



HAL
open science

Bible et Égypte

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. Bible et Égypte. Quentin, Florence. Le livres des Égyptes, Robert Laffont, pp.293-306, 2014.
<hal-03822412>

HAL Id: hal-03822412

<https://hal.science/hal-03822412v1>

Submitted on 20 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

À DÉCOUVRIR AUSSI
DANS LA MÊME COLLECTION

Alexandre le Grand. Histoire et dictionnaire, sous la direction
d'Olivier Battistini et Pascal Charvet

Dictionnaire des lieux et pays mythiques, sous la direction d'Oli-
vier Battistini, Jean-Dominique Poli, Pierre Ronzeaud et Jean-
Jacques Vincensini

Dictionnaire des symboles, par Jean Chevalier et Alain Gheerbrant

Dictionnaire du Coran, sous la direction de Mohammed Ali Amir-
Moezzi

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, sous la direction de
Geoffrey Wigoder

L'Ésotérisme, par Pierre A. Riffard

Ésotérismes d'ailleurs, par Pierre A. Riffard

La Franc-maçonnerie. Histoire et dictionnaire, sous la direction
de Jean-Luc Maxence

Histoire et art de l'écriture, par Jérôme Peignot, Charles Paillas-
son et Marcel Cohen

Les Langages de l'humanité, par Michel Malherbe avec la colla-
boration de Serge Rosenberg

*Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs européens de
Bonaparte à l'occupation anglaise*, édition établie par Sarga
Moussa

LE LIVRE DES ÉGYPTES

Édition établie sous la direction de
FLORENCE QUENTIN



ROBERT LAFFONT

PARIS 2014

LES FILS D'ISRAËL EN ÉGYPTÉ

BIBLE ET ÉGYPTÉ

Thomas Römer

La grande narration de la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens, est construite, sur le plan narratif, autour de la sortie d'Égypte, qui apparaît comme l'événement fondateur du peuple hébreu. C'est le moment où Israël va rencontrer le dieu Yhwh (Yahvé ou Yahô ; à cause de la décision du judaïsme de ne plus prononcer le nom divin, la prononciation des quatre consonnes de ce nom n'est pas entièrement assurée ; nous employons dans la suite la prononciation Yahvé qui est utilisée dans les discours scientifiques ainsi que dans certaines traductions bibliques) qui décide de faire sortir les Israélites de la maison d'esclavage. Mais l'Égypte n'est pas seulement le point de départ de la construction mythologique de l'histoire du peuple hébreu. L'historien trouve des contacts avec l'Égypte tout au long de l'histoire des deux royaumes d'Israël et de Juda durant le 1^{er} millénaire avant notre ère. Et dans les textes bibliques, l'Égypte est également omniprésente, pas seulement dans les récits, mais aussi dans les textes prophétiques et poétiques. L'image qui se dessine alors de l'Égypte est ambivalente, elle oscille entre hostilité, admiration et présentation positive en tant que pays d'accueil. Les références à l'Égypte, abondamment disséminées dans la Bible hébraïque, encadrent d'une certaine manière les trois parties du canon juif. Dans le livre de la Genèse, on trouve, dès le chapitre 10, une référence à l'Égypte qui apparaît, dans la « table des nations », comme descendant de Cham (Gn 10, 6) et le dernier livre, les Chroniques, mentionne, dans son dernier chapitre, l'intervention du roi égyptien précipitant la chute du royaume de Juda (2 Ch 36, 3-4).

De mitsraïm à Cham

L'hébreu utilise pour désigner l'Égypte le terme *mitsraïm*. La même racine se retrouve dans d'autres langues sémitiques, comme l'akkadien, l'ougaritique et le phénicien. En akkadien, *mitsrou* désigne la frontière, le territoire et la vocalisation hébraïque est celle d'un duel. Il pourrait donc

s'agir d'une traduction de l'expression égyptienne *tz.wj*, signifiant « les deux pays », c'est-à-dire la Haute et la Basse-Égypte. L'autre nom que les Égyptiens donnèrent à leur pays, *km.t*, « le (pays) noir », se reflète peut-être dans le nom de Cham (à prononcer « kham ») qui apparaît dans le livre de la Genèse comme l'ancêtre des Égyptiens. Avant de nous tourner vers les discours bibliques sur l'Égypte, il convient de présenter quelques regards égyptiens sur « Israël ».

« Israël » vu par l'Égypte

La mention la plus ancienne du nom d'Israël se trouve dans un document égyptien, la stèle de victoire du pharaon Mérenptah (vers 1205 avant notre ère). On y lit l'affirmation suivante : « Défait est le pays des Tjehenou. Le Hatti est paisible. Canaan est dépouillé de tout ce qu'il avait de mauvais. Ascalon est emmené. Gezer est saisie. Yenoam devient comme si elle n'avait jamais existé. Israël est détruit, sa semence même n'est plus. La Syrie est devenue une veuve pour l'Égypte. Tous les pays sont unis, ils sont en paix. »

Dans cette inscription, « Israël » désigne un groupe se trouvant probablement dans la montagne d'Éphraïm. Le pharaon se vante d'avoir anéanti Israël de sorte qu'il n'a plus de « semence » ou de « blé » (le mot égyptien pouvant désigner les deux choses). Il s'agit là, bien sûr, d'une rhétorique royale qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Cette inscription indique cependant que les Égyptiens connaissaient un groupe du nom d'Israël, qu'ils considéraient comme suffisamment important pour y voir un facteur de désordre. Israël apparaît dans le récit de la victoire de Mérenptah comme un groupe « autochtone » ; rien n'indique que ce groupe se serait enfui d'Égypte. Aucun document égyptien ne peut corroborer le récit biblique de la sortie d'Égypte. Plusieurs textes égyptiens mentionnent en revanche des « Habirou » se trouvant à la fois en Égypte et dans le Levant. Il ne s'agit pas d'un terme ethnique mais d'un terme sociologique utilisé pour désigner des marginaux, des mercenaires ou des brigands. Plusieurs documents égyptiens relatent des conflits entre le roi et ces Habirou qui sont tantôt capturés tantôt chassés d'Égypte. On postule souvent que le mot « hébreu » trouverait son origine dans le terme « habirou », mais ce rapprochement ne fait pas l'unanimité des spécialistes. Toujours est-il que certaines descriptions des Habirou dans les lettres d'el-Amarna (ville fondée au XIV^e siècle avant notre ère par le pharaon « monothéiste » Akhenaton) ou dans des documents égyptiens ne sont pas sans rappeler les conflits entre pharaon et les Hébreux dans le livre de l'Exode. La correspondance abondante, provenant des roitelets installés dans le Levant, fait des lettres d'el-Amarna une source historique de premier ordre pour comprendre la situation historique précédant la naissance d'une royauté israélite au début du I^{er} millénaire avant notre ère.

