

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

*Les attentes messianiques dans les manuscrits de Qumrân*  
*Conceptions, typologie et contextualisation du messianisme de la communauté*  
*qumrano-essénienne*

Par

WEI WANG

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES DES RELIGIONS

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

En vue d'obtention du grade de

*Philosophiæ Doctor (Ph.D.)*

Théologie - études bibliques

Novembre 2014

© Wei Wang, 2014

## SOMMAIRE

Les textes qumraniens nous fournissent des témoins de première main pour l'étude du développement du messianisme dans le judaïsme durant la période du Second Temple. L'une des découvertes les plus frappantes dans la bibliothèque de Qumrân est la pluralité des attentes messianiques et l'existence de locutions diverses avec un sens messianique. À l'aide d'une analyse littéraire, ainsi que d'une approche socio-critique, surtout à partir d'une distinction typologique entre un messianisme restaurateur ou utopique, nous nous proposons d'examiner les rapports des textes sectaires messianiques de Qumrân 1) aux données bibliques et extra-bibliques contemporaines, 2) aux façons de conceptualiser les différentes figures messianiques et 3) au contexte socio-politique de l'époque.

La recherche présente quatre principaux paradigmes à travers desquels les diverses idées messianiques ont été formulées dans la communauté qumrano-essénienne, tandis que l'interprétation resserre la problématique autour de la typologie restauratrice et utopique. Les analyses dévoilent un aspect des attentes du judaïsme ancien, marqué par la croyance en une pluralité d'agents de salut aux traits messianiques: il s'agit d'un schéma oscillant entre l'aspiration à la restauration des structures religieuses et politiques de l'Israël d'autrefois et l'espérance utopique d'un monde dramatiquement transformé.

Malgré qu'il soit difficile d'envisager un développement linéaire, unanime et cohérent sur la base du contenu et de la chronologie des textes messianiques, cette recherche démontre une tendance générale qui jalonne l'évolution historique des idées messianiques de Qumrân. C'est la combinaison de plusieurs dynamiques, soit la critique des prêtres-rois asmonéens, la préoccupation de la pureté rituelle et de l'observance de la Loi, et une perspective apocalyptique entrevoyant une transformation catastrophique conduisant à un renouvellement du monde, qui a généré la ferveur messianique propre à la communauté qumrano-essénienne.

Mot clés: Asmonéen, Judaïsme ancien, Maître de justice, Manuscrits de la mer Morte, Messie (oint), Messianisme, Peshet, Qumrân, Second Temple, Typologie restauratrice/utopique.

## ABSTRACT

The Qumran scrolls provide us the first-hand sources for the study of development of messianism in Judaism during the Second Temple period. One of the most striking characteristics of Qumran library is the plurality of messianic expectations, as well as the variety of expressions with messianic meaning applied to different figures. Using a literary analysis and a socio-critical approach, especially a typological distinction between restorative and utopian messianism, this dissertation investigates the relationship between Qumranian sectarian messianic texts and 1) biblical and extra-biblical data, 2) the forms through which the various messianic figures are conceptualized, 3) the socio-political context of the period during which these texts were in use.

The dissertation presents four major patterns through which the various messianic ideas were formulated in the Qumran-Essene community, whereas the interpretation of the texts focuses on the issues around the restorative/utopian typology. The analyses reveal an aspect of messianic expectations in Ancient Judaism, marked by the belief in a plurality of agents of salvation endowed with messianic attributes, oscillating between the desire for the restoration of religious and political structures of an ideal past Israel, and the utopian hope aspiring to a dramatically transformed world.

Although it is difficult to establish an unanimous, consistent and linear development based on the content and the chronology of the messianic texts, this research demonstrates the general tendency of the historical evolution of Qumranian messianic ideas. It is the combination of several dynamics, namely a critical attitude against the Hasmonean priest-kings, a concern for ritual purity and observance of the Law, and an apocalyptic perspective envisioning a catastrophic transformation leading to a renewal world, which generated the messianic fervor of Qumran-Essene community.

Keyword: Ancient Judaism, Dead Sea Scrolls, Hasmonean, Messiah (anointed), Messianism, Peshet, Qumran, Restorative/utopian typology, Second Temple, Teacher of Righteousness.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>II</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>III</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>IV</b>
<b>LISTE DES SIGLES, ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES</b> .....	<b>IX</b>
<b>DÉDICACE</b> .....	<b>XVII</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>XVIII</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Intérêt de la recherche</b> .....	<b>1</b>
<b>2. La bibliothèque de Qumrân</b> .....	<b>2</b>
2.1 Classement des manuscrits de Qumrân .....	2
2.2 La bibliothèque de Qumrân et la communauté qumrano-essénienne .....	6
<b>3. Problématique: Conception, Typologie, corrélation avec le contexte socio-historique</b> .....	<b>10</b>
4.1 Deux types de définition .....	11
4.2 Études récentes sur le messianisme de Qumrân .....	12
4.3 Question de typologie .....	15
4.4 Corrélation avec le contexte historique du judaïsme du Second Temple .....	17
<b>4. Question de méthodes</b> .....	<b>18</b>
4.1 Deux dimensions méthodologiques .....	18
4.2 Stratégies méthodologiques.....	19
<b>CHAPITRE 1 LE MESSIANISME ET TEXTES MESSIANIQUES DE QUMRÂN</b> .....	<b>22</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>22</b>
<b>1.1 L'emploi du terme «משיח» dans la Bible</b> .....	<b>23</b>
<b>1.2 Le messianisme à l'époque du Second Temple</b> .....	<b>26</b>
1.2.1 Définitions du messianisme .....	26

1.2.2 Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple .....	29
1.2.3 Le messianisme dans les écrits apocalyptiques .....	34
<b>1.3 Le messianisme dans les textes de Qumrân.....</b>	<b>38</b>
<b>1.4 Dualité messianique et questions de méthodes.....</b>	<b>44</b>
1.4.1 Dualité messianique et son application .....	44
1.4.2 Critères de repérage des textes messianiques .....	46
1.4.3 Textes messianiques .....	49
<b>CHAPITRE 2 ANALYSE DES TEXTES À TENDANCE</b>	
<b>RESTAURATRICE I .....</b>	<b>52</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>52</b>
<b>2.1 1QS = Règle de la communauté (Manuel de Discipline ou Serekh ha-Yahad).....</b>	<b>54</b>
2.1.1 Introduction .....	54
2.1.2 Questions littéraires.....	56
2.1.3 Structure du texte de 1QS.....	61
2.1.4 Passage messianique et son contexte textuel.....	63
<b>2.2 La Règle de la congrégation (1QSa ou Serekh ha- 'Eda).....</b>	<b>71</b>
2.2.1 Introduction .....	71
2.2.2 Questions littéraires.....	72
2.2.3 Structure et contenu de 1QSa .....	74
2.2.4 Passages messianiques .....	75
<b>2.3 Le Recueil des Bénédiction (1QSb).....</b>	<b>78</b>
2.3.1 Introduction .....	78
2.3.2 Reconstruction de 1QSb et sa structure.....	79
2.3.3 Bénédiction adressée au Grand Prêtre : 1QSb IV 20 - V19.....	82
2.3.4 Bénédiction au Prince de la congrégation: 1QSb V 20-29 .....	85
<b>2.4 Une compilation de citations messianiques: Les <i>Testimonia</i> (4Q175).....</b>	<b>87</b>
2.4.1 Introduction .....	87
2.4.2 Structure et contenu du texte .....	88
2.4.3 Figure messianiques dans 4Q175 .....	92
<b>2.5 4Q541 = 4QApocryphe de Lévi<sup>b</sup>.....</b>	<b>99</b>
2.5.1 Introduction .....	99
2.5.2 Structure et contenu de 4Q541 .....	100
<b>2.6 Vision de 'Amram = 4Q543-4Q547 .....</b>	<b>104</b>
2.6.1 Introduction .....	104
2.6.2 Contenu général de 4QVisions de 'Amram.....	105
2.6.3 Intérêt majeur pour le sacerdoce .....	108
<b>2.7 Excursus: La figure de Moïse dans 4Q377 et 4Q374.....</b>	<b>110</b>
2.7.1 4QApocryphe Pent. B (4Q377).....	111

2.7.2 4QDiscours sur l'Exode et la Conquête (4Q374).....	115
<b>Conclusion.....</b>	<b>119</b>
<b>CHAPITRE 3 ANALYSE DES TEXTES À TENDANCE RESTAURATRICE II .....</b>	<b>122</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>122</b>
<b>3.1 Document de Damas (Cairo Damascus ou CD) .....</b>	<b>123</b>
3.1.1 Introduction.....	123
3.1.2 Structure et contenu du <i>Document de Damas</i> basé sur les écrits de Qumrân.....	125
3.1.3 Problèmes historiques et apparentés.....	129
3.1.4 L'«enseignant de la justice» durant les derniers jours (CD VI 2b-11a).....	138
3.1.5 Midrash basé sur Isaïe-Amos-Nombres (Ms A VII 9-VIII 1).....	142
3.1.6 Le messie d'Aaron et d'Israël dans un midrash sur Zacharie et Ézéchiel (Ms B XIX 5b-13) .....	147
3.1.7 Occurrences du terme משיח dans le <i>Document de Damas</i> .....	152
<b>3.2 Interprétation eschatologique sur 2S 7,10-14 dans 4Q174 (4QFlorilège) .....</b>	<b>159</b>
3.2.1 Introduction.....	159
3.2.2 Genre littéraire, structure et contenu de 4Q174.....	161
3.2.3 Passage messianique .....	163
<b>3.3 Commentaire de la Genèse (4Q252 et 4Q254).....</b>	<b>167</b>
3.3.1 Introduction.....	167
3.3.2 Questions littéraires.....	168
3.3.3 Interprétation messianique de Gn 49, 10 dans 4Q252.....	171
3.3.4 4Q254: Deux fils oints .....	175
<b>Conclusion.....</b>	<b>177</b>
<b>CHAPITRE 4 ANALYSE DES TEXTES À TENDANCE UTOPIQUE I.....</b>	<b>180</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>180</b>
<b>4.1 Rouleau de la guerre (1QM) et les manuscrits connexes.....</b>	<b>182</b>
4.1.1 Introduction générale de 1QM et les manuscrits connexes .....	182
4.1.2 Rouleau de la Guerre (1QM).....	184
4.1.2.1 Quelques questions littéraires de 1QM .....	184
4.1.2.2 Passages de 1QM liés au sujet de la recherche .....	189
4.1.3 Sefer ha-Milhamah = 4Q285.....	196
4.1.3.1 Structure et contenu .....	196
4.1.3.2 «Prince de la congrégation» dans 4Q285 frag. 7 .....	197

<b>4.2 4Q161 = 4QpIs<sup>a</sup></b> .....	<b>202</b>
4.2.1 Introduction .....	202
4.2.2 Structure de texte et passages portant sur la vision eschatologique .....	204
4.2.2.1 Structure de 4Q161 .....	204
4.2.2.2 Allusions à l'invasion des <i>Kittim</i> et leur défaite (4Q161 frag. 2-6 l. 21-29 + frag. 8-10 l. 7-13) .....	206
4.2.2.3 «Prince de la congrégation» ou «rameau de David» .....	210
<b>4.3 Apocryphe de Daniel en araméen = 4Q246</b> .....	<b>212</b>
4.3.1 Introduction .....	212
4.3.2 Structure du texte de 4Q246 .....	214
4.3.3 4Q246 I 1 – II 4 .....	215
4.3.4 4Q246 II 5 – 9 .....	221
<b>4.4 D'autres allusions possibles à la scène de guerre eschatologique</b> .....	<b>224</b>
4.4.1 4QNarrative A = 4Q458 .....	224
4.4.2 4Q375 et 4Q376 .....	227
<b>Conclusion</b> .....	<b>230</b>
<b>CHAPITRE 5 ANALYSE DES TEXTES À TENDANCE UTOPIQUE II</b> .....	<b>232</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>232</b>
<b>5. 1 Figures célestes dans 11Q13=11QMelkisédeq</b> .....	<b>233</b>
5.1.1 Introduction .....	233
5.1.2 Texte de 11Q13 II .....	235
5.1.2.1 Premier <i>peshar</i> (II 1-9a) .....	235
5.1.2.2 Deuxième <i>peshar</i> (II 9b-14) .....	239
5.1.2.3 Troisième <i>peshar</i> (II 15-25) .....	242
5.1.3 Question sur la nature de «Melkisédeq» .....	246
<b>5.2 4Q521=4QApocalypse messianique</b> .....	<b>251</b>
5.2.1 Introduction .....	251
5.2.2 Questions littéraires .....	252
5.2.2.1 Genre littéraire .....	252
5.2.2.2 Structure générale .....	253
5.2.2.3 Datation et origine du texte .....	253
5.2.3 Texte de 4Q521 frag. 2 ii + 4 .....	257
5.2.4 «Son messie», d'autres occurrences de «messie» et significations .....	266
<b>5.3 «Huitième élu» et Élie redivivus dans 4Q558 = 4QpapVisionb ar</b> .....	<b>271</b>
<b>5.4 Excursus. L' «élu de Dieu» dans la Naissance de Noé= 4Q534-536</b> .....	<b>275</b>
<b>Conclusion</b> .....	<b>279</b>

<b>CHAPITRE 6 SYNTHÈSE ET CONTEXTUALISATION DES ATTENTES MESSIANIQUES DE QUMRÂN .....</b>	<b>281</b>
<b>6.1 Arrière-plan socio-historique.....</b>	<b>282</b>
6.1.1 Contexte historique de crise .....	282
6.1.2 Les liens sociaux de la communauté qumranienne .....	285
<b>6.2 Éthique religieuse de la communauté qumrano-essénienne .....</b>	<b>288</b>
6.2.1 Univers dualiste.....	288
6.2.2 Héritier de la tradition biblique .....	2890
6.2.3 Tendance sectaire .....	290
6.2.4 Vision eschatologique .....	292
<b>6.3 Corrélation avec le contexte socio-historique.....</b>	<b>293</b>
6.3.1 Tableau de synthèse des textes messianiques .....	293
6.3.2 Déplacement dans l'intérêt des attentes messianiques .....	297
6.3.2.1 Textes d'époque ancienne .....	297
6.3.2.2 Textes d'époque plus récente .....	305
<b>6.4 Visions messianiques de la communauté eschatologique .....</b>	<b>316</b>
 <b>CONCLUSION .....</b>	 <b>320</b>
<b>1. Principaux paradigmes dans les textes messianiques de Qumrân.....</b>	<b>322</b>
<b>2. Tendance de l'évolution historique des idées messianiques de Qumrân .....</b>	<b>325</b>
<b>3. Le messianisme de Qumrân et le christianisme .....</b>	<b>328</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	 <b>336</b>



## LISTE DES SIGLES, ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES

### Sigles dans les textes originaux et traductions

א	Lettre certaine (bien préservée)
א̄	Lettre probable (abimée)
א̇	Lettre possible (trace visible)
◦	Trace d'une lettre non identifiée
*	Ce que le scribe a écrit à l'origine
[ ... ]	Lacune dans les documents originaux
[היחד]	Texte restauré, les crochets indiquent ce qui est reconstitué et ne figure pas dans les documents originaux
< >	Lettres omises par le scribe
{ }	Lettres superflues
( )	Mots ajoutés en traduction pour plus de clarté
( ? )	Identification de la lecture incertaine
( <i>Dieu dit à Moïse</i> )	Citation biblique mise en italique dans la traduction
...	Ligne(s) omise(s)
§, §§	Section(s), particulièrement dans les écrits des auteurs classiques
<i>vacat</i>	Intervalle marquant la division d'un paragraphe, ou indiquant un espace laissé en blanc intentionnellement.
Ar	Araméen
Ap (ou Apocr)	Apocryphe
bis	Deux fois
col.	Colonne
frag(s).	Fragment(s)
Midr	Midrash
l.	Ligne
pap	Papyrus
p	Pesher
Q	Qumrân

### Références des manuscrits de Qumrân

Les références aux manuscrits de Qumrân suivent en général celles données dans E. Tov (éd.), «The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series», *DJD XXXIX*, Oxford: Clarendon, 2002. La référence aux colonnes, aux lignes et aux fragments est présentée de la manière suivante:

**1QApGn I-V** fait référence aux colonnes 1-5 d'un manuscrit de la grotte 1 désigné comme «1QApGn».

**1QS IX 11** fait référence à la onzième ligne de la neuvième colonne d'un manuscrit de la grotte 1 désigné comme «1QS».

**11Q13 II 15-16** fait référence aux lignes 15-16 de la deuxième colonne d'un manuscrit de la grotte 11 désigné comme «11Q13».

**4Q246 I 1 - II 4** fait référence au manuscrit de Qumrân numéro 246 de la grotte 4, le texte de la première ligne de la première colonne jusqu'à la quatrième ligne de la deuxième colonne.

**4Q174 I 15. 16, II 3** fait référence au manuscrit de Qumrân numéro 174 de la grotte 4, les lignes 15 et 16 sur la première colonne et la troisième ligne sur la deuxième colonne.

**4Q541 frag. 9 col. i l. 2-7** désigne le manuscrit de Qumrân numéro 541 de la grotte 4, le neuvième fragment, la première colonne et les lignes 2 à 7.

**4Q521 frag. 7 l. 11-15** désigne le manuscrit de Qumrân numéro 521 de la grotte 4, le septième fragment, les lignes 11-15.

Les textes qumraniens sont parfois mentionnés en toutes lettres, suivis de la référence précise au manuscrit:

*De la Geniza du Caire*

CD

Document ou Règle de Damas

*De Qumrân*

1QIs<sup>a</sup>

Grand rouleau d'Isaïe

1QH

*Hodayot* ou *Hymnes d'action de grâce*

1QM

*Milhamah* ou *Rouleau ou Règle de la guerre*

1QS

*Serekh ha-Yahad* ou *Règle de la communauté* (1Q28)

1QSa

*Serekh ha-'Eda* ou *Règle de la congrégation* (1Q28a)

1Q Sb

*Recueils des bénédictions* (1Q28b)

1QpHab

*Pesher d'Habaquq*

1Q14

*Pesher de Michée* (1QpMic)

1Q15

*Pesher de Sophonie* (1QpSo)

1Q19

*Livre de Noé*

1Q20

*Genèse Apocryphe* – en araméen (1QGnAp ar)

1Q21

*Testament de Lévi* – en araméen (1QTLévi ar)

1Q22

*Dires de Moïse* ou *Apocryphe de Moïse*<sup>a?</sup>  
(ApocrMoïse<sup>a?</sup>)

1Q23-24

*Livre des Géants* – en araméen (1QHénGéants ar<sup>a-b</sup>)

1Q29

*Liturgie de trois langues de feu* (ApocrMoïse<sup>b?</sup>)

4Q158

Réécriture du Pentateuque (4QRP<sup>a</sup>)

4Q161-165

*Pesher d'Isaïe*<sup>a-e</sup> (4QpIs<sup>a-e</sup>, 4Q163=4Qpap pIs<sup>c</sup>)

4Q171

*Pesher des Psaumes*<sup>a</sup> (4QpPs<sup>a</sup>)

4Q173

*Pesher des Psaumes*<sup>b</sup> (4QpPs<sup>b</sup>)

4Q174

*Florilège* (Flor) ou *Midrash eschatologique*<sup>a?</sup>  
(MidrEschat<sup>a?</sup>)

4Q175

*4QTestimonia*

4Q177

*Catena A* (Cat A) ou *Midrash eschatologique*<sup>b?</sup>  
(MidrEschat<sup>b?</sup>)

4Q178	<i>Fragments de pesharim non-identifiés ou Midrash eschatologique<sup>d?</sup> (MidrEschat<sup>d?</sup>)</i>
4Q180-181	<i>Âges de la création A-B (ÂgesCréat A-B)</i>
4Q186	<i>Horoscope</i>
4Q201-207	<i>Hénoch<sup>a-f</sup> – en araméen (4QHén<sup>a-f</sup> ar)</i>
4Q212	<i>Hénoch<sup>g</sup> en araméen (4QHén<sup>g</sup> ar) ou Lettre d'Hénoch</i>
4Q213-214	<i>Lévi<sup>a-f</sup> – en araméen (4QLévi<sup>a-f</sup> ar)</i>
4Q216-222	<i>Jubilés<sup>a-g</sup></i>
4Q223-224	<i>Jubilés<sup>h</sup> – sur papyrus (4QpapJub<sup>h</sup>)</i>
4Q242	<i>Prière de Nabonide – en araméen (4QPrNab ar)</i>
4Q243-245	<i>Pseudo-Daniel<sup>a-c</sup> – en araméen (4QpsDn<sup>a-c</sup> ar)</i>
4Q246	<i>Apocryphe de Daniel en araméen (4QapocrDn ar)</i>
4Q252-254a	<i>Commentaire de la Genèse A-D (4QCommGn A-D)</i>
4Q255-264	<i>Serekh ha-Yahad ou Règle de la communauté (4QS<sup>a-j</sup>)</i>
4Q265	<i>Règles diverses</i>
4Q266-273	<i>Document de Damas<sup>a-h</sup> (CD<sup>a-h</sup>)</i>
4Q285	<i>Sefer ha-Milhamah ou Livre de la guerre</i>
4Q286-290	<i>Berakot<sup>a-e</sup> ou Bénédiction<sup>a-e</sup></i>
4Q319	<i>'Otot ou Signes (4QOtot)</i>
4Q368	<i>Apocryphe du Pentateuque<sup>a</sup></i>
4Q369	<i>4QPrière d'Hénoch</i>
4Q374	<i>Discours sur l'Exode et la Conquête</i>
4Q375-376	<i>Apocryphe de Moïse<sup>a-b</sup> (?)</i>
4Q377	<i>Apocryphe du Pentateuque<sup>b</sup></i>
4Q378-379	<i>Apocryphe de Josué<sup>a-b</sup> (4QapJos<sup>a-b</sup>)</i>
4Q382	<i>Paraphrase du livre des Rois et al. – sur papyrus (4QparaRois et al. ou Apocryphe d'Élie?)</i>
4Q385-388	<i>Pseudo-Ezéchiél<sup>a-d</sup> (4QpsÉZ<sup>a-d</sup>)</i>
4Q391	<i>Pseudo-Ezéchiél<sup>c</sup> – sur papyrus (4Qpap psÉZ<sup>c</sup>)</i>
4Q400-402	<i>Chants pour l'holocauste du sabbat<sup>a-c</sup> (ShirShabb<sup>a-c</sup>)</i>
4Q458	<i>Narration A</i>
4Q491	<i>Règle de la guerre<sup>a</sup> ou Texte apparenté à la Règle de la guerre<sup>a</sup></i>
4Q493	<i>Règle de la guerre<sup>c</sup></i>
4Q496	<i>Règle de la guerre<sup>f</sup> ou Texte apparenté à la Règle de la guerre</i>
4Q504-506	<i>Les Paroles des Luminaires</i>
4Q521	<i>Apocalypse messianique</i>
4Q523	<i>Jonathan</i>
4Q525	<i>Béatitudes</i>
4Q534-536	<i>Naissance de Noé en araméen<sup>a-c</sup> (4QNaissNoé ar<sup>a-c</sup>)</i>
4Q542	<i>Testament de Qahat en araméen (4QTQahat ar)</i>
4Q543-549	<i>Visions de 'Amram en araméen<sup>a-g</sup> (4QVisions de 'Amram ar<sup>a-g</sup>)</i>

4Q552	<i>Les quatre royaumes<sup>a</sup></i> (Quatre Royaumes <sup>a</sup> ar)
4Q553	<i>Les quatre royaumes<sup>b</sup></i> (Quatre Royaumes <sup>b</sup> ar)
4Q557	<i>Vision<sup>c</sup></i> – en araméen (Vision <sup>c</sup> ar)
4Q558	<i>Vision<sup>b</sup></i> – sur papyrus, en araméen (4QpapVision <sup>b</sup> ar)
5Q12	<i>Document de Damas</i> (CD)
5Q13	<i>Une règle de la secte (Règle)</i>
6Q15	<i>Document de Damas</i> (CD)
11Q12	<i>Jubilés</i>
11Q13	11QMelkisédeq
11Q14	<i>Sefer ha-Milhamah</i> ou <i>Rouleau de la guerre</i>
11Q19-20	<i>Rouleau du Temple<sup>a-b</sup></i> (11QT <sup>a-b</sup> )

## Abréviation des livres bibliques

### Ancien Testament

Genèse	Gn
Exode	Ex
Lévitique	Lv
Nombres	Nb
Deutéronome	Dt
Josué	Jos
Juges	Jg
I Samuel	1S
II Samuel	2S
I Rois	1R
II Rois	2R
I Chroniques	1Ch
II Chroniques	2Ch
Esdras	Esd
Néhémie	Né
I Maccabées	1Mac
II Maccabées	2Mac
Job	Jb
Psaumes	Ps
Proverbes	Prov
Siracide	Sir
Isaïe	Is
Jérémie	Jr
Lamentations de Jérémie	Lam
Baruch	Bar
Ézéchiël	Éz
Daniel	Dn
Osée	Os
Joël	Jl

Amos	Am
Michée	Mic
Habacuc	Hab
Aggée	Ag
Zacharie	Za
Malachie	Mal

### **Nouveau Testament**

Évangile selon Matthieu	Mt
Évangile selon Marc	Mc
Évangile selon Luc	Lc
Évangile selon Jean	Jn
Actes des Apôtres	Ac
Épître de Paul aux Romains	Rm
I Épître de Paul aux Corinthiens	1Cor
II Épître de Paul aux Corinthiens	2Cor
Épître de Paul aux Éphésiens	Éph
Épître aux Hébreux	Héb
II Épître de Pierre	2Pi
Apocalypse de Jean	Ap

### **Pseudépigraphie**

Assomption de Moïse	AsM.
II Baruch	2Ba
I Hénoch	1Hén
Livre des Jubilés	Jub
IV Esdras	4Esd
Oracles Sibyllins	Sib.
Psaumes de Salomon	PsS.
Testament des douze patriarches	XII P.
Testament de Lévi	T. Lévi
Testament de Juda	T. Juda

### **Autres abréviations**

A. T.	Ancien Testament
G <sup>o</sup>	<i>Hexaples</i> d'Origène
Lat.	Latin
LXX	Version des Septante
Mish.	Mishna
N. T.	Nouveau Testament
PS	Pentateuque samaritain
T. Babli	Talmud Babli (Talmud Babylonien)
Targ.	Targoum

