cérémonies habituelles qui entourent l'ablation du prépuce. D'autant que dans la langue hébraïque, les pieds peuvent également être synonymes de parties génitales.

Mais surtout, la part la plus incohérente de ce récit, c'est sans doute que cet acte est réalisé par une femme et, qui plus est, une étrangère. C'est un cas absolument unique dans tout le texte biblique et, simplement pour cela, Çiporah méritait de figurer parmi ces grandes dames patriarcales.

En fait, tout étrangère qu'elle soit, elle se montre plus israélite que madianite et, ce qui peut paraître un comble, plus israélite que Moïse lui-même. D'ailleurs, cette formulation « époux de sang » a peut-être cette fonction de judaïser Çiporah, pour en faire l'épouse israélite par excellence, celle qui supplée aux carences de son mari, même lorsqu'elle doit pratiquer des actes habituellement réservés aux hommes.

À ce titre, Çiporah s'inscrit parfaitement dans la lignée de Sarah, et surtout de Rébecca.

1.2. L'étrangère violeuse.

La première d'entre elle n'est définie que par rapport à son mari : elle est la femme de Potiphar, égyptien par naissance, eunuque par obligation et chef de la garde par métier. C'est à lui que Joseph a été vendu par les Madianites que nous avons évoqués plus haut. La seule manière par laquelle elle est nommée, quand elle n'est pas désignée anonymement par « elle », elle est la « femme de son maître ». Dans un midrash tardif, qui semble dater du XI^{ème} siècle², on lui attribuera le nom de Zouleïkha.

Rappelons brièvement les faits : Joseph devient le premier serviteur de Potiphar, une fonction qui l'amène à côtoyer quotidiennement l'épouse du maître dont l'aptitude à la volupté a dû être singulièrement émoussée par la double ablation qu'on lui a fait subir. Et, bien sûr, Joseph est loin d'être repoussant. Lisons la suite dans le texte :

La femme de son maître leva les yeux sur Joseph et dit : « Couche avec moi ! »

Mais il refusa et dit à la femme de son maître : « Voici que [...] mon maître ne me refuse rien dans sa maison, à part toi qui es sa femme ! Comment pourrais-je lui faire un tel mal et fauter devant Élobîm ? »

(Genèse XXXIX, 7-9)

1. Josué V, 3.

2. Il s'agit du *Sefer ha-Yashar*, in Moshe David HERR, « Smaller midrashim », dans Fred SKOLNIK et Michael BERENBAUM (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Thompson Gale et Keter Publishing House, Détroit, 2007.

Les choses auraient pu en rester là, mais le désir de cette femme ne cesse de la tarauder quotidiennement, ancêtre inversé du harcèlement contemporain, avant de prendre à nouveau une tournure plus radicale, à un moment où la maison a été déserté par les serviteurs et où ils ne sont plus que tous les deux. Et cette fois, elle y met davantage de persuasion :

Elle le saisit par son vêtement et lui dit : « Couche avec moi ! ». Il lui laissa son vêtement dans la main et s'enfuit hors de la maison.

(Genèse XXXIX, 12)

On ne sait pas dans quelle tenue il quitte la maison, car les Hébreux n'étaient pas réputés pour avoir plusieurs vêtements sur eux, mais l'épouse inassouvie va utiliser ce vêtement comme une pièce à conviction :

Elle appela les hommes de sa maison et leur dit : « Voyez ! On nous a amené un homme hébreu pour rire avec nous. Il est venu à moi pour coucher avec moi et j'ai poussé de grands cris. Comme il entendait que je criais, il a laissé son vêtement près de moi et il s'est enfui au dehors. »

(Genèse XXXIX, 14-15)

Puis elle raconte sa version de l'histoire à son maître, qui fait enfermer Joseph dans la Rotonde, mais ce n'est pas très grave car YHWH reste auprès de lui. Avant toute chose, précisons qu'il pourrait s'agir ici de l'intégration, dans le patrimoine littéraire d'Israël, d'un conte égyptien, le *Conte des deux frères*, qui ressemble étrangement à cette histoire¹.

Que peuvent nous dire de tels événements, non au plan historique mais plutôt dans le domaine sociologique ?

Réglons d'abord la question de l'eunuque. S'ils sont surtout mentionnés, dans la Bible, à propos de l'Égypte ou de la Mésopotamie, le peuple de la Bible connaissait bien cette pratique, même si les eunuques n'étaient pas jugés dignes d'entrer dans l'assemblée d'Israël². Cependant, il s'agit là d'une posture de principe car, dans les faits, on voit des eunuques attachés à la maison du roi³.

Le mot hébreu qui les désigne est שַׂרְיָס [sārîs], qui dérive probablement d'une racine akkadienne *ša resī* signifiant littéralement "le principal", qui équivalait au grade de majordome. Mais nous avons là un amusant retournement de situation, sauf naturellement pour l'intéressé où, pour une fois, la fonction ne crée pas l'organe, bien au contraire : comme cette tâche était surtout confiée à des eunuques l'expression a connu une évolution sémantique pour définir, au final, l'eunuque lui-même.

Avec Joseph et Potiphar, nous nous trouvons donc face à un étonnant renversement des rôles, puisque le maître est joué par l'eunuque et l'eunuque par le serviteur. D'une certaine manière, on peut dire que l'épouse de Potiphar a cherché à remettre un peu d'ordre au sein du protocole.

En outre, elle agit comme une femme frustrée d'amour, mal mariée et qui cherche simplement à faire valoir ses droits. Mais elle le fait à la manière d'un homme. Les mots qu'elle utilise, et principalement le verbe שָׁכַב [shâkav] "coucher" est un mot très cru, un mot qu'un homme peut dire à une femme et non l'inverse. L'autre terme, צָחַק [çâhaq] a le sens de "rire", "plaisanter", mais il peut prendre comme ici des connotations plus axées vers le flirt, comme c'est par exemple le cas dans l'épisode évoqué précédemment où Abimélek, le roi de Gerar, surprend Isaac et Rébecca en train de "plaisanter" dans leur chambre⁴.

C'est surtout là que le bât blesse. Qu'une femme pût ainsi exprimer ouvertement son désir devait être considéré comme une infâmie et la réaction de Joseph a dû être applaudie à deux mains. Dans la pratique quotidienne, au moins telle que les écrits bibliques nous la laissent entrevoir, le

1. Voir Gustave LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, éditions Jean Maisonneuve, Paris, 1976, p. 146.

2. *Deutéronome* XXIII, 1-2, déjugé cependant par *Isaïe* LVI, 4-5 & *Jérémie* XXIX, 2-5.

3. *II Rois* XXIII, 11.

4. *Genèse* XXVI, 8-9.

premier désir venait de l'homme. Que celui de la femme vienne à se manifester et c'est une horreur. Nous retrouvons dans cet épisode, en définitive, une illustration de la maxime qui fut infligée à Ève en paiement de la faute :

Ton désir sera vers ton homme et lui, il te dominera. »

(Genèse III, 16)

Mais ici, par sa condition de serviteur, Joseph n'a pu dominer cette femme. La fuite a été son seul salut. C'est une curieuse manifestation de la virilité qui apparaît dans tout le texte biblique.

De plus, dans cette histoire, tout fonctionne sur le principe de l'inversion : inversion des titres, le maître est eunuque, pas l'esclave ; inversion des sexes, la femme prend des attitudes d'homme. C'est comme une forme de Carnaval médiéval où les rôles s'inversaient. C'est le contrepoint de l'histoire d'Abraham, au moins au début, en renversant les rôles : la femme a un mari stérile, elle cherche à le remplacer par un serviteur fécond.

Mais c'est une posture qui ne pouvait pas plaire, dans une société aussi patriarcale que l'était celle des Hébreux et ce n'est sans doute pas pour rien que l'héroïne de cette histoire est égyptienne. D'autant que, comme nous l'avons vu, les femmes des rives du Nil semblent avoir eu plus de liberté que leurs consœurs israélites. On peut lire par exemple, sous le calame d'Ani, un scribe qui a vécu sous la XVIII^{ème} dynastie (c. 1550-1292), cette recommandation :

Ne contrôle pas ta femme chez elle lorsque tu sais qu'elle est efficace.

(Ani IX, 3-4) ¹

Il n'est donc pas étonnant que la maîtresse de maison ait pu avoir gain de cause sur son serviteur.

Mais il reste un dernier point à aborder, c'est le fait que coucher avec sa maîtresse aurait été considéré comme un péché par YHWH.

Certes, il ne semble pas que les motifs de la femme soient d'ordre religieux, mais une partie importante de la littérature prophétique met en garde le peuple contre les femmes étrangères, qui viennent dévoyer les hommes d'Israël et de Juda en les séduisant pour qu'ils se prostituent aux pieds de divinités étrangères. Joseph a donc ici une attitude exemplaire : en tant qu'esclave, il respecte son maître ; en tant qu'Israélite, il se plie aux exigences de son dieu.

Ce récit est exemplaire car il permet à Joseph de surmonter deux grandes épreuves : l'attrait sexuel que pouvait représenter cette femme pour un très jeune homme et la peur de l'esclave qui refuse d'obéir, au risque d'un châtement.

Face à cette intransigeance, la femme étrangère n'a plus qu'une seule arme : le mensonge. En cela, la femme de Putiphar est paradigmatique de l'étrangère absolue, celle qui pousse le peuple vers l'apostasie.

Le paragraphe suivant évoque une autre étrangère, mais une étrangère qui vit à l'intérieur même du royaume d'Israël. À ce titre, elle est infiniment plus dangereuse au regard des auteurs bibliques.