Les textes égyptiens de la deuxième partie du I^{er} millénaire mentionnent également des nomades « shasou » (ce terme dérive d'un mot égyptien

signifiant « errer »). Dans une inscription du pharaon Amenophis III (vers 1370 avant notre ère), on trouve une liste de nomades avec indication de leur territoire et, parmi eux, des shasou accompagnés du terme « yhw3 » qui pourrait désigner le dieu Yahvé (ou peut-être aussi la montagne sur laquelle cette divinité résidait). Selon les documents égyptiens, les premiers vénérateurs de Yahvé auraient donc été des nomades dans le désert entre le Levant et l'Égypte, en territoire édomite. Ainsi, les documents égyptiens sont d'un grand intérêt pour l'historien cherchant à reconstruire les origines d'Israël et de la vénération de Yahvé. Durant l'époque des deux monarchies jusqu'à la chute de Samarie en 722 et celle de Jérusalem en 587 avant notre ère, l'influence politique et économique de l'Égypte sur Israël et Juda a été importante à en croire les textes bibliques ainsi que l'iconographie et la glyptique (la fabrication des sceaux-cylindres). On trouve dans les territoires d'Israël et de Juda de nombreux sceaux égyptianisants et certaines conceptions cultuelles, notamment en Juda, semblent également influencées par l'Égypte, comme les *séraphins* mentionnés dans la vision d'Ésaïe (Es 6) ou la statue du serpent Nehoushtân installé dans le temple de Jérusalem (2 R 18, 4). Curieusement, aucun texte égyptien ne mentionne directement Israël ou Juda durant cette époque. La campagne palestinienne de Sheshonq (vers 930 avant notre ère) consignée dans un relief à Karnak donne une liste de localités vaincues en Israël : Jérusalem n'est pas mentionnée parmi les localités conquises, contrairement à ce qu'affirme la Bible (1 R 14, 25-26), ce qui pourrait indiquer que le petit royaume de Juda n'était pas encore assez prospère pour intéresser les Égyptiens. Aucun document égyptien ne mentionne la campagne palestinienne de Nécho II qui profite du déclin assyrien et qui, selon le récit biblique, tue le roi Josias (2 R 23) et installe son successeur. De même, pour Psamétique II (595-589), dont la Bible rapporte des campagnes militaires, il n'existe qu'un obscur document démotique écrit environ quatre-vingt-dix ans plus tard qui parle d'une campagne du pharaon accompagné de prêtres dans le « pays des Syriens », sans montrer un intérêt particulier pour le royaume de Juda. Ce désintérêt de l'Égypte pour ses petits voisins dans le Levant contraste avec la place centrale que les références à l'Égypte occupent dans la Bible.

De la malédiction à la réhabilitation

La Table des nations présente, après le Déluge, les peuples de la terre comme étant issus des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet : « Les fils de Cham furent : Coush, Égypte, Pouth et Canaan » (Gn 10, 6). Auparavant, se trouve cependant un récit qui fait apparaître une grande hostilité vis-à-vis de l'Égypte. Après le Déluge, Noé découvre la vigne, la cultive et fait l'expérience de l'ivresse. Cham « voit alors la nudité de son père », les deux autres frères couvrent le père et, lorsque Noé se réveille, il maudit Canaan, un des fils de Cham (Gn 9, 20-25). Le sens exact de l'épisode n'est pas clair. Cham a-t-il violé son père (l'expression « voir la nudité de quelqu'un » peut avoir un tel sens) ou simplement, de manière impudique,

contemplé son père dénudé ? Toujours est-il que cette histoire donne une image très négative de Cham. De nombreux commentateurs juifs et chrétiens ont vu, pendant des siècles, dans ce texte, une légitimation de l'infériorité de la race noire dont Cham serait l'ancêtre. Cependant, le texte biblique présente Cham non seulement comme l'ancêtre des Couthites, des Éthiopiens mais aussi des Égyptiens et de Canaan. L'auteur biblique dénote ici une vision très négative de l'Égypte (il savait sans doute que le pays de Couthite et l'Égypte faisaient, durant le 1^{er} millénaire, souvent partie du même royaume et que les pharaons de la XXV^e dynastie étaient d'origine couthite) et de Canaan, qu'il considère comme les deux ennemis exemplaires d'Israël, et qu'il réunit sous un même ancêtre.