Targ <sup>J</sup>	Targoum pseudo-Jonathan
Targ <sup>Neof</sup>	Targoum Néofiti
Targ. Onq.	Targoum Onqelos
TM	Texte massorétique
m(asc).	Masculin
f(ém).	Féminin
c(om).	Genre commun
sg.	Singulier
du.	Duel
pl.	Pluriel
ét. abs.	État absolu
ét.cstr.	État construit
pf.	Parfait
ipf.	Imparfait
imp.	Impératif
inf.	Infinitif
inf. abs.	Infinitif absolu
inf. cstr.	Infinitif construit
pt.	Participe
G	Qal
N	Nip <sup>ʿ</sup> al
D	Pi <sup>ʿ</sup> al
Dp	Pu <sup>ʿ</sup> al
H	Hiṣ <sup>ʿ</sup> il
Hp	Hoṣ <sup>ʿ</sup> al
HtD	Hitpa <sup>ʿ</sup> al

## LISTE DES ABBRÉVIATION DES OUVRAGES ET DES REVUES

AB	- Anchor Bible
ABD	- D. N. Freedman (ed), <i>Anchor Bible Dictionary</i> (6 vols.), New York: Double Day, 1992.
ABRL	- Anchor Bible Reference Library
ACEBAC	- Association catholique des études bibliques au Canada
AHSS	- <i>Annales Histoire Sciences sociales</i>
ANRW	- <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Ant.	- <i>Antiquités juives</i>
AOAT	- <i>Alten Orients und das Alten Testaments</i>
ASOR	- American Schools of Oriental Research
ASSR	- <i>Archives des sciences sociales des religions</i>
BASOR	- <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BaRev	- <i>Biblical Archaeology Review</i>
BBR	- <i>Bulletin for Biblical Research</i>

BETL	- Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	- <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	- <i>Biblica</i>
BibOr	- <i>Biblica et orientalia</i>
BibRev	- <i>Bible Review</i>
BJRL	- <i>Bulletin of the John Rylands University Library</i>
BJS	- <i>Brown Judaic Studies</i>
BW8	- <i>BibleWorks 8</i>
BZ	- <i>Biblische Zeitschrift</i>
CBA	- <i>Catholic Biblical Association of America</i>
CBQ	- <i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	- <i>Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series</i>
CÉ	- <i>Cahiers Évangile</i>
CÉSup	- <i>Cahiers Évangile supplément</i>
CJAS	- <i>Christianity and Judaism in Antiquities Series</i>
ConBOT	- <i>Coniectanea biblica, Old Testament</i>
DJD	- <i>Discoveries in the Judaean Desert</i>
DSD	- <i>Dead Sea Discoveries</i>
DSSEL	- <i>Dead Sea Scrolls' Electronic Library</i>
DSSR	- D. W. Parry and E. Tov, <i>The Dead Sea Scrolls Reader</i> (6 vols.), Leiden: Brill, 2005.
DSSSE	- <i>The Dead Sea Scrolls Study Edition</i>
DSST	- <i>The Dead Sea Scrolls Translated</i>
EncDSS	- L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds), <i>Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls</i> (2 vols.), New York: Oxford University Press, 2000.
ETL	- <i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EBAF	- <i>École biblique et archéologique française de Jérusalem</i>
GJ	- <i>Guerre des juifs</i>
HTR	- <i>Harvard Theological Review</i>
IEJ	- <i>Israel Exploration Journal</i>
IMJ	- <i>Israel Museum Journal</i>
JA	- <i>Journal asiatique</i>
JANES	- <i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
JAOS	- <i>Journal of American Oriental Society</i>
JBL	- <i>Journal of Biblical Literature</i>
JBLMS	- <i>Journal of Biblical Literature, Monograph Series</i>
JBT	- <i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
JHS	- <i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
JJS	- <i>Journal of Jewish Studies</i>
JQR	- <i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJ	- <i>Journal for the Study of Judaism</i>
JSJSup	- <i>Journal for the Study of Judaism, Supplement Series</i>
JSNTSup	- <i>Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series</i>
JSOT	- <i>Journal for the Study of the Old Testament</i>

JSOTSup	- Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
JSP	- <i>Journal for the Study of Pseudepigrapha</i>
JSPSup	- Journal for the Study of Pseudepigrapha, Supplement Series
LD	- Lectio Divina
MdB	- <i>Le Monde de la Bible</i>
NIDB	- K. D. Sakenfeld et al. (eds), <i>New Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (5 vols.), Nashville: Abingdon, 2009.
NTOA	- Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	- <i>New Testament Studies</i>
NovT	- <i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	- Novum Testamentum Supplements
OTS	- <i>Oudtestamentische Studiën</i>
OTP	- J. H. Charlesworth (ed), <i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> (2 vols.), Garden City: Doubleday, 1983.
PAM	- Palestine Archaeological Museum
PTSDSSP	- The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project
QChron	- <i>The Qumran Chronicle</i>
QST	- <i>Qumran Sectarian Text</i> (BibleWorks 8)
RB	- <i>Revue biblique</i>
RHPR	- <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RHR	- <i>Revue de l'histoire des religions</i>
RQ	- <i>Revue de Qumrân</i>
RSR	- <i>Revue des sciences religieuses</i>
SBL	- Society of Biblical Literature
SBLDS	- Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	- Society of Biblical Literature Monograph Series
SDSSRL	- Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature
Sef	- <i>Sefarad</i>
Sem	- <i>Semitica</i>
SSN	- <i>Studia Semitica Neerlandica</i>
STDJ	- Studies on the Texts of the Desert of Judah
SUNT	- Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVTP	- <i>Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha</i>
TLZ	- <i>Theologische Literaturzeitung</i>
TZ	- <i>Theologische Zeitschrift</i>
VT	- <i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	- <i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
WUNT	- <i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
ZAW	- <i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>



## DÉDICACE

כי אתה אב לכול בני אמתכה  
ותגל עליהם כמרחמת על עולה  
וכאומן בחיק תכלכל לכול מעשיכה

Car Tu es un père pour tous les fils de Ta vérité,  
Tu te rejoyis en eux comme une femme aimante en son nouveau-né,  
et comme un nourricier Tu pourvois toutes Tes créatures sur (Ton) sein.

(1QHodayot<sup>a</sup> XVII 35b-36)

## REMERCIEMENTS

Je remercie tout particulièrement mon directeur de recherche, le professeur Jean Duhaime, pour sa compétence et sa qualité d'accompagnement. Sans ses nombreuses suggestions, sa disponibilité, sa compréhension et sa grande patience, cette étude n'aurait pas pu être réalisée. De même, je tiens à exprimer toute ma gratitude au professeur Robert David pour m'avoir parrainé au cours de mes études, ainsi que la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal pour m'avoir accueilli et supporté tout au long de ma formation en études bibliques depuis 2006.

Je remercie vivement les personnes et organismes qui ont appuyé financièrement mon projet d'études doctorales. D'abord les donateurs de la bourse Claude-Ryan et Nathan J.-Shore pour l'étude du judaïsme ; leur générosité m'a permis de mieux concentrer mon énergie sur mes recherches et sur les activités académiques pertinentes. Merci également à l'Association des Ami(e)s canadien(ne)s de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem; grâce à leur support et leur aide financière, j'ai pu compléter un stage de quatre mois à cette prestigieuse école auprès du professeur Émile Puech; ce séjour précieux à Jérusalem m'a permis de perfectionner mes connaissances de l'hébreu et de l'araméen de Qumrân, ainsi que de développer ma compétence en paléographie et en exégèse des textes qumraniens. Merci enfin à la Faculté des études supérieures et postdoctorales, dont la bourse de fin d'études m'a aidé à mener ce projet à terme.

Sur une note plus personnelle, je remercie du fond du cœur ma femme Xiao Guang, pour son amour qui me libère de tout doute et nourrit ma confiance. Son aide durant ces longs temps d'études, ainsi que son appui indéfectible auront permis la réalisation de ce projet. J'exprime aussi toute ma gratitude à mes parents; sans eux, sans leur générosité et leur amour, je ne me serais pas rendu où je suis.

### 1. Intérêt de la recherche

Le sujet de mon mémoire de maîtrise est la mise en forme, la réception et la transmission de 2S 7,1-17 à l'intérieur du débat qui a présentement cours autour de la rédaction deutéronomiste. La prophétie de Nathan dans 2S 7,1-17 a une importance particulière tant pour le judaïsme que pour le christianisme quand il s'agit de confirmer les attentes messianiques. Dès le retour d'exil babylonien, la question se pose de savoir si l'espérance d'Israël doit s'orienter vers une figure royale à venir, ou si cette charge sera plus ou moins reprise par l'autorité religieuse, par exemple le Grand Prêtre. Quelles figures messianiques? Il s'agit d'une question lourde d'enjeux pendant la période maccabéenne et pour la constitution de la communauté de Qumrân<sup>1</sup>.

Cette recherche doctorale porte sur le messianisme qumrano-essénien<sup>2</sup>; elle peut être considérée comme la suite des études qui amorcèrent mon intérêt pour le développement du messianisme dans le judaïsme ancien. D'entrée de jeu, il convient de mentionner que dans l'histoire occidentale, les attentes messianiques constituent sans doute un des motifs les plus fascinants. En faisant tourner la pensée vers une figure libératrice qui fera sortir le monde de sa torpeur et redonnera sens à ce qui ne semble plus en avoir, ces attentes ont apporté une consolation en des temps de détresse; elles ont pu aussi mobiliser des forces pour instituer une nouvelle société ainsi que générer un homme nouveau. Malgré cela, les tendances messianiques radicales auraient pu mener aux risques de dérives et de catastrophes, dans la mesure où elles contribuent à raviver

---

<sup>1</sup> On prononce et on écrit aussi «Qoumrân».

<sup>2</sup> Plusieurs points de convergence entre la description des Esséniens et la doctrine décrite dans les manuscrits semblent effectivement permettre d'identifier les sectaires de Qumrân aux Esséniens. Cependant, les études montrent aussi que la structure de la société juive à la fin de la période du Second Temple était plus complexe que la division en trois groupes décrite par Flavius Josèphe. Plusieurs mouvements plus ou moins sectaires cohabitaient, tout en se divisant sur l'interprétation de la Torah et sur la manière de réagir face à la décadence religieuse. Dans ce contexte, la communauté qumranienne peut être l'une des sectes esséniennes, mais son identification exacte reste toujours un des grands débats chez les chercheurs. Pour l'instant, nous utilisons l'expression «qumrano-essénien» pour nommer cette communauté.

l'ambition individuelle au détriment de l'intérêt collectif<sup>3</sup>. En face de la complexité suscitée par la question, j'essaie de mener une recherche contribuant, en partie du moins, à approfondir les réflexions sur le messianisme dans le judaïsme ancien: comment expliquer les origines du messianisme et sa théorisation à l'époque du Second Temple? Quelles sont les idées caractéristiques des attentes messianiques de Qumrân? Quels éléments socio-historiques pourrait-on saisir comme les conditions d'émergence de ces attentes?

La découverte des manuscrits de Qumrân représente un véritable trésor pour les biblistes, en particulier pour ceux qui s'intéressent à la transmission vététotestamentaire et surtout au judaïsme ancien. Les divers manuscrits des textes sectaires nous renseignent sur l'évolution de la pensée et la modification des structures de la communauté qumrano-essénienne, de ses rapports avec les pouvoirs politiques de Jérusalem et avec d'autres courants spirituels à l'intérieur du judaïsme. Plusieurs textes évoquent la figure d'un ou plusieurs «messies» et reflètent la richesse et la variété de la pensée théologique du judaïsme de l'époque du Second Temple. En recourant à l'analyse littéraire et à la socio-critique, la recherche sur ces textes nous permettra non seulement de mieux saisir, dans le système de pensée de Qumrân, les conceptions messianiques liées intimement à la tradition biblique, mais aussi d'élucider leurs caractéristiques distinctives par rapport à celles d'autres mouvements contemporains, et de mettre en lumière l'impact social sur le développement du messianisme qumranien, façonné à la fois par les forces internes/externes de l'époque.

## **2. La bibliothèque de Qumrân**

### **2.1 Classement des manuscrits de Qumrân**

Pour que notre recherche s'appuie sur des bases solides, il est important d'abord de définir clairement ce que sont les manuscrits de la mer Morte. L'expression peut parfois désigner la totalité des textes découverts dans la région du désert de Judée. Selon cette définition au sens large, le terme renvoie à plusieurs groupes de documents

---

<sup>3</sup> On peut se remémorer des événements contemporains tels que le suicide collectif des adeptes de Jim Jones à la fin des années 70, ou les illuminations galactiques des adeptes du Temple solaire. Lorsqu'il s'est fondu à des luttes politiques, le messianisme radical, qui se liait souvent avec les régimes totalitaires, a pu recourir à différentes formes de violence.

provenant de différents endroits dans le voisinage de la mer Morte au milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Le lot le plus important a été récupéré dans des grottes à proximité du Khirbet Qumrân, sur la rive nord-ouest de la mer Morte à environ vingt kilomètres au sud de Jéricho. En plus des documents trouvés dans les grottes de Khirbet Qumrân, d'autres ont été mis au jour au Wadi el-Daliyeh, au Khirbet Mird, au Wadi Muraba'ât, au Nahal Hever et à Massada<sup>4</sup>. Dans cette recherche, toutefois, nous utiliserons l'expression au sens plus restreint: l'étude ne tiendra compte que du site et des textes dits de Qumrân, et laissera entièrement de côté les manuscrits qui ont été recueillis dans le même désert de Juda, mais hors de la région de Qumrân.

Comme dans toute bibliothèque, il y a plusieurs façons de classer les manuscrits de Qumrân. La première consiste à les ranger par ordre croissant de numéros d'inventaire. Cette classification est celle des archéologues et fut employée par l'édition des *DJD*. Une seconde classification consiste à regrouper les manuscrits par genres littéraires: textes législatifs, récits, livres poétiques, commentaires, apocalypses, documents calendaires, etc. Ce type de classification a été adopté par *The Dead Sea Scrolls Reader* (DSSR), une publication récente en six volumes dirigée par D. W. Parry et E. Tov, mais qui exclut les livres «bibliques»<sup>5</sup>. Ce classement selon le genre littéraire n'est pas exempt de difficultés, car certaines œuvres peuvent combiner plusieurs genres littéraires, ou au contraire échapper à toute nomenclature. Une troisième classification consiste à regrouper les manuscrits en fonction des livres bibliques canoniques auxquels ils se rattachent. Cette classification a été retenue pour le projet de la *Bibliothèque de*

---

<sup>4</sup> Chronologiquement, ces documents comprennent 1) les papyrus de Wadi el-Daliyeh datant le 4<sup>e</sup> siècle av. J.-C.; 2) l'ensemble des documents de Qumrân entre le 3<sup>e</sup> siècle avant et le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère; 3) les textes de Massada copiés avant la destruction de Massada en 73; 4) les documents de Bar Kokhba, comprenant des lettres et des documents juridiques qui datent de la Seconde Révolte juive de 132-135; 5) des documents grecs, chrétiens araméens et arabes, trouvés au Khirbet Mird, au Wadi Muraba'ât et au Nahal Hever, dont les textes sont plus tardifs que ceux du Khirbet Qumrân et datent de la période byzantine. Pour les sites, il convient de rappeler qu'outre le Khirbet Qumrân près du Wadi Qumrân, d'autres sites plus au sud ont été découverts dans les environs immédiats: celui du Khirbet Feshkha à Aïn Feshkha; celui du Khirbet Ghûweir à Aïn Ghûweir. Voir B. Bioul, «Les manuscrits de Qumrân», dans *Dossiers d'Archéologie*, vol. 259, 2001, p. 96-105. Simon C. Mimouni, «Les recherches sur la bibliothèque et l'établissement de Qoumrân », dans A. Lemaire et Simon C. Mimouni (Dir.), *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère: Actes de la table ronde*, Collège de France, 16 novembre 2004, Paris-Louvain: Peeters, 2006, p. 7-16; L. H. Schiffman, «Introduction» dans *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 19-31.

<sup>5</sup> D. W. Parry and E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader* (vol. 1-6), Leiden: Brill, 2004-2005.

*Qumran*<sup>6</sup>. Mais il est parfois difficile de placer un texte dans une catégorie. En effet, certains manuscrits peuvent être rattachés à plusieurs livres de la Bible, ou, au contraire, ne correspondre à aucun d'eux<sup>7</sup>.

Puisque notre recherche s'intéresse en particulier aux écrits sectaires de Qumrân, nous retenons la distinction, courante entre trois catégories de textes: les textes bibliques, parabibliques et sectaires<sup>8</sup>. En dehors des textes bibliques, plus d'un tiers des manuscrits récupérés ne contiennent pas d'éléments significatifs permettant de définir leur contenu comme sectaire: ce sont des documents parabibliques et d'autres textes qui faisaient partie du patrimoine littéraire juif de l'époque du Second Temple. Ils ont été vraisemblablement produits à l'extérieur du centre d'activités de la communauté qumrano-essénienne, où ils ont été ensuite apportés et éventuellement recopiés.

Quant aux textes sectaires, ce sont les écrits qui font clairement référence à une communauté religieuse avec ses règles, ses rites particuliers et sa propre exégèse<sup>9</sup>. Selon

---

<sup>6</sup> K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul (dir), *La Bibliothèque de Qumrân, Tome 1. Torah - Genèse*, Paris: Cerf, 2008; *Tome 2. Torah - Exode, Lévitique, Nombres*, 2010; *Tome 3A. Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble*, 2014.

<sup>7</sup> L. Héricher et M. Langlois (éds), *Qumrân. Le secret des manuscrits de la mer Morte*, Paris: BnF, 2010, p. 48-49.

<sup>8</sup> Le terme «parabiblique» est utilisé pour nommer ces écrits apparentés de quelque façon à des textes ou à des thèmes de la Bible hébraïque. Dans le cadre des apocryphes (Ben Sira, Tobit) et Pseudépigraphes (les Jubilés, 1 Énoch), certains textes étaient déjà connus dans leurs traductions en grec ou en éthiopien. Il y a cependant des textes (Genèse apocryphe, pseudo-Daniel, etc.) qui restaient inconnus jusqu'à la découverte des manuscrits. Voir J. C. VanderKam and P. Flint, *Meaning of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002, p. 182-204; G. Brooke, «Dead Sea Scrolls», *NIDB* vol. 2, 2007, p. 52-63; J. Duhaime et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte* (CÉSUp 152), Paris: Cerf, 2010, p. 44.

<sup>9</sup> Au sujet de la distinction entre les textes sectaires et non-sectaires, voir A. Lemaire, «Qumrân: sa fonction et ses manuscrits», dans *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte - Une cinquantenaire*, collection sous la direction de E.M. Laperrousaz, Paris: Cerf, 1997, p. 117-149; A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris: Bayard, 2000, p. 87-103; C. A. Newsom, «Sectually Explicit Literature from Qumran», in H. P. William, H. Baruch and N. F. David (eds), *Hebrew Bible and its Interpreters*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, p. 167-187. D. Dimant, «Qumran Sectarian Literature», in M. E. Stone (ed), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, Philadelphia: Fortress, 1984, p. 2483-2550; «The Qumran Manuscripts: Contents and Significance», in D. Dimant and L.H. Schiffman (eds), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Paper on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (STDJ 16), Leiden: Brill, 1995; «The Library of Qumran: Its Content and Character», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceeding of the Jerusalem Congress, July 20 -25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society; Shrine of the Book, Israel Museum, 2000, p. 170-176; «The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of its Date and Provenance», *RQ* 22, 2006, p. 615-630; L.H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 35-39; P. R. Davies, «Sects from Texts: On the Problems of Doing a Sociology of the Qumran Literature», in J. G. Campbell, W. J. Lyons and L.K. Pietersen (eds), *New Directions in Qumran Studies*, London/New York: T & T Clark International, 2005, p. 69-82.

une typologie sociologique courante, la secte est une force de rupture par rapport à l'institution religieuse dont elle est issue et qu'elle accuse de se compromettre avec le monde. Cette rupture, en s'exprimant souvent dans les besoins de radicalité, est maintenue par la tension avec des interprétations variables: juste punition pour les uns, persécution pour les autres. D. Dimant indique que ce groupe de documents est visible, caractéristique dans leur style et idéologie, relatif à la vie et aux croyances d'une communauté identique à celle établie à Qumran. Les œuvres les plus typiques et les mieux conservées de cette catégorie sont la *Règle de la communauté* (1QS), le *Document de Damas* (CD), les *Hymnes d'action de grâces* (*Hodayot* ou 1QH<sup>a</sup>), le *Rouleau de la guerre* (1QM) et les commentaires bibliques connus sous le nom *pesharim*<sup>10</sup>. L'étude de L. H. Schiffman nous offre des statistiques en détail, selon lesquelles les documents propres à la communauté de Qumrân forment une partie substantielle de la bibliothèque soit environ 249 manuscrits ou 115 textes (33%, certains textes sont conservés en plusieurs exemplaires)<sup>11</sup>. Bien que beaucoup d'idées contenues dans ces textes aient leurs parallèles à l'extérieur de la communauté, ces documents sont uniques parce qu'on trouve la combinaison de diverses caractéristiques avec les traits linguistiques propres aux compositions de la communauté; ce sont ces particularités qui les identifient comme les documents spécifiques de Qumrân.

Traditionnellement les textes non biblique de Qumrân sont regroupés selon leur lieu de provenance (grottes majeures: 1Q, 4Q, 11Q; petites grottes: 2-3Q, 5-10Q)<sup>12</sup>. Pourtant, l'existence de plusieurs copies des mêmes œuvres dans diverses grottes ne rend pas ce classement très commode. Ainsi, de plus en plus de chercheurs proposent de regrouper les textes plutôt selon leurs genres littéraires. Si la classification selon le genre littéraire nous offre une vue générale plus adéquate du matériel de Qumrân, elle permet aussi de mieux comprendre la signification religieuse et historique du texte. Les textes qui se rapportent à notre sujet de recherche appartiennent à quatre genres de compositions sectaires: 1) Règles; 2) Littérature à contenu eschatologique/apocalyptique; 3) Littérature

---

<sup>10</sup> D. Dimant, «Qumran Sectarian Literature», p. 2488.

<sup>11</sup> L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 38.

<sup>12</sup> J. Duhaime et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte*, p. 8-9.

exégétique; 4) Textes liturgiques et poétiques. La recherche se fera en fonction de cette classification.

## 2.2 La bibliothèque et la communauté qumrano-essénienne

Depuis la découverte des premiers manuscrits en 1947<sup>13</sup>, il restait à élucider l'origine de ces rouleaux et les circonstances de leur stockage dans ces grottes. Le questionnement consistait à savoir s'il convient de penser que les occupants du site étaient vraiment les membres d'une communauté religieuse et les détenteurs des manuscrits. Les principaux résultats des fouilles des grottes et des ruines de Qumrân (bâtiments, citernes, cimetières, etc.) confirment que les installations étaient conçues pour une expérience de vie commune, durable et réglée, et qu'il existe sans doute un lien entre le site et les manuscrits découverts dans les grottes à proximité<sup>14</sup>. Compte tenu des

---

<sup>13</sup> Pour l'histoire de la découverte, voir E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem: Magnes, 1955, p. 14; Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1957, p. 31-52; J. C. Trevor, *The Untold Story of Qumran*, Westwood: Fleming H. Revell, 1965, p. 24-26; H. T. Frank, «La découverte des manuscrits», dans H. Shanks (dir), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris: Seuil, 1996, p. 35-51; L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 3-15; E. Mitchell, «A Brief History of the Dead Sea Scrolls», *Southwestern Journal of Theology*, vol 53/1, 2010, p. 3-8.

<sup>14</sup> Au moment de la fouille approfondie du site de Qumrân de 1953 à 1956, le Père de Vaux et son équipe identifièrent des constructions appartenant à une période d'occupation à l'époque israélite (ou Fer II, 8<sup>e</sup> -7<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), et à trois autres (Ia et Ib, II et III) à l'époque asmonéenne, hérodiennne et romaine. Selon cette théorie, les plus anciens vestiges furent attribués à un des fortins érigés sous le règne du roi Ozias entre le 8<sup>e</sup> et le 7<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (2Ch 26,10). Certains spécialistes ont identifié ce site et affirmé qu'il s'agissait de Secacah, ou la ville du Sel, deux des six villes du territoire désertique de Juda (Jos 15, 61-62). Ces éléments auraient été réemployés par le groupe qumranien vers le troisième quart du 2<sup>e</sup> siècle (Période Ia). Le bâtiment principal aurait été construit sous le règne de Jean Hyrcan (-134 à -104); Sous Alexandre Jannée (-103 à -76) le groupe aurait procédé à des travaux majeurs, et, à la fin de cette période, un tremblement de terre aurait allumé un incendie. de Vaux l'associa au séisme de 31 av. J.-C. selon ce que décrit Flavius Josèphe dans la *Guerre juive* I 370-380 et dans les *Antiquités* XV 121-147 (Période Ib). Après un abandon d'une trentaine d'années, les lieux auraient été réoccupés par le même groupe, jusqu'au mois de juin de l'année 68 de notre ère (Période II). Voir R. de Vaux, «Exploration de la région de Qumrân», *RB* 60, 1953, p. 540-561; «Fouilles au Khirbet Qumrân préliminaire sur la deuxième campagne», *RB* 61, 1954, p. 206-236; «Fouille au Khirbet Qumran», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 99, 1955, p. 378-386; «Fouilles au Khirbet Qumran: Rapport préliminaire sur les 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> campagnes», *RB* 63, 1956, p. 533-577; *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London: Oxford University Press, 1973, p. 103-104. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris: Cerf, 1957; L. H. Schiffman, «Origin and Early History of Qumran Sect», *Biblical Archaeologist* 58, 1995, p. 37-48; *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme, l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, p. 92-106, etc. Globalement d'accord avec de Vaux, certains archéologues ont mis en doute le fait qu'un tremblement de terre ait donné lieu à un abandon pendant une trentaine d'années, suivi d'une réinstallation de la même communauté. M. Broshi, «The Archeology of Qumran - A Reconsideration», dans D. Dimant et U. Rappaport (Éds), *The Dead Sea Scrolls - Forty Years of Research*, Studies in the Texts of the Desert of Judah, 10, Leiden: Brill; Jerusalem: Magnes and Yad Izhak Ben-Zvi,



preuves matérielles (poteries, textiles, teintures, etc.)<sup>15</sup>, ainsi que des témoignages topographiques et paléographiques<sup>16</sup>, Qumrân doit être considéré comme installation occupée par les propriétaires de la bibliothèque durant une certaine période de l'époque gréco-romaine. Les débuts de l'occupation pourraient remonter au milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au temps de Simon (-142 à -134) ou Jean Hyrcan (-134 à -104). Si l'on s'appuie sur les conclusions des archéologues, il est quasi certain que la phase significative de l'occupation des lieux par la communauté prit fin lors de la défaite de la résistance juive contre Rome avant la chute de Jérusalem en juin 68<sup>17</sup>.

