

Article

« Trois approches du messianisme de Qumrân : une revue sélective de la recherche récente »

Jean Duhaime

Théologiques, vol. 17, n° 1, 2009, p. 163-184.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/039503ar>

DOI: 10.7202/039503ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Trois approches du messianisme de Qumrân

Une revue sélective de la recherche récente

Jean DUHAIME*

Théologie et sciences des religions
Université de Montréal

La découverte des manuscrits de Qumrân, au bord de la mer Morte, a révolutionné notre connaissance du judaïsme ancien en nous fournissant des témoins de première main pour l'étude de la transmission du texte biblique et le développement des idées religieuses durant la période du Second Temple. Plusieurs textes de Qumrân évoquent la figure d'un ou de plusieurs « messies », c'est-à-dire des personnes qui ont reçu de Dieu une onction comme signe de leur choix et pour une mission en vue de laquelle celui-ci leur confère une force ou un charisme particulier. Souvent, mais pas toujours, il s'agit d'agents de salut dont l'action aura lieu dans les jours à venir. D'autres textes évoquent également l'intervention de diverses figures eschatologiques que l'on assimile également à des personnages messianiques, bien qu'ils ne soient pas explicitement désignés comme tels dans les textes.

Depuis le début des années 1990, l'accès à l'ensemble des textes de Qumrân a relancé l'étude de la question du « messianisme » à Qumrân et suscité de nombreux travaux. Il est impossible de rendre compte de tout dans un bref exposé. On peut cependant regrouper les diverses approches selon leur tendance dominante, en les classant sous trois rubriques auxquelles correspondent les trois points de cette revue de littérature: 1) les

* Jean Duhaime est professeur titulaire en interprétation biblique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Il dirige un groupe de chercheurs québécois qui participent à la publication de *La Bibliothèque de Qumrân* (Paris, Cerf, 2008-). Il a récemment achevé un commentaire de la *Règle de la guerre* de Qumrân (1QM) pour une anthologie américaine intitulée *The Lost Bible. Ancient Jewish Writings Outside of Scripture*.

approches centrées sur la terminologie; 2) les approches centrées sur la typologie; 3) les approches centrées sur le contexte socio-historique. Chacune est illustrée par une présentation de l'objectif, de la méthode, des textes étudiés et des résultats obtenus par un de ses représentants majeurs, soit Joseph A. Fitzmyer, Géza G. Xeravits et Gerben S. Oegema. En guise de conclusion, je propose quelques réflexions sur la contribution de ces travaux et sur l'avenir de la recherche sur le messianisme des textes de Qumrân¹.

1. Approche centrée sur la terminologie (J. A. Fitzmyer)

Joseph A. Fitzmyer, professeur émérite de la Catholic University de Washington, a publié en 2000 un article substantiel sur le messianisme des textes de Qumrân. Il déplore d'entrée de jeu qu'on ait donné récemment au nom « messianisme » et à l'adjectif « messianique » un sens élastique, de sorte qu'on les étire pour les appliquer à « toutes sortes de figures attendues dans l'histoire juive et chrétienne » (Fitzmyer 2000, 73). Il réagit, entre autres, à l'étude de Collins, *The Scepter and the Star* (1995) et de Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumrân* (1998), dont les recherches portent sur le concept de messie, tel qu'ils le définissent, plutôt que sur le terme hébreu משיח d'où dérive le français « messie ». On risque ainsi, à son avis, d'amalgamer des notions différentes, particulièrement lorsqu'il s'agit de titres de Jésus. Par exemple, le titre « Fils de Dieu » est-il un titre « messianique » ? Le problème est d'autant plus complexe que le terme משיח n'est pas toujours utilisé dans le même sens dans l'Ancien Testament. Il est clair pour Fitzmyer que les seuls textes « messianiques » sont ceux qui utilisent le terme « messie » et qu'une étude du messianisme doit se limiter à ces textes, en cherchant leur signification dans leur contexte d'origine, puis leur réception postérieure. Il présente son travail comme une contribution à l'histoire des idées et le développe en trois points : 1) Les données de l'AT, 2) Les données de Qumrân et de la littérature connexe, 3) Les implications du messianisme de Qumrân concernant l'usage du terme « messie » dans le NT. Je passe en revue les deux premiers points.

1. Texte remanié d'un exposé présenté aux Anciens et Amis de l'École Biblique de Jérusalem à Paris (octobre 2009) à la suite d'un travail amorcé dans un séminaire sur la *Littérature juive en marge de la Bible* (THB 6420, hiver 2009).

1.1 *Les données de l'AT*

Fitzmyer distingue d'abord le substantif « messie » (משיח), qui désigne une personne ayant reçu une onction d'huile (un « oint »), des usages du verbe « oindre » (משח). Le verbe est utilisé quarante-six fois dans l'AT, mais rarement pour désigner quelqu'un que l'on attend dans un futur proche ou lointain. Fitzmyer se concentre donc sur les trente-neuf emplois du nom. Il désigne le plus souvent un roi passé ou présent : « Sa connotation de base est qu'un dirigeant historique est ou était un agent auquel Dieu a conféré une onction le désignant pour guider, gouverner ou délivrer Son peuple » (2000, 76). Cela s'applique au roi en général, à Saül, David, Salomon, Sédécias et Cyrus (28x : 1S 2,10; 24,7; 2S 19,22; 2C 6,42; Lm 4,20; Is 45,1). Le terme a aussi été utilisé pour parler du grand-prêtre (3x : Lv 4,3; 5,16; 6,15), des patriarches (en parallèle avec le terme « prophètes » (1C 16,22 et // Ps 105,15). Lorsqu'il s'agit d'un roi, le terme fait référence à son accession au trône, jamais à l'attente qu'on aurait de lui dans le futur. Les textes qui décrivent une telle attente n'emploient pas ce vocabulaire (Jr 23,5-6). L'attente d'un « messie » comme « futur agent que Yahvé enverrait dans l'intérêt de Son peuple » n'apparaît qu'une seule fois dans un passage du livre de Daniel qui réinterprète un oracle de Jérémie; Fitzmyer le traduit comme suit :

Depuis l'instant que sortit une parole pour qu'on revienne et qu'on rebâtitse Jérusalem jusqu'à la venue d'un oint, un prince (משיח נגיד), il y aura sept semaines. Puis, pendant 62 semaines on restaurera places et fosses, mais dans une période trouble. Et après les 62 semaines (cet) oint sera supprimé et n'aura plus rien (Dn 9,25-26; voir Jr 25,11-12; 29,10; 2000, 80, nous traduisons).

Toujours selon Fitzmyer, les passages de l'AT qui contiennent des promesses de succession perpétuelle au trône de David ne sont pas messianiques au sens propre (Gn 49,10; Nb 24,15-19; 2S 7,11-17; Is 11,1-9; etc.).

1.2 *Les données de Qumrân et de la littérature connexe*

Fitzmyer note qu'il n'existe pas de consensus sur la chronologie des textes messianiques de Qumrân. Il présente donc les divers témoins au meilleur de sa connaissance en attirant l'attention sur ce qui lui paraît essentiel. Il étudie vingt-trois textes. Je reprends les principaux ici, en les regroupant dans un ordre différent.

