

L'exil de Babylone : les sources traditionnelles et la question de l'émancipation

Yehezkel Lévy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/2853>

DOI : [10.4000/labyrinthe.2853](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.2853)

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 21 décembre 2007

Pagination : 39-51

ISBN : 978-2-9526131-5-6

Référence électronique

Yehezkel Lévy, « L'exil de Babylone : les sources traditionnelles et la question de l'émancipation », *Labyrinthe* [En ligne], 28 | 2007 (3), mis en ligne le 01 octobre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/2853> ; DOI : [10.4000/labyrinthe.2853](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.2853)

L'EXIL DE BABYLONE : les sources traditionnelles et la question de l'émancipation

Yehezkel LÉVY
ezekiel.levy@yahoo.fr

L'exil de Babylone est l'un des épisodes de l'histoire les plus profondément inscrits dans la mémoire juive. Au début du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, pour la première fois, le peuple juif fut contraint de quitter la terre d'Israël, ses structures et ses institutions créées autour de la Loi. Il lui fallut par conséquent innover en s'interrogeant sur son devenir en pays étranger. L'une des questions essentielles d'Israël, sinon la principale, fut de savoir s'il allait ou non s'assimiler à la population qui l'entourait. Si nous savons aujourd'hui qu'une grande partie des exilés a conservé sa spécificité, permettant ainsi au judaïsme de perdurer, nous pouvons malgré tout nous interroger sur la nature et les formes de l'intégration dans leur nouveau pays. Peut-on parler d'un rejet de l'«émancipation» lorsque les Juifs refusèrent d'unir leur destinée à celle de Babylone tout en réussissant à s'installer et prospérer sur les rives de l'Euphrate ? Pour poser la question en ces termes, il faudrait qu'une émancipation fût possible à l'époque. La pertinence même du mot pose problème.

Précisons-le d'emblée : le but de notre étude n'est pas tant de reconstituer l'histoire événementielle de l'exil de Babylone que de dégager, à partir de textes traditionnels tels que la Bible, les *midrashim* et les *agadot* du Talmud, certaines idées relatives à cette période. Car, à côté d'un fait indéniable – la naissance du judaïsme exilique sur les bords de l'Euphrate –, la vision de cette période de l'histoire qu'offre le corpus des Écritures saintes agit comme l'élément constitutif d'une mémoire, la matrice que conserveront les Juifs au cours de leur histoire.

Rappelons brièvement les événements. Le VI^e siècle vit se produire plusieurs vagues de déportation du peuple juif vers la Babylonie, voulues par le roi chaldéen Nabuchodonosor. Dès l'an 605, ce dernier avait

**Nos sources proviennent de trois grands ensembles de textes :
la Bible («Ancien Testament»), le Talmud et le *midrash***

I. La Bible

La Bible est divisée en trois grandes parties : le Pentateuque ou *Torah*, les Prophètes ou *Neviim* et les Hagiographes ou *Ketuvim*. Avec l'initiale de ces trois ensembles (*Torah*, *Neviim*, *Ketuvim*) est forgé le mot *Tanakh*, qui désigne l'ensemble de la Bible juive.

Pour la datation de la rédaction des livres de la Bible, l'avis traditionnel est exprimé par le Talmud (*Baba Batra*, 14b-15a).

Concernant notre article, nous renvoyons à deux livres des Prophètes : Jérémie et Ézéchiel, le premier ayant prophétisé en terre d'Israël avant la destruction du Temple, à partir de la seconde moitié du VII^e siècle, et le second, durant l'exil de Babylonie, au VI^e siècle.

Et nous renvoyons à quatre livres des Hagiographes :

- les Psaumes, ou *Tehilim*, rédigés par le roi David (XI^e-X^e siècles) ;
- les Lamentations, ou *Eikha*, rédigées par le prophète Jérémie ;
- les livres de Daniel et d'Esther, rédigés par les « gens de la Grande Assemblée » (V^e-IV^e siècles), groupe de cent vingt sages exerçant leur autorité en matière de Loi juive et institué par Ezra en – 458, après le retour de l'exil babylonien.

Toutefois, concernant le livre de Daniel, notons que les historiens modernes estiment qu'il fut rédigé à une époque plus tardive, sous l'ère des Macchabées, au I^{er} siècle avant l'ère chrétienne.