---

1992, p. 103-115; J. Magness, «The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period», *DSD* 2, 1995, p. 58-65; «A Reassessment of the Excavations of Qumran», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, p. 708-719; *Que sait-on de Qumrân ?* Paris: Bayard, 2003, p. 135-138. Pour les diverses hypothèses qui ignorent à toute fin pratique le lien entre l'établissement du Khirbet de Qumrân et les grottes voisines, voir N. Golb, «Les manuscrits de la mer Morte. Une nouvelle approche du problème de leur origine», *Annales ESC* 5, 1985, p. 1133-1149; «The Dead Sea Scrolls, A New Perspective», *The American Scholar* 58, 1989, p. 177-207; «Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judean Wilderness: Observations on the Logic of their Investigations», *JNES* 49/2, 1990, p. 103-114; *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York: Simon & Schuster, 1995; R. Donceel et P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», in M. O. Wise et al. (éds), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Qumran Site*, p. 1-38; P. Donceel-Voûte, «Les ruines de Qumran réinterprétées», *Archeologia* 298, 1994, p. 24-35; A. D. Crown et L. Cansdale, «Focus on Qumran: Was It an Essene Settlement?», *BaRev* 20, 1994, p. 24-73; L. Cansdale, *Qumran and the Essenes: A Re-Evaluation of the Evidence*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997; Y. Hirshfeld, «Early Roman Manor House in Judaea and the Site of Khirbet Qumran», *Journal of Near Eastern Studies* 55, 1998, p. 161-189; *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004; Y. Magen and Y. Peleg, «Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993-2004», in K. Galor, J-B. Humbert and J. Zangenberg (eds), *The Site of Dead Sea Scrolls, Archaeological Interpretations and Debates*, Leiden: Brill, 2006, p. 55-116. Pourtant la présence d'une bibliothèque de quelque 900 manuscrits près des ruines pose question, aucune de ces propositions n'a emporté l'adhésion jusqu'à maintenant.

<sup>15</sup> J. Gunneweg and M. Balla, «Neutron Activation Analysis. Scroll Jars and Common Ware», dans J-B. Humbert et J. Gunneweg (éds.), *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha II, Études d'anthropologie, de physique et de chimie* (NTOA. SA 3), Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 3-53; M. Müller et al., «Identification of the Textiles Using Microscopy and Synchrotron Radiation X-ray Fibre Diffraction», *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha II*, p. 277-286; O. Shamir and N. Sukenik, «Qumran Textiles and the Garments of Qumran's Inhabitants», *DSD* 18, 2011, p. 206-225.

<sup>16</sup> La plupart des grottes contiennent au moins un des textes représentés en un ou plusieurs exemplaires dans la grotte 4. Dans la mesure où la grotte 4, tant topographiquement qu'archéologiquement, fait partie intégrante du complexe constitué par le site qumranien, ce sont, à travers elle, toutes les autres grottes qui se trouvent reliées au site. Les études paléographiques montrent que des manuscrits découverts dans des grottes différentes ont été copiés par les mêmes scribes. Voir A. Yardeni, «A Note on a Qumran Scribe», in M. Lubertski (ed), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007, p. 287-298.

<sup>17</sup> Parmi les chercheurs qui acceptent le lien entre les manuscrits et le site de Qumrân, la plupart soutiennent toujours l'interprétation de R. de Vaux, mais lui apportent certaines nuances, les divergences se concentrant sur l'existence de la période Ia, ainsi que sur l'intervalle entre les deux premières périodes. La chronologie «globale» proposée par E. M. Laperrousaz, qui interprète différemment les données numismatiques, fixe plutôt le début de l'occupation de la communauté vers 100 av. J.-C. Voir

Même si les manuscrits retrouvés dans les grottes n'ont pas tous été copiés à Qumrân, tels ceux que des examens archéologiques, paléographiques et des analyses au carbone 14 datent du 3<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la plupart des autres sont des produits des scribes locaux aux 2<sup>e</sup> et 1<sup>er</sup> siècles av. J.-C., quelques-uns au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, ainsi que tend à le confirmer également l'analyse de l'encre<sup>18</sup>. Puisque la grande majorité de manuscrits trouvés à Qumrân consiste en textes littéraires religieux et non pas en documents juridiques ou commerciaux, ils doivent provenir d'une collection où ils ont été rassemblés dans un but similaire.

Pris dans leur ensemble, les textes sectaires de Qumrân semblent l'expression d'un mouvement dont le système théologique est plus affiné que celui des Esséniens tels que les décrivent les auteurs anciens; toutefois cela n'invalide pas les similitudes significatives qui existent entre les Qumraniens et les Esséniens. Ces similitudes reposent sur l'accord au niveau du mode de vie, de l'organisation communautaire et de grandes orientations théologiques. Elles nous permettent de croire qu'une bonne partie des manuscrits sectaires provient d'un courant de type essénien, dont les précurseurs pouvait être antérieurs à l'époque des Maccabées et rattachés à l'ancien idéal sacerdotal<sup>19</sup>. Il

---

E. Laperrousaz, «Le cadre chronologique de l'existence à Qoumrân», dans *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, 2000, p. 71-97. J. Magness estime aussi que l'établissement sectaire a été fondé entre 100 et 50 avant notre ère, soit un demi-siècle plus tard que la date proposée initialement par R. de Vaux. Voir J. Magness, *Que sait-on de Qumrân*, Paris: Bayard, 2003. Pourtant les nouvelles découvertes de monnaies prouvent que celles attribuées précédemment à Hyrcan II (-67- -63) doivent être assignées à Jean Hyrcan I, qui a frappé sa monnaie avant -128 et non à partir de -109, comme le prouvent les fouilles au mont Garizim et sa destruction en -129/8. Cela accrédite une occupation au moins sous Jean Hyrcan I mais non dans la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Voir K. and M. Lönnqvist, «The Numismatic Chronology of Qumran: Fact and Fiction», in *The Numismatic Chronicle* 166, 2006, p. 121-165; S. Ostermann, *Die Münzen der Hasmonäer. Ein Kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie*, NTOA 55, Fribourg: Éditions Universitaires - Göttingen: Vandenkoek & Ruprecht, 2005; E. Puech, «Khirbet Qumrân et les Esséniens», *RQ*, 97, 2011, p. 63-102.

<sup>18</sup> L'analyse spectroscopique de l'encre noire d'un fragment du rouleau 1QH<sup>a</sup> a permis de démontrer qu'elle contient une proportion extrêmement élevée de brome. Puisque l'eau de la mer Morte contient une forte concentration de brome, il est fort probable que ce rouleau ait été copié près de la mer Morte, vraisemblablement à Qumrân. I. Rabin et al., «On the Origin of the Ink of the Thanksgiving Scroll (1QHodayot<sup>a</sup>)», *DSD* 16/1, 2009, p. 97-106.

<sup>19</sup> Depuis la découverte des manuscrits, un schéma triangulaire (les notices des auteurs classiques, les rouleaux, les données archéologiques des grottes d'où venaient les rouleaux et les ruines de Qumrân), grâce aux interprétations de E. L. Sukenik, R. de Vaux, A. Dupont-Sommer, commença à affermir la théorie qumrano-essénienne. Les points communs entre Esséniens et Qumraniens ont été réexaminés par T. S. Beall, H. Stegemann, É. Puech, D. Dimant, etc.. T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; H. Stegemann, «The Qumran Essenes. Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», in J. Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11.1), Leiden: Brill, 1992, p.

convient de noter 3 points:

a. Si les Esséniens existaient déjà sous Jonathan Maccabée (-161 à -143), la première installation de la communauté de Qumrân au site est survenue sans doute un peu plus tard, comme l'archéologie nous l'apprend<sup>20</sup>. Donc le lien entre Qumrân et les Esséniens n'implique pas que ce site ait été leur unique installation, les pratiques et organisations propres aux Esséniens pouvaient être appliquées dans diverses communautés réparties sur tout le territoire de la Judée. Il existait probablement même des communautés ailleurs qu'en Judée, mais les preuves historiographiques nous font défaut pour l'établir.

b. La bibliothèque de Qumrân possède des documents antérieurs à la constitution de la communauté et provient du milieu dont elle est issue. Rattachés à l'ancien idéal sacerdotal avant les sécessions successives entraînées par les compromissions politiques des Grands Prêtres asmonéens, les Qumrano-esséniens étaient disposés à soutenir les dirigeants qui se conformaient aux prescriptions sacerdotales en vue de protéger les lois, ainsi qu'à conserver et transmettre des livres appartenant à l'héritage d'une tradition plus ancienne. Les membres y puisèrent leur inspiration, et optèrent pour vivre d'une manière marquée par la simplicité de leur nourriture, la mise en commun de leurs biens en vue de se supporter mutuellement, leur point de vue propre sur les sacrifices, etc.

---

83-166; D. Dimant, «Signification et importance des manuscrits de la mer Morte: État actuel des études qoumrâniennes», *Annales HSS*, septembre-octobre No. 5, 1996, p. 975-1003; G. Boccaccini, *Beyond the Essenes Hypothesis, The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids / Cambridge: Edermanns, 1998. Pour des études plus récentes, voir K. Atkinson and J. Magness, «Josephus's Essenes and the Qumran Community», *JBL* 129, 2010, p. 317 -342; E. Puech, «Khirbet Qumrân et les Esséniens», p. 98-99.

<sup>20</sup> Comme tous les mouvements religieux, l'essénisme a dû connaître sa propre évolution, mais son origine demeure assez floue. Chronologiquement, la première mention des Esséniens par Flavius Josèphe est en relation avec Jonathan Maccabée au milieu du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère (*Ant.* XIII, § 9) ; il indique aussi, dans le même livre, que les Juifs avaient, «depuis une époque très reculée», trois sectes philosophiques interprétant leurs coutumes nationales (*Ant.* XVIII, § 11), la présence d'Esséniens est attestée au cours de sa vie (*Autobiographie* I, §§10-12). Les questions relatives à l'origine de l'essénisme demeurent très discutées et continuent de faire l'objet d'hypothèses diverses. Voir W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, New York: Doubleday, 1957; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran...*, surtout chap. 2 «The Essenes the People of the Scrolls», p. 37-87; «Le contexte historique des manuscrits», dans H. Shanks (éd), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris: Seuil, 1996, p. 53-67; M. Simon, «Remarques sur les manuscrits de la mer Morte», *Annales ESC 14e année* No.1, 1959. p. 122-134; J. Carmignac, «Recension de H. Stegemann 1971», *RQ* 8, 1973, p. 277-281; J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and their History», *RB* 81, 1974, p. 215-244; G. Vermès, «The Essenes and History», *JJS* 32, 1981, p. 18-31, entre autres.

c. Il convient de noter que l'identification de Qumrân aux Esséniens ne contredit pas la diversité de sa bibliothèque, qui apparaît de plus en plus pour les chercheurs comme un ensemble à multiples facettes, surtout après la publication des fragments de la grotte 4<sup>21</sup>. Les textes qui ne sont pas explicitement reliés à la communauté et à sa terminologie particulière indiquent un milieu d'origine plus large: en tant que groupe porteur des manuscrits, les Qumraniens embrassaient l'idéologie essénienne et certaines idées du judaïsme de l'époque, et se développaient suivant une évolution de la pensée à différentes étapes de la vie de la communauté. Cette évolution est reflétée dans la nature composite de la bibliothèque, ainsi que par les croyances dont ne parlent ni Philon ni Josèphe dans leurs descriptions des Esséniens<sup>22</sup>.

### **3. Problématique: Conception, Typologie, corrélation avec le contexte socio-historique**

Le mot «messianisme», comme tous les termes techniques suffixés «-isme», est un concept apparu à l'époque contemporaine<sup>23</sup>. Il peut désigner toute doctrine et tout mouvement relatifs à l'attente ou à la venue d'un messie. On ne s'étonne donc pas qu'il y ait quelques divergences fondamentales au sujet de sa définition parmi les chercheurs s'intéressant à la question du messianisme. Dans le judaïsme ancien on trouve assez souvent l'évocation de figures envoyées par Dieu avec une mission spéciale en vue du

---

<sup>21</sup> J. M. Baumgarten, «The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts», *JJS* 31, 1980, p. 157-170; «Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave», in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem: Israel Exploration Society and the Israel Academy of Sciences and Humanities, 1985, p. 390-99; «Sadducean Elements in Qumran Law The Community of the Renewed Covenant», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 27-36; L. Schiffman, «Miqsat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll», *RQ* 14, 1990, p. 435-57; «Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls: The Case of Tevul Yom», *DSD* 1, 1994, p. 285-299.

<sup>22</sup> Il est remarquable que, parmi les livres bibliques dits deutéro-canoniques, aucune composition postérieure au milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. n'ait pu être identifiée. En revanche, des apocryphes y sont présents en de nombreuses copies, avec la présence d'abondants documents à caractère apocalyptique. Il est donc raisonnable, comme certains le suggèrent, de déduire que l'origine des Esséniens a un rapport avec la tradition apocalyptique juive des 3<sup>e</sup>-2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais les motifs de rupture de cette communauté restent à préciser. Voir F. García-Martínez, «A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History», *RQ* 33, 1990, p. 521-554.

<sup>23</sup> J. J. Collins, «The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls», in T. H. Lim et al. (eds), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, London/New York: T&T Clark Ltd, 2000, p. 199 - 218. André Paul montre que l'usage du terme «messianisme » n'est attesté qu'à partir de 1831; depuis lors son champ d'application s'est exagérément élargi. Voir A. Paul, «Le Messie et le messianisme », [http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le\\_messie\\_et\\_le\\_messianisme.asp#biblio](http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le_messie_et_le_messianisme.asp#biblio).

salut d'Israël. Dans l'étude qui suit, le terme «messianisme» sera utilisé pour désigner ce phénomène, même si ce mot n'a pas d'équivalent connu dans les textes de l'époque.

### 3.1 Deux types de définition

H. Lichtenberger remarque qu'il y a deux types de définition des figures messianiques quand il s'agit des recherches sur le judaïsme ancien, notamment parmi les qumranologues<sup>24</sup>. Le premier type envisage une définition fondée sur l'étymologie du vocable «messie», et se concentre exclusivement sur l'analyse des emplois du substantif משיח et de sa signification. Le deuxième type de définition opte plutôt pour une étude sur le concept de «messie», défini comme un agent eschatologique qui viendra inaugurer l'ère de salut «aux derniers jours», quelle que soit la terminologie utilisée pour le désigner. Par exemple, C. A. Evans signale que la terminologie messianique des textes de Qumrân peut comprendre les termes suivants: messie (משיח), étoile (כוכב), prince (נשיא), germe (צמח), lignée ou branche (שבט), soldat (איש חיל), ainsi que les épithètes comportant le nom de «fils» (בן בכור, ברה די אל, etc.), dont l'usage au sens messianique est très disputé parmi les chercheurs.

Un inventaire rapide permet de constater que les emplois explicites du substantif משיח sont relativement limités dans la littérature qumranienne (environ 30x); mais si nous ajoutons les autres termes métaphoriques tels que «le germe (ou le rameau) de David», «le Prince de la congrégation», «l'interprète ou l'enseignant de la Torah», etc., nous aurons une variété impressionnante reflétant une situation assez compliquée, de sorte qu'on ne peut pas parler d'une attente messianique homogène dans le corpus des textes de Qumrân. Comme le souligne J. Duhaime<sup>25</sup>, l'approche qui s'en tient strictement aux emplois du substantif משיח, est assez minoritaire dans la recherche sur le messianisme des textes de Qumrân. La très grande majorité des chercheurs opte plutôt pour une étude centrée sur le concept de «messie» défini comme un agent de salut

---

<sup>24</sup> H. Lichtenberger, «Qumran-Messianism», in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman and W. W. Fields (eds), *Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, p. 323-334.

<sup>25</sup> Voir J. Duhaime, «Trois approches du messianisme de Qumrân. Une revue sélective de la recherche récente», *Théologiques* 17, 2009, p. 163-184.

eschatologique. C'est l'approche que nous adoptons dans notre recherche. Les textes qumraniens qui évoquent l'intervention d'un agent eschatologique de salut, quel que soit le terme utilisé pour le désigner, seront considérés comme des textes messianiques.

### 3.2 Études récentes sur le messianisme de Qumrân

Depuis le début des années 1990, l'accès à l'ensemble des textes de la mer Morte a relancé l'étude de la question du « messianisme » à Qumrân durant la période du Second Temple et suscité déjà de nombreux travaux<sup>26</sup>. Néanmoins, il faut bien reconnaître que la question du messianisme qumranien est effectivement complexe: une revue littéraire permettra de constater qu'il n'y a pas de consensus complet sur la méthode. Ainsi, la délimitation et le traitement des textes varient selon les définitions et les approches mises en application par différents chercheurs. À partir d'une définition donnée, on peut regrouper assez facilement certains textes messianiques; d'autres textes, par contre, sont très fragmentaires ou difficiles à interpréter, et la plupart ne sont pas contextualisés.

À la recherche de l'émergence des différentes figures messianiques de Qumrân dans l'auto-compréhension de la communauté et son interprétation de la Bible, H. Lichtenberger classe les agents eschatologiques de salut en cinq catégories selon les épithètes employées dans divers textes pour exprimer l'attente :

1) d'un prophète et du ou des messie(s) d'Aron et d'Israël (1QS, 1QSa, 4Q175, CD XII 23-XIII 2; CD XIX 33-XX 1; 2) d'un messie royal eschatologique: il s'agit de textes qui mentionnent explicitement «la branche de David » (4Q 174), «le juste oint» (4Q 252), «l'enseignant de Torah» (4Q174; CD VII 18), «le prince de congrégation» (CD

---

<sup>26</sup> Parmi les études parues depuis les années 90, mentionnons, en particulier, F. García-Martínez, «Messianische Erwartungen in den Qumranschriften», *JBT* 8, 1993, p. 171-208; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: Doubleday, 1995; J. A. Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007; G. S. Oegema, *The Anointed and his People* (JSPSup 27), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; É. Puech, «Messianisme, Résurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *The Community of the Renewed Covenant* (CJAS 10), Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994, p. 235-256; L. H. Schiffman, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiahs, Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992, p. 116-129; J. C. VanderKam, «Messianism in the Scrolls», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *The Community of the Renewed Covenant*, 1994, p. 211-234; G. G. Xeravits, *King, Priest, and Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47), Leiden: Brill, 2002.

VII. 18; 1QSb; 4Q285), «le fils de Dieu» (4Q 174, 4Q246) et «l' élu de Dieu» (4Q534); 3) d'un prêtre eschatologique: il s'agit notamment de 4Q374/377 et de 4Q541; 4) d'un prophète eschatologique, comme ce qu'on peut trouver dans CD II 12 (voir 4Q270) et 4Q521 qui fait référence aux prophètes oints par «son saint esprit»; et 5) d'un héraut oint de l'esprit: le commentaire sur Melkisédeq (11Q13) comporte un héraut oint de l'esprit comme annonciateur du salut.

J. J. Collins distingue trois types d'attentes et présente brièvement les textes qui parlent 1) d'un rejeton davidique (y inclus «le Prince de la congrégation») (CD VII 20 ; 1QM ; 1Q28b ; 4Q174 ; 4Q175 ; 4Q161 ; 4Q252 ; 4Q285) ; 2) de double messies (CD XII 23; 1QS IX 10-11; 1Q28a II 18-21; 11QT) ; il discute également 3) certains textes controversés (4Q246; 4Q521; 4Q541)<sup>27</sup>. Le même auteur aborde la question du messianisme de Qumrân dans son livre *The Scepter and the Star*, dans lequel il identifie quatre paradigmes messianiques de base (roi, prêtre, prophète et messie céleste), et examine chacun de ces quatre paradigmes à partir d'un vaste corpus de textes juifs anciens.

Dans un livre récent<sup>28</sup>, J. A. Fitzmyer présente les divers témoins utilisant le terme משיח dans les textes sectaires de Qumrân, composés par «the Jews that Josephus and Philo called the Essenes» (p. 89). Les textes sont classés en quatre catégories selon qu'ils parlent 1) de deux messies (1QS IX 10-11 ; CD XIX 33-XX 1 ; 4Q270 frag.2 col.ii l. 13-15 ; 4Q287 X 13, 4Q521 VIII 9 peut-être); 2) d'un messie (1QSa II 11-13, 14-15, 20-21; CD XII 23-XIII 1, XIV 18-19, XIX 10-11; 4Q252 frag.6 col.v l.3-4; 4Q521 frag.2 col.ii+ col.iv l.1-14, 4Q382; 11Q13 II 18; 4Q174 frag.1-2 col.i l.11) ; 3) des prophètes oints (1QM XI 7-8; 6Q15 III 4; CD II 12, V21-VI 2; 4Q377 frag.2 col.ii l.5); et 4) d'un prêtre oint (4Q375 frag.1 col.i l.9; 4Q376 frag.1 col.i l.1). Fitzmyer présente aussi deux textes qui ne comportent pas le terme «messie» mais sont relatifs au thème messianique (4Q175, 4Q285), ainsi que certains textes controversés (1QSb<sup>29</sup>, 4Q246; CD VI 10-11, 4Q491).

<sup>27</sup> J. J. Collins, «Messiah, Jewish», *NIDB* (vol. 4), p. 59-66 (surtout p. 62-64).

<sup>28</sup> J. A. Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, p. 89-111.

<sup>29</sup> Fitzmyer hésite sur le caractère eschatologique des bénédictions.

Dans l'étude de Geza G. Xeravits, la partie analytique est divisée en deux chapitres portant respectivement sur les textes sectaires et non-sectaires, étudiés et commentés dans leur séquence numérique. Il crée sa propre définition conceptuelle de «protagoniste eschatologique positif» (PEP) dans le but de mieux cerner l'ensemble des attentes concernant des agents de salut dans la littérature de Qumrân. Les textes sont classés en trois catégories selon le nombre de PEP qu'on y trouve. D'après Xeravits, il y a une dizaine de documents sectaires qui évoquent des PEP<sup>30</sup>: 1QS IX 5-11 (4Q258 - 4Q259), 1QSa, 1Qsb (IV 24-28, V 20-29), CD (VII 9-VIII 2, XIX 5b-14a), 4Q161, 4Q174, 4Q175, 4Q252, 4Q285, 11Q13 et 1QM.

G. S. Oegema interprète les textes messianiques de Qumrân d'une manière très différente, son but étant de tracer une trajectoire historique des attentes messianiques de la période des Maccabées à celle de Bar Kokhba en se basant sur les données paléographiques et historico-critiques disponibles. Il classe les principaux textes messianiques en deux groupes: une catégorie plus ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne) et une autre plus récente (romaine et hérodienne). Selon les résultats de sa recherche, la première catégorie comprend 4Q161, 1QS, 1QSa, 1Qsb, 4Q175 et CD, et les textes plus récents concernent 1QH, 1QpHab, 1QM, 4Q252, 4Q174, 4Q246 et 4Q171.

Par les études susmentionnées on observe la variété de motifs et de figures dans les attentes messianiques de Qumrân. Cette diversité s'explique probablement à la fois par 1) les conceptions à propos du messianisme inspirées du judaïsme pré-asmonéen et assez répandues à la veille de l'ère chrétienne; 2) les nouvelles idées qui se développent dans la communauté elle-même, tout en étant façonnées par les forces socio-historiques à l'œuvre au cours de cette période. Après avoir précisé la définition du messianisme, cette recherche vise à étudier, dans le corpus des textes sectaires de Qumrân, ceux qui sont les témoins des attentes messianiques du groupe. Le décodage des textes aura recours à l'analyse littéraire qui permet de mieux comprendre le contenu et le sens d'un texte en

---

<sup>30</sup> Xeravits classe les textes selon le nombre de PEP qu'on y trouve. Il y a un seul protagoniste dans la partie législative du Document de Damas et dans plusieurs autres textes (4Q246\*; 4Q252; 4Q369\*; 4Q458\*; 4Q521\*; 4Q541\*; 4Q<sup>6</sup>Amram\*; 4Q558\*; peut-être aussi 4Q161 et 4Q285). Il y en a deux en 1QSa; 1Qsb; CD VII 9 – VIII 2; 4Q174; 11Q13. On en trouve trois seulement en 1QS et 4Q175. Les documents avec \* sont ceux que Xeravits identifie comme non-sectaires.



mettant en évidence ses principales composantes. Toutefois, dans l'étude d'un tel groupe religieux antique, il nous semble qu'une approche socio-critique peut être utile également pour proposer une typologie susceptible d'expliquer la diversité des attentes messianiques révélée par l'examen des textes.

### 3.3 Question de typologie

Dans cette recherche portant sur le messianisme qumranien, la problématique se resserrera autour de deux questions principales: 1) Est-ce que les textes messianiques produits par cette communauté peuvent être effectivement compris à partir d'une typologie distinguant un messianisme restaurateur et un messianisme utopique? 2) Est-il possible d'établir une corrélation entre les figures messianiques attendues à Qumrân et les événements internes/externes de l'époque?