1.3. Jézabel ou l'étrangère haïe.

C'est une autre histoire que celle de la fille du roi de Sidon, Ethbaal, qui fut l'épouse du roi d'Israël Achab, le deuxième roi de la dynastie omride, au IX^{ème} siècle avant notre ère. D'abord parce que c'est là une figure historique, à la différence de l'épouse de Potiphar ; ensuite parce qu'elle exerça des pouvoirs importants en Israël, aux côtés d'Achab. C'est donc un personnage d'une tout autre envergure, qui n'occupe pas treize pauvres versets comme la précédente, mais se retrouve dans quinze chapitres successifs².

1. Claire LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, I, éditions Gallimard, Paris, 1984, p. 258.

2. *I Rois XVI – II Rois IX*.

Toutes proportions gardées, elle eut un peu le rôle et le destin qui seront plus tard ceux de Marie-Antoinette d'Autriche, l'épouse de Louis XVI : une reine étrangère qui endossa elle aussi une large part de la vindicte du peuple – ou des rédacteurs bibliques – et qui mourut dans des conditions dégradantes. Car c'est sans doute la femme historique qui fait l'objet de la plus grande détestation et qui concentre toutes les tares que Les auteurs de la Bible et leurs successeurs imputaient alors aux femmes.

Voici en effet ce qu'écrivait sur elle Flavius Josèphe, dix siècles plus tard :

Jamais femme ne fut plus audacieuse et plus insolente et son horrible impiété passa jusqu'à n'avoir point de honte de bâtir un temple à Baal, dieu des Tyriens, de planter des bois de toutes sortes et d'établir de faux prophètes pour rendre un culte sacrilège à cette fausse divinité.

(Antiquités Juives VIII, VII)¹

Rappelons rapidement son histoire.

Celle-ci nous est connue uniquement par la Bible, mais l'historicité du personnage est vraisemblablement attestée par la découverte d'un sceau portant son nom². Ce mariage avec Achab (874-853) est l'illustration de l'alliance entre Israël et les cités phéniciennes de la côte, alliance autant économique que militaire, face à la menace que représentaient les Araméens de Damas.

Comme l'indique cet extrait, elle a effectivement officialisé le culte de Ba'al en lui érigeant un temple à Samarie et développa également, toujours selon la Bible le culte d'Ashérah. Mais il s'agit probablement ici d'une confusion des rédacteurs, car Ashérah était la parèdre féminine du dieu Él et elle est fréquemment confondue avec Astarté, qui était adorée en Phénicie comme la compagne de Ba'al.

Elle entraîne Achab dans sa liturgie, ce qui le place lui aussi au rang des rois maudits.

En qualité de reine, elle s'opposa au prophète Élie qui lui avait éliminé ses 950 prophètes de Ba'al et Ashérah confondus, lors d'une joute magique sur le mont Carmel qu'il remporta haut la main. Elle chercha à le faire mourir et il dû s'enfuir jusqu'à l'Horeb, au terme de 40 jours de marche. C'est là qu'il recevra pour mission d'oindre Jéhu pour qu'il renverse la dynastie omride.

Puis, trois années plus tard, Achab meurt au combat et son fils Ochosias lui succède pour un bref instant, puisqu'au bout d'un an, il tombe inopinément d'un balcon et décède. Son frère Joram le remplace pour onze années. Mais il semble que Jézabel continue à exercer un certain pouvoir, peut-être comme reine-mère car, lorsque Jéhu renverse Joram – avec l'appui du prophète Élisée et la bénédiction de YHWH – et qu'il veut exterminer sa famille, c'est d'abord chez elle qu'il se rend et qu'il commence cette tâche de salubrité publique (selon les rédacteurs).

Jéhu rentra à Yizréel et Jézabel l'entendit. Elle farda ses yeux et embellit sa tête. Puis elle se pencha à la fenêtre.
(II Rois IX, 30)

Ce sont là les gestes d'une reine, mais sa mort sera celle d'une sorcière : elle sera défenestrée, piétinée par les chevaux et dévorée par les chiens, selon une prophétie prononcée par Élie.

Mais avant de développer l'infâmie de sa mort, revenons sur quelques points importants de son règne.

Tout d'abord, nous savons que l'époque omride a constitué une forme de mini âge d'or pour Israël. La ville de Samarie a pris une ampleur remarquable et une activité économique a perdu une amélioration sensible du niveau de vie des Israélites, grâce en particulier aux accords commerciaux conclus avec les cités phéniciennes. Mais cette prospérité a permis également l'installation en Israël de ressortissants étrangers qui avaient besoin de temples dédiés à leurs dieux, Ba'al et Astarté en particulier. Et c'est là que s'insère la malédiction qui pèse sur la tête de Jézabel : elle symbolise ces

1. Traduction, Arnaud D'ANDILLY, *Flavius Josèphe ; Histoire ancienne des Juifs & La guerre des Juifs contre les Romains*, op. cit., p. 262.

2. Keneth Anderson KITCHEN, « On the Reliability of the Old Testament », dans *Journal of the American Oriental Society*, 124-2, avril 2004, p. 375.

agents de l'étranger, aux yeux des rédacteurs d'origine plutôt judéennes, qu'il s'agisse d'un premier moment de rédaction à l'époque de Josias ou, pire encore, à l'époque exilique. C'est peut-être le souvenir de cette prospérité qui explicite la haine que cette reine a pu susciter par la suite.

Cet appétit de puissance et de jouissance matérielle se retrouve d'ailleurs de façon presque paradigmatique dans l'épisode de la vigne de Nabot. Celle-ci jouxte la résidence royale que possédait Achab à Yizréel et Achab lui propose d'abord de la lui échanger contre une vigne de valeur équivalente, voire meilleure, ou de lui acheter un bon prix. Mais Nabot refuse :

Nabot dit à Achab : « Ce serait un outrage à YHWH si je te donnais l'héritage de mes pères. »
(I Rois XXI, 3)

Cette réponse est très éclairante. C'est l'appât du luxe qui pousse Achab à faire de cette vigne un jardin d'agrément, mais c'est la fidélité à la volonté de YHWH qui fait que Nabot refuse le marché. En effet, la loi interdisait de vendre son héritage¹.

Dans cet épisode, Nabot représente le peuple d'Israël et Achab le roi sous influence étrangère. Et c'est pourtant Nabot qui dit le droit. Il le rappelle à Achab au nom du principe que, théoriquement, YHWH est toujours le dieu national et que les lois du royaume sont celles qu'il a dictées. D'ailleurs, Achab se soumet à la décision, certes de mauvais gré, mais il ne fait pas usage de sa force.

Et c'est Jézabel qui, le voyant abattu, va trouver la solution. Mais elle doit, pour parvenir à ses fins, faire œuvre de fourberie. Puisque la question n'est plus commerciale mais religieuse, c'est sur ce terrain qu'elle doit opérer, pour prendre le vigneron à son propre piège. Elle fait circuler des rumeurs sur lui, suscite des faux témoignages et convoque le conseil des Anciens :

*Ces fils de Bélial témoignèrent contre Nabot, face au peuple, en disant : « Nabot a maudit Dieu et le roi. »
On le fit sortir hors de la ville, on le lapida avec des pierres et il mourut.*
(I Rois XXI, 13)

Pour un rédacteur yahwiste, cette procédure devait être insupportable : une reine idolâtre qui utilisait les lois de Moïse pour éliminer un honnête fidèle de YHWH. C'est d'ailleurs cet épisode qui suscite la malédiction proférée par Élie contre toute la maison d'Achab, y compris « celui qui urine contre un mur »² en réservant un traitement spécial pour Jézabel :

Dans le champ de Yizréel, les chiens dévoreront la chair de Jézabel. Et le cadavre de Jézabel deviendra du fumier sur la surface de la campagne, dans le champ de Yizréel, de sorte qu'on ne pourra plus dire : c'est Jézabel.
(II Rois IX, 36-37)

C'est une mort doublement infâmante. D'abord parce que les restes de son corps deviendront des fientes canines, mais surtout parce que, faute d'avoir été ensevelie, Jézabel se verra interdire l'accès au monde des morts, le Sheol souterrain où tous les êtres humains se rendaient inévitablement, quel que fut leur comportement sur terre.

Ainsi, son fantôme pouvait-il continuer à errer indéfiniment parmi le monde des vivants et poursuivre, auprès de quelques adeptes de passage, son activité de perdition à l'encontre des hommes d'Israël et de Juda.

Peut-être d'ailleurs a-t-il été capté par sa fille, Athalie, qui fut également l'objet d'une alliance politique en étant mariée au roi Joram de Juda. Elle s'est en particulier illustrée lorsque, apprenant la mort de son fils Ochozias de Juda, assassiné par Jéhu, elle massacra l'essentiel de la famille royale afin de régner seule sur Juda. Mais son règne ne dura que peu de temps car l'un des enfants royaux, Joas, put être sauvé et, arrivé à l'âge de raison, il la fit assassiner après sept années de règne. Sept années durant lesquelles, en digne fille de sa mère, elle fit prospérer le ba'alisme dans le royaume du Sud.

1. *Nombres XXXVI, 7.*

2. *I Rois XXI, 21.*

Mais il y avait peut-être moins à dire sur elle que sur Jézabel car l'exécration dont cette dernière faisait preuve était telle qu'on la retrouve intacte à l'autre bout de la Bible chrétienne :

Mais j'ai contre toi que tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse ; elle égare mes serviteurs, les incitant à se prostituer en mangeant des viandes immolées aux idoles.

(Apocalypse II, 20)

Ainsi, avec Jézabel, l'abjection féminine atteint son acmé.

Heureusement il est, dans la Bible, des femmes étrangères qui véhiculent d'elles-mêmes une image plus positive. Ainsi en va-t-il de Ruth.