Cette vision négative de l'ancêtre égyptien est contrebalancée par l'histoire de la descente du patriarche Abraham en Égypte, histoire qui tourne également autour d'une transgression d'ordre sexuel. Le récit de la Genèse (12,10-20) raconte comment Abraham descend, à la suite d'une famine en Égypte. Il craint d'être tué par les Égyptiens qui voudraient s'emparer de sa belle épouse Sarah et propose à celle-ci de se faire passer pour sa sœur. Ainsi Sarah finit par entrer dans le harem du pharaon qui donne à Abraham, son prétendu frère, une dot considérable. Yahvé pour réparer cette transgression envoie des plaies à pharaon qui réagit immédiatement, rend à Abraham sa femme et le laisse partir d'Égypte. Cette histoire fait clairement allusion à l'épopée de la sortie d'Égypte, les termes « frapper » et « laisser partir » se retrouvent dans l'histoire de l'Exode. En revanche, le roi d'Égypte est dépeint (Gn 12) d'une manière très positive. Contrairement au pharaon de l'Exode, il prend l'initiative de laisser rentrer le patriarche dans son pays et il accepte la sanction de Yahvé, bien qu'il n'ait commis aucune faute consciemment. De plus, il laisse à Abraham ses cadeaux, contrairement à l'histoire de l'Exode où les Israélites doivent prendre de force les richesses de l'Égypte. Apparemment, Gn 12,10-20 a été conçu comme une « contre-histoire » de celle de l'Exode, comme une réhabilitation de l'Égypte et de son roi. D'une certaine manière, Gn 12,10-20 prépare l'histoire de Joseph à la fin du livre de la Genèse où l'Égypte apparaît comme une terre d'accueil.

La descente en Égypte, la diaspora égyptienne et le roman de Joseph

Lorsque les Babyloniens s'emparent du royaume de Juda en 587 avant notre ère, détruisant la ville de Jérusalem et déportant la classe aisée à Babylone, une partie des Judéens restée dans le pays cherche refuge en Égypte (cf. 2 R 25 et Jr 42-44). Le livre de Jérémie atteste des communautés judéennes dans plusieurs régions du nord de l'Égypte (Jr 44,1 : Migdol, Daphné, Memphis, Patros). L'oracle prophétique attribué à Jérémie : « Memphis deviendra une étendue désolée, brûlée, inhabitée » (Jr 46,15-16) pourrait refléter la campagne égyptienne du roi perse Cambyses vers 525 avant notre ère.

Les rédacteurs des livres de Jérémie et d'Ézéchiel furent apparemment hostiles aux Judéens installés en Égypte au début de l'époque perse. Plusieurs textes du livre d'Ézéchiel reprochent aux Judéens de « se prostituer » depuis toujours à l'Égypte (Ez 16 et 23). Ez 20 reproche aux Israélites d'avoir depuis toujours préféré le culte égyptien aux exigences du dieu d'Israël. Cette polémique vise peut-être aussi la communauté juive installée à Éléphantine, en face de Syène. Celle-ci n'est pas directement mentionnée dans la Bible mais bien connue grâce à des documents qu'on y a trouvés et rédigés en araméen. Ces documents montrent que la communauté trouve son origine dans l'installation de mercenaires juifs aux alentours, vers la fin du VII^e siècle avant notre ère. Encore à l'époque perse, les juifs d'Éléphantine vénéraient le dieu d'Israël sous le nom de Yahé en compagnie de deux autres divinités (Anat et Ashim-Béthel) à la manière des triades égyptiennes.

Contrairement aux rédacteurs des livres d'Ézéchiel et de Jérémie, le roman de Joseph (Gn 37-50), que l'on peut caractériser de « nouvelle diaspora », fait apparaître une vision positive de la diaspora égyptienne et présente les relations entre l'Égypte et les descendants du patriarche Jacob d'une manière presque irénique (dans une attitude cherchant la paix et la concorde). Il présuppose une bonne connaissance de l'Égypte de la deuxième partie du 1^{er} millénaire avant notre ère. Comme l'a démontré l'égyptologue Donald Redford, de nombreux noms égyptiens et de nombreuses coutumes qui apparaissent dans ces récits sont surtout attestés dans des documents égyptiens des époques perse et hellénistique, ce qui confirme une datation de l'histoire de Joseph à l'époque achéménide. L'histoire de la « tentation » du beau Joseph, que la femme de son maître essaie de séduire, s'inspire probablement d'un conte égyptien, le « conte des deux frères ». Ce conte relate, comme le récit de Gn 39 l'amour puis la haine d'une femme plus âgée pour un jeune homme qui se refuse à ses avances et qu'elle accuse alors, pour se venger, d'avoir voulu la violer.

L'histoire de Joseph à laquelle, dans la Bible hébraïque, seul le Psaume 105 fait allusion, raconte la carrière du jeune fils de Jacob, vendu par ses frères en Égypte où il connaît une ascension fulgurante qui profite à toute la famille, avec laquelle il se réconciliera à la fin de l'histoire. Joseph devient le vizir ou chancelier du pharaon et épouse une femme égyptienne Aséneth (« celle appartenant à la déesse Neith »), fille d'un prêtre de surcroît (Gn 41, 50-52). Les deux enfants qui naissent de cette union, Éphraïm et Manassé, ancêtres de deux tribus israélites importantes, sont, selon l'histoire de Joseph, à moitié égyptiens. Contrairement à l'histoire de l'Exode, Joseph et le pharaon n'ont pas de conflit théologique, tous les deux reconnaissent le même dieu universel, appelé « Élohim », signifiant « dieu » ou « des dieux ». À l'exception des quelques passages du chapitre 39, qui ont probablement été ajoutés plus tard, l'histoire de Joseph n'utilise pas le tétragramme mais parle de dieu d'une manière universaliste. Le roi d'Égypte fait preuve d'une hospitalité sans faille en invitant toute la famille de Joseph à s'installer en Égypte et à y séjourner à sa guise.

Le roman de Joseph se présente alors comme 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'intégrer parfaitement dans le milieu égyptien malgré des circonstances de départ peu favorables. D'ailleurs, Joseph meurt en Égypte et son corps est embaumé comme celui d'un haut fonctionnaire égyptien. Enfin, ce roman montre que c'est grâce à l'exil égyptien de Joseph que les « frères judéens » ont été sauvés, insistant de ce fait sur l'importance économique et intellectuelle de la diaspora égyptienne pour le judaïsme naissant. Le roman de Joseph prélude ainsi l'essor énorme que prendra le judaïsme égyptien à l'époque hellénistique. C'est aux Juifs d'Alexandrie que nous devons la traduction du Pentateuque en grec au III^e siècle avant notre ère.

