

# **Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques réflexions sur le judaïsme postexilique face à la Perse et à l'Égypte**

A. DE PURY ET T. RÖMER

*Summary* : The present article makes an inquiry about the evocations of Egypt and Persia in the Hebrew Bible. Egypt is presented in most texts in a negative way. The Prophetic books criticize the tentative of the Hebrew kings to ally with Egypt. In the Postexilic period when the Exodus-tradition is made the « official » origin myth of judaism, Egypt becomes Yhwh's and Israel's enemy *par excellence*. As for Persia, we find no open critics in the Bible. This may be explained by the fact that the editors of the Hebrew Bible belong to the Mesopotamian *Golah* which is closely linked to the Achaemenid administration. Nevertheless, some texts try to rehabilitate the Egyptian diaspora, especially the Joseph novella.

## ***Introduction***

En guise d'introduction, rappelons deux constats apparemment banals. Premièrement : les références à l'Égypte sont omniprésentes dans la Bible hébraïque et couvrent tout le corpus de l'Ancien Testament, depuis la *Genèse* jusqu'à *II Chroniques*<sup>1</sup>.

Deuxièmement : l'époque perse constitue un moment décisif dans la constitution des écrits vétérotestamentaires. La première partie de la Bible, le Pentateuque, est apparemment éditée (au moins dans une forme provisoire) à l'époque perse, et il se peut même, à en croire des chercheurs comme F. Crüsemann ou E. Blum, que cette édition soit encouragée par le pouvoir achéménide, dans le cadre d'une "autorisation impériale" qui aurait attri-

1. P.A.H. de Boer, « Egypt in the Old Testament. Some Aspects of an Ambivalent Assessment », in *Selected Studies in Old Testament Exegesis*, OTS 27, Leiden *et al.* 1991, pp. 152-167.

bué aux traditions législatives locales un statut officiel pour les provinces respectives<sup>2</sup>. Ce phénomène se reflète peut-être dans le récit panégyrique de la proclamation de la « Loi » par Esdras, chargé des affaires culturelles juives par la cour perse (cf. *Ne* 8).

Malgré l'importance de la période achéménide pour le devenir de l'idéologie juive officielle, la Perse est pratiquement absente du Pentateuque (sauf pour quelques allusions probables, comme par exemple dans la Table des nations)<sup>3</sup>.

Comment faut-il dès lors comprendre ce « déséquilibre » entre les allusions discrètes au pouvoir en place et l'abondance des références à l'espace géographique et symbolique de l'Égypte. Il nous semble qu'on peut y voir le reflet des problèmes idéologiques et politiques liés à la naissance du judaïsme dans sa diversité géographique.

### *L'Égypte et la Perse dans l'AT : les données de la concordance*

Dans l'état achevé de la Bible hébraïque, la sortie d'Israël de l'Égypte fonctionne pour le judaïsme comme le *mythe fondateur* par excellence. « Je suis Yhwh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude, tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » (*Ex* 20, 2-3), le début du Décalogue résume bien le credo officiel sur lequel vont se mettre d'accord les courants deutéronomistes et sacerdotaux. Les renvois à la sortie d'Égypte parcourant les livres de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres* pour trouver une première apothéose dans les rappels historiques du *Deutéronome*. En outre, ce credo compte parmi les outils privilégiés à l'aide desquels les rédacteurs deutéronomistes donnent une cohérence à leur œuvre historiographique (*Dt*-2 R) ainsi qu'aux livres prophétiques (notamment *Jérémie*) qu'ils éditent<sup>4</sup>.

La tradition de la sortie d'Égypte remonte certes à l'époque préexilique, mais elle n'a guère été dominante avant l'époque de Josias. Selon le livre d'*Osée*, la référence à l'Exode est véhiculée au VIII<sup>e</sup> s. par des groupes prophétiques prônant un yahwisme exclusiviste et s'opposant à la « religion populaire » ainsi qu'aux traditions tribales. En *Os* 12, Yhwh est appelé « le Dieu depuis l'Égypte » dans le contexte d'une polémique contre la conception généalogique (= identification avec Jacob) à l'aide de laquelle les destinataires voulaient s'assurer le soutien du Dieu d'Israël<sup>5</sup>.