1.4. Ruth la Moabite.

Par le simple fait qu'un livre lui soit consacré, même s'il n'est composé que de quatre chapitres, Ruth apparaît comme un personnage hors du commun. C'est en effet le seul livre de toute la Bible à être consacré exclusivement à une femme étrangère. La tradition chrétienne a fait de Ruth l'arrière-grand-mère de David, l'inscrivant ainsi dans la longue généalogie sacrée de Jésus¹, mais la rédaction de ce livre est probablement beaucoup plus tardive. On ne saurait tenir compte du premier verset, qui date cette histoire de l'époque des Juges.

Rappelons que les relations entre Moabites et Judéens furent assez complexes, souvent entachées de conflits. Cependant, les textes fondateurs font des Moabites des proches parents des Hébreux, au prix des amours incestueuses entre Loth, le neveu d'Abraham, et sa fille aînée, après la destruction de Sodome².

Écrit sans doute après l'Exil, dans une Judée ayant perdu son indépendance, les oppositions entre Judéens et Moabites ont pu s'estomper ou prendre d'autres formes. Peut-être l'auteur a-t-il écrit ce livre en signe d'opposition à l'attitude ouvertement raciste pratiquée par les anciens exilés à l'égard des populations restées au pays ?

Le résumé en est assez simple. Un couple d'Éphratah – l'ancien nom de Bethléem de Juda – , Élimélek et Noémi, ont deux fils, Mahlon et Kilyon, qui épousent tous les deux une femme de Moab, Orpah et Ruth. Très vite, tous les éléments mâles de l'histoire décèdent. Le mari d'abord, ce qui incite la famille à retourner au pays de Moab, puis les deux fils. Noémi reste donc seule avec ses deux brus et sans moyen de subsistance. Elle parvient à convaincre Orpah de rester dans sa parentèle, mais Ruth refuse de quitter sa mère et toutes deux retournent en Judée.

Les deux femmes reviennent donc à Béthléem où, apparemment, Noémi possède un champ sans doute resté en friche car Ruth est obligée d'aller glaner sur une propriété qui appartient à Booz, qui se trouve être un proche parent très riche. Rapidement, elle se révèle à lui comme étant sa proche famille. Après quelque péripéties, Booz réalise qu'il est son "racheteur", son גוֹ'עַל [go'el] "racheteur" : une ancienne pratique juridique qui donnait au plus proche parent de quelqu'un un droit de préemption lorsque la personne était contrainte de vendre un bien.

Il en use donc devant l'assemblée des Anciens qu'il réunit aux portes de la ville et rachète le champ de Noémi. Mais en même temps, il fait valoir une variante du droit de lévirat en épousant Ruth, parce qu'elle est veuve sans fils. Avec elle, il engendrera Obed, présenté comme le grand-père de David.

Mais l'important n'est pas là. Pour qu'un tel récit n'ait pas été intégré à un autre corpus de textes, c'est qu'il jouissait d'un investissement particulier. Il fonctionne comme une forme de parabole, peut-être même comme un pamphlet.

Voyons d'abord la parabole.

1. Matthieu I, 5.

2. Genèse XIX, 37.

Les noms des principaux acteurs cette fable n'ont certainement pas été choisis au hasard. Passons rapidement sur celui du père Élimélek, אֱלִמֶלֶךְ [‘élimèlek] signifiant "mon dieu est roi" car il sort rapidement de l'histoire. Cependant, il inscrit sa descendance dans un espace monarchique.

Le nom de la mère, en hébreu נַעֲמִי [na'omi] signifie "ma charmante" ; quand son mari et ses fils meurent, elle veut qu'on l'appelle Mara מָרָא [mára] "amère". Ses deux fils, destinés à disparaître portent respectivement le nom de מַבְלֹן [mablón] "langueur" ou, ce qui n'est guère mieux, "maladie" et de כְּלִיּוֹן [kilyón] "faiblesse" : tout un programme, surtout si l'on ajoute à cela le nom de la belle-sœur qui refuse de suivre Ruth et sa mère : en hébreu, עֲרַפָּה [‘orpáh] a le sens de "nuque" et désigne celle qui s'en retourne au pays de Moab. Voici pour le paysage humain du récit.

Les deux personnages centraux ont aussi un nom très significatif, essentiellement lié au dénouement du récit. Celui de Ruth est assez discuté mais on s'accorde généralement à penser que רוּת [roút] a le sens de "comblée" ; quant à son racheteur, l'hébreu בֹּעַז [bo'az] signifie tout simplement "puissant".

Il est fort peu probable que ces noms aient pu ainsi coller aussi étroitement au destin de chacun par le simple fait du hasard. Ils ont tous un sens exemplaire. Attardons-nous sur la nationalité de Ruth. Elle est clairement définie comme une étrangère or, un peu comme l'avait fait Jézabel à l'égard de Nabot, mais sans s'écarter de la loi mosaïque, Ruth l'étrangère trouve le moyen de recouvrer un bien en rappelant Booz à son devoir de racheteur, dans un épisode où elle semble user d'ailleurs assez largement de ses charmes. En effet, sur les conseils de sa mère, elle vient se coucher, « lavée et parfumée », ce qui en dit long sur ses intentions, aux pieds de Booz endormi sur l'aire de battage de l'orge :

*Au milieu de la nuit, l'homme frissonna et se tourna. Voici qu'une femme était couchée à ses pieds !
« Qui es-tu ? » dit-il. Elle dit : « C'est moi, Ruth, ta servante. Étends ton aile sur ta servante, car tu es un racheteur. »*

(Ruth III, 9)

La suite est facile à comprendre. Cependant, ce qu'il est important de retenir ici, c'est que la loi que les auteurs attribuaient à YHWH est rappelée à Booz le Judéen par une Moabite.

Cela signifie qu'elle paraît mieux connaître les lois que les Judéens eux-mêmes. Ou plus désireuse de les faire appliquer.

Non seulement elle est étrangère, mais elle est aussi de Moab, un pays avec lequel Israël et Juda n'ont pas eu que des relations fraternelles, même si le livre de la *Genèse* fait de Moab le fils de Loth. Mais un fils acquis au prix d'un inceste qui devait paraître odieux aux yeux des rédacteurs. Et Moab est surtout dépeint comme un pays situé hors de l'alliance :

Un Ammonite et un Moabite n'entreront jamais dans l'assemblée de YHWH. Même à la dixième génération, ils n'entreront pas.

(Deutéronome XXIII, 4)

Une interdiction confirmée par un texte post-exilique :

En ce jour, on avait lu le livre de Moïse aux oreilles du peuple et on y avait trouvé que l'Ammonite et le Moabite ne devaient jamais entrer dans l'assemblée de Dieu.

(Néhémie XIII, 1)

Ce rapprochement est fort intéressant car il peut expliquer la portée légèrement polémique de cette histoire. Si, comme c'est fort probable, elle fut composée lors du retour des Exilés, elle a pu constituer un genre de brûlot contre les partisans les plus radicaux de la pureté ethnique, à savoir Esdras et Néhémie. En effet, il s'agit d'une période de reconstruction politique et religieuse, dans un empire perse certes tolérant mais qui avait missionné Esdras et Néhémie pour un retour dans le calme.

C'est probablement le sens de l'intégration de Ruth, à la fin du livre, dans la généalogie de David. Le message est là extrêmement clair : même une étrangère, et qui plus est une Moabite, peut entrer dans l'assemblée de YHWH et y tenir un rôle important.

Aussi, la question d'apparence très innocente que pose Ruth à Booz possède sans doute une forte charge de persuasion :

Pourquoi ai-je trouvé grâce à tes yeux, pour que tu me reconnaisse ainsi, moi qui suis une étrangère ?
(Ruth II, 10)

Pour conclure, rappelons que Ruth la Moabite sera, dans le Nouveau Testament, intégrée à la généalogie de Jésus, puisqu'elle est inscrite, dans le livre qui porte son nom, parmi les ascendants de David. Le fait est important pour être signalé car il n'y a que très peu de femmes, quatre au total, à figurer dans cette longue descendance¹

2. Trois femmes d'Israël

Nous avons développé la vie des femmes des patriarches, mais l'action de celles-ci ne se développait qu'au travers du statut d'épouses. Nous allons maintenant étudier le destin de trois femmes de combat, trois femmes politiques.

2.1. Déborah, femme, prophétesse et juge

Curieusement, il existe deux femmes portant ce nom, toutes deux liées à un arbre. La première, dans l'ordre d'apparition à l'écran, dirait-on au cinéma, est la nourrice de Rebecca, qui meurt sur la route aux environs de Béthel et qui est ensevelie sous un chêne qu'on appela Bakout, le mot hébreu בַּכּוֹט [bàkoût], qui est un hapax, signifiant "pleur"². Le fait de donner un nom à cet arbre indique clairement que celui-ci fit l'objet d'un culte.

La Déborah qui nous intéresse ici apparaît dans le livre des *Juges* à un moment de l'histoire hébraïque qui reste bien difficile à situer. Elle aussi est liée à un arbre, non pour désigner l'endroit de sa sépulture mais le lieu où elle officiait, très proche d'ailleurs du chêne de la précédente puisque situé entre Ramah et Béthel, dans la montagne d'Éphraïm. L'arbre en question est défini comme תְּמוֹרֵי דִבְבוֹרָה [tomer devôrâh] "palmier de Déborah" ; le fait qu'il soit ainsi nommé permet de définir l'arbre, comme dans l'autre cas, comme une forme de sanctuaire.