L'image très positive de l'Égypte qui se trouve à la fin du livre de la Genèse contraste avec l'image d'une Égypte opprimante qui ouvre le livre biblique suivant, celui de l'Exode.

La sortie d'Égypte, le mythe fondateur de la Bible hébraïque

Dans la Bible hébraïque, la sortie d'Israël d'Égypte fonctionne comme le mythe fondateur par excellence. « Je suis Yahvé, 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 et Dt 5, 6-7). Le début du Décalogue résume bien le credo officiel sur lequel vont se mettre d'accord les différents milieux intellectuels juifs qui, entre 400 et 350 avant notre ère, éditent le Pentateuque, lequel devient le fondement du judaïsme émergent. Selon le livre du Deutéronome, la confession de foi que chaque Israélite est censé proclamer est la suivante : « 5 Mon père était un Araméen en perdition ; il est descendu en Égypte avec peu de gens pour y séjourner en immigré ; là, il est devenu une nation grande, forte et nombreuse. 6 Les Égyptiens nous ont maltraités, affligés et soumis à une dure corvée. 7 Nous avons crié vers Yahvé, le Dieu de nos pères. Yahvé nous a entendus et il a vu notre affliction, notre peine et notre oppression. 8 D'une main forte, d'un bras étendu, par une grande terreur, avec des signes et des prodiges, Yahvé nous a fait sortir d'Égypte. 9 Il nous a amenés dans ce lieu et il nous a donné ce pays, un pays ruisselant de lait et de miel. » (Dt 26).

La sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse, qui n'est pas mentionnée dans les confessions de foi, est décrite en détail dans la première partie du livre de l'Exode (Ex 1-15) ; elle y apparaît comme le début de l'histoire entre Yahvé et Israël qui arrache les Israélites au pouvoir du pharaon afin de les mettre à son service. Les Hébreux qui avaient été au service du roi d'Égypte deviennent les serviteurs de Yahvé. Dans le grand récit de l'Exode (Ex 1-15), Yahvé manifeste sa supériorité face au pharaon et aux dieux qu'il représente. Lorsque Moïse, accompagné de son frère Aaron, demande au pharaon de laisser partir les Hébreux pour qu'ils servent leur dieu Yahvé, le roi d'Égypte affirme ne pas connaître cette obscure divinité nomade (Ex 5, 1-2). À la fin de l'histoire, pharaon et son armée font

l'expérience de la puissance de Yahvé lorsqu'ils sont noyés dans la mer des Égyptiens, comme jadis l'humanité fut noyée par les eaux du Déluge (Ex 14). Il n'est pas exagéré de dire que l'affirmation « Yahvé nous a fait sortir d'Égypte » constitue le centre et le fondement de la Bible hébraïque. L'origine de cette tradition est difficile à cerner. Elle a été très importante au moment de la fondation du royaume d'Israël (le « royaume du Nord »). Selon le récit de 1 Rois 12, le premier roi du Nord, Jéroboam, considéré par les auteurs bibliques comme un apostat, fait construire les sanctuaires de Bethel et Dan comme sanctuaires concurrents de celui de Jérusalem (la mention de Dan ici est une rétroprojection du VIII^e siècle, de l'époque de Jéroboam II car, avant cette époque, cette région ne faisait pas partie d'Israël). Jéroboam fait alors construire des figures taurines de Yahvé comme représentation du dieu qui a fait sortir Israël d'Égypte (1 Rois 12, 28-29). Si le récit biblique contient un noyau historique, on peut en déduire que la tradition d'une sortie des Hébreux d'Égypte existait déjà vers la fin du X^e siècle avant notre ère. La question des contours primitifs de cette tradition et de son historicité est épineuse. Rappelons qu'aucun document égyptien ne mentionne un événement comparable à la sortie d'Égypte telle qu'elle apparaît dans le récit biblique, et le récit du livre de l'Exode ne donne pas d'indications chronologiques précises. Ainsi, le roi d'Égypte qui affronte Moïse et Aaron ne porte pas de nom, ce qui montre que les auteurs bibliques voulaient plutôt insister sur les « figures » qui s'affrontent : pharaon représentant la culture égyptienne ainsi que le panthéon immense des dieux égyptiens et Moïse représentant le dieu d'Israël que le roi d'Égypte prétend ne pas connaître, mais dont il devra finalement reconnaître la supériorité. Doit-on conclure que la tradition de la sortie d'Égypte est dépourvue de tout fondement historique ? On peut, à titre d'hypothèse, suivre l'idée de l'égyptologue Jan Assmann selon laquelle la sortie d'Égypte n'a pas un noyau historique mais est le résultat de l'assemblage de différentes traces de mémoires, comme l'expulsion d'Égypte des pharaons « Hyksos », les « souverains d'un pays étranger » de provenance du Levant qui ont gouverné l'Égypte pendant un siècle avant d'être chassés vers 1540 avant notre ère. Une autre « trace de mémoire » réside peut-être dans la présence des Habirou en Égypte et en Canaan, déjà mentionnée, dont les documents égyptiens relatent l'utilisation comme mercenaires ainsi que l'expulsion, en cas de conflit avec les autorités égyptiennes.