II. Le Talmud

Il s'agit d'une compilation de discussions rabbiniques sur la base de la *mishna*, recueil de lois transmises oralement jusqu'à leur rédaction et leur classement par Rabbi Juda le Prince, au début du III^e siècle de notre ère. La *gemara* est la compilation de toutes les discussions et développements qui prennent place dans les trois siècles postérieurs à la clôture de la *mishna*. On appelle *tanaïm* les auteurs de la *mishna*, et *amoraïm* les rédacteurs de la *gemara*.

Le Talmud réunit la *mishna* et la *gemara*. On distingue le Talmud de Jérusalem, écrit à Tibériade vers 380, et celui de Babylone, rédigé par Rav Achi (376-427) et son disciple Ravina (vers 400) mais clôturé vers la fin du V^e siècle. Ce dernier est le plus vaste et le plus célèbre. La matière talmudique peut être divisée entre la partie halakhique, concernant les lois, et la partie agadique, celle des récits, des paraboles et des considérations éthiques. Cependant, la distinction entre ces deux parties n'apparaît pas dans le texte talmudique. En outre, la *halakha* peut avoir recours à la *agada* pour l'élaboration de la Loi.

III. Le *midrash*

Contrairement au Talmud, le *midrash* suit le texte biblique, produisant ainsi une exégèse directement basée sur le *Tanakh*. Ici, la distinction entre *halakha* et *agada* est nettement marquée, puisque les deux sujets font l'objet de *midrashim* distincts. Les plus célèbres et ceux auxquels nous renvoyons dans notre texte sont les *midracheï agada*. La plupart des *midrashim* rapportent des enseignements des *amoraïm* ; certains rapportent même des enseignements des *tanaïm*. Mais la rédaction du *midrash* s'échelonne entre le début du V^e siècle et le XII^e siècle, et elle est le fait de compilateurs le plus souvent anonymes.

fait de la Judée une province vassale de son royaume et avait, à cette occasion, déporté quelques jeunes princes, dont le prophète Daniel et ses amis. Puis eut lieu un premier exil massif, en 597 ; on l'appelle l'exil de Joiachin, du nom du roi qui régnait alors sur la Judée. Avec Joiachin étaient déportés des ministres, des notables et l'élite du pays : vraisemblablement une dizaine de milliers de personnes, parmi lesquelles le prophète Ézéchiél. Nabuchodonosor nomma alors Sédécias, l'oncle de Joiachin, roi de Judée. Mais, en 589, Sédécias se révolta en s'alliant à l'Égypte. En 587, les armées babyloniennes assiégèrent Jérusalem ; à l'été de 586, le Temple fut détruit et la quasi-totalité du pays exilée.

Un renforcement identitaire ?

Arrêtons-nous sur le refus des Juifs de Babylone de s'assimiler à la population païenne peuplant leur pays d'exil. Ce qui nous paraît évident aujourd'hui l'était beaucoup moins à l'époque. Au vu du destin des Juifs exilés ailleurs qu'à Babylone, le fait de ne pas adopter le mode de vie environnant n'allait en effet pas de soi, loin s'en faut. Ainsi les dix tribus qui constituaient le royaume du Nord d'Israël, déportées, en 722 avant l'ère chrétienne, par le roi assyrien Sargon II, s'assimilèrent-elles sans doute, pour la plupart. De même, les Juifs qui s'enfuirent en Égypte en 586 après l'assassinat du gouverneur Guédalia nommé par Nabuchodonosor se fondirent-ils dans la population égyptienne¹.

Le dilemme auquel furent confrontés les exilés à Babylone apparaît dans le livre d'Ézéchiél². Il y est relaté que, la septième année après l'exil de Joiachin, des anciens d'Israël vinrent chez le prophète pour interroger Dieu. Le *midrash* rapporté par le commentaire de Rachi

1. Pour la tradition, ces tribus seront retrouvées à l'époque messianique et ramenées à Sion. Une thèse veut qu'une partie de ces premiers exilés ait rejoint la Babylone lors de l'exil du VI^e siècle. Au VI^e siècle, des Juifs se sont aussi réfugiés en Égypte, comme l'attestent les papyrus retrouvés sur l'île d'Éléphantine au début du XX^e siècle, attestant de l'existence d'une communauté juive composée de gardes-frontières ; mais la date d'installation de ces soldats juifs sur cette île est mal connue. Même en admettant que les premiers d'entre eux arrivèrent à la suite de l'exil du VI^e siècle, leur judaïsme n'était en rien comparable avec celui qui s'était développé en Babylone. Voir Joseph Méléze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, Armand Colin, 1991.