Rappelons tout d'abord le contexte biblique, à défaut de pouvoir situer cette période des « Juges » dans une chronologie précise. La mise par écrit de cette histoire eut lieu, au plus tôt à la fin du VIII^{ème} siècle et probablement même après, même si les rédacteurs se sont sans doute appuyés sur des matériaux littéraires plus anciens³. Précisons enfin que le récit se décompose en deux parties, qui disent sensiblement la même chose, mais d'une manière différente : le chapitre IV est en prose, le suivant est en vers et il est généralement considéré comme l'un des plus anciens poèmes de la Bible.

Les Israélites se trouvaient en conflit permanent avec les Cananéens qui cherchaient à les expulser ou à les réduire en esclavage. Elle fait part d'une prophétie à Baraq, le chef de la tribu de Nephtali :

YHWH lui commande de rassembler 10 000 hommes sur le mont Tabor pour y attendre l'armée de Sisera, général cananéen. Les 900 chars de fer et l'armée de Sisera furent vaincus. Le chef ennemi se réfugia alors dans la tente d'une femme, Yaël, épouse d'un Qénite, un certain Héber, qui le soigne d'abord, avant de le tuer. À la suite de cette bataille, il est précisé qu'Israël connut 40 années de paix.

1. Matthieu I, 1-17.

2. Genèse XXXV, 8.

3. Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI & Christophe NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, éditions Labor et Fides, Genève, 2009, pp. 350-353

Ce récit se décompose donc en trois temps :

- le temps de la décision, acte politique autant que religieux, qui appartient à Déborah ;
- le temps de l'action, qui est confiée à Baraq, un chef de guerre, acte de nature évidemment militaire naturellement confié à un homme ;
- le temps de la justice, avec l'exécution de celui par qui la guerre est arrivée, Siséra, tué par une autre femme, Yaël.

La thématique centrale est bien sûr l'affrontement victorieux avec les populations cananéennes, même lorsque celles-ci apparaissent supérieurement armées, comme c'est le cas ici. Et c'est naturellement la protection de YHWH qui rend les troupes israélites dès lors qu'elles agissent sur son ordre. En sous-jacent de cette idée, le texte est aussi un appel à l'union de toutes les tribus. Mais bien sûr, ce qui nous intéresse ici, c'est que cette guerre se déroule par la médiation de deux femmes, et surtout celle de Déborah.

Le nom de Déborah apparaît dans le texte des *Juges* suivi d'une longue titulature qu'il convient de rappeler : elle est אִשָּׁה נְבִיאָה אִשְׁתּ לַפִּירוֹת שֹׁפֵטָה [‘ishsháh nevi’áh ‘eshèt lappídot shoftáh] c'est-à-dire "femme, prophétesse, femme de Lappidot, juge".

C'est une formulation qu'il était important de mettre en exergue, car elle est unique dans l'Ancien Testament. C'est d'abord la qualité de "femme" qui est mise en avant, avant celle de "prophétesse", puis, de façon presque anecdotique, comme "femme de Lappidot". Pauvre Lappidot, dont le nom signifie "torches" et qui en prend une bonne, pour parler familièrement, car c'est sa seule apparition dans le texte biblique. Il endosse ici le rôle habituel de l'épouse, généralement mentionnée comme la compagne d'un homme et il n'a même pas pour lui le pouvoir de faire des enfants à Déborah.

Elle est donc définie comme une femme avant même d'être une prophétesse, mot qui, en hébreu, est mis au féminin, ce qui est plutôt rare et n'apparaît qu'avec deux autres collègues de Déborah, Myriam, sœur d'Aaron¹ et Hulda, qui a vécu à l'époque de Josias². Mais à la différence de ces dernières, Déborah était investie également de fonctions politiques, puisque la titulature complète précise également qu'elle juge Israël et le mot hébreu, là aussi et à la différence du français, est mis au féminin, ce qui constitue également un cas unique dans la Bible hébraïque.

Attardons-nous d'abord sur l'onomastique. Le nom de Déborah, en hébreu דְּבוֹרָה [devórâh], signifie "abeille", un terme qui est toujours utilisé dans un sens positif, même si son apparition est rare dans la Bible. Et l'on sait qu'en Israël, les abeilles étaient déjà élevées au début du I^{er} millénaire avant notre ère puisqu'on a retrouvé des ruches fabriquées vers 900 dans la vallée du Jourdain³.

Nous avons vu le sens du nom de son mari, Lappidot, qui pâlit encore face à celui de Baraq : le terme hébreu בָּרָק [bárâq] signifie "éclair", bien supérieur aux torches maritales. Et c'est par la puissance de YHWH que Déborah met en lui qu'il peut faire parler la foudre. Quant à l'autre homme d'Israël, le mari de Yaël, son nom hébreu הֶבֶר [hèvèr] a simplement le sens de "compagnon", ce qui en dit long sur l'importance qu'on lui attribuait. Le nom de Sisera n'est pas d'origine hébraïque.

Enfin, le nom de l'exécutrice des hautes œuvres, Yaël, en hébreu יָעֵל [yá'él] signifie "antilope" ou encore "bouquetin". Soit des animaux dont l'arme principale réside davantage dans la fuite ou dans l'esquive que dans l'affrontement direct.

Après ce premier exposé, intéressons-nous plus spécifiquement sur la féminité de Déborah. Nous avons eu l'occasion de mettre en évidence le fait que, dans la pensée masculine biblique, la femme était perçue, par sa nature elle-même, comme étant plus proche du monde divin. L'histoire de Déborah vient l'illustrer magnifiquement.

1. *Exode* XV, 20.

2. *II Rois* XXII, 14.

3. Peter GOODFELLOW, *Une histoire naturelle de la Bible. Faune et flore dans la Bible*, éditions Delachaux & Niestlé, Paris, 2018, p. 169.

Si, dans de très nombreux cas, cette familiarité avec les dieux était jugée de façon très négative, elle apparaît ici comme le principal atout de notre héroïne. D'abord femme, avant même d'être prêtresse et juge. Rappelons au passage que la fonction de "juge" était, dans l'ancien Israël, un signe de pouvoir politique et constituait le privilège des rois.

Cela se constate dans la manière dont elle convoque Baraq :

Elle envoya chercher Baraq, fil d'Abinoam de Qadès de Nephtali et elle lui dit : « YHWH, dieu d'Israël n'a-t-il pas ordonné : "Rends-toi au mont Tabor et prend avec toi dix mille hommes des fils de Nephtali et des fils de Zabulon !" »

(Juges IV, 6)

Elle parle ici avec l'autorité du maître, à la fois comme prophétesse inspirée par YHWH et comme chef politique du peuple. Elle a d'ailleurs une telle emprise sur Baraq que celui-ci lui répond :

« Si tu viens avec moi, j'irai, si tu ne viens pas avec moi, je n'irai pas. »

(Juges IV, 8)

Pour se faire rétorquer cette verte remarque ;

« J'irai avec toi, mais sur la route où tu iras, tu ne trouveras pas la gloire, car c'est de la main d'une femme que YHWH vendra Sisera. »

(Juges IV, 9)

C'est donc une forme de Jeanne d'Arc antique, qui accompagnera Baraq au combat grâce à l'appui de la divinité, mais la comparaison avec l'héroïne médiévale s'arrête là car Déborah ne s'élancera pas dans une armure à la tête des troupes et elle n'a aucun roi à couronner puisqu'elle exerce elle-même la souveraineté. En outre, elle n'est pas pucelle, même si son mari n'a pas dû être très insistant, car la Bible ne lui reconnaît aucun enfant.

Pour dire les choses encore plus clairement, elle n'a pas besoin de ressembler à un homme pour accomplir son destin. Et d'ailleurs, ici, la victoire des armes n'attirera aucune renommée aux militaires puisque c'est la médiation de la femme et elle seule qui peut donner la victoire de façon magique. En outre, si les troupes d'Israël massacrent la totalité de leurs ennemis, elles laissent filer leur chef, Sisera. Et, là encore, la prophétie de Déborah se réalise, c'est par la main d'une femme, légèrement traîtresse, que l'ennemi tombe :

Yaël sortit au-devant de Sisera et lui dit : « Détourne-toi, Monseigneur, détourne-toi vers moi et ne crains pas ! » [...] Il lui dit : « Donne-moi un peu d'eau à boire, je suis assoiffé ! » Elle ouvrit l'outre de lait et lui donna à boire, puis elle le recouvrit. [...]

Puis Yaël, femme de Héber, s'empara d'un piquet de tente, saisit un marteau et, s'approchant discrètement de lui, elle enfonça le piquet dans sa tempe, qui se planta en terre. Profondément endormi, à cause de la fatigue, il mourut.

(Juges IV, 18-22)

Ce n'est pas, pour Sisera, une mort glorieuse. En effet, être tué par une femme relevait de la honte absolue et, quelques chapitres plus loin, on voit le très éphémère roi d'Israël, Abimélek, demander à son écuyer de l'achever, car il a été mortellement blessé par une meule lancée par une femme¹.

L'action de Déborah et celle de Yaël sont à la fois antagoniques et complémentaires. La seconde utilise l'arme féminine par excellence, dans le mode de pensée hébraïque : la ruse, le mensonge, la trahison. Mais c'est ici au service du bien, donc il n'y a rien à redire. L'attitude de Déborah est tout autre et c'est en cela qu'elle tranche avec ce qui généralement dit de la femme.

1. Juges IX, 53-54.

Nous avons rappelé que Déborah est présentée comme n'ayant pas d'enfant. Ce n'est qu'une demi-vérité car voici ce qui est dit d'elle, après la victoire sur Sisera, dans le poème lui-même où elle chante sa gloire :

« Ils étaient morts, les chefs en Israël, morts jusqu'à ce que je me sois levée, moi, Déborah ; jusqu'à ce que je me sois levée, moi, mère en Israël ! »

(Juges V, 7)

Voici une qualité de plus pour Déborah et les gonades de Lappidot ne sont certainement pour rien dans cette maternité. Si l'ancienneté de ce poème puise ses racines dans des traditions religieuses de l'époque du Bronze on peut lire ici une forme de transposition des grandes déesses : la Grande Mère de fécondité pourrait apparaître sous les traits de Déborah, la déesse guerrière qui lui succède peut prendre trait dans le personnage de Yaël.