Moïse l'Égyptien

Le même problème d'historicité se pose pour Moïse qui, selon la Bible, est l'agent par lequel Yahvé s'oppose d'abord au pharaon et fait finalement sortir les Israélites d'Égypte, en lui demandant de séparer les eaux de la mer pour frayer aux Israélites un chemin au milieu. Selon le récit biblique, Moïse a une double identité (Ex 2, 1-10). Il est né d'une Israélite de la tribu de Lévi (son père est curieusement absent) et devient après son exposition le fils adoptif de la fille du pharaon. Cette double origine de

Moïse se reflète aussi dans l'explication de son nom, curieusement donnée par la fille de pharaon. Normalement, un enfant reçoit son nom immédiatement après sa naissance mais, dans le récit de l'Exode (Ex 2), la mère biologique de Moïse s'abstient de cet acte. L'enfant reste sans nom jusqu'à son adoption par la fille du pharaon. Celle-ci explique cette appellation par un mot hébreu très rare signifiant « tirer » : « et elle lui donna le nom de Moïse. Elle dit : "Oui, c'est des eaux que je l'ai tiré." » Cette explication est néanmoins boiteuse. Selon l'hébreu, le mot *moshé* serait un participe actif ; il faudrait donc traduire « celui qui tire » (l'auteur d'Ésaïe 63^{er} a un texte de l'époque perse, a vu ce problème et a essayé d'expliquer le nom par le fait que Moïse est celui qui a tiré le peuple d'Israël hors de l'oppression égyptienne). Étymologiquement, il ne fait aucun doute que le nom Moïse est d'origine égyptienne, il s'agit de la transcription d'une racine égyptienne *m-s-j* qui signifie « engendrer », « enfanter ». Cette racine se trouve dans de nombreux noms de pharaons célèbres, comme Ramsès (« engendré par Ré »), Thoutmosis (« engendré par Thot »), etc. Le nom de Moïse constitue une forme abrégée de ce nom, sans l'élément divin. C'est peut-être dû au narrateur qui voulait omettre toute référence à une divinité égyptienne, mais de tels noms abrégés sont également attestés en Égypte. Il est évident que l'auteur du récit était conscient de l'origine égyptienne du nom de Moïse : C'est pour cette raison qu'il faut attendre l'arrivée de l'enfant auprès de la princesse égyptienne pour qu'il reçoive son nom. Avant ce « baptême », le narrateur se réfère à Moïse en utilisant le mot hébreu *yeléd*, « enfant », qui dérivant d'une racine « engendrer » « enfanter », est l'équivalent de l'égyptien *m-s-j*.

Ce nom égyptien ne signifie pas nécessairement que Moïse a été un Égyptien, en revanche, il est le signe d'une tradition relativement ancienne car il est difficilement imaginable qu'on ait inventé pour le héros de l'Exode un tel nom égyptien. Le récit de l'Exode (Ex 2) montre d'ailleurs la difficulté de trouver pour ce nom une explication fondée sur l'hébreu. De plus, plusieurs compagnons du Moïse biblique portent également des noms égyptiens : son frère Aaron (« grand est le nom [du dieu] ») et son petit-fils Pinhas (« le noir » ou le « Nubien »), ainsi que sa sœur, Miriam (« la bien-aimée »). Les textes égyptiens de la fin du II^e millénaire avant notre ère évoquent plusieurs hauts fonctionnaires, originaires du Levant et portant, à côté de leurs noms sémitiques, des noms égyptiens avec la racine *m-s-j*. Sous Ramsès II (1279-1213) et, peut-être encore, sous Ramsès III, un sémite originaire de la Transjordanie, du nom de Ben-Ozen, est chargé par le roi de surveiller l'exploitation minière à Timna et intervient apparemment comme médiateur dans un conflit qui oppose les corvéables *Shosou* aux contrôleurs égyptiens. Sous Séthi II (1200-1194), apparaît un certain Beya, qui se présente, dans un ostrakon, comme majordome du roi. Il porte le nom égyptien Ra-msès-kha-em-netherou (« Ramsès est la manifestation des dieux ») et semble s'allier avec des Habirou pour prendre le pouvoir, avant d'être arrêté et condamné à mort. Certains traits de ces personnages peuvent être mis en relation avec le Moïse biblique, mais il

est impossible d'identifier l'un ou l'autre au « Moïse historique ». Ainsi, le Moïse de l'histoire nous échappe. Des spéculations de toutes sortes demeurent bien entendu possibles, mais on aurait tort de leur donner plus d'importance qu'au Moïse des textes bibliques. Une spéculation hasardeuse, mais très populaire, veut rapprocher le Moïse historique du pharaon monothéiste Akhenaton.

Moïse et Akhenaton

La « révolution monothéiste » du pharaon Akhenaton (v. 1344-1328), qui avait banni tous les dieux d'Égypte et érigé Aton comme le dieu unique, est-elle à mettre en relation avec la figure de Moïse ? Selon de nombreux savants, y compris Sigmund Freud, Moïse aurait été un disciple de ce roi, voire le roi lui-même. Cette identification est déjà attestée à la fin du IV^e siècle avant notre ère chez le prêtre égyptien Manéthon, qui raconte l'histoire d'un dénommé Osarsiph (Akhenaton) expulsé d'Égypte avec une bande d'impurs et qui change son nom en Moïse. Cette tradition anti-juive était probablement connue des intellectuels juifs qui ont édité la Torah et a donc pu jouer un certain rôle dans la construction de la figure de Moïse. Sur le plan historique, un rapprochement de Moïse et d'Akhenaton n'est guère plausible. D'abord, il existe un grand décalage chronologique entre l'époque d'Akhenaton et la formation du peuple hébreu. Ensuite, le monothéisme cosmique d'Akhenaton (si on peut vraiment parler de monothéisme) reste fortement marqué par l'idéologie royale ; il est très éloigné de l'idée du Dieu « un » ou « unique » que les auteurs bibliques attribuent à l'enseignement de Moïse, qui, en réalité, ne se fait jour qu'à partir du VII^e siècle avant notre ère.

Moïse, Couth et l'Égypte

En Égypte, les VIII^e et VII^e siècles avant notre ère sont marqués par l'antagonisme entre les Couthites (les Nubiens) et les Saïtes ; durant plus d'un siècle, les « pharaons noirs » contrôlent l'ensemble de l'Égypte avant d'être détrônés par Psammétique I^{er} de la dynastie saïte (vers 664). Cet antagonisme a marqué certaines traditions sur Moïse dans le Pentateuque et en dehors de la Bible.