2. F. Crüsemann, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », in *Le Pentateuque en question*, A. de Pury éd., Genève 1991<sup>3</sup>, pp. 339-360 ; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York 1990.

3. Cf. J. Vermeylen, « La "table des nations" (Gn 10) : Yaphet figure-t-il l'Empire perse ? », *Trans* 5, 1992, pp. 113-132.

4. Cf. T. Römer, « Résumer l'histoire en l'inventant. Formes et fonctions des "sommaries historiques" de l'Ancien Testament », *RThPh* 125, 1993, pp. 21-39.

5. Cf. A. de Pury, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in AC FEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LD 151, Paris 1992, pp. 175-207.

Cette vue égyptienne des origines étant officialisée aux époques babyloniennes et perse, la perspective d'un retour en Égypte sert dès lors à exprimer l'annonce de la fin de toute relation entre Yhwh et son peuple. C'est ainsi que la longue série de malédictions en *Dt* 28, présentée comme sanction en cas de désobéissance envers la loi deutéronomiste, s'achève sur cette menace : « Et Yhwh te fera retourner sur des bateaux en Égypte, vers ce pays dont je t'avais dit : "Tu ne le verras plus jamais"... » (28, 68), reprenant en cela une menace peut-être déjà articulée chez Osée (*Os* 8,13 ; 9,3.6 (?) ; 11,5). Dans le même contexte, le péché originel du peuple, dès la sortie d'Égypte (*Ex* 14,11-12) et pendant le séjour dans le désert (*Ex* 16,3 ; *Nb* 11,4 ; 14,3-4), est identifié par les rédacteurs postexiliques de ces traditions à la nostalgie du pays d'Égypte, nostalgie impliquant un refus de l'autorité mosaïque et du Dieu à laquelle elle se réfère. Au niveau narratif, ce désir de retourner en Égypte est sanctionné par la mort de la génération de l'Exode dans le désert (*Nb* 11-25). Si l'on tient compte du contexte historique dans lequel s'effectue la rédaction, la nostalgie de l'Égypte et la mise en question de la « nécessité » de l'Exode peuvent refléter le refus de certains exilés de reprendre le chemin de la Palestine malgré la possibilité offerte par le pouvoir perse. En effet, l'auteur anonyme que les exégètes appellent le Deutéro-Esaïe, et qui écrit au moment où Babylone va être prise par Cyrus, annonce aux exilés un retour en Palestine en l'interprétant comme un nouvel Exode (*Es* 43,14-21). Pourtant, cette annonce n'a pas provoqué un enthousiasme sans partage...

La présentation du retour en Égypte comme une tentation permanente trouve ses origines, entre autres, dans le fait que l'Égypte a toujours représenté pour les habitants de la Palestine une *terre d'accueil*. L'Ancien Testament, comme d'ailleurs des documents égyptiens, parlent de descente en Égypte en cas de famine (par exemple Abraham en *Gn* 12,10 sqq., ou l'histoire de Joseph, *Gn* 37 sqq.) ; de plus, de nombreux textes mentionnent l'Égypte comme un lieu de refuge en cas de disgrâce. Ainsi les adversaires de Salomon, Hadad d'Edom (1 R 11,17), et Jéroboam (11,40) s'exilent en Égypte pour échapper à leur mise à mort. Le livre de *Jérémie* relate la même stratégie pour le prophète Ouriyahou (mais contrairement à Salomon, le roi Yoyaqim a le pouvoir de le ramener d'Égypte ; cf. *Jr* 26,20-23). Le cas qui va surtout retenir notre attention est celui de la descente en Égypte des opposants judéens au régime babylonien (cf. *Jr* 40-44 ; 2 R 25,22-26) ou, de manière plus générale, des réfugiés cherchant en Égypte de meilleures conditions de vie qu'en Palestine occupée par les Babyloniens. Ces mouvements sont probablement à l'origine d'une partie importante de la diaspora égyptienne qui fut vivement critiquée par les rédacteurs postexiliques du livre de *Jérémie*. Soulignons que toutes les descentes en Égypte mentionnées dans l'Ancien Testament peuvent être caractérisées comme des « exils volontaires » dans la mesure où le roi d'Égypte, contrairement aux Assyriens et Babyloniens, n'est jamais l'initiateur d'une déportation.