2. Ézéchiél, 20. Ce livre fut, selon la tradition, édité par la Grande Assemblée, vraisemblablement vers 444 avant l'ère chrétienne. Voir *Baba Batra*, 15a.

déduit de la réponse donnée par Ézéchiel¹ que les anciens s'apprêtaient à devenir franchement idolâtres². Car, dirent-ils, «tel un serviteur vendu par son maître ou une femme répudiée par son mari, ainsi sommes-nous vis-à-vis de Dieu, qui nous a rejetés!». Mais, comme l'avait prédit le prophète, les anciens et le peuple à leur suite écoutèrent finalement leur maître et maintinrent l'alliance divine.

Au regard de la liturgie juive, cette hésitation des anciens peut paraître surprenante. Le célèbre psaume 137 n'évoque-t-il pas la nostalgie des exilés pour leur patrie perdue? «Comment chanterions-nous l'hymne de l'Éternel en terre étrangère? Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite me refuse son service, que ma langue s'attache à mon palais si je ne me souviens toujours de toi, si je ne place Jérusalem au-dessus de toutes mes joies!», répondent les captifs à leurs geôliers qui leur demandent de jouer sur leurs harpes des chants d'Israël. Comment un tel serment fut-il compatible avec l'idée de quitter l'alliance? Il est probable que ce sentiment de nostalgie pour Sion fut mitigé, et que tous ne le partagèrent pas au même degré. Un autre *midrash* mentionne les exilés pleurant au bord des berges de Babylone, à cause des ravages que faisaient parmi eux les eaux de l'Euphrate, habitués qu'ils étaient à boire uniquement celles de pluie et de source en Israël³. Ici, ce n'est donc pas Dieu et son service dans le Temple qui font l'objet des regrets. Bref, les sentiments exprimés n'étaient pas tous du même ordre et ne coïncidaient pas forcément avec ceux du Psalmiste.

La fidélité à Dieu et à la Torah s'imposa néanmoins aux exilés, qui durent adapter l'alliance à leurs nouvelles conditions. Si l'État en terre d'Israël s'était constitué autour du Temple, de son culte et de la royauté, aucun de ces éléments ne subsistait désormais. Il en fallait d'autres pour renforcer l'identité du peuple. Ce fut la Loi qui put jouer ce rôle de ciment entre les exilés. D'où le renforcement de la pratique opérée par les Juifs de Babylone, comme le rapportent nombre de *midrashim*, tel celui qu'évoque Rachi au début du livre des Lamentations: «*Sa'hkou al mishbatéa*⁴», que l'on traduit par «ils se divertirent de ses ruines», est traduit par le *midrash*: «ils rirent de leur repos». Rachi

1. Ézéchiel, 20, 32: «Ce qui vous monte à l'esprit ne se réalisera pas lorsque vous dites: "devenons comme les nations, comme les familles des autres pays pour adorer le bois et la pierre!"»

2. *Midrash Vaïkra Rabba*.

3. *Midrash Tehillim (Sho'her Tov)*, 137.

4. Lamentations, 1, 7.

explique : « [les exilés] se reposaient les shabbat et les jours de fêtes et respectaient les lois de *shmita* demandant au propriétaire d'une terre de ne pas la cultiver la septième année, ce qui suscita le rire des Babyloniens, qui dirent aux Juifs : "Sur votre terre vous ne respectiez pas ces lois et maintenant en exil vous le feriez ?" ». Inutile de préciser que pour les auteurs du *midrash*, les Juifs babyloniens ne s'approprièrent pas les coutumes qu'ils avaient pu observer chez leurs nouveaux voisins, comme l'avancent certains historiens, mais qu'ils ne firent que renforcer la loi mosaïque connue par les Hébreux depuis le Sinaï et quelque peu négligée en terre d'Israël.