L'idée messianique s'est fait jour, comme l'exprime G. Scholem, «non pas comme la révélation abstraite de l'histoire de la rédemption, mais sous l'influence de circonstances historiques très déterminées»<sup>31</sup>. À l'époque du Second Temple, certains mouvements messianiques privilégient une structure bicéphale (un roi et un prêtre), tandis que d'autres passent de l'espoir d'une restauration de la royauté davidique à l'élaboration d'une version utopique et universelle sans lien direct avec le passé. Notre recherche empruntera à G. Scholem la distinction entre une tendance «restauratrice» et une tendance «utopique» dans le messianisme juif. Scholem fonde cette distinction sur la typologie du sociologue K. Mannheim qui a identifié l'idéologie et l'utopie comme les deux formes fondamentales de l'imaginaire social<sup>32</sup>. C'est dans son célèbre essai «Pour comprendre le messianisme juif» (1959) que G. Scholem systématise sa théorie du messianisme juif autour des axes de la restauration et de l'utopie<sup>33</sup>. Selon ce texte, le messianisme contient, dans la tradition juive, deux tendances à la fois intimement liées et

---

<sup>31</sup> G. Scholem, *Le messianisme juif, Essais sur la spiritualité du judaïsme*, traduit et présenté par B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 1.

<sup>32</sup> On peut considérer comme idéologiques ou restaurateurs les systèmes de représentation qui s'orientent vers la stabilité et la reproduction de l'ordre établi, en opposition aux représentations, aspirations ou images de désir (*Wünschbilder*) utopiques, qui s'orientent vers la rupture de l'ordre établi et exercent une fonction subversive (*umwälzende Funktion*). Voir K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. de l'allemand par Jean-Luc Évard, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006 (original : *Ideologie und utopie*, Bonn : 1929).

<sup>33</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, p. 23-66.

contradictaires: un courant restaurateur, tourné vers le rétablissement d'un état idéal du passé, et un courant utopique, aspirant à un avenir radicalement nouveau, à un état de choses qui n'a jamais existé.

Le dualisme de Scholem donne un outil très utile pour appréhender les diverses préoccupations dans les attentes messianiques juives. Il convient toutefois de noter que ce modèle fut élaboré dans un contexte historique précis. Comme l'observe M. Lövy, G. Scholem est parmi les intellectuels germano-juifs (M. Buber, W. Benjamin, J. Taubes, E. Bloch, etc.) qui essaient de retrouver leurs racines culturelles, en redécouvrant l'héritage biblique, prophétique et messianique juif<sup>34</sup>. Sa typologie dualiste est construite en s'appuyant sur les études du judaïsme médiéval pour comprendre les courants ésotériques et les rationalismes philosophiques de l'époque. Il faut recontextualiser ce modèle en l'appliquant dans les études d'un cas particulier du judaïsme ancien, celui du messianisme des textes de Qumrân.

Pour cerner les divers motifs messianiques de Qumrân, nous nous proposons de prendre en considération l'auto-compréhension de la communauté. Pour elle, les révélations et les préceptes communiqués jadis par Dieu concernent l'histoire, plus précisément l'histoire de la communauté sous une alliance renouvelée (CD II 7-12; 4Q266 frag. 1a-b l. 1-7 + frag. 11 l. 5b-18a; IQpHab VII 5. 8.14, etc.). Le mystère de la connaissance de Dieu n'est ouvert qu'aux prêtres «fils de Sadoq», détenteurs d'une «révélation du sens caché» concernant la Loi, et authentiques «gardiens» de l'alliance (1QS V 7-13; 1QH XX 11-13). Ils se comprennent comme les seuls qui soient légitimement habilités à reconstituer l'ordre d'antan: cette perspective pourrait avoir suscité un courant restaurateur dans la communauté. D'autre part, la communauté conçoit l'histoire comme une séquence de «périodes» (קצים), dont les composants furent préordonnés dans le plan divin avant la Création. L'histoire n'est autre que le déroulement de cette séquence préétablie (1QS III 23, IV 18; 1QM III 9). Les textes font état de scénarios apocalyptiques anticipant la fin imminente des temps; ils reflètent des

---

<sup>34</sup> M. Lövy, «Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale», *ASSR* 51/1, 1981, p. 5-47.

attentes ardentes d'orientation utopique, dans lesquelles se manifeste «la tendance des hommes à se libérer de toute contrainte terrestre et à établir un pacte avec Dieu»<sup>35</sup>.

### 3.4 Corrélation avec le contexte historique du judaïsme du Second Temple

Parmi les écrits de Qumrân, ceux qui proviennent de la communauté elle-même sont vraisemblablement le reflet d'attentes messianiques qui se sont élaborées et se sont transformées en fonction de facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique dans lequel elle a vécu. La perception de l'imminence des derniers jours et les conflits avec les adversaires à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté suscitent des attentes eschatologiques, qui sont caractérisées par l'attention particulière que les membres de la communauté portaient à la ré-interprétation de la tradition biblique, ainsi que par leurs réactions critiques au déclin religieux et politique de l'époque.

L'élaboration d'une typologie des sectes nous semble importante pour appréhender la question de constitution de l'idéologie messianique de Qumrân ainsi que de ses formes religieuses. Selon une typologie sociologique courante qui s'inspire de la tradition wéberienne, la secte peut impliquer un groupe religieux fermé qui insiste très fortement sur des doctrines et pratiques qui lui sont propres. Bien qu'on entre dans la secte par conversion volontaire, il s'agit habituellement d'un engagement soumis à la probation morale et religieuse. Le degré de rupture de la secte par rapport à son environnement peut se mesurer à la rigueur du contraste qu'elle établit entre le dehors et le dedans: en général, seuls ses membres peuvent espérer le salut, ou un plein salut, et les non-membres sont durement réprouvés.

Cette rupture, s'exprimant souvent dans les besoins de radicalité, est maintenue par la tension qui peut être plus ou moins avivée par des événements particuliers qui exacerbent ou apaisent les conflits. Si certains textes de Qumrân témoignent que la société qumranienne est typiquement dotée de «*high social barriers and exclusiveness*»<sup>36</sup>,

---

<sup>35</sup> J. Taubes, *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Bern: Druck von Rösch, 1947, p. 24. Traduit et cité par M. Löwy, dans «Le concept d'affinité élective en sciences sociales», *Critique internationale* No 2, 1999, p. 42-50.

<sup>36</sup> J. H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History, Chaos or Consensus?* Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 42.

la tendance sectaire varie selon les manuscrits: la tension qui y est reflétée ne pèse pas toujours le même poids. Par conséquent, sous l'influence de différentes tensions, l'interaction avec le monde pourrait avoir été plutôt introvertie, co-existentielle, conflictuelle ou révolutionnaire<sup>37</sup>. L'hypothèse de départ est que les Qumrano-esséniens auraient d'abord espéré que la structure de l'ordre ancien bouleversé depuis l'exil de Babylone soit rétablie sur un modèle bicéphale qui trouve son origine dans les attentes de restauration des fonctions de roi et de Grand Prêtre en Zacharie 3 et 4. Après l'occupation romaine, à partir de 63 av. J. - C., surtout pendant que le Second Temple fut agrandi sous le règne d'Hérode, le culte et la politique à Jérusalem devenaient de plus en plus subordonnés au pouvoir étranger. Ce serait dans ce contexte tardif que les membres qumrano-esséniens, qui se considéraient comme un groupe d'élus constituant le noyau du Royaume imminent, ont commencé à projeter l'âge messianique dans un futur qu'ils ont investi de motifs apocalyptiques.

#### **4. Question de méthodes**

##### **4.1 Deux dimensions méthodologiques**

Deux approches méthodologiques me semblent devoir être mises à contribution pour cette recherche. La première, c'est l'analyse littéraire des textes comportant des figures messianiques. Cette analyse comporte habituellement les éléments suivants, plus ou moins développés selon les besoins: 1) Présentation générale du manuscrit, description matérielle et datation paléographique. 2) Identification du contenu et de la structure globale, et éventuellement du genre littéraire du texte. 3) Interprétation des passages messianiques (transcription et traduction annotées, commentaire centré sur les expressions messianiques, leur signification et leur rapport avec d'autres textes bibliques ou non-bibliques, le contexte historique, communautaire ou sociologique sous-jacent).

---

<sup>37</sup> Par exemple, les recherches du sociologue B. R. Wilson proposent une classification des sectes en sept types, selon les attitudes qu'elles adoptent en face du monde. Cette typologie a été largement acceptée et utilisée dans les analyses du phénomène sectaire du christianisme, de même que dans les études sur les textes de Qumrân. Voir B. R. Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», *ASSR* 16/1, 1963, p. 49-63. L'étude de E. Regev propose que le sectarisme de Qumrân est fondé respectivement sur l'introversión (avec séparation du monde) et sur la révolution (avec l'idée du messie), *Sectarianism in Qumran. A Cross-Cultural Perspective* (Religion and Society 15), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

Compte tenu que différents titres sont souvent attribués à un agent messianique, la mise en évidence de la corrélation des diverses épithètes et des titres qui peuvent être appliqués à la même figure constituera une des étapes essentielles de l'interprétation précise de l'attente messianique conçue dans l'idéologie sectaire de Qumrân.

La seconde approche méthodologique consiste à analyser le messianisme qumranien comme un phénomène tel que les sciences sociales le conçoivent. Selon certains intellectuels germano-juifs (G. Scholem, M. Buber, W. Benjamin, J. Taubes, E. Bloch, etc.), les conditions d'apparition du messianisme de la culture judéo-chrétienne sont souvent similaires: contexte de crise ou de transition, effondrement des valeurs et des modes de vie traditionnels, déstructuration des liens sociaux entraînant angoisse et impuissance, etc. À la lumière d'une étude socio-critique, nous essayerons de situer le contenu et les tendances (restauratrice/utopique, sectaire fort/faible, introverti/révolutionnaire) des textes messianiques dans leur contexte social, ainsi que d'établir une corrélation entre ces attentes messianiques et des facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique dans lequel elle a vécu.

## **4.2 Stratégies méthodologiques**

La première étape de notre étude sera de distinguer entre les textes sectaires et non-sectaires. Le corpus des textes reflétant les croyances et pratiques de la communauté sera défini selon les critères concernant : 1) l'organisation et les pratiques de la communauté qumranienne, 2) son histoire et l'image qu'elle avait d'elle-même, 3) ses positions théologiques et ses interprétations bibliques propres, 4) les traits linguistiques propres à ses compositions.

Le corpus des textes est disponible principalement dans les 40 volumes de l'édition officielle «*Discoveries in the Judean Desert*» (DJD) publiée de 1955 à 2010, cependant quelques-uns des premiers manuscrits ont été publiés en dehors de cette collection (1QS, CD, 1QM): la plus grande partie des textes est accessible en version électronique (*The Dead Sea Scrolls Electronic Library* = DSSEL). Il convient de noter que dans notre recherche, le décodage du corpus des textes comptera sur une approche diachronique fondée notamment sur la datation des manuscrits et non sur l'histoire de la

composition des textes. La date approximative de la mise par écrit d'un manuscrit, établie avec assez d'assurance par des critères paléographiques, correspond à la période de sa mise en circulation; mais on est souvent réduit à des hypothèses sur sa composition, qui peut être antérieure de plusieurs décennies. Il est donc plus sûr de classer les textes d'après la date du manuscrit, qui démontre que le texte était utilisé à cette époque, même s'il a pu être composé avant. Par exemple: un texte dont le manuscrit est d'origine asmonéenne a été utilisé à cette époque et on peut chercher le sens qu'il pouvait avoir à ce moment; un texte figurant sur un exemplaire hérodien pouvait avoir une origine plus ancienne, mais on peut en chercher la signification à cette époque.

Les attentes messianiques de Qumrân se trouvent dans une période cruciale où l'ancienne tradition biblique commence à céder à une certaine forme de messianisme apocalyptique. Il sera important d'apporter une grande attention à l'interrelation des textes messianiques de Qumrân avec la tradition de la bible hébraïque, afin de voir à la fois comment la tradition biblique a influencé le système de pensée de Qumrân, et comment ce système a également produit ou intégré de nouvelles idées. Compte tenu que le nombre de figures messianiques et que leur fonction principale pourraient varier selon les textes étudiés, il sera important d'entreprendre la démarche pour les situer dans plusieurs catégories selon la date des manuscrits, les épithètes employées et les thèmes concernés. Suite à cela, l'interprétation des textes resserrera la problématique autour de la typologie restauratrice/utopique.

Une fois ce travail terminé, nous passerons à élucider l'ensemble de circonstances socio-historiques qui pourraient avoir influencé les attentes messianiques de Qumrân, afin d'établir la corrélation avec les facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique. Il s'agira de deux questions intimement liées: d'une part, l'étude de l'histoire de la communauté, en tenant compte des données documentaires, paléographiques ou archéologiques, et, d'autre part, la mise en lumière du contexte socio-historique de la période qui s'étend entre Antiochus IV (règne sur la Judée de -175 à -164) et Hérode le Grand (règne en Judée -40 et -4). Les étapes consistent à: 1) identifier les diverses phases de l'histoire des Qumrano-esséniens en référant à des indices tels que la datation des textes et les données archéologiques qui permettront de situer la littérature Qumrân et les activités de la communauté dans un

cadre historique; 2) analyser les tendances des textes messianiques dans ce contexte socio-historique; 3) expliquer la transition de l'idéologie messianique et sa corrélation avec la tension produite par les événements internes/externes; 4) synthétiser les tendances des attentes messianiques, les facteurs qui les ont conditionnées, et leurs conséquences possibles à court et à long terme.

## Chapitre 1

### Le messianisme et textes messianiques de Qumrân

#### Introduction

Dans l'histoire occidentale, les attentes messianiques constituent sans doute un des motifs les plus fascinants. Pour le christianisme, la reconnaissance de la messianité de Jésus est au cœur de la division entre Juifs et chrétiens. Jésus Christ est le seul messie, déjà apparu sur la terre, et destiné à revenir dans toute sa gloire lors du second Avènement pour établir le millenium sur la terre avant la bataille finale contre l'antéchrist, tel qu'annoncé dans l'*Apocalypse* de Saint Jean (20, 7-15). Le christianisme primitif croyait en l'imminence du retour du Christ. C'est sous l'influence de Saint Augustin que le messianisme chrétien se spiritualisa et que l'idée d'une fin imminente se transforma en une conception immanente: la résurrection du Christ fut pensée comme l'inauguration d'une nouvelle ère messianique, et l'Église était déjà le Royaume de Dieu sur la terre. Cette conception demeurait dès lors une doctrine dominante malgré qu'elle fut contestée par l'émergence des sectes millénaristes radicales. Comme croyance, le messianisme est aussi présent dans d'autres religions, sous différentes formes. De plus, à diverses époques, certains motifs messianiques, d'inspiration religieuse se sont manifestés dans des mouvements politico-religieux.

Cette recherche s'intéresse à l'étude d'un cas particulier du messianisme juif ancien, celui du messianisme des textes sectaires de Qumrân. Nous l'aborderons à partir d'une théorie qui comprend le messianisme comme un phénomène oscillant entre deux tendances, l'une restauratrice et l'autre utopique. Nous croyons ainsi être en mesure de mieux saisir la problématique de cette forme complexe de messianisme qui s'est développée dans le judaïsme vers la fin de la période du Second Temple, d'où a émergé le christianisme primitif.

Les paragraphes qui suivent précisent comment notre étude définit le messianisme à partir des questions autour de son origine et son développement à l'époque du Second Temple. Nous verrons d'abord comment le terme hébreu מָשִׁיחַ, d'où dérive le terme français «messie», est employé dans la Bible. Nous passerons ensuite en revue



quelques définitions du messianisme et nous retiendrons une définition conceptuelle. Sur cette base, nous proposerons une liste des textes qumraniens comportant des références caractérisées par l'espoir de voir surgir une ou des figures envoyées par Dieu avec une mission spéciale en vue du salut de ses justes. Pour parler de l'ère messianique, la secte qumranienne utilise une diversité de termes qui reflètent son lien intime avec la tradition biblique, sa vision du monde et ses pratiques spécifiques. L. Schiffman indique avec raison que «les traditions du judaïsme pré-asmonéen, les nouvelles idées qui se sont développées aussi bien dans la secte elle-même que dans la communauté juive en général, de même que les forces historiques qui se sont exercées momentanément au cours de cette période, tout cela a contribué à façonner un ensemble de concepts qui se sont interreliés tout en étant différents»<sup>1</sup>. Les divers concepts concernant le messianisme qumrânien comportent quelques éléments communs, mais témoignent également du pluralisme existant au sein de la communauté. Compte tenu qu'il y a souvent différents titres attribués à un agent messianique, les six critères suivants nous semblent utiles pour repérer les textes messianiques : 1) Titres des figures messianiques et les types de fonctions qu'elles pourraient accomplir; 2) Tendances sectaires; 3) Langues des textes ; 4) Thème et genre littéraires; 5) Datation des textes; 6) Typologie restauratrice/utopique.

### 1.1 L'emploi du terme «משיח» dans la Bible

Le terme hébreu מְשִׁיחַ (en araméen מְשִׁיחָא), traduit le plus souvent comme «oint» en français, est une forme adjectivale substantivée de la racine verbale מָשַׁח, avec sa forme nominale מְשָׁחָה ou מְשָׁחָה<sup>2</sup>, nous trouvons au total 110 occurrences dans la Bible hébraïque<sup>3</sup>. La forme verbale fait référence, le plus souvent, à l'acte d'oindre avec de l'huile d'olive des objets, une stèle, un monument, un autel, un bouclier, pour les consacrer dans les rituels cérémoniaux (par ex. Ex 29,36 ; 40,9-15). La forme

---

<sup>1</sup> L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 359-360.

<sup>2</sup> מְשָׁחָה n'apparaît qu'une fois dans toute la Bible hébraïque dans le sens de «portion consacrée» (Nb 18,8), il s'agit probablement d'une variante mal transcrite de מְשָׁחָה.

<sup>3</sup> מְשָׁחָה, 46 fois ; מָשַׁח, 39 fois ; מְשָׁחָה, 24 fois; מְשָׁחָה, 1 fois.

nominales מִשְׁחָה ou מִשְׁחָה est généralement utilisé avec שֶׁמֶן (huile) pour signifier l'onction consacrée au prêtre (Ex 25,6; Lv 8,2. 10. 12. 30). Le champ sémantique de la forme adjectivale מְשִׁיחַ, celle qui intéresse plus directement notre recherche, est souvent utilisé pour décrire concrètement une personne ointe en vue d'exercer un rôle politique ou religieux en Israël.

En dehors de quelques passages particuliers, la plupart des occurrences de מְשִׁיחַ se situent dans le contexte de la cour royale de Jérusalem, plus particulièrement celle de David et Salomon<sup>4</sup>. D'après la concordance, il y a dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 39 attestations du terme מְשִׁיחַ, dont la majorité (28x) désignent un roi passé ou présent<sup>5</sup>. Dans les livres historiques, elles se rencontrent essentiellement dans les livres de Samuel (15x), où celui qui a reçu l'onction dispensée par un prophète et ainsi consacré comme roi est désigné sous le nom de l'oint de Yahvé (מְשִׁיחַ יְהוָה)<sup>6</sup>. Dans les Psaumes, nous trouvons 10 occurrences, qui se réfèrent presque toutes à David et à sa descendance (Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17). Il n'est donc pas étonnant que le titre de «fils de David» soit fréquemment donné au messie dans la tradition juive jusqu'à nos jours. Cette expression exprime l'attente d'un roi issu de la dynastie davidique, destiné à recevoir l'onction qui le consacre et fait de lui un «oint» comme son ancêtre David.

L'idéalisation de la dynastie davidique est ancienne, elle pourrait remonter à l'époque de la dynastie elle-même, du moins à l'époque tardive du royaume du sud<sup>7</sup>. La

---

<sup>4</sup> Voir R. David, «Proposition pour une interprétation du messianisme dans l'Ancien Testament», dans R. David (éd), *Faut-il attendre le messie?: études sur le messianisme*, Montréal: Médiaspaul, 1998, p. 35-56.

<sup>5</sup> Cela peut s'appliquer au roi, à Saül, David, Salomon, Sédécias et Cyrus (1S 2,10; 24,7; 2S 19,22; 2C 6,42; Lm 4,20; Is 45,1, etc.).

<sup>6</sup> En Israël, l'onction est associée à la monarchie dès le début. Dans la fable de Yotam au Jg 9, on nous dit que les arbres s'étaient mis en route pour aller oindre celui qui serait leur roi - Ils dirent à l'olivier: «Règne donc sur nous». Selon 2S 5, tous les anciens d'Israël vinrent trouver le roi à Hébron, et le roi David conclut une alliance à Hébron avec tous les anciens d'Israël, et ils oignirent David comme roi d'Israël. En 1R 1, 39, Salomon fut oint par le prêtre Sadoq. Nous pouvons conclure que c'était une pratique standardisée, au moins dans Juda.

<sup>7</sup> S. Mowinckel, *He that Cometh*, Nashville: Abingdon Press, 1954; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT 8), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1976; A. Laato, *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (ConBOT 33), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992; *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (USF International Studies in Formative Christianity and Judaism 5), Atlanta: Scholars Press, 1997.

tradition la plus ancienne semble être l'oracle de Nathan, dans lequel se retrouve le thème de l'«alliance davidique» (2S 7,12-16). Cette alliance est réitérée sous forme conditionnelle à Salomon auquel est confirmée la promesse d'une dynastie perpétuelle sur le trône du royaume d'Israël (1R 2,3-4; 6,11-12; 9,1-9). L'aspect messianique de la tradition davidique est renforcé dans les oracles prophétiques. Selon Is 11,1, l'Esprit de Yahvé reposera sur un rejeton (נִצָּר) qui sortira de la souche de Jessé, tout comme il était sur David (1S 16, 13). Jérémie mentionne que Yahvé fera éclore à David un «germe juste (צֶמַח צְדִיק)» qui pratiquera la justice et l'équité dans le pays (Jr 23,5; 33,15). Ces oracles pourraient avoir contribué de manière significative, dans la communauté qumranienne, à l'émergence des attentes d'un messie davidique<sup>8</sup>.

Il faut cependant noter que parmi 110 occurrences dans la Bible hébraïque, certains passages concernent une figure sacerdotale ou des patriarches en parallèle avec le terme «prophètes». C'est notamment le cas dans les livres du Pentateuque où le terme renvoie au Grand Prêtre consacré par l'onction (הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ, Lv 4, 3.5.16; 6,15; Nb 35,25), à Aaron et ses fils (Ex 40,15), et aux prêtres dans les louanges de David lors de sacrifices devant l'arche de Yahvé (1Ch 16,22; Ps 105,15). Dans les textes bibliques, l'onction est aussi conférée au prophète investi d'une mission de porte-parole de Dieu: le prophète Élisée reçoit explicitement l'onction du prophète Élie (1R 19,16), et en Is 61,1 le prophète prétend avoir reçu l'esprit de Dieu et avoir été (spirituellement) oint pour prêcher.

Donc à l'exception des cas où les occurrences de מְשִׁיחַ pourraient s'appliquer à un ensemble de personnes (1Ch 16,22; Ps 105,15; Hab 3,13), on a affaire à trois principaux types de personnages consacrés par l'onction dans le canon hébraïque, caractérisés par l'onction qu'ils ont reçue dans le cadre de leur fonction royale, sacerdotale ou prophétique. Le terme fait référence presque toujours à une figure très humaine, sans

---

<sup>8</sup> À cette liste on pourrait ajouter Am 9 et Mi 5 qui annoncent un espoir d'une restauration d'un roi descendant de David qui apportera la paix et la justice. Voir J. J. Collins, «The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls», in T. H. Lim (dir), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinbourg: T&T Clark, 2000, p. 199-217 (surtout. p. 204); *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: Doubleday, 1995, p. 24-25.

aucune dimension eschatologique<sup>9</sup>. Il ne s'agit pas, dans leur contexte initial, d'une ou plusieurs figure(s) attendue(s) dans l'avenir et dont la venue coïnciderait avec l'inauguration d'une ère de salut. Par ailleurs, ce genre d'attente messianique peut aussi s'exprimer sans recourir au terme מָשִׁיחַ. Plusieurs textes évoquent en effet un personnage, parfois présenté métaphoriquement, en qui se concentre l'espérance des hommes. Sur la base de cette définition conceptuelle, on considère également ces textes comme «messianiques», même si aucun d'eux ne comporte le mot מָשִׁיחַ. Les versets messianiques les plus fréquemment cités par l'exégèse juive sont l'oracle de Balaam prédisant qu'un sceptre surgira d'Israël (Nb 24,17), les prophéties d'Isaïe, de Jérémie et de Zacharie promettant la venue d'un «germe juste» ou d'«un homme qui a pour nom Germe» (Is 4,2. 11,1; Jr 23,5. 33,15; Za 4,11-12. 6,9-14, etc.).

## 1. 2 Le messianisme à l'époque du Second Temple

### 1.2.1 Définitions du messianisme

Dans l'histoire occidentale, pendant longtemps, l'étude de la question messianique a été l'apanage quasi exclusif de la christologie. L'usage du terme «messianisme» n'est attesté qu'à partir de 1831; depuis lors son champ d'application s'est exagérément élargi<sup>10</sup>; donc comme tous les termes techniques suffixés «-isme», c'est un concept apparu à l'époque contemporaine<sup>11</sup>. C'est surtout entre les deux Guerres mondiales que les sciences humaines des religions - histoire, sociologie, anthropologie - élaboraient peu à peu les éléments d'une approche inductive et comparative du phénomène messianique définitivement pluralisé, ainsi se présentent de nombreuses études sur les mouvements messianiques ou apparentés. C'est à partir de ce genre d'études que peuvent être envisagées les définitions et les typologies du messianisme. On ne s'étonne pas qu'il y a quelques divergences fondamentales au sujet de son application parmi les chercheurs s'intéressant à la question de messianisme.

---

<sup>9</sup> La seule exception serait dans un passage du livre de Daniel (9,25-26) qui réinterprète un oracle de Jérémie עַד-מָשִׁיחַ נָגִיד, littéralement : «jusqu'à un prince oint». Voir J. A. Fitzmyer, «Qumran messianism», dans son livre *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 73-100.

<sup>10</sup> A. Paul, «Le Messie et le messianisme», [http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le\\_messie\\_et\\_le\\_messianisme.asp#biblio](http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le_messie_et_le_messianisme.asp#biblio).

<sup>11</sup> J. J. Collins, «The Nature of Messianism...», p. 199-200.