En tête de liste, le passage bien connu de la Règle de la communauté qui précise comment seront gouvernés les membres qui s'y joindront :

IX 5 En ce temps-là, les hommes de la Communauté 6 seront mis à part comme une Maison de Sainteté pour Aaron, pour [être] la Communauté des Saints par excellence, et [comme] la maison de Communauté pour ceux d'Israël qui marchent dans la perfection [...] 9b [...] Ils ne s'écarteront d'aucun conseil de la Loi pour marcher 10 d'un cœur totalement endurci, mais ils seront gouvernés par les premiers préceptes, par lesquels les membres de la Communauté ont commencé à être instruits, 11 jusqu'à la venue d'un prophète et des messies d'Aaron et d'Israël (1QS IX 5-11).

On trouve ici l'attente de trois figures: 1) un prophète, probablement semblable à Moïse, selon la promesse de Dt 18,15.18; 2) un messie d'Israël, ce qui serait « un développement naturel » de la promesse d'un futur « David » (2S 7) et de celle d'un prince oint de Dn 9,25-26; 3) un messie d'Aaron, c'est-à-dire un prêtre. Cette dernière figure pourrait être dérivée de l'oracle de Zacharie qui entrevoit la présence d'un roi et d'un prêtre à la tête de la communauté post-exilique (Za 6,12-13; voir 4,14 qui mentionne « deux fils d'huile »). Fitzmyer note cependant que ce passage de la Règle de la communauté manque dans la cinquième copie de ce document trouvée dans la grotte 4 (4Q259 S^c); cela soulève la question de l'histoire rédactionnelle de la Règle et suggère la possibilité d'une évolution dans les attentes du groupe.

Fitzmyer reconnaît la présence du messie d'Israël dans deux textes de la Règle de la Congrégation (1QSa) qui décrivent sa participation au banquet eschatologique en compagnie d'un prêtre qui a préséance sur lui (voir plus bas) et dans un commentaire de la Genèse portant sur la bénédiction de Juda :

1 « Aucun *souverain* ne se trouvera à l'écart de la tribu de Juda » (Gn 49,10aa). Lorsqu'Israël gouvernera, 2 « il ne manque[ra pas] d'occupant au trône de David » (Jr 33,17). Car « le bâton » (Gn 49,10ab), c'est l'alliance de la royauté 3 [et les milliers d'Israël, ce sont [les bataillons sous] les « bannières » (Gn 49,10ab Sam) *vacat* jusqu'à la venue du messie juste, le rejeton de 4 David. Car c'est à lui et à sa descendance, qu'a été donnée l'alliance de la royauté de son peuple pour les générations éternelles (4Q252 v 1-4).

Fitzmyer note que cette version du texte de Gn 49,10 comporte la mention d'un souverain (טלש), absente du texte habituel (« le sceptre ne s'écartera pas de Juda ») ce qui prépare la mention du « messie juste, le rejeton de David » qui marquera de début de l'ère nouvelle, eschatologique. Ce commentaire explicite une attente qui demeurait implicite dans le texte biblique. La même figure se retrouve en 4Q174, un florilège de citations bibliques qui

commente l'oracle de Nathan (2S 7,13-14) en évoquant, sans la terminologie messianique, l'attente d'un « rejeton de David qui se lèvera avec l'interprète de la Loi, qui [...] à Sion, dans les jours à venir » (4Q174 Flor frag. 1-2 i 11). Fitzmyer y voit une innovation importante par rapport à l'AT.

Fitzmyer retrouve le messie d'Aaron dans le passage suivant de la Règle de la Congrégation où il précède le messie d'Israël :

11 [C'est l'as]semblée des hommes de renom [convoqués] à une réunion du conseil de la communauté, quand [Dieu] engendrera, 12 le messie parmi eux. Il entrera [en] tête de toute la congrégation d'Israël et de tous [ses] frères [les fils] d'Aaron, les prêtres. [...] 14 [...] Ensuite le [Mes]sie d'Israël s'as[soira]. Puis [ils] s'assoieront devant lui, 15 les chefs des milliers d'Israël, chacun selon sa dignité (1QSa II 11-15 ; voir II 20-21).

À cause du rôle prépondérant du prêtre sur le messie d'Israël dans la suite du texte (lignes 13-21), Fitzmyer estime que le messie mentionné à la ligne 12 est le messie sacerdotal, le messie d'Aaron.

Le Document de Damas pose un problème particulier. Ce texte est préservé dans deux copies médiévales trouvées dans une gueniza du Caire à la fin du XIX^e s., mais aussi dans des fragments de huit manuscrits découverts à Qumrân. Quatre passages du texte médiéval, dont un est confirmé par deux exemplaires de Qumrân, portent la mention d'un messie (sing.) d'Aaron et d'Israël :

22 [...] Voici la règle pour ceux qui vivent dans 23 les camps, qui vivent selon ces règles durant l'ère de l'impiété, jusqu'à l'avènement du messie d'Aaron et d'Israël... (CD XII 22b - XIII 1)

18 [...] Voici l'interprétation exacte des règles [par] lesquelles [ils seront gouvernés durant l'ère de l'impiété 19 jusqu'à l'avènement du mes]sie d'Aaron et d'Israël. Et il fera l'expiation de leur iniquité. (CD XIV 18b-19 // 4Q266 f10 i 11-13 et 4Q269 f11 i 1-2)

9 [...] ceux qui le révèrent sont « les faibles du troupeau » (Za 1,7) 10 ils s'échapperont à l'heure du châtement; mais tous les autres seront livrés au glaive quand viendra le messie 11 d'Aaron et d'Israël [...] (CD XIX 9b-11)

33 [...] Ainsi tous les hommes de la communauté qui sont entrés dans l'alliance 34 nouvelle au pays de Damas et qui se sont retournés et qui ont trahi et se sont détournés du puits d'eaux vives 35 ne seront pas comptés dans l'assemblée du peuple; ils ne seront pas inscrits dans leur liste, depuis le jour de la disparition xx 1 de l'Enseignant [de la communauté], jusqu'à l'avènement du messie d'Aaron et d'Israël. (CD XIX 33b — XX 1)

Les commentateurs sont divisés sur le sens à donner à l'expression « messie d'Aaron et d'Israël ». Fitzmyer croit qu'il pourrait s'agir d'un seul messie ; mais il ajoute en note qu'on pourrait comprendre le terme messie dans un sens distributif (« le messie d'Aaron et [celui d']Israël »). Il remarque que dans le deuxième texte (CD XIV 18-19), le messie joue un rôle sacerdotal (expiation). Il observe aussi que l'arrivée du messie marque le début d'une ère nouvelle dans au moins trois des quatre textes.