De Daniel à Esther

Trois éléments essentiels – le refus de l'assimilation, le renforcement de la pratique et l'acceptation de l'autorité des sages – sont particulièrement développés dans le livre de Daniel et dans celui d'Esther (la *megilat*)¹, tellement décisifs dans la mémoire juive.

Au premier chapitre de Daniel, il est question de la nourriture du palais que les princes judéens refusèrent de manger car elle n'était pas conforme aux lois alimentaires juives (la *kashrut*). Selon les commentaires traditionnels, ce refus de consommer les mets fournis par le roi babylonien dépassait les règles fondamentales de la *kashrut* telles que celles concernant l'abattage rituel. Le Talmud affirme que Daniel est à l'origine de l'interdiction de manger certains aliments préparés par des idolâtres pour empêcher l'assimilation². De même l'institution de la prière, si fondamentale dans la vie en diaspora, trouve-t-elle son origine

1. Daniel, on l'a dit, faisait partie de l'aristocratie juive et avait été emmené en Babylonie avec d'autres princes dès la fin du VI^e siècle. Le livre de la Bible qui porte son nom fut rédigé à une époque plus tardive que celle qui nous occupe ; même la tradition affirme qu'il ne fut pas écrit par Daniel lui-même, qui vécut à la fin de l'époque babylonienne (vers 540 avant l'ère chrétienne). La première partie du livre fut sans doute rédigée vers 330 avant l'ère chrétienne, la seconde vers 165 avant l'ère chrétienne. Il relate de façon saisissante les péripéties entourées de mystères que vécut le prophète à la cour des rois babyloniens puis perses. Quant à la célèbre histoire de Mardochée et d'Esther qui déjouèrent les projets d'extermination du peuple juif échaudés par le ministre Haman, et qui donna lieu à la fête juive de Pourim, elle divise les historiens au sujet de sa datation, sinon de sa réalité. Selon la tradition juive, l'histoire de Pourim eut lieu peu avant la construction du second Temple, en 516. Mais selon les historiens, elle se serait passée au V^e siècle, selon certains sous le règne de Xerxès I^{er} (486-465), selon d'autres sous celui d'Artaxerxès I^{er} (486-465) ou encore sous celui d'Artaxerxès II (404-358).

2. *Avoda Zara*, 35b.

dans les prières auxquelles, malgré les interdits royaux, Daniel ne veut pas déroger¹.

Le refus de l'assimilation et le renforcement de la pratique apparaissent dans la *megilat* d'Esther, mais de manière moins évidente. Si Haman fustige les Juifs auprès d'Assuérus pour leur différence avec les autres peuples², la question n'est pas évoquée par les intéressés eux-mêmes et seuls les *midrashim* font le lien entre les événements relatés dans la *megilat* et l'observance des commandements. Ainsi, au sujet du festin où le roi convia l'ensemble de la population de Suse, le *midrash* nous dit que c'est à la suite de la participation des Juifs à ce banquet, non conforme aux lois de la *kashrut*, que fut scellé dans le Ciel le décret d'extermination qu'allait fomenter Haman peu après. À propos de l'épisode où Mardochée refuse de se prosterner devant Haman³, le *midrash* donne comme une raison avancée par l'oncle d'Esther le fait qu'une image de statue était cousue sur les vêtements du ministre. Enfin, la question du mariage « mixte » d'Esther avec le roi n'est évoquée que par le Talmud⁴. Le texte insiste d'ailleurs sur la question de l'adultère – Esther étant mariée – plus que sur le fait qu'il puisse s'agir d'un mariage mixte.

Si l'on compare les deux livres, celui de Daniel et celui d'Esther, il est clair que le rôle de Daniel, au début de l'exil, paraît plus déterminant pour renforcer le refus de l'assimilation. Mardochée et Esther, dont l'action se situe plus tardivement, à une époque où le judaïsme était finalement bien établi, eurent surtout pour mission de sauver le peuple juif du projet de Haman, même si les *agadot* relient naturellement la mission politique et la mission spirituelle de Mardochée. En outre, ce dernier avait aussi pour objectif de rassembler les Juifs sous l'autorité des Sages. L'histoire de Pourim inaugure en effet la période des *'hakhamim* (les Sages), qui verra le peuple se soumettre directement à leur influence, alors que Daniel appartient encore à celle des prophètes, dont l'influence était rarement ressentie par l'ensemble du « peuple ». La référence à cette autorité des sages est explicite dans le livre d'Esther : « Les Juifs reconnurent et acceptèrent [...] l'obligation immuable de fêter ces deux jours⁵. »

1. Daniel, 6.

2. Esther, 3, 8.

3. *Ibidem*, 3, 5-6.