En général, le terme peut désigner théoriquement toute doctrine et tout mouvement relatifs à l'attente ou à la venue du messie en vue de rétablir la situation originelle ou instituer un nouvel ordre. J. Duhaime et H. Lichtenberger remarquent qu'il y a deux types de base de définition sur les figures messianiques quand il s'agit des recherches sur le judaïsme ancien, notamment parmi les qumranologues qui s'occupent à cette question<sup>12</sup>. Le premier type envisage une définition restant dans la stricte tradition à laquelle l'étymologie renvoie avec le vocable «messie», et se concentre sur l'analyse des emplois du substantif משיח et de sa signification; le deuxième type de définition opte plutôt pour une étude centrée sur le concept de «messie» défini comme un agent de salut eschatologique qui aura le rôle central aux derniers jours, peu importe la terminologie utilisée pour le désigner.

Parmi les études récentes sur le messianisme juif de l'époque hellénistique à l'époque romaine, celle de Joseph A. Fitzmyer se caractérise par son approche qui s'en tient strictement aux emplois du substantif משיח<sup>13</sup>. Mais la plupart des chercheurs optent pour une définition conceptuelle. T. Römer<sup>14</sup> suit essentiellement la définition «large» donnée par P. Schäfer et H. Kohn, qui voient que «le messianisme est une croyance en un sauveur ou un libérateur qui met un terme à l'ordre présent et inaugure un nouvel ordre de justice et de bonheur»<sup>15</sup>. Il souligne de plus que cette préoccupation n'est pas au centre de la Bible hébraïque; mais les données textuelles et historiques qui y se trouvent peuvent fournir les matériaux à partir desquels se construit le messianisme juif qui commence à se profiler à l'époque perse-hellénistique. De son côté, J. J. Collins montre aussi que le terme «messie» contient peu de connotations eschatologiques dans la Bible hébraïque; c'est dans la période du Second Temple, où il n'y avait plus de roi sur le trône, que le

---

<sup>12</sup> H. Lichtenberger, «Qumran-Messianism », in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman and W.W. Fields (eds), *Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, p. 323-334.

<sup>13</sup> Fitzmyer, J. A., *The One Who Is To Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

<sup>14</sup> T. Römer, «Origine des messianismes juif et chrétien, transformation de l'idéologie royale», dans J.-C. Attias et al. (éds), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève: Labor et Fides, 2000, p. 13-29.

<sup>15</sup> P. Schäfer, «Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism», in P. Schäfer and M. Cohen (eds), *Toward the Millennium, Messianic Expectations from Bible to Waco*, Leiden: Brill, 1998, p. 15-35. Voir H. Kohn, «Messianism», in R. A. Seligman Edwin (ed), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1986, p. 1167.

terme en est venu à désigner celui qui rétablirait la royauté, par exemple «le rejeton de David » à qui l'on attribuait souvent des caractéristiques surnaturelles<sup>16</sup> .

Les définitions plus élaborées se trouvent dans les études de P. Piovanelli<sup>17</sup> et Géza G. Xeravits<sup>18</sup>. Pour Piovanelli, qui met l'accent sur l'aspect eschatologique des attentes messianiques des deux derniers siècles avant notre ère, le messianisme juif est défini en principe comme «une attente de leaders eschatologiques légitimes, envoyés ou suscités par Dieu pour apporter le salut à ses justes»<sup>19</sup>. Le messianisme eschatologique se caractérise par les traits suivants : 1) la mise en place d'un scénario apocalyptique de la fin des temps; 2) des figures archétypiques et parfaites issues des lignées légitimes de David ou d'Aaron; 3) l'objection de conscience de l'opposition «qui attend avec impatience la venue d'un Oint sonnante l'heure et l'instauration du Royaume et du triomphe d'une vision du monde jusque-là injustement marginalisée».

La thèse de Geza G. Xeravits<sup>20</sup> utilise l'expression «protagoniste eschatologique positif» (PEP) pour construire le concept de messianisme. Pour lui PEP est défini 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.

Malgré le fait que l'approche et l'aspect accentué divergent d'un auteur à l'autre, certaines convergences se trouvent dans les définitions du messianisme des recherches plus récentes. Quand on parle du messianisme juif de l'époque hellénistique à l'époque romaine, la plupart des chercheurs, sauf J. Fitzmyer, optent pour une approche conceptuelle dans laquelle une ou des figures messianiques sont définies comme «leaders eschatologiques légitimes», «libérateur à la fin des temps», «agent de salut

---

<sup>16</sup> J. J. Collins, «Messiah, Jewish», in K. D. Sakenfeld (ed), *NIDB* vol. 4, Nashville: Abingdon Press, 2009, p. 59-66.

<sup>17</sup> P. Piovanelli, «Les figures des leaders qui doivent venir, Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second temple», dans *Messianismes: variations sur une figure juive*, p. 30-59.

<sup>18</sup> G. G. Xeravits, *King, Priest, and Prophet*, Leiden, Brill, 2002, p. 1-12.

<sup>19</sup> P. Piovanelli, «Les figures...», p. 43.

<sup>20</sup> G. G. Xeravits, *King, Priest, and Prophet*, p. 1-12.

eschatologique» ou «protagoniste eschatologique positif». Les attentes messianiques sont marquées tant par la conviction d'une fin imminente que par l'espérance d'un ou plusieurs leaders inaugurant un nouveau monde du salut. Les figures messianiques sont souvent conçues à l'image des personnages de leadership historiques, par exemple, ceux qui sont issues des lignées légitimes royale ou sacerdotale. Il convient de noter que dans le judaïsme ancien le mot «messianisme» n'a pas d'équivalent connu; par contre il pouvait exister sous forme de concept, qui évoque *une figure ou des figures envoyées par Dieu avec une mission spéciale en vue du salut des justes*. C'est dans ce sens que le terme «messianisme» sera utilisé dans notre étude.

Plus précisément, le messianisme, quand il se réfère à ce que nous connaissons des manuscrits de Qumrân, il est caractérisé par : 1) des références à l'espérance d'une «fin des temps» qui a déjà débuté à l'époque de la communauté, sous une alliance renouvelée; 2) l'idée d'une ou plusieurs figures légitimes de l'avenir, supposées être capables de réaliser à la perfection l'alliance de Dieu avec son peuple, ou d'instaurer par le triomphe sur tous ses ennemis, ou du moins de régir un monde de justice, de paix et de bien-être religieux et social; 3) l'élaboration d'un univers symbolique autour de ce scénario apocalyptique ou de cet événement eschatologique, en vue de justifier une idéologies communautaire qui véhicule la conscience de l'élection, la séparation du reste du judaïsme de l'époque et la préparation à la bataille finale.

### **1.2.2 Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple**

*État de la question.* Peut-on préciser les racines plus lointaines du messianisme juif? Est-il possible de retracer la trajectoire qui conduit à sa théorisation durant l'époque du Second Temple? Voyons d'abord ce que nous apprennent les recherches récentes sur le sujet. J. J. Collins montre que les origines des messianismes juifs se trouvent pour une grande partie dans l'idéologie royale des Israélites, qui s'inspire elle-même des conceptions monarchiques d'Égypte et de Mésopotamie. Les motifs tels que la reconnaissance («tu es mon fils») et l'intronisation à la droite du dieu sont à l'origine des éléments de l'idéologie royale égyptienne. Jérusalem avait été soumis à l'Égypte à l'époque pré-israélite et il est probable que les formules anciennes et les traditions

égyptiennes ont été reprises par les rois de Juda<sup>21</sup>. T. Römer admet aussi que l'idéologie royale du Juda est marquée de celle de l'Égypte, mais il estime qu'elle a aussi subi des influences mésopotamiennes dès le 8<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et qu'elle s'est inspirée de l'idéologie royale assyro-babylonienne<sup>22</sup>. Le même auteur voit «la redéfinition de la méditation à l'époque perse qui se caractérise par l'opposition entre les partisans nationalistes qui pensent le rétablissement de la dynastie davidique et les courants laïques et sacerdotaux qui veulent constituer la nouvelle orthodoxie»: la publication de la Torah par ces derniers est «un reflet dépolitisé de la dyarchie laïco-sacerdotale qui résiste aux attentes d'un messie qui réaliserait l'indépendance politique du peuple»<sup>23</sup>. L'époque hellénistique, plus précisément la période autour de l'insurrection macabéenne, marque la naissance des divers courants du messianisme eschatologique.

L'opinion est partagée par P. Piovanelli<sup>24</sup> qui, en examinant certains passages de la littérature biblique «tardive» (Dn 7; 1M 2; 14; Jr 33<sup>25</sup>, etc.), conclut que le messianisme juif, en tant qu'attente de leaders eschatologiques légitimes, envoyés ou suscités par Dieu pour apporter le salut à ses justes, est né de la réinterprétation

---

<sup>21</sup> J. J. Collins, «Messiah, Jewish», p. 59-66. G. Puente propose que le peuple hébreu a repris la version mésopotamienne, modifiée en vertu de l'idée du chef propre à un peuple semi-nomade. En Égypte, le Pharaon est considéré comme un vrai dieu; mais en Mésopotamie, le roi est seulement un homme doué de qualités divines dès le moment de sa conception. Dans ce sens, le roi n'est pas un dieu par nature, mais il est plus qu'un homme. Voir G. Puente, *Messianisme et idéologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 53.

<sup>22</sup> T. Römer, «Origine des messianismes juif et chrétien, transformation de l'idéologie royale», dans *Messianismes: variations sur une figure juive*, p. 13-29. L'auteur lit l'origine des messianismes du judaïsme ancien à partir d'un paradigme fourni par la sociologie d'inspiration wébérienne, selon laquelle il y a trois attitudes principales qui caractérisent les réactions intellectuelles face à la situation de crise: l'attitude utopique (dite du prophète), l'attitude nostalgique (dite du prêtre) et l'attitude analytique (dite du mandarin). Ces trois réactions permettent d'analyser les grands courants du peuple hébreu face au drame national de l'exil babylonien. Dans les espoirs de la restauration de la royauté davidique, on retrouve les thèmes traditionnels de l'idéologie royale et ses traits liés à l'avènement du roi parfait et idéal. Les «démocratisations» de l'idéologie royale présentent une stratégie de rupture avec le passé: le titre messianique n'est plus directement lié à la dynastie davidique et les promesses faites à la ligné davidique peuvent se réaliser pour le peuple. Les intellectuels de l'école deutéronomiste cherchent à comprendre les raisons du drame de l'exil à travers de la «démythologisation» de l'idéologie royale. «Ces trois courants, caractérisant chacun une des trois attitudes vis-à-vis du messianisme à l'époque de l'exil babylonien, s'affirmeront à l'époque perse» (p. 22).

<sup>23</sup> T. Römer, «Origine des messianismes juif et chrétien», p. 24.

<sup>24</sup> P. Piovanelli précise que c'est à l'époque de l'insurrection macabéenne et tout au long du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. que furent jetées les fondations idéologiques sur l'identité et les rôles des différents agents messianiques. Voir «Les figures... », p. 30-59.

<sup>25</sup> Selon l'auteur il s'agit d'une deuxième édition «longue» du livre de Jérémie datée au temps des premiers Asmonéens.



polémique de la propagande asmonéenne. De même, la polémique ouvre la voie à «la théorisation d'une idéologie légitimiste davidico-lévitique de type inédit, eschatologique, mono ou bi-messianique, qui sera bientôt utilisée pour critiquer ouvertement les usurpateurs asmonéens et leurs successeurs hérodiens»<sup>26</sup>.

En examinant l'abondance des attentes messianiques, ainsi que de diverses figures de l'agent de salut eschatologique dans le judaïsme ancien (les manuscrits de Qumrân, les pseudépigraphes et les attentes dans les diasporas), H. Lichtenberger<sup>27</sup> montre que certaines figures messianiques ne proviennent pas des milieux influencés par les scribes, telle que de la maison davidique ou des familles sacerdotales; au contraire, il s'agit de gens d'origine de la classe inférieure, qui ont obtenu le soutien de cette même classe (par ex., le tisserand Jonathan, Theudas, Simon bar Giora, etc.).

*Deux alliances traditionnelles.* L'espérance messianique de la période du Second Temple semble dériver de deux courants principaux parmi les grandes traditions religieuses de l'Ancien Testament. L'idée messianique juive relève d'abord d'un idéal de réhabilitation du royaume davidique, dont l'origine est sans doute à rechercher du côté de l'idéologie royale qui paraît prendre naissance avec l'oracle de Nathan (2S 7, 1-17). Dans l'Ancien Testament, on espère essentiellement que la nation israélite soit une nation autonome, capable de se gouverner seule et libre de pratiquer sa propre religion. Ainsi, les actions libératrices se réalisent lors de difficultés militaires précises; c'est en sortant et en combattant à la tête des Israélites que le roi sauve des puissances étrangères. Dieu a

---

<sup>26</sup> P. Piovanelli, «Les figures...», p. 30-59. Piovanelli conclut qu'une théorisation de divers messianismes se développe du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., «déplaçant progressivement l'accent de l'institution sacerdotale à l'institution royale et transformant un programme de recherche de structures sociales et religieuses de remplacement en une négation totale de ces mêmes structures qui, sous couvert de théocratie radicale, frôle presque l'anarchie» (p. 54). L'auteur reprend les catégories dualistes développées par G. Scholem, et propose qu'au lendemain de la destruction de Jérusalem, les nouveaux théoriciens du messianisme juif ont eu tendance à souligner davantage l'aspect utopique de cette idéologie que ses aspects purement restaurateurs (p. 55). Cette conclusion rejoint en quelque sorte notre hypothèse qu'avec le déclin de la royauté et du temple, les membres de la communauté qumranienne auraient commencé à projeter l'âge messianique dans un futur qu'ils ont investi de motifs apocalyptiques sur l'instauration d'un certain royaume céleste.

<sup>27</sup> H. Lichtenberger, «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds), *Qumran-messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr, 1998, p. 9-20.

donné à son peuple un oint à travers lequel il poursuit sa lutte contre le mal, jusqu'au triomphe final de sa justice<sup>28</sup>.

On constate que l'exaltation messianique du pouvoir royal s'est développée surtout dans le milieu des prophètes. L'interprétation messianique est généralement acceptée pour Mi 5, 1-3, Is 9,1-6; 11, 1-5, qui paraissent envisager une crise dans la maison davidique et dès lors un nouveau départ à partir d'un descendant idéal. Bien que fortement déçu par les derniers rois judéens, Jérémie ne renonça pas à l'espérance messianique, comme on peut le voir en Jr 23, 5-6 et 33, 15. De plus, le prophète en Exil, Ézéchiel, paraît entrevoir une restauration de la monarchie, et annoncer la venue d'un nouveau David en 34, 23-24 et 37, 22-25.

A. Caquot affirme que le messianisme royal a subi une éclipse durant les années qui suivirent la déportation babylonienne<sup>29</sup>. À l'époque post-exilique, la Judée constituait un district autonome (le *Yehud*) de la province ou «satrapie» de Transeuphratène au sein du grand empire perse, donc rétablir la royauté en Judée est impossible à vue humaine et nécessiterait une intervention divine eschatologique. Les réformes d'Esdras et de Néhémie étaient en place vers 400 av. J.-C.; dès lors le *Yehud* devenait une théocratie dirigée essentiellement par des prêtres. Dans les Chroniques, la dynastie davidique s'effacerait derrière l'importance accordée par l'hagiographe au Temple: l'alliance royale est explicitement liée à la reconstruction du Temple. L'importance réduite du messianisme royal dans les derniers livres bibliques est confirmée par le témoignage des livres apocryphes, du moins dans la mesure où ce témoignage nous est conservé<sup>30</sup>.

Passons maintenant au courant sacerdotal. Si la prophétie de Nathan liait l'alliance davidique à la reconstruction du Premier Temple, le texte fondateur de l'alliance sacerdotale est à rechercher dans les récits de la construction du Second Temple. La réinstallation de la communauté juive en Palestine et la reconstruction du Temple à Jérusalem assurèrent une certaine continuité entre les périodes du premier et du deuxième Temple: les prêtres et leur hiérarchie auraient revêtu une importance plus

---

<sup>28</sup> É. Beaucamp, «Salut selon la Bible dans l'Ancien Testament», *Supplément au Dictionnaire de la Bible* IX, Paris: Letouzey et Ané, 1991, p. 544-545.

<sup>29</sup> A. Caquot, «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar Kokheba», dans H.-C. Puech (dir), *Histoire des religions* (Tome II), Paris: Gallimard, 1972, p. 114-184.

<sup>30</sup> J. Coppens, *Le Messianisme royal. Ses origines, développement, son accomplissement* (Lectio Divina 54), Paris: Cerf, 1969.

grande dans la société post-exilique. La direction sacerdotale a sans doute joué un rôle majeur dans la compilation et la propagation des premières formes du corpus biblique.

Le messianisme sacerdotal se fonde sur la conception d'une alliance sacerdotale: au livre des Nombres (25,12-13), Dieu donne au prêtre Pinhas, petit-fils d'Aaron, «son alliance de paix» et à sa descendance une alliance éternelle. Les prophètes de la période post-exilique, comme Aggée et Zacharie, lient la restauration des davidides à la reconstruction du Temple. Les chapitres 3-4 du livre de Zacharie tendent à promouvoir l'ascension du sacerdoce. Le livre de Malachie rappelle aussi l'alliance héréditaire «de vie et de paix» passée entre Dieu et Lévi, l'ancêtre sacerdotal (Mal 2,4-7). Néhémie évoque encore l'«alliance sacerdotale et lévitique» qu'il affirme avoir protégée de la souillure en chassant de la Ville sainte le petit-fils d'un Grand Prêtre marié avec la fille d'un gouverneur samaritain (Né 13,28-30). Enfin le *Siracide* rappelle l'«alliance de paix» héréditaire avec le prêtre Phinéas, «de sorte qu'à lui et sa descendance appartienne à jamais l'office de grand prêtre» (Sir 45, 23-24). Le texte mentionne l'alliance de David pour préciser que l'héritage du roi passe d'un fils à un fils tandis que l'héritage d'Aaron passe à toute sa descendance. En d'autres mots, en insistant plus sur le fait que le sacerdoce va se perpétuer que sur le rétablissement de la dynastie davidique, le *Siracide* semble attribuer une pérennité non à la dynastie davidique, mais uniquement à la grande œuvre des deux premiers davidides, à savoir l'organisation du culte et l'édification du sanctuaire de Yahvé à Jérusalem.

Si, au fur et à mesure que nous nous rapprochons de l'ère chrétienne, les témoignages littéraires sur le messianisme royal se font moins nombreux, les prophéties bibliques et les apocryphes attestent d'un état de l'idéologie sacerdotale qui s'est développée et spiritualisée depuis l'institution du titre héréditaire de Grand Prêtre à l'époque des Achéménides. Il semble que, pendant cette période, la théologie juive est plus préoccupée par la question du sacerdoce que par la nostalgie d'une royauté éteinte depuis longtemps. Selon cette théologie, l'alliance sacerdotale garantit les promesses faites à la lignée royale, qui ne prendront effet qu'à l'*eschaton*, envisagé comme le jour du Seigneur. Ce déplacement d'accent se traduit par l'onction royale conférée désormais au Grand Prêtre, selon le modèle référentiel non de David, mais d'Aaron (Ex 29,7; Lv 8,12), avant d'être le lot commun de tout le sacerdoce (Ex 28,41; Lv 7,36).

### 1.2.3 Le messianisme dans les écrits apocalyptiques

Des troubles majeurs durant les deux siècles avant notre ère, comme la crise macabéenne et l'occupation du royaume de Judée par les Romains, viennent confirmer pour certains l'imminence de la «fin des temps». Ces mutations subtiles donnèrent lieu à l'élaboration progressive d'une nouvelle attente messianique qui s'inséra, celle-là, dans un contexte eschatologique. Passant d'une attente ancrée dans la réalité historique sans aucun caractère surhumain à une espérance eschatologique, le messianisme de l'époque oscillait entre un passé idéalisé et une transfiguration radicale de l'ère messianique; les plus utopistes attendent ou espèrent l'intervention de nouveaux sauveurs (fils de David, fils de l'homme, élu, ou simplement «envoyé» de Dieu) pouvant éventuellement accélérer la marche de l'histoire vers un monde meilleur.

L'analyse des écrits pseudépigraphiques à caractère apocalyptique montre que la mention du messie royal est peu fréquente<sup>31</sup>: l'idée messianique est presque passée sous silence dans le *Livre des Jubilés*, composé vers le milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'auteur raconte l'ascension de Moïse sur le mont Sinaï, où Dieu se dispose à lui apprendre toute l'histoire du peuple élu, «depuis la Création jusqu'au jour où le sanctuaire du Dieu sera établi au milieu d'Israël à jamais et pour toujours» (1,27-28). Dans l'histoire est introduite une chronologie rigoureuse en prenant comme unité la période jubilaire composée de sept septaines d'années, chaque jubilé embarrasse donc 49 années (1,29). Le livre se montre surtout soucieux d'exalter la valeur des lois morales et rituelles: sabbat, circoncision, règlements du culte, calendrier. Ce qu'on y apprend, c'est la relation particulière entre Dieu et tout le peuple d'Israël, et le rôle de médiateur que Moïse a joué dans cette relation. Au chapitre 23, dans un scénario aux traits apocalyptiques, l'auteur raconte que Dieu suscitera les nations pour détruire une génération d'hommes impies et préparer une nouvelle génération qui cherche la Loi de Dieu; mais dans ce scénario il n'y a aucune figure messianique. Un seul passage semble s'y intéresser: l'auteur met dans la bouche d'Isaac que Lévi et ses descendances serviront comme prêtres de Dieu

---

<sup>31</sup> Nous nous limitons aux textes chronologiquement parallèles avec la bibliothèque de Qumrân (2<sup>e</sup> siècle -1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), et excluons, malgré qu'ils contiennent des passages aux traits messianiques, les textes composés après la destruction du Temple par Titus en 70 de notre ère : 4 Esdras (vers 80-100), 2 Baruch (vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle), Apocalypse d'Abraham (après la destruction du Temple par Titus en 67).

(31,11-17), tandis que de la lignée de Juda sortira le roi des enfants de Jacob (31,18-20). Le texte ne comporte aucune dimension eschatologique; toutefois l'emphase mise sur le bicéphalisme du leadership pourrait faire écho au duo messianique de Qumrân.

*L'Assomption de Moïse*, un livre eschatologique sur les tribulations et la gloire d'Israël, retrace l'histoire du peuple élu de l'entrée en Canaan jusqu'à la fin des temps, autrement dit jusqu'à la période même à laquelle vécut l'auteur réel au tournant de notre ère. Le texte du chapitre 10 mentionne que «son Royaume apparaîtra d'une extrémité à l'autre de la Création; et Satan ne sera plus, et la douleur s'en ira avec lui... ». Sans parler explicitement d'un agent humain du salut, il apparaît que l'auteur envisage ici d'un royaume impérissable. Bien qu'on remarque que dans le même livre est attestée une attitude critique auprès des rois asmonéens qui ont pris le titre de «prêtres du Très-Haut» : «alors se lèveront sur eux des rois, et ils s'appelleront prêtres du Très-Haut, et ils pratiqueront l'iniquité dans le Saint des Saints» (6,1). L'ensemble du texte semble très discret sur l'appartenance du messie-roi à la descendance de David ou à la tribu de Juda.

*Le livre d'Hénoch* est surtout connu pour sa doctrine du fils de l'homme, exposée dans la troisième section, celle des *Paraboles*, qui comprend trois séquences<sup>32</sup>: La première parabole (38-44) décrit le jugement final et présente «l'Élu de justice»; la deuxième (45-57) décrit la venue de« l'Élu de Dieu» au jour du jugement; la troisième (58-69) place «l'Élu» assis sur le trône de Dieu. 1 Hénoch 48, 10 identifie, semble-t-il, le Messie royal avec le fils d'homme daniélique, et 52, 4 lui donne le titre d'Élu. Ces paraboles auraient pu servir de point de départ à une réflexion apocalyptique, mais cette section manque dans les manuscrits qumraniens d'Hénoch; il semble qu'elle ne faisait pas partie de l'œuvre originale. Dans une section du livre qui faisait partie de la collection qumranienne, l'auteur entrevoit une attaque finale par les impies, qui seront défaits grâce à une intervention miraculeuse de Dieu. Dans ce scénario, tous les œuvres d'impiété

---

<sup>32</sup> La plupart des chercheurs soutiennent la thèse de l'origine purement juive. Ainsi F. Martin, A. Lods, S. Mowinkel, J. Starky attribuent la composition des *Paraboles d'Hénoch* à un groupe juif. D'autres chercheurs affirment que les *Paraboles* sont une œuvre grecque chrétienne qui s'est inspirée du Deuxième Testament pour le concept du messie préexistant. Milik abonde en ce sens. Voir J. T. Milik, «Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân», *The Harvard Theological Review* 64, 1971, p. 333-378 (surtout p. 377-378) ; E. M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne. À la lumière des documents récemment découverts*, Paris: A. et J. Picard, 1982, p. 243; L. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 353-354.

seront anéanties par une transformation opérée par Dieu lui-même (4QEn<sup>g</sup> ar ou 4Q212 frag.1 ii 21-iv 26).

On trouve un autre développement sur la figure du roi messianique dans les *Psaumes de Salomon*, un ouvrage datant du milieu du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère mais absent de la bibliothèque de Qumrân<sup>33</sup>. Le terme «messie» apparaît quatre fois et partout il s'agit d'«un oint fils de David». Toutefois, aucun texte ne nous permet de déterminer si «l'oint» envisagé et espéré sera le dernier des rois, ou s'il n'est que l'ancêtre d'une nouvelle lignée royale dont le psalmiste affirmerait qu'elle serait sans manquements et sans défaillances.

Le livre III des *Oracles sibyllins*, un ouvrage composé en grec et daté généralement d'environ -140, propose aussi une vision de la fin des temps (III 652-795). Un messie roi n'y est mentionné que d'une manière secondaire et vague: quand il se lèvera, les rois étrangers attaqueront le Temple et la terre d'Israël, mais Dieu les détruira dans une catastrophe et les adversaires seront finalement vaincus par «une puissance flamboyante surgie du fond de la mer» (III 772). Il s'agit probablement d'une figure de roi païen qui se lèvera pour protéger le peuple juif, comme le concluait J. J. Collins, «The sybil, then resembles the Deutero-Isaiah in endorsing a Gentile king as an agent of deliverance. The hopes...for a benevolent overlord [...] rather than for a national independence»<sup>34</sup>.