Dans la diaspora juive égyptienne, naît alors une tradition qui fait de Moïse un chef de guerre envoyé par le pharaon pour combattre les Éthiopiens. Sur place, Moïse se fait aimer des Éthiopiens et épouse une princesse éthiopienne. Cette tradition se trouve avec des variantes chez Artapan (de l'œuvre duquel Eusèbe cite des extraits dans la *Préparation évangélique*, livre IX) et chez Flavius Josèphe (*Antiquités juives*, II). La Bible garde le souvenir de cette tradition dans le récit des Nombres (Nb 12), où Moïse est accusé par Miriam et Aaron d'avoir épousé une femme couthite. Mais Dieu punit Miriam qui avait critiqué la femme noire de Moïse en lui envoyant une maladie de peau qui la rend « blanche comme la neige » (Nb 12,10).

Le thème de la femme éthiopienne de Moïse peut suggérer comme origine la colonie judéenne d'Éléphantine, en face de l'Éthiopie, où se trouvaient de nombreux mercenaires qui ont légitimé le fait d'épouser des femmes éthiopiennes, par l'exemple de Moïse lui-même.

Les relations conflictuelles entre l'Égypte et l'Éthiopie se reflètent aussi dans certains récits des « plaies d'Égypte » (en Ex 7) — qui rappellent les joutes magiques (transmises dans des contes démotiques) entre le roi d'Égypte et celui de Méroé, l'antique capitale du pays de Couth. Les prodiges magiques sont cependant déjà connus dans des contes égyptiens plus anciens, ainsi ceux des magiciens de Kheops dans le papyrus Westcar qui relate la fabrication d'un crocodile à partir de cire ou le partage des eaux d'un lac, thèmes qui se retrouvent dans le bâton transformé en dragon (Ex 7) et la traversée de la mer (Ex 14).

Sagesse égyptienne et sagesse biblique

La sagesse biblique telle qu'elle s'exprime dans le livre des Proverbes révèle maints parallèles avec la sagesse égyptienne. La tâche principale des sages égyptiens était de former les jeunes hommes pour leur permettre de vivre dans la société en conservant l'ordre qui la gouverne. Cette notion d'ordre de la société ou du monde, *maât* en égyptien, est une clé importante pour comprendre la sagesse biblique. La *maât* désigne l'état juste de la nature et de la société tel qu'il a été fixé par le dieu créateur. Elle englobe tout ce qui est exact, correct : l'ordre, le droit, la justice. La *maât* ne peut être imposée par la force ou être comprise comme un concept statique, elle n'est pas non plus une loi immuable. Ce qui importe, c'est d'avoir la bonne attitude de départ : il faut essayer durant toute sa vie de vivre conformément à la *maât*. Mais le vrai sage est également conscient qu'il ne percera jamais tous les secrets de celle-ci ; il doit donc constamment chercher à comprendre, en acceptant de ne pouvoir tout comprendre. Les deux termes bibliques qu'on peut mettre en rapport avec la *maât* sont *shalom* (« paix ») et *tsedaqah* (« justice »). Ces deux termes visent en effet l'état de la société que le sage est appelé à rechercher et à maintenir.

Les Égyptiens ont représenté la *maât* sous les traits d'une jeune femme portant comme coiffe le hiéroglyphe de son nom : une plume droite, symbolisant à la fois l'écriture, la droiture, la souplesse mais aussi la fragilité. La *maât*, garantie par le ou les dieux créateurs, devient elle-même, dans certains textes, une déesse, qui secourt le dieu créateur lors de son œuvre. Cette conception est très proche de la sagesse personnifiée en Proverbes 8. Dans ce discours, la Sagesse (*Hokmah*) souligne son caractère divin, elle ressemble en effet à une déesse comme la *maât*. C'est Yahvé même qui a engendré la sagesse comme « prémisses » (Pr 8, 22), elle précède donc la création du monde et elle est en quelque sorte le vis-à-vis de Dieu lors de la création. Elle est pour ainsi dire la maîtresse d'œuvre par laquelle Yahvé réalise sa création (Pr 8, 30) et elle réjouit Dieu en jouant pour lui dans le ciel. La sagesse rend un culte joyeux à Dieu, mais elle est

également présente sur terre. Et comme Dieu trouve ses délices dans la sagesse, celle-ci trouve ses délices parmi les hommes. Elle a donc une fonction de médiatrice entre Dieu et l'humanité. L'homme a besoin d'elle, mais il ne pourra ni la maîtriser ni comprendre ses origines. Les sages égyptiens ne diraient pas autre chose de la *maât*.

Le livre des Proverbes est en réalité une bibliothèque qui se compose de sept livrets rédigés à diverses époques et représentant des stades différents de la sagesse israélite. L'influence égyptienne sur la sagesse biblique est particulièrement perceptible dans le troisième livret qui contient dans sa première partie (Pr 22, 17-23, 11) le condensé d'un texte égyptien, appelé « Sagesse d'Amen-em-opé », rédigé entre 1100 et 1000. Ce texte a joui d'une grande popularité durant tout le 1^{er} millénaire avant notre ère. La dépendance littéraire du texte biblique par rapport à son modèle égyptien est évidente. Ainsi Amen-em-opé conclut son discours par l'exhortation suivante : « Lis bien ces trente chapitres : ils sont distrayants et attractifs » (AM XXVII, 7-8), l'auteur des Proverbes a recopié cette recommandation : « N'ai-je pas écrit pour toi trente instructions, en matière de conseils et de connaissance ? », sans que l'on arrive vraiment à délimiter ces trente chapitres ou conseils. La sagesse d'Amen-em-opé reflète le contexte social de la sagesse égyptienne, qui est la cour royale : « Le scribe expert en sa charge est trouvé digne d'un homme de cour » (AM VII, 16-17). L'auteur des Proverbes bibliques partage la même opinion : « As-tu vu un homme habile dans son ouvrage ? Il se tient devant des rois, il ne se tient pas devant des gens obscurs » (Pr 22, 29). Le texte égyptien insiste sur l'importance de la justice et de la protection du faible : « Garde-toi de voler un malheureux et de t'emporter contre un faible. Ne déplace pas les bornes en bordure des champs » (AM IV, 4-5 ; VII, 12). Quant à l'auteur de l'adaptation judéenne, il recommande à son tour : « Ne dépouille pas le faible : c'est un faible ! Et n'écrase pas l'homme d'humble condition en justice. Ne déplace pas la borne ancienne que tes pères ont posée » (Pr 22, 22.28).