Quant à la figure prophétique, Fitzmyer croit la reconnaître dans un commentaire thématique de la grotte 11 qui décrit un scénario eschatologique au centre duquel se trouve Melkîsédeq, un agent de salut qui apporte la délivrance aux justes et exerce la vengeance de Dieu contre les impies. Il est cependant précédé d'un messager :

Et Melkî-sédeq exercera la vengeance des jugements de Di[eu en ce jour-là et ils seront délivr]ré[s de l'emprise de] Béliat et de l'emprise de tous les es[prits de son lot.] 14 À son aide [viendront] tous les dieux [de justice (Is 61,3)], c'est lui q[ui se tiendra en ce jour-là sur] tous les fils de Dieu, et il prés[idera] cette 15 [assem]blée. C'est le jour de la [paix do]nt Di[eu] a parlé [autrefois par les paroles d'Isa]ie le prophète qui a dit : « Qu'ils sont beaux 16 sur les montagnes les pieds du messag[er an]nonçant la paix, du mes[sager de bonheur annonçant le salu]t, [d]isant à Sion : « Ton Dieu [règne] (Is 52,7) ». 17 Son interprétation : les montagnes, [ce sont] les prophètes, eux q[ui ont écouté les paroles de Dieu (?)] et observé à] la perfec[tion] tout ce [qu'il a commandé (?)]. 18 Et le messager, c'e[st l'o]int de l'Esprit dont a parlé Dan[iel] : « Jusqu'à [la venue d']un messie, d'un prince, sept semaines (*Dan.* 9,25) (?) », et le messager] 19 de bonheur annonçan[t le salut,] c'est celui dont il est é[cr]it qu'[Il leur enverra « pour consoler les affligés, pour veiller sur les affligés de Sion (?) (*Isa.* 61,2-3) »]. 20 « Pour consoler les [affligés] », son interprétation :] pour les instruire sur tous les âges du mon[de...]. (11Q13 Melk II 13-20)

Fitzmyer suggère avec une certaine hésitation que le messager « oint de l'esprit » (*l.*18) pourrait être une figure prophétique inspirée d'Is 61,1, malgré le fait que les éditeurs du texte reconstituent dans la lacune la citation de Dn 9,25, suggérant qu'il s'agirait plutôt d'un prince.

Il estime qu'un messie prophète est aussi évoqué dans une « apocalypse messianique » de la grotte 4, où le narrateur exhorte les fidèles à tenir bon dans l'espérance des bienfaits de Dieu à venir :

[...] 1 Car les ci]eux et la terre obéiront à son messie, 2 [et tout ce] qu'ils contiennent ne se détournera pas du commandement des saints. 3 Raffermissiez-vous, vous qui cherchez le Seigneur dans son service ! *vacat* 4 N'est-ce pas en cela que vous trouverez le Seigneur, tous ceux qui espèrent dans leur cœur ?

5 Car le Seigneur visitera les pieux, il appellera les justes par le[ur] nom; 6 son Esprit reposera sur les humbles et il renouvellera les fidèles par sa force. 7 Car il honorera les pieux sur un trône de royauté éternelle, 8 libérant les prisonniers, rendant la vue aux aveugles, redressant les cour[bés]. 9 Aussi, pour [to]ujours, je m'attacherai [à ceux qui] espèrent. Dans son amour, il [récompensera] 10 et le fru[it d'une] bonne [œuvr]e ne sera différé pour personne; 11 le Seigneur réalisera des actions glorieuses qui n'ont jamais eu lieu, comme il l'a d[it]. 12 Car Il guérira les [mortellement] blessés, Il fera revivre les morts, Il évangélisera les humbles, 13 Il comblera les [pauvre]s, Il conduira les expulsés, Il invitera les affamés au banquet, [Il illuminera de gloir]e les inst[ruits]; et tous, comme des sai[nts ils resplendiront]. (4Q521 frag. 2 ii 1-13)

Cependant, Fitzmyer refuse de voir dans ce prophète messianique l'agent des actions de Dieu décrites dans les lignes suivantes. Le Seigneur est mentionné explicitement aux lignes 4, 5 et 11; c'est vraisemblablement lui-même qui opère ces merveilles, bien que l'énumération des lignes 11-12 semble tirée d'Is 61,1-2 où elles sont attribuées à un « oint ».

Outre ces trois types de figures messianiques à caractère eschatologique, Fitzmyer note que le terme משיח est employé une fois, dans un contexte historique plutôt qu'eschatologique, à propos d'un prêtre oint (4Q375 apMoïse^a frag. 1 i 9) et à quatre reprises en référence aux prophètes du passé (1QM XI 7-8; voir 6Q15 D frag. 3,4; CD II 12; CD V 21 – VI 2 // 4Q267 frag. 2 5-7). Un autre passage énigmatique, en rapport avec le présent ou l'avenir, pourrait aussi faire référence aux prophètes plutôt qu'aux messies (4Q270 D^c frag. 2 ii 13-14).

Par ailleurs, Fitzmyer écarte des textes généralement considérés comme messianiques, mais qui ne comportent pas le terme משיח, notamment un texte qui aligne des citations bibliques concernant l'envoi d'un prophète semblable à Moïse, l'annonce par Balaam du surgissement d'un astre et d'un sceptre, la bénédiction de la tribu de Lévi par Moïse, et une malédiction contre celui qui rebâtera Jéricho (4Q175 Testimonia citant Dt 5,28-28 et 18-19; Nb 24,15-17; Dt 33,8-11; Jos 6,26 et 4QPsaumes de Josué). Il exclut aussi plusieurs textes jugés trop fragmentaires (4Q376 apMoïse^b; pap4Q382 paraRois frag. 16,2; 4Q521 frag. 8,9; frag. 9,3) et un autre où il ne faudrait pas lire משיח mais משיח un substantif dérivé d'une racine différente (חש parler, s'entretenir) et signifiant « discours » (4Q381 frag. 15,7).

Au terme de son analyse, Fitzmyer identifie, dans l'usage que les textes de Qumrân font du substantif משיח, trois développements par rapport à l'AT: 1) l'application du terme aux prophètes, au sens de « oint » (discuté

dans l'AT, clair ici); 2) son utilisation au sens de « messie » pour désigner un ou deux agents eschatologiques envoyés par Dieu au profit de son peuple (cf. Dn 9,25); 3) l'attente d'autres personnages « oints » aux côtés du ou des messies: le prophète comme Moïse, un héraut (annonceur de paix), un enseignant de justice, et un « Prince de la Congrégation (qui pourrait être identique au messie d'Israël, mais dont ce n'est pas dit explicitement).

2. Approche centrée sur la typologie (G. G. Xeravits)

L'approche de Fitzmyer, qui s'en tient strictement aux emplois du substantif, est assez minoritaire dans la recherche sur le messianisme des textes de Qumrân. La très grande majorité des chercheurs optent plutôt pour une étude centrée sur le concept de « messie » défini comme un agent de salut eschatologique, quelle que soit la terminologie utilisée pour le désigner. Cela risque de créer l'ambiguïté dénoncée par Fitzmyer lorsqu'il parle du sens « élastique » qu'on donne au messianisme. Pourtant, observe Collins, la recherche scientifique procède constamment en construisant des concepts :

Si nous ne construisons pas des catégories analytiques et des concepts synthétiques, nous ne pourrions tout simplement pas mener de discussions scientifiques. Mais nous agissons correctement en réexaminant de telles constructions de temps à autre, pour nous rappeler que les données sont toujours plus complexes que nos concepts et pour nous assurer que les hypothèses et les présuppositions ne nous font pas perdre de vue la spécificité des textes. (Collins 2000, 199)

L'une des études les plus récentes sur la question du messianisme qumranien a porté particulièrement attention à cette question. Il s'agit de la thèse du hongrois Géza G. Xeravits, publiée en 2003 sous le titre *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. L'objectif de Xeravits est de se pencher sur des textes qui « rapportent l'activité eschatologique de certains personnages qui semblent jouer un rôle important dans les événements de l'*eschaton* » (2003, 1). Renonçant à utiliser l'expression ambiguë « attentes messianiques », il construit le concept de « protagoniste eschatologique positif » (PEP) qu'il définit comme suit: 1) il s'agit de figures susceptibles d'actualiser les principaux rôles de leadership de l'Israël historique et de les exercer dans les événements eschatologiques auxquels ils participent; 2) ils sont perçus comme positifs par la communauté qui a composé ou colligé les documents où ils apparaissent;

3) leur activité se déroulera dans un futur déjà en marche (« une eschatologie en voie de réalisation »), une période au cours de laquelle Dieu vient exercer un jugement, vaincre le mal et assurer le triomphe des justes (2003, 2-7).