L'image de l'Égypte comme terre de refuge ou d'installation est liée à un autre thème qui parcourt la littérature biblique : celui des richesses de l'Égypte. En Gn 13,10, la fertilité de l'Égypte est évoquée comme quelque chose de presque paradisiaque, car ce pays est comparé au « jardin de Yhwh ». L'abondance de nourriture est un thème récurrent dans les murmures du peuple qui, au désert, se plaint d'avoir dû quitter l'Égypte et ses pots de viande (Nb 11,5 ; 20,5). Même les auteurs du Deutéronome doivent l'admettre : « Certes, le pays où tu entres pour en prendre possession n'est pas comme le pays d'Égypte d'où vous êtes sortis : tu y faisais tes semailles, et tu l'arrosais avec ton pied comme un jardin potager » (Dt 11,10). Les richesses presque proverbiales de l'Égypte deviennent dans certains textes le symbole de l'arrogance d'une grande puissance, arrogance vivement critiquée dans les livres prophétiques (par exemple Ez 29,3 contre Pharaon « grand dragon tapi au milieu de ses Nils »). Ces textes cherchent à démontrer la supériorité de Yhwh sur cette puissance et sur les dieux qui la symbolisent (les oracles prophétiques ne cessent de fustiger les « idoles d'Égypte » : Es 19,1 ; Ez 20,7 sqq., etc.).

Grâce à sa grande puissance (militaire), l'Égypte apparaît aux yeux des souverains israélites et judéens comme l'alliée potentielle par excellence contre des menaces venant du Nord. Ainsi, l'Égypte semble être le seul recours possible face à l'invasion assyrienne de la Syrie-Palestine, et selon l'historiographie biblique, plusieurs rois d'Israël et de Juda auraient été tentés par des alliances avec elle (2 R 17,4 : Osée, dernier roi d'Israël ; 2 R 18,19-21 : Ezékias ; Jr 37, 5-7 : Sédécias, etc.). Toutes ces alliances sont fortement désapprouvées dans les textes bibliques, notamment dans ceux qui sont issus du milieu prophétique, et ce n'est certainement pas un hasard si le roi Josias, roi de référence pour l'historiographie deutéronomiste, meurt en voulant s'opposer au roi d'Égypte. Il faut également souligner que les critiques virulentes contre le fait de s'appuyer sur l'Égypte en Os, Es, Jr (dans les textes non-dtr) et Ez n'utilisent pas comme argument le fait que l'Égypte est le pays où Israël était esclave, mais soulignent tout simplement l'incapacité de l'Égypte à offrir un secours valable : « Les secours de l'Égypte, c'est du vent et du vide » (Es 30,7), « les soutiens de l'Égypte tomberont, l'orgueil de sa force s'effondrera » (Ez 30,6). L'idée d'un esclavage d'Israël en Égypte n'est donc pas liée à cette polémique prophético-politique, mais n'apparaît en force que dans les traditions narratives, surtout dans les milieux deutéronomistes (Dt 26,6 sqq. est à cet égard un texte exemplaire). Pour corroborer cette observation, il suffit de remarquer que les textes qui parlent de descentes en Égypte (Abraham, Jéroboam, les réfugiés en 597/87) ne mentionnent pas explicitement une oppression du côté égyptien. Seuls les textes parlant de la descente (dtr) des pères en Égypte (Dt 26,5 sqq. ; Nb 20,15 sqq. ; Jos 24,17, etc.) et la trame narrative de l'Exode (ainsi que ses reflets dans les « Psaumes historiques ») dépeignent l'Égypte comme un pays

qui réduit ses hôtes en esclavage. C'est donc aux alentours des époques babylonienne et perse que l'image de l'Égypte va être noircie à l'aide d'appositions comme « maison d'esclavage »<sup>6</sup>.