Sagesse égyptienne et sagesse biblique sont encore tout à fait analogues en ce qui concerne, par exemple, l'appréciation de l'irascible. Le conseil suivant : « Ne fraternise pas avec l'impulsif ; ne t'approche pas de lui pour converser » (AM XI, 13-14) se retrouve ainsi dans la Bible : « Ne te fais pas l'ami d'un homme irascible et ne va pas avec l'emporté » (Pr 22, 24).

Un thème classique de la sagesse égyptienne est le bon comportement à table. Plus qu'aujourd'hui, l'ordre à table était un indicateur de hiérarchie sociale. On ne servait pas à tous les convives les mêmes plats et il fallait apprendre à se contenter de ce qu'on avait dans son assiette sans convoiter les mets qui étaient servis aux personnages d'un rang supérieur : « Ne mange pas le pain en présence d'un notable et n'y mets pas la bouche en premier. Si tu en as assez de faire semblant de mastiquer, contente-toi de ta salive. Regarde le bol qui est devant toi et qu'il suffise à tes besoins » (AM XXIII, 13-18). L'auteur des Proverbes reprend les mêmes conseils pour son auditoire : « Si tu es à table avec un notable, fais bien

attention à ce qui est devant toi ; mets un couteau sous ta gorge, si tu as trop d'appétit. Ne désire pas ses bons plats : c'est un aliment trompeur. (Pr 23, 1-3). Ces textes nous apprennent qu'une invitation à manger chez un supérieur était une affaire potentiellement dangereuse. Si l'on ne savait pas se comporter selon l'étiquette, on risquait sa carrière, voire sa vie. Le discernement et la maîtrise de soi étaient donc des qualités indispensables pour un sage, qu'il fût égyptien ou israélite.

La modération en toute chose est également un souci de la sagesse d'Amem-em-opé que l'on retrouve dans les Proverbes : « Ne te fatigue pas à chercher l'abondance, ce que tu as, que cela te suffise. Si des richesses arrivent par le vol, elles ne passeront pas la nuit chez toi [...], elles se font des ailes comme des oies et s'envolent vers le ciel » (AM IX, 14-17 ; X 4-5) ; « Ne te fatigue pas à acquérir la richesse, cesse d'appliquer à cela ton intelligence. Tes yeux se lèvent vers la richesse ? Il n'y a plus rien ! Car elle se fait des ailes et, comme l'aigle, elle s'envole vers le ciel » (Pr 23, 4-5). On constate que les oies égyptiennes ont été remplacées dans le texte biblique par des aigles, plus courants dans le Levant.

Ces exemples attestent l'influence de la sagesse égyptienne sur la sagesse biblique ; l'auteur du livret sept des Proverbes avait apparemment une connaissance précise de la sagesse d'Amem-em-opé.

D'autres auteurs bibliques ont peut-être également eu une connaissance directe de textes égyptiens, comme l'auteur du roman de Joseph. La prophétie de Néferty, composée au début du II^e millénaire avant notre ère mais encore connue à l'époque hellénistique, annonce pour l'Égypte une série de catastrophes décrites sur un ton apocalyptique. « Les eaux de l'Égypte seront taries, on pourra les traverser à pied. [...] Les ennemis feront leur apparition à l'Est, les Asiatiques descendront en Égypte. » L'oracle contre l'Égypte, en Ésaïe (Es 19), semble s'inspirer de cette prophétie : « Je livrerai les Égyptiens au pouvoir de maîtres rudes, un roi puissant dominera sur eux, oracle du Seigneur, Yahvé des armées. Les eaux disparaîtront de la mer, le Fleuve tarira et se desséchera » (Es 19, 4-5). L'annonce de la dévastation de l'Égypte fait contraste avec son image de pays quasi paradisiaque.

Égypte, terre de richesses et de refuge

Le thème de la richesse de l'Égypte se retrouve fréquemment dans la Bible. Dans le récit de la séparation d'Abraham et de Lot dans la Genèse (Gn 13), Lot s'installe dans la région de la mer Morte, que l'auteur imagine comme une terre extrêmement fertile avant la destruction de Sodome et Gomorrhe : « Lot leva les yeux et regarda tout le district du Jourdain : il était tout entier irrigué. Avant que Yahvé n'eût détruit Sodome et Gomorrhe, il était jusqu'à Tsoar comme le jardin de Yahvé, comme le pays d'Égypte » (Gn 13,10). L'abondance de nourriture en Égypte est un motif récurrent dans les plaintes du peuple qui, au désert, regrette d'avoir dû quitter l'Égypte et ses pots de viande (Nb 11, 5 ; 20, 5). Et

même les auteurs du livre du Deutéronome, qui considèrent l'Égypte avant tout comme la « maison de servitude », doivent admettre la grande fertilité de ce pays (Dt 11, 10 : « Car le pays où tu vas entrer pour en prendre possession n'est pas comme l'Égypte, d'où vous êtes sortis, où tu jetais ta semence en l'arrosant à l'aide de tes pieds comme dans un jardin potager »).