4. *Sanhedrin*, 74b et *Megilat*, 15a.

5. Esther, 9, 27.

L'exil de Babylone : les sources traditionnelles...

Ainsi put se conserver intacte l'attente du retour, qui devint possible avec l'avènement de Cyrus, en 539 : son célèbre édit, rapporté au début du livre d'Ezra, permit aux Juifs de regagner la terre d'Israël. D'après le texte, cinquante mille Juifs entreprirent de retourner sur la terre de leurs ancêtres, ce qui laisse les historiens penser que la majorité resta installée à Babylone¹.

Intégration ou acclimatation ?

Mais le point de vue peut aussi s'inverser : après tout, pendant près de cinquante ans, les Juifs n'avaient-ils pas pu s'installer et vivre confortablement à Babylone ? L'histoire de l'exil babylonien nous enseigne en effet que la situation des Juifs dans leur nouveau pays s'est améliorée, au fil des années. Un changement favorable s'opéra même à l'avènement d'Evil-Merodac, après la mort de Nabuchodonosor, en 562. Le nouveau monarque prit des mesures clémentes, telle que la libération de l'ancien roi de Judée, Joiachin, comme nous pouvons le lire dans le livre des Rois :

Evil-Merodac, roi de Babel, gracia Joiachin, roi de Judée, et le fit sortir de sa maison de détention. Il lui parla avec bienveillance et lui donna un siège placé au-dessus des sièges des rois qui étaient avec lui à Babylone. Il fit changer ses vêtements de détention et l'admit à sa table toute sa vie durant. Son entretien permanent lui fut assuré de la part du roi, selon ses besoins quotidiens, tant qu'il vécut².

Le règne du successeur de Nabuchodonosor marquerait donc un tournant de la politique chaldéenne à l'égard des Juifs. Cependant, cette évolution ne doit pas être vue comme un revirement complet de la politique babylonienne. Dès le début de l'exil, furent mises en place les conditions qui allaient permettre aux Juifs de s'installer progressivement dans le pays et d'y prospérer. En 597 déjà, Nabuchodonosor avait fait entrer au palais les jeunes aristocrates issus de familles princières,

1. Certains estiment que le nombre de cinquante mille ne représentait qu'un dixième de la population juive de Babylone. Voir Marianne Picard, *Juifs et judaïsme : manuel d'histoire juive*, 1, *De 700 avant à 70 après*, 2^e éd., Paris, Pajec, 1990.

2. Rois II, 25, 27-29.

comme Daniel et ses amis. Certes, cette démarche avait certainement pour but d'exploiter les « cerveaux » judéens tout en essayant de les forcer à pratiquer le culte idolâtre babylonien. Le livre de Daniel rapporte que, pour ne pas s'être prosternés devant une statue érigée par Nabuchodonosor, les amis du prophète, 'Hanania, Mishaël et Azaria, furent jetés dans une fournaise d'où ils ressortirent indemnes¹. Mais cela n'en révèle pas moins une certaine ouverture à l'élite juive de la part du roi chaldéen. Y compris pour la surveiller, même en Judée, comme il ressort de l'ordre qu'il donna au chef de sa garde, Nebouzaradan, de garder un œil sur le prophète Jérémie².

Cette idée que la politique chaldéenne permit aux exilés de s'installer à Babylone et d'améliorer progressivement leur sort apparaît également dans le Talmud : « Sachant que les enfants d'Israël ne pourraient pas supporter la cruauté des décrets d'Edom, Dieu les exila à Babel³. » Et le commentaire de Rachi d'expliquer que les Chaldéens n'étaient pas aussi cruels que les autres peuples. Si l'on se souvient qu'« Edom » désigne, dans la tradition, aussi bien les descendants d'Ésaü et le royaume rival d'Israël que, de façon allégorique, l'Empire romain, on pourra alors déduire rétrospectivement de cette *agada* le fait suivant : le judaïsme était suffisamment établi lors de la destruction du second Temple, en 70 de l'ère chrétienne, pour qu'il pût affronter les « décrets cruels d'Edom » incarné par Rome, ce qui n'aurait pas été le cas six cents ans plus tôt. Ce qui fut possible pour le second exil et la déportation des Juifs par les Romains ne l'était pas encore à l'époque qui nous occupe. D'où l'idée que les Juifs babyloniens furent des pionniers en matière de judaïsme exilique et qu'ils n'auraient pas pu en jeter les bases si les conditions ne leur avaient pas été favorables.