En dehors de la majorité des textes négatifs ou critiques concernant l'Égypte, on trouve quelques mentions de contacts et de mariages avec les Égyptiens. Il nous faudra revenir sur certains de ces textes : en Gn 16, c'est une servante égyptienne, Hagar, qui remplace auprès d'Abram sa femme Saray, stérile. Joseph, épousera, lui, la fille d'un prêtre égyptien (Gn 41,45). Moïse doit sa vie à la fille de Pharaon et est élevé à la cour égyptienne (Ex 2), et Salomon devient le gendre du Pharaon (1 R 3,1). Dans les généalogies de Juda, en 1 Ch 2, il est question d'un Shésan qui donne sa fille à son esclave égyptien. Ces contacts avec les Égyptiens sont relatés sans aucun commentaire.

Reste un dernier groupe de textes, de type proto-apocalyptique, décrivant « la fin des temps » par la vision de l'intégration de l'Égypte dans le plan de salut de Yhwh. Selon Es 19, Yhwh se fera connaître aux Égyptiens (v. 21) et l'Égypte sera appelée « peuple de Yhwh » au même titre que l'Assyrie (symbolisant la Perse ?) et Israël (v. 25)<sup>7</sup>. Dans ces textes (cf. Es 45,14 ; 52,4 ; Ez 29,13 sqq. ; Za 14,18), l'Égypte représente la puissance qui se trouve aux antipodes de Yhwh, mais qui finalement reconnaîtra le pouvoir universel du Dieu d'Israël.

Pour résumer cette enquête concernant les évocations de l'Égypte dans l'Ancien Testament, on peut dire que les aspects négatifs sont très largement dominants. Les livres prophétiques critiquent la fascination qu'exercent les richesses (et la culture) égyptiennes sur les Israélites et se montrent hostiles à toute alliance ; dans cette perspective, ils dénoncent tous ceux qui s'y exilent de manière volontaire (cf. Jr et Os). Mais c'est surtout l'officialisation de la sortie d'Égypte comme mythe d'origine du judaïsme de l'époque perse qui interdira toute sympathie pour les Égyptiens, voire pour les « Juifs égyptiens ».

La Perse n'apparaît de manière explicite que dans Esd-Ne, Ch, Est (et dans les évocations de Cyrus en Es 40 sqq.).

Face à l'image ambiguë de l'Égypte, on constate que le pouvoir perse n'est jamais critiqué directement. Au contraire, les Ch offrent au lecteur un happy end en « citant » l'édit de Cyrus, autorisant les juifs exilés en Babylonie à rentrer au pays. Dans Esd-Ne, les rois perses apparaissent comme des instruments de Yhwh permettant la restauration du vrai culte yahwiste

6. Un seul passage du livre du Deutéronome (23,8) tente de corriger quelque peu cette image en interdisant de considérer l'Égyptien comme abominable. Il s'agit d'un ajout postdeutéronomiste tardif. Cf. G. Braulik, *Deuteronomium II*, NEB 28, Würzburg 1992, pp. 169-170.

7. Cf. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27*, BKAT X/2, Neukirchen 1978, pp. 739-740.

dans la communauté juive. Cyrus est même appelé le messie de Yhwh, ce qui montre clairement que la *translatio imperii* sur les souverains perses est acceptée par le judaïsme. Les rois perses sont en quelque sorte présentés comme des souverains éclairés. Le pogrome qu'aurait risqué, selon le livre d'*Esther*, la diaspora babylonienne à l'époque perse, n'est dû qu'à des machinations dont le roi perse est lui-même victime (cf. *Est* 7). Dès qu'il apprend la vérité, le roi se placera, évidemment, du bon côté (le récit anachronique de *Dn* 6 fonctionne selon le même schéma : cf. v. 26-29). Même si les mentions de la Perse sont relativement limitées, c'est le pouvoir achéménide qui, seul parmi les puissances étrangères, apparaît sous une lumière positive.