Ainsi, ce personnage de Déborah, rendait oracles et justice sous son palmier comme, plus tard, Saint Louis sous son chêne, est-il un personnage très singulier, une aberration féminine dans ce milieu fermement empreint d'un patriarcat des plus sourcilleux. Cet arbre n'est sans doute pas pour rien dans les talents divinatoires que la tradition lui prête. En effet, dans toute la Bible, on retrouve des cultes liés aux arbres, que l'on considérait comme des traits d'union entre le monde souterrain, le monde des hommes et celui des dieux ouraniens¹. En outre, le palmier semble d'ailleurs étroitement lié à la justice, si l'on en croit ce verset :

Le juste grandit comme un palmier et s'accroît comme un cèdre dans le Liban.

(Psaumes XCII, 13)

En outre, il est précisé que cet arbre, qui constituait à l'évidence un sanctuaire, se tenait dans la montagne d'Éphraïm et que l'on montait vers Déborah pour recueillir ses sentences. Or, les cultes sylvestres étaient fréquemment liés à ces hauts lieux² que de nombreux rois ont vainement tenté d'éradiquer.

Par ailleurs, le nom de Déborah, דְּבוֹרָה possède les mêmes lettres que le mot דָּבָר [dávâr] qui signifie "parole". En ce sens, elle était parfaitement à même de porter la parole de YHWH, surtout sur un site aussi ouvertement céleste. D'ailleurs, lorsqu'elle fait mander Baraq au début de son histoire, le verbe utilisé est קָרָא [qâra'] "crier", qui est le même que celui qui sert à YHWH dans les premiers chapitres de la Genèse pour créer les différents éléments du monde.

Enfin, la protection magique qu'elle exerçait sur son peuple s'est étendue sur une durée on ne peut plus symbolique :

Et le pays fut en repos pendant quarante années.

(Juges V, 31)

Ce nombre quarante, souventes fois rencontré dans le texte biblique, est synonyme de plénitude et d'initiation ; il indique une durée que seuls les dieux peuvent accorder aux hommes, comme récompense ou comme châtement.

Pour conclure, il semble important de souligner que Déborah est une femme d'exception dans toute la littérature biblique. En elle se fondent pour se magnifier les deux grandes femmes fondatrices de la *Genèse*, Ève et Sarah. Mais c'est une Ève lavée du péché originel, une Ève qui n'est nullement dominée par son mari, pas plus d'ailleurs que par les autres hommes.

Et c'est une Sarah sans la tare de l'infécondité, puisqu'elle est appelée « mère en Israël ». Et, de fait, cette maternité ne procède pas des rapports qu'elle aurait pu avoir avec ce bref Lappidot. La comparaison énoncée plus haut avec Jeanne d'Arc n'est pas sans raison : Déborah apparaît

1. Daniel FAIVRE, *L'idée de dieu chez les Hébreux nomades*, op. cit., pp. 27-31.

2. *Ibidem*, pp. 34-38.

comme une vierge guerrière, mais une vierge qui n'a nul roi à couronner, puisqu'elle possède, entre ses mains, le pouvoir temporel autant que la puissance spirituelle.

Et qui peut dire si le choix de son nom ne constituait pas une subtile allusion à la société des abeilles qui, les hommes devaient sans doute le savoir à l'époque, est toujours gouvernée par une reine ?

Mais le mode d'action de Déborah reste très dépendant de pratiques religieuses anciennes où les déesses guerrières étaient encore très présentes dans l'imaginaire des peuples. D'autres femmes bibliques ont agi selon des critères plus en accord avec les qualités « naturelles » que l'on prêtait aux femmes à cette époque.

À commencer par Esther.

2.2. Esther ou la résistance douce

Comme Ruth la Moabite, Esther a droit à un livre qui lui est entièrement dédié. Mais après Déborah, on change radicalement d'époque, puisque l'histoire d'Esther est censée se dérouler sous le règne d'Assuérus, c'est-à-dire Xerxès I^{er}, qui a régné sur la Perse de 485 à 465.

C'est un « livre de diaspora » dont l'auteur nous est inconnu, comme d'ailleurs sa date exacte de rédaction, qui est beaucoup plus tardive, au II^{ème} voire au I^{er} siècle avant notre ère seulement pour certains ajouts¹. Mais parler « du » livre d'Esther est un abus de langage car, en lisant les différentes Bibles, on se rend compte qu'il y en a deux : un *Esther* hébreu et un *Esther* grec.

On commence maintenant à mieux comprendre l'histoire littéraire de ce livre. Il a existé un *Proto-Esther* écrit en hébreu qui a servi de base au texte massorétique, avec quelques nuances. Sa rédaction est sans doute antérieure au II^{ème} siècle avant notre ère. Ensuite, lors de la rédaction de la *Septante*, les traducteurs ont ajouté au texte hébreu qu'ils traduisaient six compléments, mais qui représentent à eux seuls 70% du texte total².

Pour aller vite, car notre propos n'est pas ici de faire une exégèse du livre d'*Esther*, ces ajouts rendent explicite l'action de Dieu dans l'histoire d'Esther, un dieu qui n'est jamais mentionné dans le texte hébreu. Ils n'en changent donc pas le contenu général mais ils l'inscrivent davantage dans ce que les auteurs attendaient d'un livre sacré.

Ici, nous nous concentrerons essentiellement sur le texte hébraïque.

Le thème du livre est, en revanche, d'une grande simplicité.

L'histoire se déroule durant l'empire perse pour critiquer l'attitude de ce dernier vis-à-vis des juifs. Il s'agit là d'un procédé littéraire de déplacement car, écrit à l'époque hellénistique, c'est l'attitude de l'empire séleucide qui est visée.

Assuérus, après trois années de règne, organise à Suse un gigantesque banquet pour montrer la puissance de son empire. Il veut exhiber Vashti, la reine, devant tout son peuple, pour en exalter la beauté. Mais celle-ci refuse et il la répudie. Il fait alors organiser un gigantesque concours de Miss Perse pour la remplacer.

Esther est sélectionnée parmi les sept finalistes qui doivent successivement être préparées pendant un an au palais, à la maison des femmes, avant de paraître devant le roi.

Esther est une orpheline, adoptée par son cousin Mardochee, qui est fonctionnaire royal au palais de Suse. Dans le cadre de ses fonctions, il a permis de déjouer le complot de deux eunuques contre le roi. À la demande de son tuteur, Esther a caché sa judéité durant tout le concours. Puis, au terme de la septième année, elle est déclarée vainqueur et devient reine de Perse.

Cinq années plus tard, un certain Haman est nommé à un poste qui équivaldrait aujourd'hui à celui de Premier Ministre. Voyant que Mardochee ne s'est pas prosterné devant lui, comme le

1. Jean-Daniel MACCHI, « Le livre d'Esther : réflexions sur une littérature de diaspora dans le judaïsme de l'époque du deuxième Temple », *La lettre du Collège de France*, 33, 2012, 48.

2. Conférence de Jean-Daniel Macchi au Collège de France, le 10 octobre 2011.

faisaient tous ses subalternes, il fulmine un décret vouant tous les juifs de l'empire à l'extermination. Un genre de conférence de Wannsee à lui tout seul.

Avertie par Mardochée, qui n'a jamais caché sa judéité, Esther doit donc tenter de convaincre le roi de déjuger son ministre. Au prix de sa vie, car une telle initiative est interdite, elle se rend chez Assuérus, après un jeûne de trois jours. Le roi la reçoit bien et lui accorde, par avance, toute demande qu'elle formulera, prêt à lui offrir jusqu'à la moitié de son royaume. Elle se borne à l'inviter à un festin, avec son ministre Haman.

À ce festin, Esther ne révèle rien de sa demande mais invite à nouveau le roi et le ministre pour un second repas, le lendemain. En rentrant chez lui, Haman est tellement content qu'il décide, sur les conseils de son épouse Zéresh, de faire pendre, le lendemain, Mardochée qui a refusé une fois de plus de s'incliner devant lui. Quant à Assuérus, il souffre d'insomnie et se fait relire les chroniques récentes du royaume, qui lui remettent en mémoire l'action salvatrice de Mardochée, quelque temps auparavant.

Le lendemain, le roi convoque le ministre et lui demande comment récompenser un homme qui a sauvé son trône. Sans savoir qu'il s'agit de Mardochée, Haman propose de le faire chevaucher en ville avec un vêtement que le roi a porté. Et Haman de se voir contraint de faire défiler, dans la journée, Mardochée en gloire.

Puis le second festin a lieu. Il est précisé à trois reprises qu'il s'agit d'un *בַּשְׂתֵּהַ תַּיִן* [*mishtéh yayin*], un "festin de vin". Assuérus renouvelle sa question à Esther. Elle lui répond que sa seule demande, c'est que le roi épargne sa vie et celle de son peuple, en lui révélant que le responsable de son malheur est Haman.

Le roi n'hésite pas longtemps. Comme la potence pour Mardochée était prête, il décide d'y suspendre Haman. Puis, Comme ce dernier a pris, en quelque sorte, la place de Mardochée, il place le tuteur d'Esther à la place d'Haman.