La combinaison, dans un langage apocalyptique, de l'idée du messianisme royal avec celle de la victoire du juste à la suite de la période actuelle de détresse, manifeste un rapprochement remarquable des diverses traditions bibliques touchant le sauveur idéal de l'avenir. On pense souvent que la littérature apocalyptique naît d'une tension entre la

---

<sup>33</sup> P. Grelot date les *Psaumes de Salomon* entre -63 (prise de Jérusalem par Pompée) et -48 (mort de Pompée), il admet l'origine pharisienne des Psaumes contrairement à l'avis de J. O'Deil, «The Religions Background of the Psalms of Solomon», *RQ* 3, 1961, p. 241-258. L'origine pharisienne est acceptée par la plupart des chercheurs, et elle pourrait expliquer l'absence des Psaumes dans la bibliothèque qumrano-essénienne. La communauté de Qumran développe sa propre foi, s'opposant à la doctrine et à l'exégèse des pharisiens. H. Charlesworth suggère aussi que ces psaumes expriment nettement l'espérance messianique du pharisaïsme. Voir P. Grelot, «Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la question» dans É. Massaux, P. Grelot et al. (éds), *La venue du Messie. Messianisme et eschatologie* (Recherches Bibliques VI), Bruges: Desclée de Brouwer, 1962, p. 19-50; J. Coppens, *Le Messianisme royal. Ses origines, développement, son accomplissement*, p. 46-47.

<sup>34</sup> J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, p. 39.

situation réelle et l'espérance du salut envisagé par la foi<sup>35</sup>. Cette espérance, «l'apocalypticien la représente ou l'imagine d'après les images qui lui ont été léguées dans la tradition»<sup>36</sup>. C'est à la tradition biblique que l'imaginaire apocalyptique du messie emprunte son matériel qu'il modèle, spiritualise et universalise selon les exigences et les besoins de l'époque. Le livre de Daniel (7 et 12), ainsi que des sources postérieures qui adoptent l'approche daniélique, ont développé le thème de la bataille victorieuse du personnage eschatologique oint. Dans ce langage, le messie tendrait à devenir un être céleste; il viendra soit mystérieusement de la lignée de David, soit apocalyptiquement de quelque région du cosmos, peut-être des cieux ou des profondeurs insondables de la mer. Pourtant c'est toujours Dieu qui exercera un jugement contre les royaumes de ce monde et les dépouillera de leur puissance temporelle à la fin des temps; les justes recevront alors leur rétribution et se verront confier une domination éternelle. Cette vision n'inclut pas de roi messianique dans son sens traditionnel en vue d'une restauration de la monarchie davidique.

Les analyses ci-haut suggèrent qu'il y a au moins trois courants messianiques (royal ou monarchiste, sacerdotal, apocalyptique) qui ont été ultérieurement réinterprétés pour désigner un ou plusieurs messies, selon les différentes relectures possibles. À l'époque post-exilique, il n'y avait plus de roi en Judée: il semble que bien en effet que la lignée davidique se soit perdue après Zorobabel, et les lois nationales sont confiées à la juridiction des prêtres. Aux yeux du peuple, l'alliance sacerdotale, bien qu'elle n'ait pas supplanté l'alliance monarchiste, était vraisemblablement considérée comme la légitimation divine de la transmission héréditaire de la fonction de Grand Prêtre: les fils de Lévi demeuraient les seuls responsables de la loi du Temple reconstruit et du pays. Quant aux descendants de David, on a commencé à envisager pour eux une domination eschatologique dans un futur investi de divers motifs apocalyptiques, comme en témoignent la tradition daniélique et des sources (depuis 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) qui présentent des visions similaires et s'inscrivent dans une même approche. À notre avis, il est

---

<sup>35</sup> J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York: Crossroad, 1984; G. Rochais, «La littérature apocalyptique», *Communauté chrétienne* (Montréal) 22, 1983, p. 145-154; G. Rochais, «Apocalypse et mouvements juifs au 1<sup>er</sup> siècle», dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth: nouvelles approches d'une énigme*, Genève: Labor et Fides, 1998, p. 177-208.

<sup>36</sup> G. Rochais, «Apocalypse et mouvements juifs au 1<sup>er</sup> siècle», p. 195.

important de remarquer ces trois idées et leur combinaison à l'époque du Second Temple, ainsi que leurs influences sur les conceptions et typologies du messianisme de Qumrân.

### 1.3 Le messianisme dans les textes de Qumrân

J. Starcky a proposé en 1963 une reconstruction en quatre stades du développement des idées messianiques à Qumrân: 1) Lors de la période maccabéenne, il n'y aurait pas d'attente messianique. 2) Par réaction contre les souverains asmonéens, il y aurait une période de croyance bi-messianique; 3) Après la conquête romaine, le groupe de Qumrân, sous l'influence des pharisiens, n'aurait eu foi qu'en un seul messie, comme en témoigne l'emploi du terme «messie» au singulier dans l'expression «messie d'Aaron et d'Israël» à quatre reprises dans le document de Damas; 4) L'attente bi-messianique se serait ranimée à la période hérodiennne, avec une forte connotation nationaliste comme on peut le voir par exemple dans la Règle de la guerre<sup>37</sup>. Selon cette théorie, l'évolution du messianisme qumrânien aurait consisté en une oscillation entre un mono et un bi-messianisme. L'attente du nouvel Elie attestée en Mal 3,23 est présente à Qumrân comme précurseur des deux messies, et l'évocation de «Prince de la congrégation» dérive apparemment du livre d'Ézéchiel.

Le point de vue de Starcky sert de modèle pour des hypothèses semblables, par exemple, celle élaborée par E. M. Laperroussaz, qui discerne une évolution en trois étapes: 1) Les plus anciens documents parlent de deux messies; 2) Après une période de latence, la communauté de Qumrân aurait attendu un messie-roi, les deux figures, davidique et sacerdotale, se canalisent ultérieurement en un seul personnage, le «Maître de justice»; 3) Le Maître de justice assumerait seulement le rôle de messie sacerdotal, en même temps et indépendamment se développe l'attente d'un messie davidique<sup>38</sup>.

Plusieurs chercheurs estiment que les différents concepts du messie qu'on trouve dans les textes de Qumrân ne peuvent pas être intégrés dans une synthèse cohérente ou

---

<sup>37</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70, 1963, p. 481-505. Cette théorie est aussi acceptée par J. Pouilly, «Qumrân», *CÉSUp* 61, Paris: Cerf, 1987. La théorie de Starcky sert de modèle pour E. M. Laperroussaz. Cette théorie est contestée par R. E. Brown, «J. Starcky's theory of Messianic Development», *CBQ* 28, 1966, p. 51-57.

<sup>38</sup> E. M. Laperroussaz, «Le Messianisme qumrânien», dans M. Delcor (dir), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Gembloux: Duculot, 1978, p. 231-247; *L'Attente du Messie en Palestine*, Paris: Picard, 1982.



dans un quelconque système diachronique. Pour H. Charlesworth, le fait que des idées divergentes, sinon contradictoires, étaient tolérées simultanément, voire dans le même document, montre qu'on ne peut établir de manière claire le développement du messianisme qumrânien<sup>39</sup>.

F. García-Martínez n'adhère pas à une théorie évolutive aussi élaborée que celle de Starcky; mais il constate que les écrits qui présentent un messie céleste sont de date plus récente que ceux qui parlent d'un messianisme royal ou sacerdotal, ce qui pourrait expliquer un développement de la pensée en direction d'une conception utopique du messianisme<sup>40</sup>.

Dans une étude générale et assez brève autour du messianisme qumrânien<sup>41</sup>, T. Römer conclut que la communauté essénienne de Qumrân postule un duo messianique<sup>42</sup>: selon IQSb IX 10-11 et d'autres textes, les membres attendaient un messie roi et un messie sacerdotal; on a donc affaire à un bimesianisme qui se situe dans le prolongement de celui qu'envisageait le prophète Zacharie. Certains textes qumrâniens évoquent un «Prince de la congrégation» (IQSb V 20; 1QM V 1), qui semble refléter des attentes messianiques davidiques à l'époque du déclin des Asmonéens.

L'étude de P. Piovanelli propose que le bi-messianisme qumrânien parait être «le résultat à la fois du rejet sans appel de la prêtrise et de la monarchie officiellement en place à Jérusalem (104 av. J.-C.), et de la recherche d'institutions de remplacement au niveau de la direction de la communauté en exil»<sup>43</sup>.

Si les textes de Qumrân nous fournissent une documentation abondante, elle n'est pas sans ambiguïtés; en d'autres mots, le bi-messianisme est un modèle propre aux écrits sectaires, mais il est toutefois loin d'être exclusif. Voilà pourquoi certains chercheurs préfèrent classer les agents de salut dans les textes de Qumrân en différentes

---

<sup>39</sup> H. Charlesworth, «Les grandes croyances des Juifs», dans J. M. Mayeur et al. (dir), *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, T.14, Paris: Desclée, 2000, p. 485-505.

<sup>40</sup> F. García-Martínez, «Messianische Erwartungen in den Qumranschriften», *Jahrbuch für Biblische Theologie* 8, 1993, p. 171-208. Voir aussi «Messianic Hope in the Qumran Writings», in F. García-Martínez and J. T. Barrera, transl. by Wilfred G. E. Waston, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 159-189.

<sup>41</sup> T. Römer, «Origine des messianisme juif et chrétien...», p. 14-29.

<sup>42</sup> Dans le sillage de A. Dupont-Sommer, E. M. Laperrousaz, etc., Römer reprend le thème de l'appartenance du groupe de Qumrân au mouvement essénien.

<sup>43</sup> P. Piovanelli, «Les figures...», p. 47-48.

catégories selon les épithètes employées. Selon H. Lichtenberger, c'est à partir de l'auto-compréhension de la communauté et de son interprétation de la Bible qu'émergent les différentes figures messianiques attendues. Il classe les agents de salut en cinq catégories<sup>44</sup>. D'une manière plus simplifiée, J. Collins distingue trois types d'attentes : les textes qui parlent d'un rejeton davidique, de doubles messies et certains textes controversés.

Une autre classification est selon le nombre et les fonctions par rapport au sujet de messianisme. Dans le chap.7 d'un livre publié récemment<sup>45</sup>, Joseph A. Fitzmyer présente les divers témoins utilisant le terme «messie» dans les textes sectaires de Qumrân (voir *supra* p. 13), il accepte l'hypothèse que les textes sectaires dans les manuscrits qumrâniens ont été composés par «the Jews that Josephus and Philo called the Essenes»<sup>46</sup>, et reflètent les réflexions des juifs palestiniens à partir du milieu du deuxième siècle av. J.-C. Les textes comportant le substantif «messie » sont étudiés selon quatre catégories autour de: 1) deux messies; 2) un messie; 3) prophètes oints; 4) prêtre oint.

Dans l'étude de Geza G. Xeravits, la partie analytique est divisée en deux chapitres portant respectivement sur les textes sectaires et non-sectaires, étudiés et commentés dans leur séquence numérique (voir *supra* p. 13-14, note 30). Selon l'auteur, il y a différentes perceptions de ce qu'on peut entendre par le terme «messie»: figure royale ou sacerdotale, messie d'Aaron ou d'Israël, fils de David ou de Josèphe (ou Épharaïm), un prêtre Élie, etc., mais les attentes messianiques juives du Second Temple sont dominées par une conception de messie royal ou l'espérance d'une expérience de libération nationale définitive<sup>47</sup>.

En se basant sur les données paléographiques et historico-critiques disponibles, G. Oegema vise à tracer une trajectoire historique des attentes messianiques de la période des Maccabées à celle de Bar Kokhba. Les principaux écrits messianiques sont classés en deux groupes selon qu'ils sont d'époque plus ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne) ou plus récente (romaine et hérodienne). Oegema conclut que les textes

---

<sup>44</sup> Son point de vue rejoint plus ou moins l'hypothèse de J. Starcky dans «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân».

<sup>45</sup> J. A. Fitzmyer, «Chapter 7: Extrabiblical Jewish Writings of the Second Temple Period», *The One Who Is To Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 82-133.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 89.

<sup>47</sup> G. G. Xeravits, *King, Priest, and Prophet*, p. 3-4, 102, 183.

messianiques d'avant le deuxième siècle av. J.-C. montrent que la communauté qumrânienne, bien qu'elle s'attendait à un jugement divin à la fin du temps, n'avait pas commencé à conceptualiser un libérateur eschatologique. Les figures d'un libérateur eschatologique ne prennent forme qu'après la mort de leader de la communauté (supposé être le Maître de justice) pas avant le début du premier siècle, «probablement à cause de la déception sur le retard du jugement et de la situation inacceptable à Jérusalem» après qu'Aristobule 1<sup>er</sup> se proclame «βασιλεύς» («roi») en 104-103 av. J.-C. <sup>48</sup>.

Qu'est-ce que nous pouvons retenir à partir de cette revue des études sur les conceptions messianiques qumraniennes? Tout d'abord, il nous semble que le bi-messianisme, qui occupait une place relativement importante à Qumrân, ainsi que la préséance du prêtre sur un dirigeant civil, présentent un trait caractéristique des attentes messianiques qumrano-esséniennes. Par trois fois, la *Règle de la communauté* (1QS) mentionne les «fils de Sadoq» en V 2. 9 et IX 14, dans les deux premiers cas sous la forme בני צדוק et, dans le troisième, sous la forme un peu étrange de בני הצדוק. La première formulation est identique à celle du *Document de Damas* (III 21- IV 4), qui mentionne la «communauté des fils de Sadoq» (עדת בני צדוק). Dans le premier texte (1QS V 2), les fils de Sadoq sont présentés comme des prêtres gardiens de l'Alliance (שומרי הברית) ; plus loin, en V 9, la formule s'amplifie et on ajoute qu'ils recherchent la volonté de Dieu (litt.: sa volonté, דורשי רצנו). En tant que gardiens de l'Alliance, les fils de Sadoq, avec les Lévites qui y demeurent fidèles, sont des fondateurs de la communauté à l'intérieur de laquelle ils ont une autorité particulière. Cette auto-compréhension est reflétée dans le paradigme insistant sur la division entre les fonctions sacerdotales et politiques, une division basée sur le modèle de Moïse/Aaron et de Josué/Zorobabel. Leur attribution à deux figures distinctes peuvent être des réactions critiques de la communauté qumrano-essénienne au contrôle du Temple et du palais à Jérusalem par les Asmonéens, et ce paradigme sera par la suite appliqué à Bar Kokhba et au Grand Prêtre Éléazar au cours de la deuxième grande révolte juive entre 132-135.

---

<sup>48</sup> G. S. Oegema, *The Anointed and his People*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 90.

Comme le signalait P. Piovanelli, les attentes messianiques sont caractérisées par l'attention particulière que la communauté portait à l'institution du Temple, ainsi que par la nature fondatrice de structures religieuses et sociales créées par le leader communautaire (probablement par le Maître de justice) et destinées à rester en vigueur jusqu'à l'avènement du messie (ou des messies) d'Aaron et d'Israël<sup>49</sup>. Mais la communauté qumrano-essénienne semble aller plus loin: si le messianisme sacerdotal y prédomine, on peut y voir aussi une ligne plus nationaliste attestée dans certains textes. Sous l'influence de la tradition apocalyptique, elle espérait ardemment la victoire des forces du bien sur celles du mal et sur la glorification des élus. Les textes qumraniens, qui évoquent le «prince de la Congrégation» (1QSb V 20; 1QM V 1; 4Q161, etc.), ou un agent de salut qui apporte la délivrance aux justes et exerce la vengeance de Dieu contre les impies (11Q13), montrent que l'ancienne tradition royale commence à céder progressivement à un certain messianisme apocalyptique. La figure d'un guerrier eschatologique, dans certains scénarios de la fin des temps, suggère que l'espérance de la restauration de la monarchie davidique aux caractéristiques séculières (avec une succession de rois davidides) s'orienterait vers l'attente des figures habilitées à inaugurer quelque chose de neuf, dont les traits apocalyptiques dépassaient l'image d'un règne idéalisé du roi et ses descendants. Pour cette raison, on ne peut pas parler d'une attente bi-messianique homogène; il convient de penser plutôt à une diversité d'attentes.

B. Gross indique avec raison que la tradition juive, de par son propre mouvement, ne se serait jamais attachée à coordonner en une seule doctrine cohérente les données éparses des multiples affirmations concernant l'avenir messianique<sup>50</sup>. Les attentes messianiques juives, qui commencèrent à émerger sous diverses formes à partir de l'époque post-exilique, sont intimement liées à l'auto-compréhension d'une communauté religieuse, à son interprétation de la tradition biblique et aux circonstances concrètes de l'époque. Il est clair que, pour envisager l'ère messianique, les auteurs de la communauté qumrano-essénienne ont utilisé diverses expressions qui reflétaient leur vision du monde, une vision intimement liée à leurs exégèses et pratiques propres.

---

<sup>49</sup> P. Piovanelli, «Les figures...», p. 47.

<sup>50</sup> B. Gross, *Le Messianisme Juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris: Albin Michel, 1994, p. 16.

À Qumrân, comme dans le judaïsme général, on partage la conviction que la rédemption est un événement (ou des événements) qui se produira nécessairement sur la scène historique, plutôt qu'un processus purement spirituel résultant de la transformation interne. De plus, le salut est souvent associé au respect de la Loi mosaïque, considéré comme antérieure et supérieure au(x) messie(s) attendu(s) au cours de l'histoire à venir. C'est sans doute une des divergences fondamentales entre le judaïsme et le christianisme quant à leurs spéculations messianiques. Pour les qumrano-esséniens, le temps de salut, naissant des épreuves et débouchant sur l'ère messianique, ne pouvait advenir que dans une contexte de parfaite pureté et de perfection dans l'observance de la Torah, telle qu'elle était interprétée selon la législation sectaire: c'est «l'importance de l'interprétation de la Bible et les conflits avec les adversaires à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté qui rendent inévitable l'attente eschatologique d'un enseignant de la Torah»<sup>51</sup>, un interprète de type sacerdotal pour que la communauté puisse observer adéquatement la Loi mosaïque à la fin des jours.

Dans l'étude de cas d'un groupe religieux antique tel que celui des qumrano-esséniens, en plus du recours à l'analyse littéraire des passages comportant des figures de salut à venir, il nous semble qu'une approche socio-critique peut être utile pour élaborer une typologie susceptible d'expliquer la diversité des concepts messianiques révélée par l'examen des textes; nous emprunterons à G. Scholem la distinction entre une tendance «restauratrice» et tendance «utopique» dans le messianisme juif. À partir de cette distinction typologique, la question est de savoir s'il est possible d'établir une corrélation entre les attentes messianiques, restauratrices ou utopiques, et des facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique dans lequel elle a vécu.

---

<sup>51</sup> H. Lichtenberger, «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», in *Qumran-messianism...*, p. 13.

## 1.4 Dualité messianique et questions de méthodes

### 1.4.1 Dualité messianique et son application

Comme l'a montré G. Scholem dans son célèbre essai «Pour comprendre le messianisme juif»<sup>52</sup>, les traditions messianiques dans le judaïsme contiennent deux tendances à la fois intimement liées et contradictoires: un courant restaurateur ou rationaliste, tourné vers le rétablissement de l'ordre idéal du passé, et un courant utopique ou apocalyptique, aspirant à un état de choses inédit, marqué par les cataclysmes et le jugement dernier aboutissant à une transfiguration radicale de l'ordre cosmique.

Cette distinction typologique est utilisée par S. Talmon et L. H. Schiffman dans leurs brèves études du messianisme de Qumrân<sup>53</sup>. Selon S. Talmon, le changement et la continuité constituent deux aspects inter-reliés illustrant la théologie et la structure de la communauté qumranienne : « [...]they oscillate between a highly idealized concept of the historical biblical Israel and a utopian vision of a future historical world which is conceived as a glorified restoration of the biblical past »<sup>54</sup>. Il décrit les concepts messianiques de Qumrân comme un « messianisme millénariste » à l'orientation restauratrice prépondérante modelé sur la structure bicéphale du leadership post-exilique tel qu'on le trouve chez Zacharie. Il soutient que l'idéologie messianique de Qumrân se retrouve dans les documents les plus anciens à caractère de dualisme (roi/prêtre), cette dualité est essentiellement liée à l'auto-compréhension de la communauté en tant que les « Israélites d'alliance renouvelée », ainsi qu'à la restauration d'un Israël d'antan modelé sur l'histoire biblique. L'ère messianique est conceptualisée surtout par la recherche d'un

---

<sup>52</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 23-66.

<sup>53</sup> S. Talmon s'intéresse à la tendance générale axée sur l'auto-compréhension de la communauté, les attentes messianiques de Qumrân sont comprises comme un mouvement millénariste essentiellement lié à la restauration, qui s'orienterait épisodiquement vers l'inauguration d'un futur dépassant l'histoire biblique. Pour L. H. Schiffman la distinction se fait en fonction 1) des agents messianiques que les textes évoquent, 2) de la variété de motifs et de croyance qui se trouvent dans divers textes. S. Talmon, «Qumran Studies: Past, Present, and Future», *JQR* 85 (No 1/2, Papers on the Dead Sea Scrolls), 1994, p. 1-33; «The Concepts of Mâchiach and Messianism in Early Judaism», in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiah*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992, p. 79-115; L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 349-361.

<sup>54</sup> S. Talmon, «The Internal Diversification of Judaism in the Early Second Temple Period», in S. Talmon (ed), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Philadelphia: Trinity Press, 1991, p. 16-43 (surtout p. 37).

équilibre reconstitué des pouvoirs entre les fonctions de prophète, de prêtre et de roi. Ce messianisme attendu a échoué lorsque Alexandre Jannée a usurpé la fonction de grand prêtre, et les membres du groupe de Qumrân ont alors projeté « l'âge messianique dans un futur indéterminé » qu'il ont investis de motifs apocalyptiques<sup>55</sup>.

L. H. Schiffman distingue les textes sectaires qui envisagent deux messies (messie d'Aaron et d'Israël) et ceux qui évoquent un seul messie davidique (descendant davidique); il suggère que les textes à tendances plus catastrophiques, utopistes ou apocalyptiques excluent en général le messie davidique - ils cherchent plutôt à reporter l'autorité sur un chef religieux qui a le rôle principal sacerdotal et sur un prince temporel qui lui est soumis. D'autre part, ce sont les textes qui évoquent le messianisme davidique ont habituellement un point de vue restaurateur<sup>56</sup>.

Si les deux auteurs sont d'accord que la communauté de Qumrân peut être effectivement comprise à partir d'une typologie restaurateur/utopique, il nous semble que Talmon s'intéresse plutôt à la tendance générale axée sur l'auto-compréhension de la communauté. Il comprend les attentes messianiques de Qumrân comme un mouvement millénariste essentiellement lié à la restauration, qui s'orienterait épisodiquement vers l'inauguration d'un futur même dépassant l'histoire biblique. Pour Schiffman la distinction se fait en fonction: 1) des agents messianiques que les textes évoquent; 2) de la variété de motifs et de croyance qui se trouvent dans divers textes. Schiffman souligne en même temps que les courants restaurateur et utopique ne s'excluent pas absolument, il arrive parfois qu'ils se trouvent dans le même texte<sup>57</sup>.

Comme l'explique J. Duhaime, l'utilisation de typologie de la restauration et de l'utopie peut être utile non seulement pour différencier les attentes davidiques ou non-davidiques, mais aussi pour distinguer les attentes de messies humains (terrestres) et

---

<sup>55</sup> S. Talmon, «Types of Messianic Expectation in the Turn of the Era», in S. Talmon (ed), *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes, 1986, p. 202-224. Voir aussi J. Duhaime, «Les messies dans les textes de Qumrân», dans R. David (éd), *Faut-il attendre le messie? Études sur le messianisme*, Montréal: Médiaspaul, 1998, p. 57-76.

<sup>56</sup> L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 360.

<sup>57</sup> Il s'agit ici d'une difficulté de l'approche de Schiffman: comment définir un texte de messie davidique? De plus est-ce qu'on peut toujours situer le messie-prêtre au courant utopique? Il faut expliquer comment il y a un courant principal perceptible dans les textes qui évoquent plusieurs agents de salut. Dans cette perspective, l'analyse de Talmon à partir de l'auto-compréhension de la communauté nous semble inspirante.

celles de messies célestes<sup>58</sup>. Les attentes messianiques de Qumrân se trouvent dans une période cruciale où l'ancienne tradition biblique commence à céder à une certaine forme de messianisme apocalyptique. Il sera donc important de porter une grande attention à la forme littéraire et à la structure des textes messianiques, pour voir à la fois comment les traditions bibliques ont influencé le système de pensée de Qumrân, et comment de nouvelles idées pouvaient y être intégrées.

#### 1.4.2 Critères de repérage des textes messianiques

Pour repérer les textes messianiques de Qumrân, nous nous proposons les six critères suivants:

1) *Les titres des figures messianiques et les types de fonctions qu'elles pourraient accomplir.* Nous optons pour une étude centrée sur le concept de «messie» défini comme un agent de salut eschatologique, quelle que soit la terminologie utilisée. Nous considérons donc comme messianiques les textes qui évoquent l'intervention de diverses figures dans un contexte de « fin des temps », même si ces figures ne sont pas explicitement qualifiées de «messies». En dehors du terme משיח les plus importants sont «נשיא» (prince) ou «שר» (prince, chef), «צמח» (branche, rameaux), «בן» (fils), «מורה» (maître ou enseignant), «כוכב» ou «שבט» (astre ou sceptre), «כהן» (prêtre). Les termes suivants, qui pourraient se référer au scénario eschatologique, nous permettent aussi de percevoir l'organisation temporelle du texte : «באחרית ימים» (les derniers jours), «צבא» (armée), «שלום» (paix) ou «מלחמה» (guerre), «גמול» (récompense) ou «נקמה» (vengeance), etc. Compte tenu des différents titres employés dans les textes, la mise en évidence de la corrélation des diverses épithètes et des titres qui peuvent être appliquées à la même figure constituerait une des étapes essentielles de l'interprétation précise de l'attente messianique conçue dans l'idéologie de la communauté qumrano-essénienne.