Dans la mesure où le judaïsme se présente à l'époque perse en segments (Golah mésopotamienne, Judée, Égypte, etc.) et où c'est dans ces milieux que mûrit la Bible hébraïque, il n'est pas sans intérêt de confronter maintenant les attitudes bibliques face à l'Égypte (et à la Perse) et de voir comment les textes envisagent la manière dont une communauté juive peut y mener son existence. Ce qui frappe dans ce contexte, c'est que la condition exilique est valorisée lorsqu'il s'agit de la Golah babylonienne, mais qu'elle est dépréciée lorsque l'exil se situe en Égypte.

### La polémique contre la descente de Juifs en Égypte

Cette polémique est très clairement perceptible dans le livre de *Jérémie*, notamment dans les chapitres 42-44 qui font partie d'un bloc narratif relatant la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, puis décrivant la situation en Palestine sous domination babylonienne. Le gouverneur probabylonien Guedalias est assassiné par un groupe de « résistants » qui s'enfuit en Égypte par crainte de représailles, et cela malgré la mise en garde de *Jérémie*. Le prophète lui-même est emmené en Égypte de force. C'est dans ce cadre qu'il faut situer, nous semble-t-il, les oracles extrêmement durs prononcés par *Jérémie* contre les Judéens en Égypte. Comme l'a démontré Pohlmann, *Jr* 43-44 relèvent d'une rédaction orientée sur la Golah babylonienne et doivent être datés de l'époque perse<sup>8</sup>. Cette rédaction qui est également intervenue à d'autres endroits veut montrer que seule la première Golah à Babylone s'intègre au plan de salut de Yhwh. Ainsi, dans la vision des bonnes et des mauvaises figures en *Jr* 24<sup>9</sup>, la diaspora égyptienne est aussi réprouvée que le sont les « autochtones » restés dans le pays.

*Jr* 43-44 suggèrent que des communautés juives importantes vivent dans plusieurs régions du nord égyptien (44,1 mentionne : Migdol, Daphné, Memphis, Patros), et que ces communautés exercent sur les Juifs de Palestine et d'ailleurs une certaine attirance. Ces textes condamnent vivement ceux qui cèdent à la « tentation égyptienne ». Il faut dire qu'on comprend mal

8. K.F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch*, FRLANT 118, Göttingen 1978.

9. Cf. *ibid.*, pp. 20-31.

la véhémence de cette polémique anti-égyptienne et l'incroyable déférence de *Jérémie* à l'égard des Babyloniens si on persiste à situer ces textes dans le cadre historique de la ruine de Jérusalem. La soumission prêchée par l'auteur ne vise évidemment pas les Babyloniens mais les Perses. Seulement, si un tel message devait être crédible dans la bouche d'un prophète dont on savait qu'il avait vécu à l'époque babylonienne, il était indispensable de désigner le suzerain sous le nom de la puissance à laquelle le *Jérémie* historique avait été confronté. Il est d'ailleurs significatif que Nabuchodonosor soit appelé dans un discours de Yhwh « mon serviteur », et cela dans le texte massorétique de *Jr* 25,6,9 et 43,10<sup>10</sup>, tout comme l'est Cyrus chez le Deutéro-Esaïe.

L'interprétation de ces chapitres sur l'arrière-plan de l'époque perse peut trouver une confirmation supplémentaire dans le fait que certaines des menaces proférées contre les villes égyptiennes — « Memphis deviendra une étendue désolée, brûlée, inhabitée » (*Jr* 46,16) — pourraient refléter la campagne égyptienne de Cambyse vers 525. En effet, selon Hérodote (*Hist.* III, 27-38), Cambyse aurait profané les dieux égyptiens, brûlant et dévastant les temples, abattant Apis, le taureau sacré<sup>11</sup>. Ne serait-ce pas à cette tradition que fait allusion le passage suivant (en *Jr* 46,15) : « Quoi ! Apis s'enfuit, ton taureau ne résiste pas ! » ? Les chapitres 42 sqq. pourraient d'ailleurs cacher d'autres allusions à la désacralisation des temples par Cambyse selon la même tradition, notamment en 43,8-13, l'annonce de la destruction par « Nabuchodonosor » des temples égyptiens de Daphné. Comme on sait que, par la suite, les Perses ont suivi à l'égard de la religion égyptienne une politique plutôt libérale, on peut se demander si la polémique de *Jr* 44,8 contre les dieux égyptiens ne s'inscrit pas, elle aussi, dans le sillage de cet épisode particulier.