Cette richesse de l'Égypte fait d'elle le pays de refuge pour les habitants du Levant, menacés par des famines. Ce motif, qui sert d'arrière-fond au début de l'histoire d'Abraham (Gn 12, 10-20) et de celle de Joseph (Gn 42), est bien présent dans des documents égyptiens, comme par exemple cette inscription dans le tombeau du général Horemheb, devenu pharaon (fin du XIV^e siècle avant notre ère) : « Beaucoup d'étrangers qui ne savent pas comment vivre sont venus [...]. Leurs pays meurent de faim et ils vivent comme les bêtes du désert. »

Mais l'Égypte accueille également des « réfugiés politiques ». Ainsi, les adversaires de Salomon, Hadad d'Edom (1 R 11, 17) et Jéroboam, futur roi d'Israël (1 R 11, 40), s'exilent en Égypte pour échapper à leur mise à mort. Après la destruction de Samarie en 722 et à celle de Jérusalem en 587, l'Égypte sert de refuge à une partie de la population (Os 9, 6 ; 2 R 25, 26). Le livre de Jérémie relate la même stratégie pour le prophète Ouriyahou (Jr 26, 20-23). Cependant, dans ce cas, le roi Yoyaqim – peut-être parce qu'il est vassal de l'Égypte – a le pouvoir de récupérer le prophète enfui. Dans le Nouveau Testament, le thème de la fuite en Égypte est repris par l'évangéliste Matthieu qui invente la fuite de la famille sainte en Égypte pour échapper aux attaques d'Hérode et pour confirmer la véracité de l'oracle du prophète Osée : « D'Égypte j'ai appelé mon fils » (Os 11, 1).

Les prophètes face à l'Égypte : de la condamnation à la réconciliation

Durant les VIII^e et VII^e siècles, les souverains israélites et judéens hésitent constamment en ce qui concerne la soumission à un souverain : faut-il promettre allégeance à l'Assyrie ou à l'Égypte (cf. Os 7, 11 : « Israël est une colombe naïve et sans cervelle, ils appellent l'Égypte et courent vers l'Assyrie ») ? De nombreux livres prophétiques (Os, Es, Jr, Ez) fustigent l'idée de trouver appui auprès du pharaon et contiennent des oracles souvent violents à l'égard de l'Égypte. Dans le livre d'Ésaïe, on trouve à plusieurs endroits des oracles contre l'Égypte et contre ceux qui pensent pouvoir y trouver un recours : « Les secours de l'Égypte, ce sera du vent et du vide, c'est pourquoi je l'appelle Rahav, l'immobile » (Es 30, 7). L'Égypte est comparée dans cet oracle à Rahav, un monstre du chaos symbolisant les flots primordiaux vaincu par le dieu créateur (Ps 89, 10-11 ; Jb 26, 12). Comme Yahvé a jadis vaincu la Mer, il a aussi vaincu et dompté l'Égypte. Dans le livre de Jérémie, le prophète appelle à la soumission à Babylone, présentant le roi Nabuchodonosor comme le serviteur de Yahvé (Jr 27, 6). Toute alliance anti-babylonienne avec l'Égypte est par consé-

quent considérée comme étant contraire à la volonté divine : « Faites-le savoir en Égypte, faites-le entendre à Migdol, faites-le entendre à Memphis et à Daphné [...]. Quoi ! Apis s'enfuit ! Ton Taureau ne résiste pas ! Yahvé l'a bousculé ; il chancelle terriblement. Les hommes aussi tombent l'un sur l'autre ; ils disent : "Debout ! Réintégrons notre peuple et notre pays natal, loin de l'épée impitoyable !" Surnommez le pharaon, roi d'Égypte "Tapage-à-contretemps" » (Jr 46, 14-17). Cet oracle fait allusion à l'invasion de l'Égypte par les Perses et dénonce l'impuissance du taureau Apis, vénéré à Memphis et associé aux dieux Osiris et Rê.

Un texte du livre d'Ézéchiel, provenant sans doute également de l'époque perse annonce la destruction de l'Égypte, en affirmant la supériorité du dieu d'Israël par rapport au pharaon et aux dieux qu'il représente : « Ainsi parle le Seigneur Yahvé : "Je m'oppose à toi, pharaon, roi d'Égypte, grand dragon qui te couches au milieu des bras de ton Nil, qui dis : 'Mon Nil est à moi, c'est moi qui me suis fait !'" [...] À cause de cela, ainsi parle le Seigneur Yahvé : "Je fais venir contre toi l'épée et je retrancherai de toi les humains et les bêtes. L'Égypte deviendra un lieu dévasté et une ruine et ainsi on saura que je suis Yahvé" – parce qu'il a dit : "Le Nil m'appartient, c'est moi qui l'ai fait !" » (Ez 29, 3.8-9). L'auteur de cet oracle annonce la destruction totale de l'Égypte, qu'un rédacteur postérieur (dans les versets 10-11) a ensuite limitée à quarante ans.

Bien que l'histoire fondatrice de la Bible exploite surtout l'antagonisme entre Israël et l'Égypte et que celle-ci soit vivement fustigée dans de nombreux oracles prophétiques, l'histoire de Joseph, nous l'avons vu, reflète le souhait d'une cohabitation. Certains oracles prophétiques tardifs, sans doute de l'époque hellénistique, vont encore plus loin en annonçant l'intégration de l'Égypte dans le plan de salut de Yahvé. Dans un oracle audacieux contenu dans le livre d'Ésaïe, on annonce l'intégration des deux ennemis d'Israël, l'Assyrie et l'Égypte dans le plan de salut divin : « Ce jour-là, il y aura un autel de Yahvé au pays d'Égypte [...]. Yahvé se fera connaître aux Égyptiens et les Égyptiens, ce jour-là, connaîtront Yahvé [...]. En ce jour-là, il y aura une route d'Égypte en Assyrie : les Assyriens iront en Égypte et les Égyptiens en Assyrie et les Égyptiens serviront avec les Assyriens. En ce jour-là, Israël sera un troisième, avec l'Égypte et l'Assyrie, à être une bénédiction sur la terre, que Yahvé des Armées bénira, en disant : "Bénis soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine !" » (Es 19, 19-25). La « conversion » de l'Égypte prépare ici le culte universel du dieu d'Israël.

Ainsi l'Égypte n'est-elle pas seulement un point de « départ » (l'Exode), elle est aussi un point de retour et un symbole de la réconciliation de tous les peuples.