En faisant abstraction de textes de moindre importance, Xeravits identifie dans le corpus qumranien vingt-et-une compositions qui évoquent de tels personnages. Son étude comporte une première partie, analytique, dans laquelle chaque texte est examiné individuellement, et une deuxième partie, synthétique, dans laquelle sont recueillies l'ensemble des données

2.1 Analyse

2.1.1 Documents sectaires

La partie analytique est divisée en deux chapitres portant respectivement sur les textes sectaires et non sectaires, étudiés dans leur séquence numérique. Selon les critères établis par D. Dimant, on peut considérer un texte comme sectaire lorsqu'il porte sur : 1) les pratiques ou l'organisation d'un groupe particulier; 2) son histoire et sa situation actuelle; 3) ses conceptions théologiques et sa vision du monde propre; 4) sa manière particulière d'interpréter les textes (p. 14). D'après Xeravits, douze documents sectaires évoquent des PEP; il regroupe ses observations en neuf points.

1. *La Règle de la communauté*. Après une étude de 1QS IX 5-11 et de 4Q258 S^d — 4Q259 S^e, Xeravits conclut que 4QS^e reflète un état plus ancien de la Règle et que le passage évoquant l'attente eschatologique d'un prophète et des messies d'Aaron et d'Israël qu'on trouve en 1QS IX 5-11 a été ajouté au cours du développement littéraire de la Règle.

2. *La Règle de la Congrégation* (1QSa). Xeravits y reconnaît comme Fitzmyer deux protagonistes, un prêtre et un roi qui lui est subordonné.

3. *Le Recueil de bénédictions* (1QSB) il évoque deux PEP. Le premier est un prêtre, décrit dans « un état d'exaltation et de communion avec les anges » :

24 [...] Puisses-tu être 25 comme un ange de la Face dans le séjour dans la sainte demeure pour la gloire du Dieu des Armées [...] et tu] seras autour, servant dans le temple de 26 la royauté, partageant le lot des anges de la Face et le Conseil de la communauté [...] pour le temps éternel et les périodes perpétuelles. Car 27 tous ses jugements sont [vérité]. Et puisse-t-il faire de toi un saint au milieu de son peuple pour que tu deviennes un [grand] lumineux [éclairant] le monde de connaissance et rayonnant sur la face des Nombreux. 28 [...] Puisse-t-il te faire] un diadème pour le saint des saints,

parce que [tu seras] sanctifié pour lui et tu rendras gloire à son nom et à sa sainteté. (1QSb IV 24b-28)

L'autre est le Prince de la Congrégation, un personnage royal dont le portrait est influencé par Is 11,1-5 ; Ps 89,4 ; Ez 34,23-24 ; 37,24-25 :

20 *vacat* De l'Instructeur. Pour bénir le Prince de la Congrégation, qui [...] 21 force. Et il renouvellera l'alliance de David pour lui, pour établir le royaume de son peuple à jamais, [pour juger le pauvre avec justice,] 22 pour rendre une sentence [équitable envers les] humbles du pays et pour marcher dans la perfection devant sa face dans toutes les voies [...], 23 pour établir son alliance sainte [durant] l'épreuve de ceux qui [la] recherchent. [Que] le Seigneur t'élève à une hauteur éternelle, comme une tour sur un rempart dressé. 24 Puisses-tu [frapper les peuples] avec la puissance de ta [bouche], dévaster la terre de ton sceptre, et avec le souffle de tes lèvres 25 tuer les impies. Qu'il [te] donne [un esprit de] conseil et de puissance éternelle, un esprit de connaissance et de crainte de Dieu. Et que 26 la justice soit la ceinture de [tes reins et la] loyauté la ceinture de tes hanches. [Et] qu'il te fasse des cornes de fer et des sabots de bronze. 27 Puisses-tu encorner comme un taureau [... et puisses-tu piétiner] les peuples comme la boue des rues. Car Dieu t'a établi comme un sceptre 28 sur les dominateurs ; devant [toi ... toutes] les nations te serviront et il te rendra fort par son saint nom. 29 Et tu seras comme un lion [...] la proie, sans que personne ne le chasse. Tes montures chargeront sur [...]. (1QSb V 20-29)

4. *Le Document de Damas*. Selon Xeravits, les passages qui évoquent un messie d'Aaron et d'Israël ne concernent qu'une seule figure sacerdotale (2003, 38). Mais un texte parallèle au quatrième de ces passages anticipe plutôt l'arrivée de deux protagonistes, un Interprète de la Loi et un Prince de la Congrégation (CD VII 9 — VIII 2 // XIX 5b-14a) ; Xeravits considère l'Interprète de la Loi comme une figure sacerdotale similaire à celle du messie d'Aaron et d'Israël, à côté duquel le Prince de la Congrégation, un nouveau personnage, exerce des fonctions militaires :

18 [...] L'étoile est l'Interprète de la Loi 19 qui vient à Damas, comme il est écrit : « Une étoile sort de Jacob et un sceptre monte 20 d'Israël ». Le sceptre est le Prince de toute la Congrégation et quand il se lèvera, « il détruira 21 tous les fils de Seth » (CD VII 18b-21).

5. *Les commentaires (pesharim) des prophètes*. Xeravits étudie un commentaire d'Isaïe et un midrash eschatologique (4Q161 ; 4Q174). Dans les deux cas, il identifie un protagoniste eschatologique royal (davidique), subordonné aux prêtres. Il retient également le recueil de citations bibliques (écarté

par Fitzmyer) qui associe, selon lui, les mêmes protagonistes eschatologiques prophétique, sacerdotal et royal que la Règle de la communauté (4Q175, copié par le même scribe que 1QS, note-t-il).

6. *Le commentaire de la Genèse* (4Q252). Un fragment de ce commentaire explique la bénédiction de Juda (Gn 49,10) en évoquant une figure royale messianique.

7. *Le Rouleau de la Guerre* (4Q285, aussi écarté par Fitzmyer) documente le rôle du Prince de la Congrégation, de la souche de David, dans la guerre eschatologique.

8. *Le commentaire thématique sur Melkîsédeq* (11Q13) comporte d'abord un messager « oint de l'esprit » annonciateur du salut: Xeravits l'identifie hypothétiquement à Moïse *redivivus* (voir I 12; 4Q377 frg. 2 ii 5.11). Mais le commentaire met surtout en évidence la figure de Melkîsédeq, « exaltée », céleste, qui incarne le leader des troupes des justes dans l'ère eschatologique et joue peut-être un rôle cultuel dans le scénario du jour de l'Expiation définitive.