Les textes de *Jérémie* ne sont pas les seuls à dénoncer une descente en Égypte. Le cas des récits sur Abraham est particulièrement éclairant. Comme on le reconnaît aujourd'hui de manière de plus en plus générale, le cycle d'Abraham doit sa forme actuelle et la plupart de ses préoccupations à deux grandes rédactions postexiliques (D et P)<sup>12</sup>. L'ouverture de ce cycle en *Gn* 12 présente d'ailleurs le cadre géographique qui correspond aux pôles princi-

10. A. Schenker, « Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen », *RB* 89, 1982, pp. 498-527. Dans la LXX, ce titre ne figure pas. Son insertion dans le TM va dans le sens de la thèse de Y. Goldmann, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, OBO 118, Fribourg-Göttingen 1992, pp. 218sqq., qui situe l'origine de la forme massorétique de *Jérémie* à l'époque perse entre 515 et 445.

11. Il est évident que les remarques d'Hérodote doivent être prises avec beaucoup de prudence, cf. E. Bresciani, « The Persian Occupation of Egypt », in *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1985<sup>2</sup>, pp. 502-528.

12. Cf. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

paux des communautés juives de l'époque perse : le monde mésopotamien (Ur et Harran), la Palestine et l'Égypte. *Gn* 12,1-9 peut se lire comme une figure, d'abord, du retour des exilés babyloniens en Palestine, puis de la tentation pour les Juifs de se réfugier en Égypte. En *Gn* 12,10-20, Abraham prend l'initiative de se rendre en Égypte, ce qui l'amène non seulement à quitter le pays mais à abandonner sa femme aux mains du Pharaon. Le comportement d'Abraham est manifestement désapprouvé par l'auteur de ce récit, et le patriarche est en quelque sorte remis sur le droit chemin (c'est-à-dire celui du retour) par une intervention de Yhwh. Cet épisode semble pré-supposé au chapitre 26, lorsqu'Isaac se voit interdire par Yhwh de se rendre en Égypte, et ceci dans les mêmes termes que ceux de *Jr* 43,2 : "Ne descends (descendez) pas en Égypte". Cette méfiance à l'égard de l'Égypte contraste avec le mouvement inverse que nous trouvons en *Gn* 24. Dans ce chapitre, dont la rédaction est également à situer à l'époque perse, nous voyons Abraham envoyer son serviteur dans les franges de la Mésopotamie pour y chercher une femme pour son fils Isaac. Apparemment, ce récit correspond à l'idéologie d'*Esdras-Néhémie*, c'est-à-dire de la fraction dure de la Golah babylonienne, pour laquelle les mariages avec des femmes issues de la population non exilée sont inacceptables *Esd* 10 ; *Ne* 13)<sup>13</sup>.