Cet enseignement des *amoraïm* concernant la relative tolérance des Chaldéens semble pourtant en contradiction avec l'avis très sévère à l'encontre du roi babylonien que formule une autre *agada* citée dans le Talmud⁴. Après avoir énuméré une liste de convertis réputés ou de des-

1. Daniel, 3.

2. Jérémie 39, 12. Daniel Arnaud, *Nabuchodonosor II, roi de Babylone*, Paris, Fayard, 2004, développe cette idée d'une politique modérée menée par Nabuchodonosor. Mais celle-ci ne doit pas occulter la cruauté avec laquelle le roi mata la révolte juive comme le rappellent l'aveuglement de Sédécias et la mise à mort de ses enfants.

3. *Pessa'him*, 87b.

4. *Sanhédrin*, 96b.

endants de personnalités dont certains étaient tristement célèbres pour leur haine d'Israël, comme Nebouzaradan ou encore Haman, le Talmud dit : « Et Dieu voulut même faire entrer sous les ailes de sa présence des descendants de ce *rasha*, ce méchant... Les anges lui dirent alors : "Maître du monde ! Celui qui a détruit ta maison et brûlé ton sanctuaire, tu vas le faire entrer sous ta protection !" » Rachi précise que ce « méchant » n'est autre que Nabuchodonosor. À la lecture de ce *midrash*, il apparaît qu'il était donc plus acceptable de reconnaître la conversion des descendants de Haman (qui avait voulu la destruction de l'ensemble du peuple juif) que celle des rejetons d'un responsable de la destruction du Temple tel que Nabuchodonosor.

Ces deux enseignements agadiques sont-ils compatibles ? D'un côté, Babylone présentée comme un lieu où la tolérance permit aux Juifs de perdurer, de l'autre Nabuchodonosor présenté comme l'archétype de la méchanceté. En fait, l'étude de la Bible montre que cette double perspective trouve sa source dans les écrits des prophètes, bien avant la rédaction du Talmud. Lorsque l'on veut citer une référence biblique sur l'intégration des Juifs, le passage qui vient naturellement à l'esprit est celui du début du livre de Jérémie, où sont rapportés les mots de la fameuse lettre que le prophète, resté en Judée, envoya aux exilés de Babylone, lors du premier exil :

Ainsi parle l'Éternel-Cebaot, Dieu d'Israël, à tous les exilés que j'ai déportés de Jérusalem à Babylone : « Bâissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. Épousez des femmes et mettez au monde fils et filles, donnez des femmes à vos fils, des maris à vos filles afin qu'elles aient des enfants. Multipliez-vous là-bas et ne diminuez pas en nombre. Travaillez à la prospérité de la ville où je vous ai relégués et implorez Dieu en sa faveur ; car sa prospérité est le gage de la vôtre¹. »

Ces recommandations apparaissent comme le programme d'intégration parfait. Au point que l'on a pu écrire qu'« exécuté littéralement, ce programme aurait pu mener à une complète extinction² ». Inutile cependant de préciser que l'intention du prophète ne fut pas de propo-

1. Jérémie, 29, 4-6.

2. Salo Wittmayer Baron, *Histoire d'Israël*, 1, *Des origines au début de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1986, p. 164.