9. En excursus, Xeravits traite de la *Règle de la guerre* (1QM). Ce document insiste surtout sur l'action eschatologique de Dieu et de la communauté. Le prince de la congrégation et les prêtres y jouent un rôle, mais il n'est pas préminent.

2.1.2 Textes non sectaires

Xeravits examine ensuite neuf textes non sectaires, dont un seul, l'apocalypse messianique (4Q521) a été retenu par Fitzmyer.

1. *Un apocryphe de Daniel* en araméen (4Q246). Selon une interprétation possible, un voyant annonce une période de détresse causée par les rois d'Assyrie et d'Égypte, après laquelle se lèvera un dernier roi qui sera appelé fils de Dieu et qui apportera le salut à son peuple. Ce « fils de Dieu », serait une figure positive (PEP) individuelle :

i 4 [...] une grande oppression surviendra sur terre. 5 [...] et un grand carnage dans la ville 6 [...] le roi d'Assyrie [et (le roi)] d'Égypte. 7 [...] se lèvera un autre roi; il sera grand sur la terre. 8 [Les peuples/rois] feront [la paix avec lui] et tous [le] serviront, 9 [Le fils du Gra]nd [roi] il sera appelé, et de son nom il sera nommé. ii 1 Il sera dit fils de Dieu et on l'appellera fils du Très-Haut. Comme les comètes 2 de la vision, ainsi sera leur règne! Des années, ils régneront sur 3 la terre et ils piétineront tout; un peuple piétinera un (autre) peuple et une province une (autre) province, 4 *vacat* jusqu'à ce le peuple de Dieu se relève et fasse tout reposer du glaive. 5 Son royaume sera

un royaume éternel et toutes ses voies seront selon la vérité. Il ju[ge]ra 6 la terre en vérité et tous feront la paix. Le glaive disparaîtra de la terre 7 et toutes les provinces lui rendront hommage.

Le grand Dieu est lui-même sa force 8 et fait la guerre avec lui. Il livrera des peuples en sa main et eux tous, 9 Il les jettera devant lui. Sa domination est une domination éternelle et tous les abîmes de [iii 1 la terre lui obéiront (?).]

2. 4Q369 *Prière d'Énosh*. Dans ce texte fragmentaire, une prière qu'on a attribuée à Énosh, fils de Seth (Gn 4,6), est suivie de l'annonce de la venue d'un personnage dont Dieu a fait son « premier-né » et qui deviendra un prince et un gouverneur de la terre (frag. 1 ii 1-12). L'interprétation de ce texte est controversée, mais Xeravits pense qu'il s'agit d'une figure royale individuelle eschatologique inspirée en partie du Ps 89 et associée à la dynastie de David.

3. 4Q458 *Texte narratif A*. Dans un contexte eschatologique, ce texte évoque la présence des anges dans le combat contre le mal. On y trouve un « oint de l'huile de la royauté » (משיח בשמן מלכות) qui est probablement aussi désigné comme « bien-aimé ».

4. *L'apocalypse messianique* (4Q521). Xeravits en fait une étude exhaustive et arrive à des conclusions similaires à celles de Fitzmyer. Il reconnaît dans l'« oint » un « héraut du salut à venir » (2003, 110). Sur la base de la présence d'une citation partielle de Ml 3,22-24 dans un autre fragment, il identifie cet « oint » à Élie.

5. *Un apocryphe de Lévi* (4Q541). Xeravits étudie deux fragments de ce texte particulièrement difficile. Le fragment 9 parle d'un PEP, une figure sacerdotale qui a une mission universelle et dont on souligne l'enseignement et la sagesse. Il rencontre l'opposition de sa génération, peut-être des souffrances. Faisant allusion à Is 52—53, le fragment 24 évoque sa restauration finale.

Frag. 9, 2 [...] Et il fera l'expiation pour tous les fils de sa génération et il sera envoyé à tous les fils de 3 son [peu]ple. Sa parole (sera) comme une parole des cieus et son enseignement conforme à la volonté de Dieu. Son soleil éternel brillera, 4 son feu sera brûlant par toutes les extrémités de la terre et il brillera sur les ténèbres. Alors les ténèbres disparaîtront 5 de la terre et l'obscurité de l'aride. Ils diront beaucoup de choses à son sujet et beaucoup 6 [de menson]ges. Ils inventeront des fables contre lui et raconteront toutes sortes d'infamies à son sujet. Sa génération mauvaise changera 7 [...] il sera, et que mensonge et violence sera sa situation. [Et] le peuple errera en ses jours, et (les gens) seront confondus [...].

Frag. 24, 2 [Ne] fais pas de deuil avec des sacs [pour...] et ne [...] 3 [... ra]che-tées, qu'elles soient des fautes ca[chées] au[ssi bien que] des fautes dévoilées, et le Di[eu] jus[te te bénira ?...] 4 Cherche et demande et sache ce que la colombe a cherché (?), et ne la punis pas au moyen de la mouette (?), de pendoir (?) [...] 5 et de clou (?) n'approche pas d'elle. Et tu établiras pour ton père un nom de joie, et pour tous tes frères (c'est) une fondation éprouvée 6 (que) tu feras surgir. Et tu verras et tu te réjouiras dans la lumière éternelle et tu ne seras pas (traité) en ennemi. *vacat*

6. *La vision de 'Amram* (4Q543-549). Dans ce texte pré-qumranien, 'Amram, petit-fils de Lévi, aperçoit en vision deux opposants angéliques (Melkîresha(et probablement Melkîsédeq dont le nom n'est pas préservé) qui disent avoir autorité sur toute l'humanité et lui demandent de choisir entre eux. Le contexte n'est pas eschatologique, mais ce texte montre l'horizon angélogologique de la vision dualiste de la communauté de Qumrân qui sert d'arrière-fond aux événements eschatologiques.

7. *Une vision en araméen* (4Q559). Ce texte est très fragmentaire, mais il évoque le retour d'Élie dans les jours à venir (Mal 3,23).

8. En excursus, Xeravits traite *deux textes en rapport avec Moïse*. 4Q374; 4Q377. Moïse y est « angélifié et déifié » : il apparaît sous les traits d'un pieux (איש חסדים), un homme de Dieu (איש האלוהים), son oint (משיח) et son messenger (מבשר). La description s'inspire de la figure de Moïse au Sinaï et au désert. Il n'y a pas de dimension eschatologique, mais ces textes pourraient avoir servi de point de départ à une « atemporalisation ou eschatologisation » de la figure de Moïse et à l'élaboration de celle du prophète eschatologique.

2.2 Synthèse

Xeravits souligne la diversité des figures relevées dans les textes et rappelle qu'une chronologie n'est pas possible dans l'état actuel des connaissances. Cependant une certaine systématisation est possible, en quatre points.

1) *La terminologie*. Xeravits regroupe les principaux termes utilisés dans les textes messianiques. Le terme « oint » (משיח) se retrouve vingt-cinq fois, dont treize au sens eschatologique, dans deux sens différents : au sens attributif, être « oint » c'est une qualité de la personne ; au sens technique, « messie » est un titre (1QS_a II 12 et 4Q252 v 3). L'expression « Prince de la congrégation » (נשיא העדה) apparaît douze fois, associée à des activités « martiales » et caractérisant des figures royales, souvent davidiques, de PEP ; elle s'enracine en Ézéchiel 34 et 37, mais son développement messianique

semble propre au groupe de Qumrân. Xeravits synthétise aussi quelques données additionnelles concernant le vocabulaire utilisé pour décrire les PEP de type royal ou sacerdotal (« rameau » צמח, « sceptre et étoile » כוכב, כשבט), ou sacerdotal seulement (« Grand-prêtre » כוהן הראש, « Interprète de la Loi » דורש התורה).