Parmi les livres prophétiques ayant connu leur rédaction décisive à l'époque perse, il y a encore le livre d'*Ezéchiel*. Cette rédaction reflète, elle aussi, comme on en convient aujourd'hui, la position de la Golah mésopotamienne<sup>14</sup>. Une des accusations de ce livre consiste à reprocher aux Israélites de « se prostituer » depuis toujours à l'Égypte (*Ez* 16,26 ; 23). Apparemment, le rédacteur d'*Ezéchiel* redoute l'attraction des cultes égyptiens sur les Juifs réfugiés en Égypte, alors qu'à aucun moment le livre n'évoque une menace analogue qui pèserait sur la communauté juive établie en Babylonie. Une autre constatation va dans le même sens : dans son grand résumé de l'histoire (*Ez* 20), le livre d'*Ezéchiel* est le seul de toute la Bible hébraïque à faire commencer l'apostasie des Israélites avant même la sortie d'Égypte. Dans ce texte, les pères d'Israël se voient reprocher d'avoir préféré les idoles d'Égypte aux exigences du Dieu d'Israël (observation des sabbats 20,7.8). Enfin, on relèvera que, dans les oracles annonçant l'anéantissement de l'Égypte, on trouve mentionnés presque tous les lieux qui figurent chez *Jérémie* comme les centres de l'établissement juif en Égypte-Migdol (29,10<sup>15</sup>), Daphné (30,18), Memphis (30,13) — et cela pourrait être un indice que les destinataires véritables du désastre sont les Juifs d'Égypte, plus encore que les Égyptiens eux-mêmes. D'ailleurs, on remarque que, dans ces annonces de destruction, Nabuchodonosor a un rôle comparable — voir

13. Cf. B.J. Diebner et H. Schult, « Die Ehen der Erzväter », *DBAT* 8, 1975, pp. 2-10.

14. Cf. R. Liwak, *Überlieferungsgeschichtliche Problem des Ezechielbuches*, Bochum 1976.

15. On peut se demander si *Ez* 29,10, en parlant « de Migdol à Syène » ne pense pas également à la colonie juive d'Éléphantine établie en face de Syène.

*Ez* 29,19-20 ; 30,10 — à celui que nous avons pu déceler dans le livre de *Jérémie*. Ici encore, Nabuchodonosor pourrait bien représenter en fait le roi de Perse (Cambyse ?).

Ainsi nous percevons derrière les grandes rédactions du corpus historique (*DtrG*) et prophétique (*Jr*, *Ez*) un milieu ayant pour point commun son appartenance à la Golah mésopotamienne et son allégeance au régime en place (babylonien, puis perse). S'il est vraisemblable que son attitude anti-égyptienne se nourrit d'abord de l'actualité politique du moment — conflit entre la Perse et l'Égypte et rivalité potentielle de la diaspora égyptienne — elle peut tirer parti de son enracinement dans une tradition prophétique remontant à l'époque préexilique. Rappelons simplement à ce propos que les condamnations virulentes du recours à l'Égypte — cette puissance militaire qu'on disait si fière d'allure et pourtant si fragile (*Es* 31,1.3 ; 36,6) — étaient probablement enracinées à l'origine dans l'opposition des milieux prophétiques à la politique traditionnellement pro-égyptienne des cours d'Israël et de Juda<sup>16</sup>. Curieusement, ce qui était à l'époque préexilique une idéologie d'opposition va devenir, à l'époque postexilique, la position de l'« establishment » juif pro-perse qui se constitue parmi les descendants de la Golah babylonienne. C'est ce milieu-là qui cultivera d'ailleurs avec assiduité sa double implantation géographique, qui réorganisera aussi le judaïsme en Palestine et qui, en définitive, sera responsable de la forme actuelle de la Torah et des Nebiim. On a des raisons de penser que cette élite naissante du judaïsme n'a pas vu d'un très bon œil l'émergence de communautés juives en Égypte échappant à son emprise. Cette Golah justifiera sa présence continue en Mésopotamie et sa situation dominante en Palestine par le fait que l'exil, au début, lui a été imposé par la volonté divine et que c'est elle, par conséquent, qui représente « le vrai Israël ». A ses yeux, les Juifs installés en Égypte ne bénéficient d'aucune légitimation de ce type, leur descende dans ce pays étant due à leur propre initiative.

En dépit des textes d'Éléphantine, qui nous montrent d'ailleurs à quel point certaines de ces communautés, installées en Haute-Égypte depuis déjà l'époque assyrienne, devaient être éloignées de l'idéal de l'orthodoxie naissante en Mésopotamie et à Jérusalem, nous avons malheureusement très peu d'informations sur les origines, l'extension et l'organisation de la diaspora juive en Égypte. Mais à en juger d'après l'importance énorme que prendra le judaïsme égyptien à l'époque hellénistique et ses tendances à l'autonomie par rapport aux autorités du judaïsme « officiel », on peut supposer qu'une certaine rivalité a pu opposer assez tôt ces deux pôles majeurs de la diaspora naissante.