Ensuite, comme le décret d'Haman a été scellé par l'anneau du roi, il est irrévocable. Alors, Assuérus en crée un second, qui autorise les juifs de son royaume à tuer tous leurs ennemis, hommes femmes et enfants, le jour venu. Ce qu'ils ne manquèrent pas de faire, en un joyeux massacre au treizième jour du mois d'Adar (entre février et mars). Puis il se reposèrent le jour suivant, car tuer 75 000 personnes en 24 heures n'est pas de tout repos. Ils firent ensuite un grand banquet le lendemain.

Cette violence contredit quelque peu le titre de ce paragraphe, mais elle n'est pas exercée par Esther, elle a simplement changé d'objectif grâce à elle. Et, naturellement, ce nombre est l'exagération d'un massacre qui n'a d'ailleurs jamais été commis.

Ce jour du 14 adar s'inscrira ensuite dans le calendrier juif comme la fête des *Pourim*, qui commémore la victoire contre celui qui est désigné comme le premier antisémite de l'histoire, Haman, parce qu'il avait jeté le *פֹּזֵר* [*poûr*] "sort" contre les juifs. En effet, la date du 13 adar a été tirée au sort parmi toutes les dates de l'année.

Et, bien sûr, Esther continuera à être reine et Mardochée à exercer les pouvoirs octroyés par Assuérus.

Signalons avant toute chose que cette histoire pourrait avoir été inspirée d'un épisode de la littérature babylonienne qui mettait en scène Marduk et Ishtar, le premier s'incarnant dans Mardochée, la seconde dans Esther, ce qui expliquerait que les deux protagonistes de l'histoire biblique ne portent pas des noms hébreux, mais des noms à consonances proches des deux divinités babyloniennes.

Le récit originel raconterait les démêlés entre, d'un côté Marduk et Ishtar, de l'autre Humban et Mashti, deux divinités élamites, qui seraient interprétées, dans le livre d'Esther, par Haman et Vashti, aux sonorités également assez proches. La répudiation de Vashti évoquerait l'effacement

de Mashti au profit d'Ishtar. Ce mythe babylonien met en outre l'accent sur les *pour'ím* locales qui permettaient d'honorer le retour du printemps¹.

Cependant, qu'il puise ses racines dans des traditions extérieures ou qu'il soit totalement endogène, l'histoire d'Esther a été, en quelque sorte, accommodée à la sauce hébraïque et nous dit des choses importantes sur les femmes de la Bible.

Le livre d'*Esther* pose diverses questions, en particulier la manière dont les juifs devaient vivre en diaspora : en affichant leur judéité, comme Mardochee qui risque sa vie en refusant de s'incliner devant Haman parce que cela contredit ses convictions religieuses ou en les taisant, comme Esther qui, grâce à cela, parvient au plus haut niveau de l'État ? Ce n'est pas ici la question qui nous préoccupe. C'est plutôt la manière dont est utilisée la féminité d'Esther qui mérite notre attention.

Comme Sarah, comme Rébecca, elle est belle. Plus belle encore, sans doute, si l'on en croit les préparatifs qui précèdent sa parution devant le roi :

La période de soins de beauté se découpa ainsi : six mois avec de l'huile de myrrhe et six mois avec des baumes et des onguents de femmes.

(Esther II, 12)

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que la myrrhe, connue dans tout le Proche-Orient, était surtout considérée comme un aphrodisiaque et qu'on en offrait davantage aux jeunes femmes qu'aux nouveau-nés. Cette beauté, Esther la porte dans son nom même, qui n'est pas hébreu mais que l'on rattache à Ishtar, "étoile", la Reine du Ciel que l'on rattache généralement à Vénus. Elle est aussi la déesse de l'amour et de la sensualité. C'est donc une beauté surnaturelle qu'Esther exerce sur son entourage, fascinant les eunuques de la cour et ne laissant aucune chance à ses rivales.

Elle est mentionnée une seule fois sous un nom hébreu, Hadassah, de l'hébreu הדסה [*hadassáh*] signifiant "myrte", ce qui n'a bien sûr rien à voir avec la myrrhe dont elle est inondée.

C'est sa beauté même qui lui donne un pouvoir comparable à celui dont usait Déborah. Mais il n'a jamais été question d'esthétique à propos de la juge d'Israël. Elle n'en avait pas besoin car elle se trouvait en communication directe avec YHWH. Il en va autrement pour Esther, dont la judéité n'apparaît que lorsque les malheurs de son peuple lui imposent de se dévoiler.

Il est d'ailleurs sans doute très significatif que l'ensemble du texte massorétique, c'est-à-dire hébreu, se déroule sans que YHWH n'intervienne jamais. C'est opposition avec la plupart des écrits bibliques supposés historiques. Certes, sa présence peut être perceptible dans la grande beauté d'Esther, puisqu'il a la haute main sur tout ce qui touche à la création. Les insomnies du roi, entre les deux festins, peuvent aussi lui être imputées. Mais si les rédacteurs hellénophones ont jugé utile d'alourdir le texte en y faisant intervenir massivement YHWH, c'est que cette absence a dû choquer.

Car la beauté d'Esther était sans doute diabolique, mais pourquoi a-t-il été plusieurs fois précisé que le second repas, celui durant lequel allait se prendre les grandes décisions, était un « festin de vin » ? Dans la Bible, le vin est fréquemment évoqué comme un moyen, entre les mains des femmes, pour obtenir quelque chose de l'homme. Les filles de Loth ont su en user pour rendre leur père insensible à l'inceste et obtenir de lui une descendance. Et la belle Sulamite de chanter, dans le *Cantique des cantiques*, cette ode au vin qui est une invitation à peine déguisée à d'autres jouissances que les plaisirs gustatifs :

Je te ferai boire du vin aromatisé du jus de mes grenades.

(Cantique des cantiques VIII, 2)

Ainsi, à la différence de Déborah, Esther joue essentiellement sur ses qualités féminines, ses qualités de séduction. Les mêmes que celles que de nombreux prophètes invoqueront pour les vilipender. Mais ici, c'est en quelque sorte pour la bonne cause.

1. Bernard DUBOURG, *La fabrication du Nouveau Testament*, éditions Gallimard, Paris, 1989.

Mais, d'une certaine manière, Esther incarne le peuple et ce rôle d'épouse qui lui échoit est peut-être en lien avec cette théologie que nous avons déjà rencontrée et qui fait de YHWH et de son peuple, un couple fusionnel dont le premier serait le mari, le second l'épouse¹.

C'est sans doute encore cette fonction-là qui se niche dans le livre de *Judith*, dernière héroïne biblique que nous avons choisi d'étudier ici.

En priant toutes les autres de bien vouloir nous excuser.

2.3. Judith ou la femme combattante

Troisième livre biblique portant le nom d'une femme, ce récit vient compléter efficacement le portrait de la femme idéalisée, telle qu'on l'imaginait dans la pensée hébraïque.

Mais il est différent déjà par sa nature. C'est un livre deutérocanonique, c'est-à-dire qu'il ne figure pas dans le corpus hébreu, puisqu'on n'en connaît que des versions rédigées en grec. Cependant, la langue employée laisse apparaître qu'il s'agit probablement de traductions d'un texte hébreu ou araméen malheureusement perdu. La rédaction en est tardive, remontant probablement, comme le précédent, à l'époque maccabéenne qui fut un moment intense dans le combat armé contre les forces d'oppression. Certains détails font penser qu'il pourrait être le fait de milieux esséniens².

En outre, alors que le livre d'*Esther* était rédigé en hébreu pour une héroïne portant un nom à consonnance grecque, celui de *Judith* nous est parvenu en grec, mais l'héroïne porte un nom éminemment hébraïque, puisque יהודית [yehoûdît] signifie littéralement "juive" ou encore "judéenne".

Si Esther a longtemps caché sa judéité, il en va donc tout autrement pour Judith.

Comme l'histoire d'Esther, celle de Judith est avant tout une histoire de combat des juifs pour leur survie. Sa date de rédaction est probablement contemporaine de la révolte maccabéenne, c'est-à-dire au II^{ème} siècle avant notre ère³. Précisons qu'elle n'a pas plus d'assise historique que celle d'Esther et qu'elle pourrait peut-être avoir été inspiré par un texte ougaritique, *La légende de Danel et d'Aqbat* qui lui ressemble étrangement⁴.

Rappelons rapidement le déroulé des faits, tels que les enchaîne le livre.

L'histoire est un peu plus simple que celle d'Esther et l'attitude de Judith plus expéditive.

Après dix-huit années de règne, le roi Naduchodonosor II envoie un de ses généraux, Holopherne, à la tête d'une immense armée, punir les peuples de l'Ouest de son royaume car ceux-ci lui ont refusé leur concours lors de la longue guerre qui l'a opposé aux Perses d'Arphaxad. Victorieux sur tous les fronts, Holopherne pille, massacre et profane les sanctuaires locaux pour y ériger Nabuchodonosor comme dieu.

Il arrive ainsi jusqu'à la côte méditerranéenne. Là, il s'avance vers le Sud jusqu'à la plaine d'Esdrélon, appelée aussi vallée de Yizréel, qui constitue un genre de verrou entre les monts de Galilée et ceux de Samarie. Afin de défendre Jérusalem, où les travaux pour la reconstruction du Second Temple venaient de commencer, les Israélites s'assemblent dans la ville de Bétyloua, inconnue par ailleurs mais qui commande l'accès vers la Judée. Là, ils se préparent à l'assaut, sous la direction d'un membre de la tribu de Siméon, Ozias, après force prières et jeûne.

Holopherne met le siège autour de la ville, coupant son approvisionnement en eau. Ozias donne alors cinq jours à YHWH pour les sortir de ce guépier, faute de quoi il livrera la ville à Holopherne.