2) *Les personnages.* Xeravits explore trois personnages de l'AT qui sont présentés comme agissant dans l'ère eschatologique. Moïse a un rôle législatif. Son héritage est associé à celui des prophètes, mais il occupe une position supérieure à eux. Sa figure est reprise dans une perspective eschatologique: il est « susceptible de réapparaître à un moment donné dans le futur » (2003, 181). Élie, le prophète attendu dans le futur pour réconcilier pères et fils (Ml 3,22-24), pourrait être le messie de 4Q521 et le prophète précurseur du messie en 1QS IX 11. Melkîsédeq est, dans la Bible, le roi-prêtre de la Jérusalem pré-israélite auquel Abraham donne la dîme (Gn 14) et dont le sacerdoce sert de référence dans le Ps 110. En 11Q Melkîsédeq, il joue un rôle de libérateur eschatologique, d'agent du jugement divin universel et de l'expiation (II 5-14). En 4Q401 Chants pour l'holocauste du sabbat, Melkîsédeq est aussi agent du jugement (frag. 11,3; voir Ps 82,1).

3) *Les fonctions.* Xeravits retient trois fonctions principales que semblent assumer les protagonistes eschatologiques positifs. La fonction royale (martiale-juridique) s'inspire de plusieurs textes bibliques: Gn 49,10 (bénédition de Juda); Nb 24,15-19 (Balaam); Is 10,33—11,5 (le roi juste à venir); Am 9,11 (restauration de la dynastie de David). Le lien entre le futur roi et la dynastie davidique est souligné dans certains textes, mais semble d'importance secondaire dans d'autres. La fonction sacerdotale se manifeste par plusieurs types d'activités: des bénédictions et prières d'inspiration biblique, des rites pour soutenir les combattants durant la guerre, la participation au rite d'investiture du protagoniste royal, un rite d'expiation, la présidence du banquet eschatologique. La fonction prophétique consiste surtout à agir comme précurseur du jour du jugement ou d'un protagoniste eschatologique positif.

4) *Le nombre de PEP.* Xeravits classe les textes en trois catégories, selon le nombre de PEP qu'on y trouve. Il y a un seul protagoniste dans la partie législative du Document de Damas (CD IX-XVI et XIX-XX) et dans plusieurs autres textes (4Q246; 4Q252; 4Q369; 4Q458; 4Q521; 4Q541; 4QAmram; 4Q558; peut-être aussi 4Q161 et 4Q285). Il y en a deux en 1QSa; 1Qsb; CD VII 9 — VIII 2; 4Q174; 11QMelk. On en trouve trois seulement en 1QS et 4Q175. Xeravits observe que les textes non sectaires

ne réfèrent qu'à un seul protagoniste. Certains textes sectaires n'en comportent aussi qu'un seul (4Q161; 4Q252; 4Q285). Les textes qui en évoquent deux ou trois sont sectaires. Le bi-messianisme est un modèle propre aux écrits sectaires, mais non exclusif. Il en conclut que la « communauté de Qumrân a réfléchi à la question des protagonistes eschatologiques positifs, mais elle n'a pas réussi à créer une doctrine cohérente à ce sujet. Les personnages royaux, prophétiques et angéliques apparaissent dans le patrimoine littéraire de la communauté avec une stimulante variété » (2003, 225).

Xeravits retient, en terminant, que deux textes seulement, soit les Testimonia (4Q175) et le peshet sur Melkîsédeq (11QMelk) ont pour principal sujet les protagonistes eschatologiques positifs et leur action. Les autres les mentionnent à l'occasion d'autre chose. Il en déduit qu'il ne s'agissait pas « d'un thème théologique central exploré intensément par la communauté » ; d'ailleurs, le nombre relativement restreint de textes où ils apparaissent dans l'ensemble du corpus qumranien (vingt et un sur six cent cinquante manuscrits non-bibliques) confirme qu'on leur portait un intérêt plutôt secondaire (2003, 226).

3. Approche centrée sur le contexte socio-historique (G. S. Oegema)

La première tentative de reconstituer une histoire de l'évolution du messianisme qumranien remonte à 1963, lorsque Jean Starcky publia un essai sur la question qui fit école. Avec le développement de la recherche et la publication de l'ensemble des textes, les spécialistes sont devenus de plus en plus hésitants à se livrer à un tel exercice. Gerben S. Oegema s'y est essayé dans une thèse doctorale de l'Université Libre de Berlin consacrée à l'étude des attentes messianiques dans le judaïsme ancien de la période des Maccabées à celle de Bar Kochba (Oegeman 1998).

En introduction, Oegema précise que son étude vise à explorer le rapport entre le texte et l'histoire en se penchant sur un cas particulier, celui du messianisme. Il entend par messie « un personnage sacerdotal, royal, ou autre qui jouera un rôle libérateur à la fin des temps » et par texte messianique un texte qui comporte une dimension eschatologique et qui évoque le concept d'un libérateur (1998, 26-27). Pour l'analyse du messianisme qumranien, Oegema resserre le problème autour du bi-messianisme (sacerdotal et royal) et se demande comment comprendre les conceptions messianiques de Qumrân par rapport : 1) aux données bibliques et extra-bibliques contemporaines et 2) au contexte de l'époque (1998, 88). En se basant sur les données paléographiques et historico-critiques disponibles, il

classe les principaux manuscrits qui comportent des attentes messianiques en deux groupes selon qu'ils sont d'époque plus ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne) ou plus récente (romaine et hérodienne). Il étudie chacun des groupes séparément en traitant d'abord les textes individuellement, puis en synthétisant ses résultats. Il met aussi à contribution des documents qui témoignent de l'auto-compréhension de la communauté et de son histoire. Je passe plus rapidement sur cette étude puisque la plupart des textes nous sont déjà familiers.

3.1 *Les textes d'époque ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne, asmonéenne)*

Oegema classe dans cette catégorie le premier commentaire d'Isaïe de la grotte 4 (4Q161), la Règle de la communauté (1QS), la Règle de la Congrégation (1QSa), le Recueil de bénédictions (1QSB), les Testimonia (4Q175) et le Document de Damas (CD).

Le commentaire d'Isaïe. Il pourrait être plus récent car, dans ce groupe de texte, il est le seul à évoquer un messie guerrier eschatologique dont la figure est une réinterprétation d'Is 11,1-5 : le rameau de Jessé surgira à la fin des temps pour gouverner les nations et exercer la justice avec son épée, notamment en se dressant contre les Kittim.

La Règle de la communauté (1QS). Pour Oegema, le texte de 1QS IX 11, qui mentionne le prophète et les messies d'Aaron et d'Israël, n'est peut-être ni messianique ni eschatologique. Il appuie son avis sur le fait que le terme חַיִּים n'a pas de connotation eschatologique en CD II 12 et VI 1 et que les passages comparables ne parlent que d'un ou de deux messies d'Aaron et d'Israël, sans référence à un prophète.