S'il est vrai que l'élaboration de la Bible hébraïque reste entre les mains du judaïsme issu de la Golah babylonienne, il se trouve, à y regarder de plus

16. Cf. O. Keel et C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 114, Freiburg et al. 1992, pp. 199-320.

près, que le judaïsme égyptien a réussi malgré tout, ici ou là, à y faire entendre sa voix. L'exemple le plus frappant en est l'histoire de Joseph en Gn 37-50. Avec plusieurs auteurs récents<sup>17</sup>, nous pensons que ce roman appartient à l'époque perse et reflète assez bien le climat culturel et religieux de cette époque. Ainsi, l'histoire de Joseph met en scène la providence divine — qui fournit en quelque sorte la clef de toute l'intrigue — et présuppose un Dieu universel auquel tous les hommes peuvent avoir accès : Joseph et le Pharaon s'entendent sans difficulté sur le même Dieu. En revanche, on cherche en vain dans l'histoire de Joseph des thèmes israélites classiques tels que l'alliance, l'élection ou l'exclusivisme rituel et religieux. Dans le seul passage où une séparation entre Juifs et non-Juifs est rapportée, l'initiative en est attribuée aux Égyptiens — « Les Égyptiens mangeaient à part, (...) car les Égyptiens n'ont pas le droit de manger avec les Hébreux : ce serait pour eux une abomination » (Gn 43,32). Le ton ironique de ce passage montre bien que nous sommes en présence d'une pointe contre la *kašrūt* du judaïsme orthodoxe. Si l'on observe maintenant la tendance générale de l'histoire de Joseph, on s'aperçoit que son auteur dresse un véritable plaidoyer pour la cohabitation entre Juifs et Égyptiens. Joseph incarne la réussite exemplaire d'un Juif en Égypte, puisqu'il arrive à s'adapter parfaitement au milieu égyptien, malgré des circonstances de départ peu favorables, et qu'il finit par accéder aux responsabilités les plus élevées. Le mariage avec les femmes indigènes ne pose pas de problèmes, puisque Joseph épouse une Égyptienne, fille d'un prêtre de surcroît (Gn 41,50-52). On peut enfin trouver une réplique à la légitimation babylonienne de la Golah dans le début du roman, qui montre bien que l'exil en Égypte a, lui aussi, commencé par être imposé à celui qui en a profité. Mais il n'a pas été imposé par un roi étranger, mais par les frères de Joseph eux-mêmes. Enfin, le roman de Joseph se plaît à rappeler (Gn 50,20) que c'est grâce à l'exil du frère innocent que les frères coupables ont été sauvés. Ce judaïsme « libéral » ne perd pourtant pas ses rapports avec la mère-patrie, puisque Joseph donne des instructions pour que ses ossements soient ramenés en Palestine pour y être ensevelis.

Notre enquête nous aura permis de mesurer le rôle joué par la communauté juive en Égypte à l'époque perse. Certes, cette communauté n'apparaît qu'en filigrane, mais c'est elle qui motive à n'en pas douter la violence des prises de position anti-égyptiennes dans les rédactions issues de la Golah mésopotamienne, et c'est elle dont nous percevons la voix dans le charmant roman de Joseph. Il serait souhaitable que nous arrivions à mieux cerner les contours et les particularités de cette composante presque oubliée de notre patrimoine religieux et culturel.

17. Cf. B.D. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, SVT 20, Leiden 1970 ; A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I », ZAW 87, 1975, pp. 306-324 ; T. Römer, « Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité », in O. Abel et F. Smyth eds, *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris 1992, pp. 73-85 ; J.A. Soggin, « Notes on the Joseph Story », in A.G. Auld éd., *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honor of G.W. Anderson*, JSOT Sup. 152, Sheffield 1993, pp. 336-349.