C'est alors que Judith entre en scène. Elle est veuve, jeune et belle. Après d'intenses prières, elle se rend dans le camp ennemi, sa beauté lui servant de passeport, en compagnie de sa servante.

1. Voir Daniel FAIVRE, *La Bible ou le livre des plaisirs corrompus*, op. cit., pp. 212-219.

2. Marc PHILONENKO, « L'origine essénienne du livre de *Judith* », dans *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 140-4, 1996, pp. 1139-1156.

3. Daniel DORÉ, « Le livre de Judith ou la guerre de la foi », dans *Cahiers Évangile*, 132, juin 2005.

4. André CAQUOT, Maurice SZNYCER & Andrée HERDNER, *Textes ougaritiques* 1, op. cit., pp. 401-458.

Elle a quitté ses vêtements de deuil pour une tenue de princesses. Elle est accompagnée de sa servante, qui porte un panier rempli de vivres.

Elle demande à voir Holopherne pour lui expliquer sa présence. Elle est, dit-elle, dégoûtée de ce peuple qui, affamé par le blocus de la ville, fomente l'idée de consommer des mets interdits par les lois alimentaires ou réservés aux prêtres. Une ambassade aurait été envoyée à Jérusalem pour obtenir l'accord du Grand Prêtre et les assiégés attendent son retour avant de mettre en acte leur projet. Elle affirme au général qu'elle est sortie sur les ordres de son dieu parce qu'il l'a choisi, lui Holopherne, pour empêcher ce forfait. En échange, il lui livrera la ville.

En l'attente de cette improbable ambassade, Judith obtient sans difficulté le droit de séjourner dans le camp d'Holopherne, avec une sortie le soir pour prier dans le ravin de Bétyloua. Au soir du quatrième jour, Holopherne organise un banquet auquel il invite Judith, par le biais de son eunuque Bagoas. Le vin y coule à flot, y compris dans la bouche de Judith qui se laisse convaincre. Quand les derniers convives sont partis, Holopherne tombe dans un véritable coma éthylique et, en toute simplicité, Judith découpe la tête du général au moyen d'un cimeterre qui a le bon goût de se trouver là.

Puis, la tête d'Holopherne délicatement déposée dans le panier de sa servante, les deux femmes se rendent au ravin de Bétyloua mais, au lieu d'y prier, se font ouvrir les portes de la ville. La suite est facile à imaginer. Au cinquième jour, la tête du général vaincu est accrochée au-dessus des remparts de la ville et la terreur s'empare des assiégeants en apprenant la mort de leur chef, qui plus est par une femme. La victoire d'Israël est totale.

Le Grand Prêtre, Joakim bénit Judith et lui donne en butin tous les biens de la tente d'Holopherne, qu'elle vouera au *hèrem* une fois revenue à Jérusalem.

Puis elle rentra chez elle, à Bétyloua, où elle demeura chaste et fidèle à la mémoire de son mari Manassé, malgré la grande gloire et les nombreuses propositions qu'on aura pu lui faire. Elle affranchit sa servante et mourut à l'âge de cent cinq ans.

Avant toute chose, il est utile de comprendre la portée de ce livre.

Il est totalement absent de la littérature juive ultérieure : on n'en trouve nulle trace chez les auteurs reconnus, comme Philon d'Alexandrie ou Flavius Josèphe, aucune mention non plus dans les textes de Qumrân ou dans la Mishna et le Talmud. Elle ne réapparaît dans la pensée juive qu'au Moyen-âge, autour de l'an mille, où elle sera progressivement associée à la fête de *Hanoukka*, la commémoration de l'édification du Second Temple. Le nom de la ville où elle habite y contribue d'ailleurs. En effet, si Bétyloua n'existe pas – on l'identifie généralement à Massalah –, Il s'agit peut-être d'une transcription de l'hébreu בֵּית אֱלֹהִים [*béyt 'élohâ*] signifiant "maison de dieu"¹, une expression qui pourrait représenter, avec une forte inflexion religieuse, Jérusalem.

Quant aux Églises chrétiennes, qui ont reconnu cet héritage, elles sont partagées quant à sa signification. Pour les catholiques et les orthodoxes, il s'agit d'un livre historique, malgré ses approximations ; pour les protestants et précisément en raison du fait que ce sont bien plus que des approximations, ce livre constitue une forme de parabole patriotique et fidéiste.

En effet, il convient de souligner que rien n'est réellement attesté dans ce livre, sauf bien sûr le personnage de Nabuchodonosor II. Encore ne faut-il pas se contenter de le mentionner pour faire acte d'historien car ici, il est présenté comme un Assyrien régnant à Ninive, quand il était babylonien. En outre, c'est précisément lui qui a fait disparaître le royaume de Juda en 587 et on le retrouve, dans ce texte, aux prises avec les exilés rentrés au pays, alors qu'il est décédé depuis une trentaine d'années. Et, bien sûr, les archives babyloniennes, perses ou hellénistiques sont muettes sur cette expédition qui aurait mobilisé plus de cent mille hommes.

Après ces longues remarques liminaires, intéressons-nous à la personnalité de cette héroïne. On est bien sûr frappé par la ressemblance des thèmes qui unissent l'histoire de Judith à celle

1. Marc PHILONENKO, « L'origine essénienne du livre de *Judith* », op. cit., p. 1142.

d'Esther. Toutes deux sont d'abord des femmes d'une grande piété, puisqu'elles usent du jeûne comme d'un moyen de communication avec YHWH, comme une forme de prière. En ce sens déjà, elles sont charismatiques et complémentaires.

Mais c'est surtout par leur beauté qu'elles impressionnent. On retrouve dans ces deux héroïnes l'image éternelle de la femme telle que les hommes peuvent se la représenter. Et, pour Judith, il n'est nul besoin de se faire masser pendant une année pour paraître dans tout son éclat :

Elle ôta ses vêtements de veuve, elle se lava le corps entier avec de l'eau, s'oignit d'une huile épaisse, peigna les cheveux de sa tête et mit sur celle-ci un bandeau, puis elle revêtit ses beaux vêtements dont elle s'habillait aux jours où vivait Manassès, son mari.

Elle prit des sandales à ses pieds, mit ses colliers, ses bracelets, ses bagues, ses boucles d'oreilles et toute sa parure et se fit extrêmement belle afin de séduire les yeux des hommes qui la verraient.

(Judith X, 3-4)¹

On a un peu l'impression d'un papillon qui sort de sa chrysalide de veuve et du méchant vêtement de deuil pour déployer ses charmes en pleine lumière. Mais au-delà de cette image naturaliste, on voit également un soldat qui prépare ses armes et son armure avec toute la minutie nécessaire pour abattre son ennemi.

En d'autres temps cependant, un tel harnachement aurait été perçu d'une tout autre manière. En d'autres temps ou par d'autres auteurs. En effet, cette description d'une Judith affichant ainsi tous ses moyens de séduction ressemble étonnamment à cette autre, mais qui n'éveille pas tout-à-fait la même bienveillance sous la plume de l'auteur :

YHWH dit : « Puisque les filles de Sion sont exaltées et qu'elles marchent le cou tendu en lançant des œillades et en sautillant, faisant sonner les anneaux à leurs pieds, Adonai rendra galeux le crâne des filles de Sion, YHWH dénudera leur front. »

En ce jour, Adonai enlèvera les parures : chaînettes et amulettes, pendentifs et boucles d'oreilles, bracelets, voilettes et turbans, chevillères et parures, talismans et fétiches, bagues et anneaux de nez, linges fins et manteaux, foulards et sacs, miroirs, tuniques, bandeaux et châles.

Au lieu de parfums, ce sera la pourriture...

(Isaïe III, 16-24)

Cette dernière description vilipende les femmes de Jérusalem prêtes à se prosterner devant d'autres divinités. À se prosterner ou à se prostituer car, dans la bouche de nombreux prophètes, les deux termes étaient synonymes. Et, pour être plus précis encore, c'est probablement comme une prostituée que s'habille Judith, même s'il est prudemment rappelé qu'elle n'use là que de la parure qu'elle portait du vivant de son mari. Mais dans l'esprit des lecteurs contemporains de la rédaction, une femme qui se présentait ainsi dans toute sa beauté au milieu d'un camp de soldats pouvait difficilement passer pour une femme honnête.

Mais nous sommes ici dans une société où la prostitution n'a pas du tout la même image qu'aujourd'hui. Nous avons vu, avec Tamar, que cette activité avait pignon sur rue et qu'on n'hésitait pas à y recourir pour faire valoir un droit bafoué.

Tout cela pour dire que, en regard des moyens, Judith agit comme une forme de prostituée sacrée. Nous avons vu le soin qu'elle mettait à sa préparation physique et vestimentaire, mais avant cela, elle a un long moment de prière et d'adresse à YHWH, qui semble l'écouter même s'il ne lui répond pas.

Nous pouvons également relever cette remarque qu'elle fait à Ozias, quand elle lui promet de vaincre l'ennemi et de faire lever le siège :

« Mais vous ne chercherez pas à savoir ce que je ferai, car je ne vous le dirai pas tant que je n'aurai pas terminé ce que je veux faire. »

(Judith VIII, 34)

1. Toutes les citations du livre de *Judith* proviennent de la traduction d'Édouard DHORME, *Bible de la Pléiade* 2, op. cit.