2) *Les Tendances sectaires.* L'idéologie sectaire de Qumrân présente deux tendances oscillant entre le type introverti et le type révolutionnaire. Dans la vie du groupe l'élément piétiste, de type introverti, qui se traduit par l'application concrète de la

---

<sup>58</sup> J. Duhaime, «Les messies dans les textes de Qumrân», dans *Faut-il attendre le messie?...*, p. 75-76.



loi selon l'exégèse particulière de la communauté, est plus important que l'eschatologie, caractéristique du type révolutionnaire. Il convient de noter toutefois que cette distinction n'est pas absolue, parce que l'observance de la loi, qui demeure au centre de la vie communautaire, est sans cesse justifiée par l'attente d'une nouvelle ère promise aux « fils de lumière » après leur victoire contre les « fils de ténèbres ». Dans ce sens, quand les différentes tendances sectaires s'entremêlent dans un même texte comportant les attentes messianiques, il faut mettre en éclairage le contexte où sont employées les épithètes, et voir s'il est possible de situer tout le passage du texte concerné dans une tendance sectaire la plus appropriée.

3) *Langues des textes*. Les textes apocryphes en araméen qui ne comportent pas explicitement d'éléments sectaires, mais pourraient également donner une dimension intemporelle ou eschatologique à certains personnages anciens et contribuer à l'élaboration des attentes messianiques. Ces textes mentionnent des figures qui agiront dans l'ère eschatologique, ou simplement comme agent du jugement divin universel et de l'expiation. Par rapport aux textes clairement sectaires qui ont été produits en hébreu, ces textes, adoptés et préservés par la communauté, nous permettront de suivre le développement de certaines conceptions messianiques, en particulier de voir comment les figures des agents de salut qu'on y trouve ont pu s'inspirer de la tradition biblique et influencer les perceptions messianiques de communauté qumrano-essénienne;

4) *Le thème et genre littéraires*: Compte tenu que différents titres sont souvent attribués à un agent messianique, nous nous proposons d'identifier dans une unité textuelle une structure globale qui correspond à un genre littéraire précis, et d'étudier les différents motifs et thèmes qui sont présents dans un texte en les comparant avec d'autres textes. Quand les textes mettent l'accent sur l'auto-compréhension des sectaires comme les seuls qui soient légitimement habilités à reconstituer l'ordre d'antan, cette perspective pourrait avoir suscité un courant restaurateur dans la communauté. D'autre part, quand les textes font état de scénarios apocalyptiques anticipant la fin imminente des temps, ils reflètent des attentes ardentes d'orientation utopique, dans lesquelles se manifeste « la

tendance des hommes à se libérer de toute contrainte terrestre et à établir un pacte avec Dieu»<sup>59</sup>;

5) *La datation des textes.* Quelques critères tels que les évocations historiques du texte, la paléographie et la méthode de datation au radiocarbone, ont permis aux experts de situer les manuscrits de Qumrân dans un cadre chronologique allant du milieu du 3<sup>e</sup> siècle avant J.-C. à 68-70 de notre ère<sup>60</sup>. Nous adoptons en général le point de vue des responsables de l'édition officielle publiée dans les 40 volumes de la collection «*Discoveries in the Judean Desert*» (DJD) entre 1955 et 2010. Compte tenu que les textes fondamentaux de Qumrân appartiennent à une époque qui se situe entre la fondation du parti religieux et le règne d'Hérode le Grand, nous classerons les textes messianiques en deux principaux groupes selon qu'ils sont d'époque plus ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne) ou plus récente (romaine et hérodiennne, depuis la prise de Jérusalem par Pompée en 63 av. J.-C.)<sup>61</sup>.

Il convient de noter que dans notre recherche, le décodage du corpus des textes comptera sur une approche diachronique fondée essentiellement sur la datation des

---

<sup>59</sup> J. Taubes, *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Berne, Buchdruckerei Rösch, Vogt & Co., 1947, p. 24. Traduit et cité par M. Löwy, dans «Le concept d'affinité élective en sciences sociales», *Critique internationale* No 2, 1999, p. 42-50.

<sup>60</sup> La datation des manuscrits a recours notamment aux trois critères : 1) Les évocations historiques du texte : la mention d'une personne ou d'un fait connus est un repère pour déterminer la date d'un document. Quelques informations plus ou moins voilées se trouvent dans les *pesharim*. 1QpNa I 1-4 comprend une mention explicite de quelques individus, ce qui renvoie à un contexte historique spécifique et permet de situer sa composition avec précision dans le temps (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). 2) L'analyse paléographique : le terme «paléographie» provient de deux mots grecs: *παλαιός* (ancien) et *γράφειν* (écrire), il s'agit d'une science des écritures anciennes qui étudie la manière dont les scribes de l'Antiquité formaient les lettres des documents qu'ils écrivaient ou copiaient. Bien qu'il ait aussi des variantes entre les scribes, la manière de dessiner les lettres évoluait avec le temps plutôt que les personnes, c'est donc l'examen de changement dans l'art d'écrire qui permet au paléographe de déterminer la place d'un écrit dans la série chronologique des variations graphiques. Pour ce faire la paléographie dispose d'abord du repère chronologiquement fiable des documents qui portent eux-mêmes une information directe impliquant une date (la mention d'un règne ou d'un événement connu). C'est ainsi que l'on est arrivé à dater l'ensemble des manuscrits de Qumrân d'une période allant du milieu du 3<sup>e</sup> siècle avant J.-C. à 68-70 de notre ère. 3) La méthode du carbone 14: En 1990, on appliqua la méthode de carbone 14 (AMS, la méthode de datation radiocarbone par spectrométrie de masse par accélérateur) à quatorze manuscrits choisis dans l'ensemble des textes de la mer Morte (pas seulement de Qumrân). Les résultats ont nettement confirmé la valeur scientifique de la datation paléographique, ils ont montré que les dates les plus anciennes imputées à certains manuscrits par les paléographes sont justes et qu'aucun des textes de Qumrân n'avait été copié après l'an 68 de notre ère.

<sup>61</sup> Après la prise de Jérusalem par Pompée (-63), la Palestine fut placée sous la juridiction romaine. Quelques années plus tard, l'Édomite Antipater, ancien légat des Asmonéens, bien vu des Romains, réussit à faire nommer ses fils Phasaël et Hérode légats, l'un de Galilée, l'autre de Judée. A la mort de Phasaël, *Hérode* obtint par ses intrigues à Rome le titre de roi de Judée. Son règne dura trente-quatre ans (37-4 av. J.-C.).

manuscripts, et non sur l'histoire de la composition des textes. La date de la copie d'un manuscrit fixe la date la plus basse pour sa composition (*terminus ad quem*), qui peut avoir commencé plusieurs décennies auparavant (*terminus a quo*) et s'être étalée sur une période assez longue. Nous verrons dans les chapitres suivants que l'établissement d'une date de composition demeure assez hypothétique, il est cependant possible de classer les textes d'après la date de la copie, qui démontre que le texte était utilisé à cette époque, même s'il a pu être composé avant. Par exemple: Un texte copié à l'époque asmonéenne a été utilisé à cette époque et on peut chercher le sens qu'il pouvait avoir à cette époque. Un texte copié à l'époque hérodienne pouvait avoir une origine plus ancienne, mais on peut en chercher la signification à l'époque hérodienne.

6) *La tendance restauratrice/utopique.* Pour cette recherche, la tendance restauratrice se rapporte explicitement à la restauration de l'ordre du passé, alors que la présence des figures utopiques vise plutôt à créer une réalité inédite. Le messianisme de Qumrân se développe dans la tension autour de la légitimité des Grands Prêtres et du contrôle du Temple et du Palais de Jérusalem à l'époque du Second Temple. Il prend parfois la forme d'un bi-messianisme articulant les rapports d'une figure sacerdotale et d'une figure royale: ce dédoublement des figures, qui pourrait avoir été utilisé pour critiquer les usurpateurs asmonéens (et leurs successeurs hérodiens), témoigne surtout d'une analyse rationnelle et d'une attente messianique restauratrice. Dans un contexte plus récent, il semblerait que les attentes mettent l'accent plutôt sur le caractère catastrophiste de l'ère messianique; à ce trait s'ajoutent les données utopiques concernant l'inauguration de l'ère messianique.

### **1.4.3 Textes messianiques**

Ceux qui seront étudiés en priorité sont les textes typiquement sectaires qui font référence à une ou plusieurs figures messianiques ou apparentées. Du point de vue littéraire, certains appartiennent aux textes juridiques ou liturgiques, d'autres sont des commentaires bibliques ou des apocryphes. Mais cette distinction est loin d'être absolue, parce qu'à côté des éléments de doctrine dans les textes de caractère juridique et rituel, on trouve quand même des *pesharim halakhiques* ou *thématiques* qui intègrent des prescriptions du Pentateuque ou des versets des livres prophétiques dans les

interprétations se référant à l'auto-compréhension de la communauté. Alors que, dans le ouvrages d'exégèse qu'on identifie habituellement comme *pesharim continus*, les textes bibliques sont vraisemblablement expliqués en fonction de l'histoire de la communauté et de la vie du fondateur; cette relecture nous transmet des données reflétant l'histoire de la communauté, ainsi que la vision du monde que les qumrano-esséniens avaient élaborée sur l'époque contemporaine et l'avenir.

À part des textes comportant des figures messianiques élaborées, nous présenterons aussi certains textes qui ne comportent pas les traits propres aux compositions qumraniennes, ou bien ceux qui sont très fragmentaires ou difficiles à contextualiser. En fonction d'une reconstruction textuelle des éditions officielles de *DJD*, sauf exception, nous proposons une traduction littérale dont les difficultés seront discutées en détail. L'interprétation de ces textes, comme nous verrons dans les chapitres suivants, démontre qu'on a affaire à une diversité d'attentes. Le paysage se complexifie si l'on tient compte de l'absence de consensus sur la désignation du personnage en tant qu'agent eschatologique et du fait que la reconstruction de certains textes varie selon les approches adoptées par différents chercheurs. Pour les textes comportant les figures messianiques, il s'agit de divers thèmes: comment préparer la fin des temps dans une perfection de la vie, quels événements allaient se produire pour provoquer une ère messianique, quels combats la communauté livrerait contre ses ennemis, etc. De plus, il est flagrant que plusieurs textes de Qumrân évoquent des agents messianiques à caractère royal, sacerdotal ou prophétique qui s'apparentent aux grandes figures du passé, tandis que d'autres font plutôt intervenir des figures surnaturelles dans des situations qui tiennent davantage de l'utopie. Il nous semble que la division entre les fonctions sacerdotales et politiques et leur attribution à deux figures peuvent être des réactions critiques de la communauté qumrano-essénienne au contrôle du Temple et du Palais à Jérusalem par les Asmonéens. Mais il est très difficile, voir impossible, de faire entrer les divers motifs messianiques dans une seule catégorie bi-messianique. Il convient de distinguer deux types de l'*eschaton* véhiculé dans les textes messianiques: l'un se base sur l'espérance de la restauration ou la continuation de l'institution historique, l'autre s'enracine d'une vision utopique et apocalyptique qui attend le changement radical et cataclysmal apporté par l'ère messianique. Il faut tenir compte les langues utilisées

(hébreu ou araméen) et l'idéologie que les textes pourraient véhiculer, l'ensemble de la structure et des genres littéraires, ainsi que la corrélation avec les forces socio-historiques qui auraient pu le façonner. Dans les chapitres suivants, nous ferons analyse de chaque texte que nous aurons identifié comme messianique. L'interprétation resserrera le problème autour de la typologie restauratrice et utopique et on se demandera comment comprendre le texte messianique par rapport 1) aux données bibliques et extra-bibliques contemporaines, 2) aux façons de conceptualiser les différentes figures messianiques en fonction de l'auto-compréhension de la communauté qumrano-essénienne et 3) au contexte socio-politique de l'époque.

## Chapitre 2

### Analyse des textes à tendance restauratrice I

#### Introduction

La typologie dualiste de G. Scholem est construite en s'appuyant sur les études du judaïsme médiéval pour comprendre les rationalismes philosophiques et les courants ésotériques de l'époque. Cette distinction s'inspire de la typologie dont le sociologue allemand K. Mannheim a donné la formulation quant à la distinction entre idéologie et utopie comme les deux formes fondamentales de l'imaginaire social. On peut considérer comme idéologiques les systèmes de représentation qui s'orientent vers la stabilité et la reproduction de l'ordre établi, en opposition aux représentations, aspirations ou images de désir (*Wünschbilder*) utopiques, qui s'orientent vers la rupture de l'ordre établi et exercent une fonction subversive (*umwälzende Funktion*)<sup>1</sup>.

Selon cette distinction, le messianisme restaurateur vise à rétablir un état idéal du passé sans qu'aucun bouleversement surnaturel ne survienne, comme l'indique Scholem. La conception de Maïmonide serait son incarnation par excellence. Ce type de messianisme comporte trois traits caractéristiques:

1) *La primauté de l'observance de la Torah.* Le messianisme restaurateur met l'accent sur la constance de la Torah ainsi que des lois naturelles, tandis que l'utopie messianique a un aspect anarchique qui s'accompagne de tendances latentes vers l'antinomisme<sup>2</sup>. En se montrant suspicieux envers tout candidat aventureux, atteint de la fièvre apocalyptique, le primat de la spéculation restauratrice repose sur les programmes politiques.

---

<sup>1</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Trad. de l'allemand par Jean-Luc Évard, Paris: Maison des Sciences de l'homme, 2006, p. 170.

<sup>2</sup> On entend par antinomisme des mouvements d'affranchissement par rapport au *nomos*, terme grec signifiant «loi»: pour les mouvements antinomiques, les élus seraient au delà de la loi. Voir G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 48. Comme l'écrit Maïmonide, l'attente d'une restauration implique toujours le rétablissement final du règne de la Torah: «Le roi messie est appelé à restaurer la royauté de David, sous sa gouverne antique, à faire construire le Temple et à rassembler les exilés d'Israël. Dès lors, seront rétablies toutes les règles d'antan telles le culte des sacrifices et les lois de l'année sabbatique et du jubilé, selon les modalités définies par la Tora » (*Hil. melakhim* 11:1). Cette conception doit être mise en concurrence avec celle adoptée par nombreux rabbins médiévaux selon laquelle le troisième temple descendra du ciel jusqu'à son lieu de prédilection - Jérusalem.

2) *Une interprétation rationaliste des Écritures*. Selon ce point de vue, les phénomènes d'ordre miraculeux décrits dans le récit biblique sont en réalité de simples visions prophétiques ou des formes imagées et allégoriques de réalités intellectuelles. Pour les rationalistes, les prédictions des prophètes ont pour la plupart trouvé leur réalisation dans les événements contemporains.

3) *Un messianisme selon l'ordre «naturel»*. À l'inverse du messianisme utopique, voire apocalyptique, le messianisme restaurateur se veut rationnel et naturel, ce qui est traduit par une vision que la venue du messie ne devrait pas nécessairement s'accompagner de miracles. C'est la réussite du messie dans ses entreprises qui atteste *post factum*, rétrospectivement, qu'il était bien l' élu. Comme l'observe Scholem, «aucune constitution surnaturelle de son être ne vient garantir sa réussite, ni rend possible de l'identifier avec certitude, tant qu'il ne se sera pas fait reconnaître»<sup>3</sup>.

Mais il convient de noter que les deux tendances sont inséparables: bien qu'en eux-mêmes ils s'opposent, «aucun des deux courants ne fut jamais tout à fait absent dans les manifestations historiques et idéologiques du messianisme juif»<sup>4</sup>. Les espérances du rétablissement terrestre de la dynastie davidique et de l'édification renouvelée du Temple de Jérusalem, pourraient constituer de véritables bouleversements de l'ordre socio-politique du monde: la restauration prend ici une tournure utopique.

Certains textes messianiques de Qumrân évoquent des agents messianiques à caractère royal, sacerdotal ou prophétique qui s'apparentent aux grandes figures du passé. Ils témoignent surtout d'une analyse rationnelle et d'une attente restauratrice. Les Qumrano-esséniens se comprennent comme les seuls qui soient légitimement habilités à reconstituer l'ordre d'antan; l'ère messianique est conceptualisée surtout par la recherche d'un équilibre reconstitué des pouvoirs entre les fonctions de prophète, de prêtre et de roi. Cette perspective jouerait un rôle déterminant quand il s'agit d'un courant restaurateur. Mais, d'autre part, ils voient les textes bibliques et leur pratique religieuse remplis de mystères révélés par Dieu, les révélations et les préceptes faits jadis par Dieu concernent l'histoire, plus précisément l'histoire de la communauté sous une alliance renouvelée; leurs

---

<sup>3</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif...*, p. 59.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 26.

attentes sont donc aussi mêlées des visions d'utopie qui s'expriment en particulier par des motifs de révélation et de mystère.

Il nous semble convenable de présenter les textes à tendance restauratrice en deux chapitres, selon les centres d'intérêt principaux et les épithètes dégagés du texte. Dans celui-ci, l'analyse se concentrera principalement sur les textes qui présentent la forme d'un bi-messianisme articulant les rapports d'une figure sacerdotale et d'une figure royale: ils attachent une grande importance au sacerdoce dans sa pureté et son authenticité. D'autres écrits considérés comme étant non typiquement sectaires, mais qui pourraient servir d'arrière-fond pour les sectaires dans leur attente élaborée sur la restauration du sacerdoce, seront aussi étudiés comme textes connexes.

## **2.1 1QS = Règle de la communauté (Manuel de Discipline ou Serekh ha-Yahad)**

### **2.1.1 Introduction**

La bibliothèque de Qumrân comporte plusieurs documents à caractère normatif ou administratif. Comme l'indiquent J. Duhaime et T. Legrand, il s'agit principalement de règles communautaires pour le présent ou pour l'avenir, de textes concernant l'interprétation des prescriptions légales, de calendriers et de textes divers. Ces règles communautaires comportent parfois, à côté de passages d'ordre légal, «des exposés catéchétiques de doctrines fondamentales, des extraits de rituels ou de prières ou des récits ou discours dégagant les leçons du passé; elles constituaient des outils de référence pour les formateurs et les dirigeants des communautés où elles s'appliquaient»<sup>5</sup>. La *Règle de la communauté* (ci-après *Règle*), dont l'exemplaire le mieux conservé provient de la grotte 1 (1QS), fait partie de ces documents essentiels qui nous permettent de pénétrer au cœur du système religieux qumranien. On en a également identifié dix copies provenant de la grotte 4 (4Q255-264 ou 4QS<sup>a-j</sup>) et deux fragments d'une copie dans la grotte 5 (5Q11); tous ces exemplaires sont écrits en hébreu carré.

L'exemplaire trouvé dans la grotte 1 est l'un des premiers grands manuscrits découverts à Qumrân par les Bédouins en 1947; il faisait partie du lot de manuscrits photographiés par J. C. Trever à l'École américaine. M. Burrows, qui dirigeait cette

---

<sup>5</sup> J. Duhaime et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte* (CÉSup152), Paris: Cerf, 2010, p. 77.



institution, fut le premier à donner un titre (*Manual of Discipline*) au rouleau pour l'éditer et le publier en 1951<sup>6</sup>. L'édition présente simplement la photographie du manuscrit avec une transcription en caractères d'imprimerie; elle a servi de base pour les principales études postérieures par J. T. Milik, P. Wernberg Møller, A. M. Habermann, etc. Pour l'ensemble du texte, il convient de mentionner deux recueils en français: la version d'André Dupont-Sommer dans *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*<sup>7</sup> qui comporte, selon les éditions, entre 31 et 38 pages, et la traduction annotée de P. Guilbert dans *Les textes de Qumrân traduits et annotés*<sup>8</sup>. La traduction de A. Dupont-Sommer est reprise et complétée par A. Caquot, dans le premier volume des *Écrits intertestamentaires* publié en 1987<sup>9</sup>.

Le manuscrit de la grotte 5 (5Q11) a été publié en 1962 dans *DJD* III par J. T. Milik<sup>10</sup>. Les fragments de la grotte 4, qui représentent d'autres recensions du texte de la *Règle*, ont été reconstruits et publiés en 1998 dans *DJD* XXVI par P. Alexander et G. Vermès<sup>11</sup>. On a accès aussi à tous les textes de la *Règle* publiés quelques années plus tôt dans *PTSDSSP* 1: 1QS et les fragments provenant de la grotte 4 (4Q255-264) sont édités par E. Qimron et J. H. Charlesworth, et le texte de 5Q11 est présenté par Charlesworth<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> M. Burrows (ed), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* II, Fascicle 2, New Haven: Yale Univ. Press, 1951. La longueur originale du rouleau était d'au moins 3 mètres. La *Règle* elle-même comporte onze colonnes mesurant 1,86 mètre de longueur, qui représentent la presque totalité du texte. Il s'agit donc d'une recension pratiquement intacte, la onzième colonne se termine sur un espace vierge correspondant à 8 lignes de texte.

<sup>7</sup> A. Dupont-Sommer, «Chapitre III: Le Rouleau de la Règle», *Les Écrits Esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris: Payot, 1959 (rév. 1980), p. 83-127.

<sup>8</sup> J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (vol.1), Paris: Letouzey et Ané, 1961, p. 11-79.

<sup>9</sup> A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds avec la collaboration de D. A. Bertrand), «Écrits qumraniens: I La Règle de la Communauté», dans *La Bible: Ecrits Intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris: Gallimard, 1987, p. 3-46.

<sup>10</sup> M. Baillet, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les petites grottes de Qumrân: Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, le rouleau de cuivre* (*DJD* III), Oxford: Clarendon, 1962, p. 180-181.

<sup>11</sup> P. Alexander and G. Vermès, *Qumran Cave 4 XIX: 4Q<sup>Serekh</sup> Ha-Yahad and Two Related Texts* (*DJD* XXVI), Oxford: Clarendon, 1998.

<sup>12</sup> J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations (Rule of the Community and Related Documents)*, *PTSDSSP* 1, Tübingen: Morh-Siebeck / Louisville: Westminster John Knox, 1994.

### 2.1.2 Questions littéraires

*Histoire de la composition.* Du fait que la *Règle* est représentée par une dizaine d'exemplaires, son caractère composite est reconnu par tous les chercheurs. Au début des années 1960, J. T. Milik a remarqué des variantes importantes dans certains manuscrits 4QS<sup>13</sup>; mais l'histoire de la composition reste difficile à tracer car elle dépend de la façon dont on reconstitue l'histoire de la communauté elle-même. Pendant les années précédant la publication officielle des manuscrits de la grotte 4, l'analyse de la «genèse littéraire» de 1QS offerte par Murphy O'Connor et sa réception avec quelques modifications proposées par les chercheurs comme J. Pouilly, constituaient la principale contribution sur ce sujet<sup>14</sup>.

Avec la publication de tous les textes de la *Règle*, les chercheurs ont naturellement porté leur attention sur l'analyse des nouveaux témoins textuels. Depuis les années 1990, les divergences entre 1QS et 4Q, en particulier 4QS<sup>b</sup> (4Q256) et 4QS<sup>d</sup> (4Q258), font l'objet d'un grand nombre d'études. Ces études montrent clairement que la *Règle* a un caractère composite, mais il n'y a pas de consensus sur sa nature exacte. Alors que certains y ont vu un travail unifié, d'autres la considèrent comme une compilation de sources indépendantes qu'ils attribuent à différentes périodes<sup>15</sup>.

P. S. Alexandre et G. Vermès distinguent au moins quatre stades éditoriaux différents (ou recensions) qu'ils nomment A (1QS), B (4QS<sup>b</sup> ou B1 et 4QS<sup>d</sup> ou B2), C (4QS<sup>e</sup>) et D (4QS<sup>g</sup>). Par comparaison avec 1QS, ils suggèrent que 4QS<sup>b</sup> (4Q256) et 4QS<sup>d</sup> (4Q258) abrègent probablement un texte comme 1QS<sup>16</sup>. Le fait qu'une phrase comme

---

<sup>13</sup> J. T. Milik, «Textes des variantes des dix manuscrits de la Règle de la Communauté trouvés de la Grotte 4. Recension de P. Wernberg Møller, The Manual of Discipline», *RB* 67, 1960, p. 410-416.

<sup>14</sup> J. Murphy-O'Connor, «La genèse littéraire de la Règle de la Communauté», *RB* 76, 1969, p. 528-549; J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire* (CahRB 17), Paris: Éditions Gabalda, 1976.

<sup>15</sup> P. S. Alexander, «The Redaction-History of Serekh ha-Yahad: A Proposal», F. García-Martínez et É. Puech (éds), *Hommage à Józef T. Milik = RQ* 17, 1996, p. 437-453; J. H. Charlesworth and B. A. Strawn, «Reflections on the Text of Serek ha-Yahad Found in Cave IV», *RQ* 17, 1996, p. 403-435; A. I. Baumgarten, «The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration», *DSD* 4, 1997, p. 137-156; P. Garnet, «Cave 4 MS Parallels to 1QS 5:1-7: Towards a Serek Text History», *JSP* 15, 1997, p. 67-78; S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden: Brill, 1997; M. A. Knibb, «Rule of the Community», in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds), *EncDSS II*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 793-797.

<sup>16</sup> P. S. Alexandre and G. Vermès, *Qumran Cave 4: 4QSerekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD XXVI), Oxford: Clarendon, 1998, p. 9-12.

«fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l’alliance» se retrouve en 1QS V 2. 9 mais manque en 4 QS<sup>b</sup> et 4QS<sup>d</sup> semble indiquer que l’omission est intentionnelle. On rencontre le même problème en observant 1QS V où l’on trouve sept fois le mot **יחד** («communauté») totalement absent dans les passages parallèles de 4 QS<sup>b</sup> et 4QS<sup>d</sup>. Dans le cas de 4QS<sup>e</sup> (4Q259), le texte diffère remarquablement de 1QS: il manque le passage 1QS VIII 15b - IX 11 qui est partiellement attesté par 4QS<sup>d</sup>. 4Q<sup>e</sup> se singularise de plus par l’absence d’une longue composition hymnique qui conclut non seulement 1QS mais se trouve aussi dans 4QS<sup>b</sup>, 4QS<sup>d</sup>, 4QS<sup>f</sup> (4Q260) et 4QS<sup>j</sup> (4Q264); 4QS<sup>e</sup> comporte à cet endroit un calendrier énumérant le roulement des familles sacerdotales qui doivent assurer le culte du Temple de Jérusalem. Cette composition de calendrier est semblable à 4QOtot (4Q319). Enfin les variantes de 4QS<sup>g</sup> (4Q261), ainsi que l’absence du passage 1QS VI 8-23 attestée partiellement par 4QS<sup>b</sup> et 4QS<sup>d</sup>, suggèrent qu’il s’agit vraisemblablement d’une recension indépendante. Dans cette perspective, chaque copie de la *Règle* peut être considérée comme une unité autonome dans la mesure où chacune possède du matériel reflétant sa propre idiosyncrasie.