La Règle de la Congrégation (1QSa). Le Grand-prêtre serait le Messie d'Aaron, qui préside au banquet eschatologique avec le Messie d'Israël (qui lui est subordonné).

Le Recueil de bénédictions (1QSB). Tout en signalant la bénédiction du Grand-Prêtre et des prêtres, Oegema insiste sur la bénédiction du Prince de la Congrégation en qui il reconnaît une « figure royale des derniers jours » (1998, 93).

Les Testimonia (4Q175). Selon Oegema, « les éléments messianiques de ce texte devraient être compris comme de l'eschatologie orientée vers le présent », à cause des avertissements qu'il contient pour l'époque du prophète (« celui des derniers temps ? » 1998, 94).

Le Document de Damas. Oegema explique par un développement des idées messianiques la diversité qu'on trouve dans ce document. L'utilisation du terme משיח pour les prophètes en CD II 12 et VI 16 n'implique aucun messianisme. La mention de l'Interprète de la Loi et du prince guerrier suppose deux messies (CD VII 14-21), tandis que le Messie d'Aaron et d'Israël est une seule personne dont le portrait aurait été modelé sur celui du Maître de justice (CD XII 23; XIV 19; XIX 10-11 et XX 1).

Oegema conclut qu'on trouve dans ces textes de la période maccabéenne et asmonéenne des « figures multidimensionnelles et par conséquent interprétables de façons multiples » (1998, 98). Ces attentes eschatologiques auraient pris forme surtout après la mort du Maître de justice, et se sont « conceptualisées surtout sous les traits d'un prophète ou, plus souvent d'un prêtre et/ou d'un roi » (1998, 63). Cette diversité s'expliquerait par la situation politique confuse de cette période et par la recherche d'un équilibre des pouvoirs principalement entre les fonctions de prophète, de prêtre et de roi: « [...] la situation historique concrète [...] pouvait plus facilement conduire au concept d'un Messie à plusieurs dimensions ou à une "doctrine des deux messies" qu'à l'attente d'un messie-roi (davidique seulement) » (1998, 99). Les textes de Qumrân de cette époque, qui décrivent les personnages messianiques sous des traits de prêtre, de roi, de prophète ou de commandant militaire, apparaissent comme « une critique des prêtres-rois asmonéens » (1998, 100).

3.2 *Les textes d'époque récente (romaine et hérodiennne)*

Oegema range ici le commentaire d'Habaquq (1QpHab), la Règle de la guerre (1QM), le commentaire de la Genèse (4Q252), le midrash eschatologique (4Q174), l'Apocalypse araméenne (4Q246), les Hymnes (1QH) et le commentaire du Psaume 37 (4Q171).

Le commentaire d'Habaquq documente la situation d'affrontement entre le Maître de justice et le Prêtre impie. Le Maître de justice a un rôle de guide et promet le salut à ceux qui vivent selon la Torah, mais il n'est pas un personnage messianique comme tel. Le commentaire du Ps 37 décrit une situation d'affrontement semblable, entre justes et impies, cette fois, et contient aussi une promesse de salut « pour les pauvres ». Selon Oegema, le fait de se percevoir comme constamment aux prises avec des situations de conflit aurait fait naître chez les membres de la communauté « des conceptions de jugement eschatologique et des attentes pour une restauration de la justice au pays de leurs pères » (1998, 110).

Ce sont de telles conceptions qu'on trouve dans la Règle de la guerre (1QM). Le Prince de la Congrégation y apparaît comme « un messie royal ou guerrier » même si, en définitive, c'est l'épée de Dieu qui va dévorer l'ennemi (1QM V 1-2; XI 11, citant Is 31,8; voir 1998, 111-112). Le Prince joue aussi un rôle guerrier en 4Q285. Ces textes refléteraient une situation concrète de menace militaire par les Romains et de résistance (éventuellement militaire) à leur occupation (1998, 113). Oegema reconnaît aussi l'attente d'un roi davidique dans le commentaire de la Genèse (4Q252) et dans le Midrash eschatologique (4Q174). Il est plus hésitant en ce qui concerne l'identité du « fils de Dieu » dans l'Apocalypse araméenne (4Q246) : il pourrait s'agir d'une figure négative (l'empereur romain ?) ou d'une figure positive, celle du messie guerrier (davidique, 1998, 125).

Dans les textes d'époque romaine et hérodienne, conclut Oegema, « le messie est caractérisé surtout par ses traits royaux et militaire, tandis que la Torah et (le Maître de) la communauté ou Dieu lui-même jouent un rôle aussi important. On ne trouve plus ici un messie multidimensionnel (prêtre et roi) » (1998, 125). Cela est compréhensible dans le contexte historique de l'époque hérodienne, marquée à la fois par les luttes de pouvoir qui ont suivi la mort d'Hérode et par le vaste projet de reconstruction du Temple. Les gens de Qumrân ont valorisé « les attentes messianiques qui parlaient d'une restauration de la dynastie davidique », se sont concentrés sur l'observance de la Torah et ont espéré un nouveau Temple « échafaudé sur les bonnes œuvres des membres de la communauté » ; ce fut, selon Oegema, leur façon de critiquer « les marionnettes qui gouvernaient de manière tyrannique aussi bien que le Temple dont elles avaient ordonné la reconstruction » (1998, 126).

Réflexions

Que peut-on dégager de cette revue des travaux de Fitzmyer, Xeravits et Oegema ? Observons d'abord qu'il n'y a pas de consensus sur l'objectif d'une étude du messianisme à Qumrân. Pour Fitzmyer, elle doit se concentrer sur l'analyse des emplois du substantif משיח et de sa signification. Xeravits a créé sa propre appellation de « protagoniste eschatologique positif » dans le but de mieux cerner l'ensemble des attentes concernant des agents de salut dans la littérature de Qumrân. Oegema s'est accommodé d'une définition conceptuelle large du messianisme pour chercher à démontrer la corrélation entre le contexte socio-historique, l'expérience concrète de la communauté et les attentes messianiques qu'elle a conceptualisées.

D'un point de vue méthodologique, les trois auteurs procèdent en délimitant leur corpus, qui se recoupe en partie seulement, et en faisant une analyse individuelle des textes retenus, puis une synthèse des données recueillies. Le traitement des textes varie selon les auteurs. Fitzmyer les traite généralement de manière précise, mais parfois très succincte. Xeravits est celui qui les analyse le plus en profondeur, même s'il omet de présenter sommairement leur contenu et si, à quelques rares occasions, ses arguments ne sont pas très convaincants. Oegema aborde certains textes à fond (CD, 4Q246), d'autres de manière très superficielle (1QS IX); il énonce parfois des affirmations très discutables, sans les fonder vraiment.

Les synthèses varient également. Celle de Fitzmyer est très brève, se limitant à dégager trois points essentiels. Xeravits y consacre près d'une centaine de pages et la subdivise en quatre points différents, ce qui devient parfois redondant. Oegema est un peu particulier, car l'étude des textes de Qumrân ne constitue qu'une section de chacun des deux chapitres où il étudie l'ensemble des textes messianiques d'époque maccabéenne et asmoneenne (chap. 3) et ceux d'époque hérodienne et romaine (chap. 4); ses synthèses se retrouvent à la fin de chacune des deux sections et ne sont pas reprises de manière organique. Seul Xeravits s'est donné des critères précis pour identifier les textes sectaires et en dégager l'apport spécifique dans sa synthèse.