ser au peuple juif l'assimilation. Le caractère *a priori* intégrationniste qui transparait à la lecture de la lettre doit être fortement relativisé. Car il faut avoir à l'esprit l'ensemble de la prophétie de Jérémie, qui prédit un retour à Sion après soixante-dix ans, ce qui n'est pas assez long pour parler de véritable intégration à l'échelle de l'histoire. Le fait qu'une échéance soit fixée pour la fin de l'exil empêche d'interpréter l'espoir du retour comme une pure et simple utopie, finalement assez compatible avec celle d'une installation mêlant la destinée du peuple juif avec sa terre d'exil. En cherchant à faire admettre aux exilés qu'une installation temporaire à Babylone était nécessaire, le prophète entendait les faire renoncer à l'idée d'un retour imminent prédit par d'autres, tel Chemaya le Néhélamite¹. Autrement dit, nous sommes peut-être trop enclins à interpréter dans un sens idéologique ces recommandations du prophète, dont, pour ses contemporains, le sens était sans doute essentiellement pragmatique : ils pouvaient, selon Jérémie, s'implanter à Babylone. Cette installation impliquait qu'ils y vécussent dans la prospérité tout en attendant l'heure de la délivrance. Même l'injonction de prier pour la prospérité du lieu de résidence, source de l'habitude des Juifs de prier pour la « *malkhut* » – la royauté – ou, de nos jours, pour l'État, peut être interprétée en ce sens, comme le sous-entend d'ailleurs la fin du verset : « car sa prospérité est le gage de la vôtre ». En revanche, et c'est ce qui nous importe, il ne fait pas de doute à la lecture de cette lettre de Jérémie que les conditions de l'installation des Juifs à Babylone étaient favorables, et ce dès 597.

En fait, Jérémie avait toujours prôné la soumission aux Chaldéens. Depuis que Nabuchodonosor avait entamé sa conquête du Moyen-Orient, il avait enjoint le roi de Judée de ne pas se révolter. La missive qu'il envoie aux Juifs de Babylone s'inscrit dans la continuité de cette tactique, plutôt que dans la perspective d'une prétendue idéologie d'intégration. Cette analyse s'impose lorsqu'on lit les dernières prophéties de Jérémie, au chapitre 51, où il prédit la chute de Babylone. Entre ces malédictions et les paroles hautement pacifiques du chapitre 29, la comparaison est en effet frappante. On citera pour finir le *midrash*, qui rapporte que, lorsque arrivèrent les derniers exilés avec le roi Sédécias, en 586, ceux qui avaient été déportés onze ans auparavant sortirent à

1. Jérémie, 24, 29.

leur rencontre « habillés de noir à l'intérieur et de blanc à l'extérieur¹ ». Ne pouvant manifester leur deuil profond de la destruction du Temple, les Juifs « intégrés » devaient au contraire montrer par des signes extérieurs qu'ils se réjouissaient de la victoire de Nabuchodonosor. La prudence s'impose, donc, avant de les citer en exemple d'une idéologie d'intégration.

Les limites de l'émancipation

Ces considérations nous conduisent à regarder d'un autre œil tout ce qui a trait à cette période de l'histoire. Car il faut avoir présent à l'esprit qu'en ce qui concerne l'Antiquité tout discours, toute construction est orientée vers une idée bien spécifique : s'il est possible d'en dégager une, de l'étude de cette période de l'exil de Babylone, nous dirions qu'il s'agit de la centralité du projet divin auquel l'homme est subordonné. Le duel que se livrent Babylone et Israël était d'abord d'origine cosmique. Tout acte guerrier ou d'ordre politique doit être analysé sous cet angle. La ville de Babylone se voulait le cœur spirituel et intellectuel de toute la Mésopotamie, rayonnant sur le monde civilisé. Elle était née de la puissance de son dieu suprême, Marduk. À côté d'elle, Israël entendait bien continuer de propager le message du monothéisme et attendait des prophéties qu'elles prédissent le retour de la présence divine à Sion. Cette analyse nous permet d'envisager sous un autre jour les passages de la Bible et les enseignements agadiques qui s'y rapportent. Prenons par exemple le chapitre 4 du livre de Daniel, où ce dernier donne un conseil au roi, après avoir interprété son rêve et lui avoir prédit une errance « parmi les bêtes des champs pendant sept ans ». Voici ce que dit le Talmud à propos de cet épisode et de l'interdit de conseiller un idolâtre :

Rav a dit, certains disent que c'était Rabbi Yehochoua ben Levi : « Pour quelle raison Daniel a-t-il été puni ? Car il a donné un conseil à Nabuchodonosor, comme il est dit dans Daniel [4, 24] : "C'est pourquoi, ô roi, puisse mon conseil te plaire ! Mets un terme à tes péchés en pratiquant la justice et à tes iniquités en usant de compassion envers les malheureux