On pourrait bien sûr penser qu'il s'agit simplement là d'une mesure de précaution, pour éviter de divulguer ses projets aux oreilles des assaillants. Mais ce pourrait être tout autre chose. En effet, elle est veuve et doit donc porter le *saq*, c'est-à-dire le vêtement de deuil. Et comme l'a fait Tamar pour séduire Juda. Comparons les deux épisodes :

Judith	Tamar
<i>Elle retira le saq qu'elle avait revêtu, elle ôta ses vêtements de veuve, elle se lava...</i>	<i>Elle retira ses vêtements de veuvage et se couvrit d'un voile pour se rendre méconnaissable.</i>
(Judith X, 3)	(Genèse XXXVIII, 14)

Dans les deux cas, il s'agit pour la veuve de retirer ses vêtements de deuil avant que les jours ne soient passés, bien que la Bible ne délivre aucune précision quant à la durée de deuil. Il s'agit là d'un grave délit et toutes deux trouvent une parade différente sur le fond, identique sur la forme : Tamar se déguise en prostituée et voile son visage pour qu'on ne la reconnaisse pas, Judith se déguise elle aussi en prostituée, mais a demandé préalablement à son chef de la laisser agir à sa guise.

Et c'est probablement bien en prostituée, mais en courtisane sacrée, au service de YHWH, qu'elle se dirige vers le camp ennemi. Et surtout avec l'idée de s'arrêter avant l'acte sexuel qui l'aurait vraiment institué comme une prostituée.

Car, bizarrement, cette beauté si outrageusement montrée semble la protéger. Grâce à elle, Judith traverse la soldatesque sans être inquiétée. C'est une beauté du diable qui semble paralyser les hommes d'arme, les subjuguier. Naturellement, les rédacteurs sous-tendent que YHWH est constamment derrière Judith, qu'il la protège mais, pas plus que dans le récit d'Esther, il n'agit ouvertement. En quelque sorte, il est plus présent auprès de Judith qu'avec Esther, mais sans intervenir directement. C'est la beauté de La femme qui doit trouver la solution.

C'est donc une beauté fatale qui se termine implacablement par l'élimination totale de l'ennemi. C'est elle qui lui permet de vivre trois jours durant dans le camp, avant de l'amener sans coup férir au-devant d'Holopherne et de le rendre aussi docile qu'un agneau alors qu'il est, ne l'oublions pas, un redoutable chef de guerre qui ne devait pas renâcler sur le viol des belles étrangères, comme la plupart de ses pairs et à toutes les époques.

Il est d'ailleurs assez significatif de lire les raisons qu'il donne pour justifier l'envie de l'inviter à dîner et le désir qu'il a de la posséder :

Il dit à l'enuque Bagoas, qui était chargé de toutes ses affaires : « Va persuader cette femme hébraïque qui est chez toi de venir auprès de nous et de manger et de boire avec nous ; car voici que ce sera une honte pour notre visage si nous laissons partir une pareille femme sans avoir eu commerce avec elle, parce que si nous ne l'attirons pas, elle se moquera de nous. »

(Judith XII, 11-12)

La formulation paraît pour le moins curieuse. En quelque sorte, c'est parce qu'elle est d'une beauté surhumaine qu'elle mérite d'être violée. Si Holopherne ne lui montre pas sa virilité, elle se moquera de lui. Cette manière de parler d'elle laisse une fois de plus entendre que Judith endosse ici le rôle d'une prostituée.

Mais curieusement, cette beauté liée pourtant à une telle détermination ne paraît pas suffire et il lui faut, comme ce fut le cas pour Esther, passer également par une forme de « festin de vin ». C'est l'ivresse qui va livrer Holopherne à sa main. Et, pour boire, on peut dire qu'il a bu plus que de raison, autant que Dionysos et Bacchus réunis :

Holopherne fut charmé par elle et il but du vin en grande quantité, plus qu'il n'en avait jamais bu en un jour depuis qu'il était né.

(Judith XII, 20)

L'action du vin est donc différente ici de celle qu'il exerce dans le livre d'Esther. Alors qu'il permet à Assurés de prendre la mesure de la *méchanceté de son Premier Ministre*, il assomme littéralement Holopherne et le livre corps et bien à son ennemie. Mais le résultat est le même : il

permet à la femme de triompher. Dans ce processus, il est édifiant de constater que deux agents entrent successivement en ligne de compte :

– la beauté de la femme qui lui permet de pénétrer dans le saint des saints pour y accomplir sa tâche ;

– l'action du vin qui met l'homme, soit en lui éclairant l'esprit, soit en l'anesthésiant, en état de permettre à la femme de terminer son devoir.

Beauté de la femme, beauté vénéreuse de la femme quand elle est mal employée et beauté du vin, beauté dangereuse pour qui ne sait le contrôler. Ces deux épisodes permettent donc, outre l'exaltation d'un peuple opprimé qui résiste par le biais de ses êtres les plus faibles, de mettre aussi en évidence les pièges dans lesquels la femme et le vin réunis peuvent faire tomber l'homme le plus puissant et le plus averti.

Là encore, on peut évoquer les filles de Loth qui, ne pouvant faire usage de leur beauté puisqu'il s'agissait de séduire leur père, ont recours au vin et à l'ivresse pour parvenir à leurs fins. Tout est alors une question de dosage :

– avec Esther, le vin doit simplement éveiller les sens d'Assuérus pour bien entendre le discours de son épouse ;

– mis au service des filles de Loth, il sert à endormir les scrupules du père, mais sans nuire à sa virilité ;

– dans la main de Judith, il constitue l'arme absolue qui lui livre son ennemi et pour lequel elle n'a plus qu'à porter l'estocade.

Dans tous ces cas, le vin est clairement montré comme un élément qui permet à l'être supposé faible qu'est la femme de triompher sur la force brutale de l'homme.

L'histoire de Judith se termine par un chant général, un large cantique qui reprend les faits d'armes d'Israël et qui place la jeune veuve dans la lignée de Déborah, dont le chant lui aussi est resté dans les annales bibliques¹, mais peut-être aussi dans celle de Miryam, la sœur de Moïse et Aaron, qui reprend elle aussi un chant de victoire après la défaite des Égyptiens lors du passage de la mer de Joncs.² À ce titre, Judith peut aussi apparaître comme une prophétesse mais, à la différence de Déborah, elle ne juge pas le peuple et son sacerdoce se limitera à cette seule intervention.

En définitive, Judith et Esther, malgré l'évidente similitude de leur histoire, marquent deux conceptions différentes de la situation postexilique des juifs. En épousant Assuérus et en plaçant Mardochée comme Premier Ministre du royaume, le premier récit propose une stratégie d'assimilation, qui n'est certes pas religieuse, mais plutôt politique et sociale. Esther devient la reine du plus vaste empire de l'époque, on ne saurait rêver de mieux.

Le destin de Judith est différent. Il est lié à celui du peuple d'Israël, car c'est sous l'appellation très générique de « fils d'Israël » que sont désignés les exilés de retour au pays. Cette distinction est importante, car la bataille se déroule en un lieu qui donnera, à l'envahisseur, la clé pour les deux anciens royaumes d'Israël et de Juda. Cette appellation vise donc à unifier l'ensemble des tribus se référant à YHWH contre toute forme d'ingérence.

Ainsi, là où le livre d'*Esther* prônait l'assimilation, celui de *Judith* affirme le rejet de toute ingérence et la volonté, très maccabéenne, de retrouver une indépendance politique et surtout religieuse.

Toutes les deux appellent bien au combat et à l'extermination de tous ceux qui menacent l'intégrité du peuple de la Bible, mais à des fins quelque peu différentes. Sur le plan comptable, il est difficile de définir le vainqueur car le livre de *Judith* n'a aucun nombre à opposer aux 75 000 morts suite au second décret d'Assuérus, mais on peut penser qu'il ne devait pas rester grand-chose des 120 000 hommes et de 12 000 cavaliers de l'armée d'Holopherne.

1. *Juges* V.

2. *Exode* XV, 20-21.

Dans les deux cas, la femme n'est que le déclencheur de la violence des hommes. C'est sans doute en cela qu'en dépit de leur titre, ces deux livres ont été rédigés par des mains masculines. Mais cette violence n'aboutit pas au même résultat. Avec Esther, les juifs vivent désormais en paix au sein de l'empire perse. avec Judith, les choses en vont autrement :

Quand ils furent arrivés à Jérusalem, ils adorèrent Dieu et, lorsque le peuple fut purifié, ils présentèrent leurs holocaustes, leurs offrandes volontaires et leurs dons. [...] Le peuple fut dans l'allégresse, à Jérusalem, devant le Sanctuaire, pendant trois mois et Judith resta avec eux.

(Judith XVI, 18-20)

Là où un simple bonheur au sein d'un royaume étranger suffisait aux auteurs du livre d'*Esther*, ceux de *Judith* revendiquent une indépendance autour de Jérusalem, avec un royaume puissant, enrichi du large butin arraché à l'armée d'Holopherne.

Quant à Judith, sa mission terminée et après avoir laissé sa part de butin en offrande pour le Sanctuaire – on lui avait donné tout ce que contenait la tente d'Holopherne –, elle retourna à une vie simple, mais longue, 105 ans, sans se remarier, malgré de très nombreuses propositions.

Ainsi, malgré son grand fait d'arme, elle retourne ensuite à son statut de femme, de femme veuve qui plus est, sans user de sa célébrité à des fins personnelles. Sa vie témoigne donc aussi de la volonté très masculine des auteurs postexiliques de recourir à la femme quand le besoin s'en fait sentir, mais de la retirer du circuit politique dès lors que la mission qui lui a été confiée est achevée. Le personnage de Judith contribue donc à modéliser l'attitude de la « bonne » femme, la femme qui s'abstient de piétiner les plates-bandes de l'homme.

À sa mort, on décréta un deuil de sept jours et elle eut en guise d'épithète :

Et il n'y eut plus personne qui inspira de la crainte aux fils d'Israël dans les jours de Judith, et non plus après sa mort pendant de nombreux jours.

(Judith XVI, 25)