En ce qui concerne les résultats de la recherche, ceux obtenus par Fitzmyer permettent, selon le but qu'il s'est fixé, de voir en quoi les textes de Qumrân qui utilisent le substantif משיח innovent par rapport à l'Ancien Testament. Xeravits fait très bien ressortir la diversité des attentes concernant les PEP, mais ne s'occupe pas beaucoup de les expliquer. Oegema s'efforce de différencier les textes selon les époques et d'établir une corrélation entre la conceptualisation messianique et le contexte interne (l'expérience de la communauté) et externe (les événements politiques et religieux de la période); le résultat est stimulant, mais repose sur une série de décisions concernant la date et l'interprétation des textes et sur la reconnaissance de liens de causalité entre des contextes et la production d'images messianiques qui sont plausibles, mais indémontrables.

Au terme de cette revue, il faut bien reconnaître que la question du messianisme qumranien est effectivement complexe, et cela pour plusieurs raisons. Malgré le fait qu'on puisse aligner quelques dizaines de textes « messianiques » selon la définition qu'on en donne, la plupart ne traitent le sujet que de manière secondaire; les Testimonia (4Q175) et 11QMelkîsédeq

constituent probablement l'exception, comme le note Xeravits. Mais le premier texte n'est pas considéré comme messianique par Fitzmyer et les citations qui s'y enchaînent ne sont pas commentées. Quant à 11QMelkîsédeq, c'est un texte assez enchevêtré et lacunaire qui ne permet pas de situer l'ensemble de ses éléments dans une image globale cohérente. Plusieurs autres textes sont fragmentaires ou d'interprétation difficile (et par conséquent controversée) et la plupart ne sont pas contextualisés; de plus, on ne sait pas quel usage en était fait dans le groupe de Qumrân ni quelle était leur autorité réelle.

Quelques points ressortent tout de même de ce parcours. On retiendra surtout les idées suivantes: 1) Les attentes concernant un agent de salut eschatologique prennent diverses formes dans la littérature de Qumrân, mais le faisceau est tout de même assez restreint, comme le montre Xeravits (prêtre, roi, prophète, etc.). 2) Cette diversité s'explique probablement à la fois par la provenance des textes (sectaires et non sectaires), leur date de composition (maccabéenne ou asmonéenne, hérodiennne ou romaine), le contexte socio-historique dans lequel ils ont été élaborés et le fait que le messianisme n'était pas considéré comme un point essentiel de la doctrine dans la communauté de Qumrân. 3) Cependant, tant à cause de l'état fragmentaire des textes que de la brièveté avec laquelle ils traitent le sujet, les tentatives de reconstruire une synthèse cohérente du messianisme qumranien ou d'en tracer l'évolution ne peuvent aller au-delà d'une certaine vraisemblance et n'aboutiront jamais à des certitudes absolues.

Ces recherches peuvent-elles contribuer à une meilleure compréhension du messianisme de Jésus? Oui, mais modestement, et de manière différente selon l'approche mise en œuvre. Fitzmyer que « משיח comme titre pour un Messie à venir n'est pas une invention chrétienne » et qu'« il était utilisé par les Juifs de Palestine longtemps avant Jésus de Nazareth et même avant l'occupation romaine » (2000, 105). Il souligne également que l'Apocalypse messianique (4Q521) éclaire la réponse de Jésus aux disciples de Jean le Baptiste (Lc 7,18-23s; Mt 11,2-6). Le texte sur le « fils de Dieu », messianique ou non, et celui sur Melkîsédeq (11Q13) peuvent aussi être mis en relation avec leurs parallèles néotestamentaires, ce que suggère Xeravits sans traiter la question explicitement. Oegema, estime que les auteurs du Nouveau Testament ont fait converger plusieurs images sur le personnage de Jésus qui est à la fois juge, roi, Fils de l'homme. Ils se sont également éloignés d'une représentation politique du messie et ont spiritualisé son image en réinterprétant les concepts messianiques eschatologiques.

Les travaux ultérieurs, à mon sens, pourraient chercher à clarifier davantage le concept de messie et la typologie messianique (dans la ligne de Xeravits) et à mieux comprendre les contextes sociaux, économiques, politiques et idéologiques dans lesquels le messianisme juif ou chrétien ancien s'est élaboré et a évolué (dans la ligne d'Oegema). On aurait aussi intérêt à préciser davantage comment sont transformés, dans ces productions religieuses, les textes et traditions bibliques qui les alimentent. Enfin, je crois qu'on pourrait mieux articuler la distinction entre des textes messianiques qui sont avant tout orientés vers la restauration des institutions anciennes et ceux qui en préconisent une transformation radicale, de type utopique, opérée par des figures surnaturelles ou célestes.

Références

- CHARLESWORTH, J. H., H. LICHTENBERGER et G. S. OEGEMA (1998), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- COLLINS, J. J. (1995), *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York, Doubleday.
- (2000), « The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls », dans T. H. LIM, dir., *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Édinbourg, T&T Clark, p. 199-217.
- FITZMYER, J. A. (2000), « Qumran Messianism », dans *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids, Eerdmans, p. 73-100.
- OEGEMA, G. S. (1998), *The Anointed and his People: Messianic Expectations from Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- STARCKY, J. (1963), « Les quatre étapes du messianisme à Qumrân », *Revue Biblique*, 70, p. 481-505.
- XERAVITS, G. G. (2003), *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Boston, Brill.
- ZIMMERMANN, J. (1998), *Messianische Texte aus Qumrân: königliche, priesterliche und prophetische Messiassvorstellungen in den Schriftfunden von Qumrân*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Résumé

Plusieurs textes de Qumrân évoquent la figure d'un ou plusieurs « messies », c'est-à-dire des personnes qui ont reçu une onction comme signe de leur choix par Dieu pour une mission en vue de laquelle il leur confère une force ou un charisme particulier; il s'agit souvent d'agents de salut dont l'action aura lieu dans les jours à venir. D'autres textes évoquent également l'intervention de diverses figures eschatologiques assimilées à des personnages messianiques. Cet article passe en revue trois études du messianisme des textes de Qumrân représentatives d'approches centrées respectivement sur la terminologie (J. A. Fitzmyer), la typologie (G. G. Xeravits) et le contexte socio-historique (G. S. Oegema). Chacune est illustrée par une présentation de l'objectif, de la méthode, des textes étudiés et des résultats obtenus. La conclusion formule des réflexions sur la contribution de ces travaux et sur l'avenir de la recherche sur le messianisme dans les textes de Qumrân.

Abstract

Several texts found at Qumran deal with « messiahs », i.e. individuals who have been anointed to indicate that they have been chosen by God to fulfill a mission for which He has provided them with a particular power or charisma; they are often salvation agents, whose actions are to take place in the future. Other texts also allude to eschatological characters assimilated to messianic figures. This paper reviews three studies on messianism in the Qumran texts which mirror respectively approaches based on terminology (J. A. Fitzmyer), typology (G. G. Xeravits), and socio-historical context (G. S. Oegema). Each approach is illustrated with a presentation of the purpose, the method, the studied texts, and the results obtained. The conclusion draws remarks on the contribution of these works and on the future of the research on messianism in the Dead Sea Scrolls.