1. *Petih'a Deeikha rabbati*, 23.

et ton bonheur pourra se prolonger.” Et il est écrit : “Tout cela arriva au roi Nabuchodonosor” [verset 25]. Et il est écrit aussi : “Au bout de douze mois, etc.” [verset 26].¹»

Le commentaire de Rachi explique que ces deux derniers versets sont cités parce qu’il fallait montrer que le roi chaldéen fut tout de même puni, bien que la punition ait été retardée d’un an du fait du conseil de Daniel. Le Talmud poursuit :

Et d’où sait-on que Daniel a été puni ? Du fait qu’il est écrit : Esther a appelé «*hata’h*» [Esther, 4] et Rav a enseigné que «*hata’h*», c’est Daniel. Cela va bien d’après celui qui explique qu’on l’a appelé ainsi du fait qu’il avait été coupé² de sa grandeur, mais d’après l’avis qui dit que ce nom lui a été attribué du fait que toutes les paroles du royaume étaient tranchées par sa bouche, en quoi a-t-il été puni ? en étant jeté dans la fosse au lion [Daniel, 6].

Selon un premier avis, Daniel aurait été déchu pour avoir proposé à Nabuchodonosor d’échapper à la sanction divine. Cet enseignement est plus surprenant encore lorsqu’on le compare avec l’épisode de Joseph, autre Hébreu ayant quitté son milieu familial pour servir dans un palais étranger : à la suite de l’interprétation du rêve de Pharaon prédisant la famine, il propose au roi de faire des réserves durant les années d’abondance³. Or, on ne le reproche nulle part à Joseph. La différence entre les deux est cependant compréhensible si l’on part de notre remarque précédente sur la subordination de l’individu à Dieu. Lorsque Joseph conseille Pharaon, c’est dans le sens du projet divin, tandis que lorsque Daniel propose à Nabuchodonosor de se racheter, cela va à l’encontre de ce projet, puisque la reconnaissance de Dieu passe par sa punition. En ce sens, la sanction de Daniel, condamné à servir d’intermédiaire entre Mardochée et Esther, n’est pas fortuite. Pour ne s’être pas inscrit de manière totale dans le cadre du projet divin, son pouvoir d’action lui est retiré : il ne devient qu’un simple agent au service des nouveaux acteurs véritables que sont Mardochée et d’Esther. Le second avis interprète *hata’h* selon l’idée que Daniel dirigeait par ses avis les affaires du

1. *Baba Batra*, 4a.

2. Les deux interprétations sont basées sur le verbe «*lah’toh’*», «couper», «trancher», dont le nom «*hata’h*» est dérivé.

3. Genèse, 41.

royaume perse. Il nous indique que, pour les maîtres des *agadot*, le problème n'est pas de jouer un rôle politique. Ce qui est reproché à Daniel, c'est d'avoir failli à cette mission d'envoyé de Dieu en proposant quelque chose qui sortait du cadre du projet divin. Pour en revenir à l'histoire de Joseph, on peut citer le *midrash* qui dit que celui-ci dut passer deux ans supplémentaires en prison pour avoir demandé au serviteur du Pharaon d'intercéder en sa faveur auprès du roi¹. Cela rejoint notre idée : Joseph fut puni pour avoir ramené les choses à lui au lieu d'être resté entièrement dévoué à la cause divine, et il est significatif de comparer le prolongement de son séjour en prison à la punition de Daniel qui, selon le second avis, fut d'être « jeté dans la fosse au lion ».

De l'émancipation, entendue comme participation au politique, à supposer qu'elle fût offerte à l'élite juive de la part des vainqueurs, il ne saurait donc être véritablement question dans notre corpus. Ceux qui s'y risquent, comme Daniel et Joseph, sont punis pour avoir substitué un accomplissement terrestre, humain ou personnel au projet divin. Pas de place pour une quelconque sécularisation du théologique. Ni assimilation sociale ni émancipation politique, reste simplement une intégration que Dieu ordonne par la voix des prophètes. C'est là toute la différence entre une idéologie, celle des Lumières, qui place l'homme au cœur de ses préoccupations et l'idée fondamentale du monde antique et midrachique.

1. *Beréchit Rabba*, 89, sur Genèse, 40.