*1QS et 4QS<sup>e</sup>*. Trois figures messianiques sont explicitement mentionnées dans 1QS IX 11. Rien n’est dit sur ce qu’elles feront mais le contexte semble eschatologique: les membres de la communauté doivent obéir aux règles pour la discipline jusqu’à leur venue (voir *infra* p. 63-64). Selon Murphy O’Connor, le passage VIII 1-16 a + IX 3-X 8a constitue la strate la plus ancienne de la *Règle*; il s’agit d’une proclamation (ou *manifesto* comme l’a nommée Murphy O’Connor) écrite par le Maître de justice avant l’émergence de la communauté. La deuxième phase comprend VIII 16b - IX 2; c’est un code pénal pour un premier petit groupe retiré au désert. Les prescriptions V 1-13a + V 15b - VII 25, composées plus tard sous le règne d’Alexandre Jannée pour la vie d’un groupe plus nombreux et plus élaboré, pourraient être un ensemble législatif parallèle à celui des col. VIII - IX. L’introduction, le rituel de la cérémonie et deux esprits de perversion et de vérité (I - IV), ainsi que la composition hymnique, seraient les matériaux intégrés en dernier. Pour chaque phase, le terme pour désigner la communauté est différent. On a **אנשי היחד** («hommes de la communauté») pour la première phase, **אנשי הקודש**

(«hommes de la sainteté») pour la deuxième phase, et יחד («communauté») ou ברית («alliance») pour les plus récentes<sup>17</sup>.

Pourtant l'absence du passage 1QS VIII 15b - IX 11 dans la colonne 3 du cinquième manuscrit de la *Règle* trouvé dans la grotte 4 (4QS<sup>e</sup> = 4Q259) soulève la question de son histoire rédactionnelle, et suggère la possibilité d'une évolution dans les attentes messianiques du groupe. Les chercheurs comme J. Starcky, E.-M. Laperrousaz, S. Metso et Geza G. Xeravits etc., optent dans leurs études pour la théorie d'un ajout secondaire, selon laquelle 4QS<sup>e</sup> reflète probablement un état plus ancien de la *Règle* auquel le passage évoquant l'attente eschatologique d'un prophète et des messies d'Aaron et d'Israël qu'on trouve en 1QS IX 11 a été ajouté au cours du développement littéraire de la *Règle*<sup>18</sup>.

Selon l'hypothèse proposée par J. Starcky sur les quatre étapes de l'évolution du messianisme à Qumrân, c'est un scribe plus tard qui ajoute ce passage à 1QS comme réponse à l'accession des Asmonéens au pouvoir politique et sacerdotal<sup>19</sup>. E.-M. Laperrousaz pense aussi que l'installation primitive de la communauté à Qumrân ne s'est pas produite dans une perspective eschatologique ou messianique<sup>20</sup>. Dans ses études sur le messianisme de Qumrân, Geza G. Xeravits conclut que le texte primitif (*Urtext*) de la *Règle*, probablement contemporain de 4QMMT, ne montrerait aucun intérêt pour le thème eschatologique<sup>21</sup>. Pour les chercheurs qui penchent pour la solution d'ajout secondaire, l'absence du passage messianique du 4QS<sup>e</sup> peut être expliquée par l'origine du schisme sectaire qui s'enracine dans une série de désaccords sur la pureté rituelle et

---

<sup>17</sup> J. Murphy-O'Connor, «La genèse littéraire de la Règle de la Communauté», p. 529-532.

<sup>18</sup> J. H. Charlesworth, «Challenging in the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds), *Qumran-Messianism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 120-134; S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden: Brill, 1997, p. 69-74; G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*, 2003, p. 20-21. Metso propose deux traditions se développant sur la base de 1QS V - VII; la première tradition est représentée par la version courte de 4Q<sup>e</sup>, la deuxième tradition est véhiculée dans 4QS<sup>b,d</sup>. 1QS reflète une compilation de deux types de tradition, avec de faibles corrections et ajouts.

<sup>19</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70, 1963, p. 482-92.

<sup>20</sup> E.-M. Laperrousaz, «L'attente messianique», dans *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Paris: Cerf, 2000, p. 353-372.

<sup>21</sup> G. G. Xeravits, «The Early History of Qumran's Messianic Expectations», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76/1, 2000, p. 113-121; *King Priest, Prophet, Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 20-21.

les règles sacrificielles<sup>22</sup>.

Certains chercheurs (P. S. Alexander, J. C. VanderKam, L. H. Schiffman, J. J. Collins) soutiennent cependant qu'il ne faut pas exclure complètement la possibilité d'une omission délibérée de ce passage par le scribe de 4QS<sup>e</sup>, c'est la datation (paléographique et carbone 14) des différents manuscrits qu'on trouve décisive pour déterminer les moments où les différentes versions ont été produites. Comme on attribue 1QS aux années 100-75 av. J.-C. et 4QS<sup>e</sup> aux années 50-25 av. J.-C., cela laisse une marge de temps pour l'éventualité de la réélaboration éditoriale de 4QS<sup>e23</sup>. Dans cette perspective, l'absence du passage messianique de 4QS<sup>e</sup> n'implique pas que les membres de la communauté ont cessé de croire à la venue des messies d'Aaron et d'Israël, mais suggère plutôt qu'il y avait une diminution d'intérêt pour le messianisme. P. Alexander pense que la section VIII 15b - IX 11, qui fait défaut dans 4QS<sup>e</sup>, s'expliquerait par une omission intentionnelle due à des contradictions et des répétitions que cette section comporte par rapport à d'autres parties du document. Comme les autres formes courtes des manuscrits de la grotte 4, il est possible aussi que 4QS<sup>e</sup> ait constitué une recension abrégée pour l'usage privé de *Maskil*<sup>24</sup>.

Notre recherche ne vise pas à trancher définitivement la question de l'histoire de composition de la *Règle*, ou à préciser quels détails concrets représentent des formulations plus courtes ou des accidents de parcours textuels de 4QS<sup>e25</sup>. En effet, parmi

---

<sup>22</sup> Comme l'explique J. H. Charlesworth, «The Qumran movement may not have begun with messianic fervor [...] The origins of Qumranism lie not with messianology but with differing *halakhoth*, and with rivalry within priestly groups within the Jerusalem Temple». Il n'exclut pas la possibilité de chercher l'origine de la pensée messianique à l'extérieur de la communauté, par exemple, «some of precursors of the first-century Pharisees brought messianic ideas to Qumran and caused both the need to expand the buildings at Qumran and insert messianism into 1QS». J. H. Charlesworth, «Challenging in the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism», *Qumran-Messianism...*, p. 127.

<sup>23</sup> S. Metso introduit une erreur en citant F. M. Cross signalant que 4Q<sup>e</sup> est paléographiquement la plus ancienne copie de la *Règle*, mais la référence de Cross au papyrus suggère qu'il utilise 4Q<sup>e</sup> à nommer 4Q<sup>a</sup>. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 1958, p. 89; P. Alexandre et G. Vermès, *DJD XXVI*, p. 25. J. C. VanderKam, «Messianism in the Scrolls», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *Community of the Renewed Covenant* (CJA Series 10), Notre Dame: University of Notre Dame, 1994, p. 211-234; É. Puech, «Messianism, Resurrection and Eschatology at Qumran and in the New Testament», in *Community of the Renewed Covenant*, p. 235-256; L. H. Schiffman, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992, p. 116-129; J. J. Collins, *Sceptre and Star*, 1995, p. 82-83.

<sup>24</sup> P. S. Alexander, «The Redaction History of Serekh-Ha-Yahad: A Proposal», p. 437-456.

<sup>25</sup> Par exemple, J. H. Charlesworth donne 6 suggestions pour comprendre l'absence du passage 1QS VIII, 15- IX, 11 de 4QS<sup>e</sup>: 1) «Some member of Qumran Community may have compiled 4QS for private use»;

les dix autres témoins fragmentaires de la *Règle* retrouvés dans la grotte 4 (4QS<sup>a-b</sup> ou 4Q255-258; 4QS<sup>f-j</sup> ou 4Q260-264) et la grotte 5 (5Q11), deux (4QS<sup>d</sup> et 4QS<sup>f</sup>) ont préservé les restes des colonnes VIII-IX et X-XI de l'exemplaire de la grotte 1, et deux autres (4QS<sup>b</sup> et 4QS<sup>j</sup>) quelques lignes tirées des colonnes X-XI. Autrement dit, à Qumrân la version longue de la *Règle* est appuyée par au moins cinq témoins (1QS, 4QS<sup>b</sup>, 4QS<sup>d</sup>, 4QS<sup>f</sup> et 4QS<sup>j</sup>), tandis que la version courte n'est transmise que par 4QS<sup>e</sup> <sup>26</sup>. De plus, la paléographie soutient que l'exemplaire 1QS est une des recensions les plus anciennes de la *Règle*<sup>27</sup> : cette version longue était en circulation à Qumrân à partir au moins des années 70 av. J.-C., et la recension attestée par 4QS<sup>b</sup> et 4QS<sup>d</sup>, qui présentent des versions abrégées mais assez proches de 1QS, date de la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Il est extrêmement difficile d'imaginer que la version longue (ou celles qui s'y apparentent) ait été remplacée par la version courte transmise seulement par 4QS<sup>e</sup> qui date de 50-25 av. J.-C., d'autant plus que les restes des colonnes VIII-IX et X-XI de l'exemplaire de 1QS ont été préservés dans les témoins textuels plus récents (4QS<sup>b</sup>, 4QS<sup>d</sup> et 4QS<sup>f</sup> datent de 25-0 av. J.-C., 4QS<sup>j</sup> de 50-25).

À notre avis, s'il y a eu des étapes dans la composition de la *Règle*, elles ont eu lieu dans un assez court laps de temps, au maximum une génération, celle du Maître de justice, avec une évolution dans la discipline quand le groupe a grossi avec la prise de pouvoir de Jean Hyrcan (Hyrcan I) au plus tard, et avec la mise en place d'une organisation plus conséquente de la communauté: rituel d'entrée, théologie des deux esprits, addition de l'hymne en finale. En ce qui concerne l'absence de la section VIII 15b - IX 11 en 4QS<sup>e</sup>, peut-être faut-il voir dans cette absence la conscience d'une diminution

---

2) «The Rule de Community could have been abbreviated for some institutional use in the Community»; 3) «The passage may have been inadvertently omitted by a careless scribe»; 4) «A later scribe may have deliberately omitted the reference to two messiahs [...] Perhaps disenchanted with messianic beliefs in the first century B.C.E., he may have been persuaded that God alone knows what will happen, [...] and will not depend on any messiah or archangel [...]»; 5) «The section missing in 4QS MS E may contain ideas unacceptable to one who joined the Community late in its existence»; 6) «4QS MS E may be either a fragment of the Rule of the Community antedating 1QS, or a portion of a document that involved into the Rule of the Community». J. H. Charlesworth, «Challenging in the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism», *Qumran-Messianism*, 1998, p. 124-127.

<sup>26</sup> P. Piovanelli, «Les figures des leaders qui doivent venir», dans J.-C. Attias et al. (éds), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève: Labor et Fides, 2000, p. 47.

<sup>27</sup> Selon l'étude de paléographie, la datation de ces manuscrits pourrait s'étalonner de 125-100 av. J.-C. (4QS<sup>a</sup> ou 4Q255) à 50 de notre ère (4QS<sup>h</sup> ou 4Q263). P. S. Alexandre et G. Vermès, *DJD XXVI*, p. 22-25.

ou d'un manque d'intérêt pour les questions eschatologique chez le copiste du texte. Il se pourrait aussi que cette version de la *Règle* s'appliquait à un (ou plusieurs) groupe(s) dispersé(s) qui a (ont) rapporté ce texte à Qumrân. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'y a pas de réponse définitive à cette question. En tous cas, la présence de ce passage en 1QS suffit pour notre recherche: elle prouve que l'espérance en un double messie avaient déjà existé à partir au moins des années 75 av. J.-C., et permet de mettre en lumière les autres textes comportant une allusion moins claire au même espoir eschatologique.

### 2.1.3 Structure du texte de 1QS

La recension de la *Règle* en 1QS, la meilleure conservée, comprend cinq feuilles de parchemin et onze colonnes de texte. On a souvent qualifié l'ensemble du document de «Constitution de la communauté de Qumrân»<sup>28</sup>; ses différentes sections s'apparentent toutefois à plusieurs genres littéraires<sup>29</sup>. Le texte débutait vraisemblablement par un titre, ל [משכיל...ש]ים להיו [ספר ס]רך היחד (I 1a: Au [*Maskil*<sup>30</sup>...]pour sa vie, [livre de Rè]gle de la communauté), puis une introduction sur la communauté (I 1b-15) et une description du rituel de la cérémonie de renouvellement de l'Alliance (I 16 - III 12). La partie suivante est un exposé doctrinal (ou le Traité) qui présente l'histoire du monde comme dominée par la puissance de l'esprit de perversion et de vérité, l'humanité étant partagée en deux, les Fils de ténèbres et les Fils de lumière (III 13 - IV 26); cette partie se présente comme un texte «pour le *Maskil*». Vient ensuite une série de prescriptions concernant l'organisation intérieure et la vie de la communauté, les châtiments à infliger pour toutes sortes de fautes, puis des éléments eschatologiques qui expliquent le rôle sanctificateur du groupe vivant dans l'attente messianique (V 1 - IX 11). La dernière partie (IX 12 - XI 22), introduite par «Voici les statuts pour le *Maskil*», contient des

---

<sup>28</sup> J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 57.

<sup>29</sup> J. Carmignac et P. Guillet, *Les textes de Qumrân traduits et annotés: la Règle de la communauté, la Règle de la Guerre, les Hymnes*, p. 12-13.

<sup>30</sup> *Maskil* est dérivé d'un verbe qui signifie «éveiller», on peut le traduire littéralement par «éveilleur», c'est-à-dire «instructeur». Il semble que l'usage de ce terme est influencé par Dn 12 où il apparaît à deux reprises (Dn 12, 3. 10). À cause de l'ambiguïté du terme qui peut désigner à la fois la nature éclairée et son rôle d'éveilleur auprès des autres, nous l'utilisons tel quel plutôt que de le traduire. En tant qu'expert de la tradition juridique sectaire, le *Maskil* semble avoir la responsabilité de transmettre l'idéologie de la communauté de Qumrân aux autres membres du groupe, et leur donner l'exemple par sa manière de vivre.

développements sur le calendrier (le même que dans le *Livre des Jubilés* et les *Livres d'Hénoch*), sur la pureté légale et des résolutions pratiques sous la forme d'une longue composition hymnique.

Même s'il est possible qu'il existait des matériaux indépendants recueillis par un compilateur ou un groupe de compilateurs pour les organiser ensemble, l'ouvrage dans sa forme actuelle présente une unité assez cohérente. J. Licht a remarqué que 1QS s'inscrit dans un système théologique caractérisé des trois principes mis en évidence dans le Traité sur les deux esprits (prédestination, dualisme et eschatologie)<sup>31</sup>. Dans sa monographie sur le développement textuel de la *Règle*, S. Metso a formulé quelques observations sur les «affinités thématiques» entre le Traité (III 13-IV 26) et l'Instruction (IX 12-26)<sup>32</sup>; J. Duhaime a noté aussi que plusieurs éléments du Traité sont présents en 1QS VIII-IX<sup>33</sup>. En plus des ces auteurs, C. Hempel remarque par ailleurs l'universalisme qui caractérise l'Instruction (IX 12-26), et son lien avec un «universalistic language also particularly pronounced in the framework of the *Treatise*»<sup>34</sup>.

L'importance de *Maskil*, en tant que titre qui encadre en quelque sorte le texte, suggère fortement que cette rubrique faisait partie des processus rédactionnels qui ont façonné 1QS sous sa forme actuelle. Il est donc possible que le compilateur ait occupé le poste de *Maskil*, ou tout au moins connaissait ce rôle. En lien avec cette question, mais préoccupé davantage de la fonction du texte dans sa forme finale que par des considérations à l'égard du développement littéraire, P. Alexander avance le point de vue que la *Règle* était probablement considérée comme un manuel pour le *Maskil*<sup>35</sup>. La section IX 12-26 est habituellement attachée à VIII 1 - IX 11<sup>36</sup>; toutefois, comme l'indique D. Dimant, IX 12 commence par une introduction indiquant qu'elle s'adresse au *Maskil*. Du point de vue de la structure, IX 12-26 serait une section parallèle à celle

---

<sup>31</sup> J. Licht, «An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD», in C. Rabin and Y. Yadin (eds), *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana IV), Jerusalem: Magnes, 1958, p. 88-101.

<sup>32</sup> S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), p. 137.

<sup>33</sup> J. Duhaime, «Cohérence structurelle et tensions internes dans l'Instruction sur les Deux Esprits (1QS III 13 - IV 26) », dans F. García-Martínez (ed), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven: Leuven University Press, 2003, p. 103-131.

<sup>34</sup> C. Hempel, «The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community», in G. Xeravits (ed), *Dualism in Qumran*, London/New York: T & T Clark, 2010, p. 102-120.

<sup>35</sup> P. S. Alexander, «The Redaction History of Serekh-Ha-Yahad: A Proposal», p. 437-456.

<sup>36</sup> Voir L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds), *EncDSS*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 793-794.



s'adressant au *Maskil* dans III 13 - IV 26. Elle observe également d'autres parallèles et reconstitue, pour l'ensemble de la Règle, une structure en chiasme qui aurait une fonction littéraire et idéologique<sup>37</sup> :

- Introduction - objectifs généraux, I 1-15;
- A Le rituel d'entrée dans l'alliance, I 16 - III 12;
- B Le traité de deux esprits pour le *Maskil*, III 13 - IV 26;
- C La vie de la communauté, V 1-VI 23;
- D Le code pénal, VI 24- VII 25
- C' Le modèle de communauté, VIII 1 - IX 11
- B' Instruction au *Maskil*, IX 12 - 26
- A' Hymnes, X 1- XI 22

Ce qui nous intéresse en particulier dans cette recherche, c'est la section C' (VIII 1 - IX 11), qui comporte un passage mentionnant explicitement la venue de messies. Cette section commence par «Dans le conseil de la communauté, douze hommes et trois prêtres, parfaits dans toute la révélation de toute la Torah» (VIII 1). L'expression «le conseil de la communauté» (עצת היחד) semble désigner un conseil interne composé d'une élite qui dirigerait la communauté; si l'on accepte que cette section de 1QS préserve un manifeste qui remonte aux origines de la communauté à l'époque de Simon Maccabée, cela indique que le bi-messianisme en IX 11 aurait été conçu et formulé dès cette période. Il est aussi possible de comprendre ce «conseil» comme l'instance dirigeante au moment où la recension de 1QS est mise par écrit vers le début du règne d'Alexandre Jannée. Quoi qu'il en soit de cette question, 1QS atteste que cette attente bi-messianique existait au plus tard à ce moment.

#### 2.1.4 Passage messianique et son contexte textuel

Le passage de 1QS IX 10-11 expose conjointement les trois figures:

ונשפטו במשפטים הרשונים	10b	10b Ils seront jugés par les premières lois dans lesquelles
אשר החלו אנשי היחד לתסר בהם		les membres de la communauté commencèrent à être instruits

---

<sup>37</sup> D. Dimant, «Qumran Sectarian Literature», in M. E. Stone (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 483- 550.

11 עד בוא נביא ומשיחי אהרון 11 jusqu'à la venue d'un prophète et des messies  
 וישראל vacat d'Aaron et d'Israël. vacat

Ce passage messianique est assez bref. L'expression במשפטים הרשונים peut être traduite comme «par les premiers jugements»; il s'agit probablement des lois cachées dans la Torah édictées par le Maître de justice. Le texte réfère à deux messies dont la fonction n'est pas explicitement donnée. On suppose que le «messie d'Aaron» jouera un rôle sacerdotal et sera à la tête du Temple purifié, tandis que le «messie d'Israël» réfère à un agent laïque qui régnera sur le pays d'Israël. Ils sont précédés d'un prophète. Le contexte suggère qu'il s'agit aussi d'un agent eschatologique aux traits messianiques. Comme on l'a signalé plus haut, le passage 1QS VIII 15b - IX 11 manque dans 4QS<sup>e</sup> et on a émis l'hypothèse qu'il aurait été ajouté au texte de la Règle plus tard dans l'histoire de la communauté. Toutefois, plusieurs arguments suggèrent que le bi-messianisme a fait partie intégrante de la Règle dès sa composition. D'une part, l'émergence d'un état juif asmonéen, devenu indépendant en 142 av. J.-C., fut l'occasion de profonds bouleversements sociaux et politiques touchant en particulier la classe sacerdotale. La redéfinition du pouvoir en Judée fut sans doute en grande partie à l'origine de la division du judaïsme en ses principaux courants politico-religieux, qui se disputaient essentiellement le droit et le pouvoir d'interpréter la loi halakhique, comme 4QMMT le confirme. D'autre part, comme le montrera le contexte textuel ci-dessous, puisque les prêtres ont eu un rôle primordial dans les phases les plus anciennes de l'histoire de la communauté, on s'attendrait à trouver dans les documents les plus anciens, plutôt que dans les plus récents, l'idée d'un rôle prédominant des prêtres à la fin des temps.

Malgré sa concision, le texte de 1QS IX 9-11 prend toute sa signification dès lors qu'il est situé dans l'ensemble de son contexte, soit 1QS VIII 1 à IX 11.

*1QS VIII 1- IX 2.* Dans la section précédente (1QS VIII 1-15a = 4QS<sup>e</sup> II 9- 18; III 1-19), on observe la définition de cette communauté qui s'identifiait comme un substitut au culte du Temple contemporain. Ce type de substitution s'exprime à travers l'institution d'un conseil de la communauté appelé, entre autres, un «saint des saints pour Aaron» (1QS VIII 5-6; 4QS<sup>e</sup> II 14), ainsi qu'à travers le symbolisme cultuel qui se serait appliqué

à la communauté.

Le conseil de la communauté, qui est établi «quand ceux-ci existent en Israël» (בהיות אלה בישראל, VIII 4b) comme «un Temple pour Israël, un saint des saints pour Aaron» (VIII 5), doit répondre à certaines conditions qui sont décrites dans 1QS VIII 1-4a. Parmi ces conditions figure la nécessité de «préserver la fidélité dans le pays par la maîtrise de leurs penchants et un esprit contrit pour expier l'iniquité en pratiquant la justice et en supportant l'affliction» (1QS VIII 3-4a; 4QS<sup>e</sup> II 9-12). L'idée de l'expiation est répétée dans 1QS VIII 10 après la déclaration d'une «alliance de la justice» en VIII 9. La fonction sacerdotale de pratiquer des rituels d'expiation est donc maintenue, mais elle est transformée. Elle ne se réalise plus à travers le système sacrificiel du Temple de Jérusalem, mais par une conduite parfaite dans une communauté qui se substitue symboliquement au Temple, une communauté idéale destinée à devenir une «plantation éternelle» (VIII 5).

1QS VIII 12b (4Q<sup>e</sup> III 3) reprend la formule *בהיות אלה בישראל* avec l'ajout de *ליחד* dans l'interligne («Quand ceux-ci deviendront *une communauté* en Israël») pour introduire le thème de séparation du milieu des hommes d'injustice (*משוב אנשי העול*). C'est pour aller au désert «préparer le chemin du Seigneur», l'idée s'inspirant de la prophétie d'Isaïe «Dans le désert préparez le chemin du Seigneur, aplanissez dans le désert une route pour notre Dieu» (Is 40,3, voir 1QS VIII 14). L'interprétation sectaire de ce verset porte tout d'abord sur l'étude de la Loi de Moïse, mais aussi sur un mode de vie en accord avec «ce que les prophètes ont révélé par Son esprit saint» (1QS VIII 15b). Si Is 52,12 associe le trajet au désert menant de Babylone à Jérusalem lors du retour de l'Exil à un nouvel Exode<sup>38</sup>, pour la communauté de Qumrân, la prophétie d'Isaïe est rattachée à l'exode de Jérusalem et la rupture avec le Temple. Comme la délivrance première de l'Égypte serait le modèle de la délivrance de toutes les oppressions et de toutes les puissances mauvaises, l'expérience religieuse au désert des Qumraniens est vraisemblablement comparable à celle sous la conduite de Moïse. Puisque Dieu a

---

<sup>38</sup> C'est surtout avec le Second-Isaïe (Is 40-55) que les perspectives typologiques à partir de l'Exode se font plus précises, voir R. Beudet, «La typologie de l'Exode dans le Second-Isaïe», *Laval théologique et philosophique* 19/1, 1963, p. 11-21.

constitué Son peuple d'Israël par le don de la Loi, l'Exode est actualisé en situation d'espérance eschatologique qui s'articule autour de la préoccupation de constituer la vraie communauté sacerdotale messianique, le véritable Israël. La séparation du milieu des hommes d'injustice s'inscrit nettement dans la ligne du Deutéronome, qui prévoit et codifie le renouvellement de l'alliance à l'entrée de Canaan par l'exposé des deux voies ou deux esprits qui mènent les hommes (Dt 30, 15-20).

C'est à partir de 1QS VIII 15b que le texte 4QS<sup>e</sup> va directement à IX 12. Selon la structure établie par D. Dimant (voir *supra* p. 63), la comparaison entre les sections C' (le modèle de communauté, VIII 1 - IX 11), C (les règles pour la vie en communauté, V 1 - VI 23) et D (le code pénal, VI 24 - VII 25) montre que les règles de la section C' sont plus générales que celles édictées dans D, mais semblent plus sévères sur certains points que celles de C. De plus, puisque l'objectif de la communauté et son manifeste y sont réitérés et débouchent sur l'espérance de l'ère messianique, ce «modèle de communauté» revêt un caractère eschatologique pour évoquer quelque communauté idéale à la fin des temps.

*1QS IX 3-11.* Dans IX 3 la formule «Quand ceux-ci existent en Israël» (בְּהִיּוֹת אֱלֹהֵי בִּישְׂרָאֵל) est répétée pour la troisième et dernière fois. Les premiers mots sont précédés d'un alinéa d'environ 8 espaces au début de la ligne, et d'un signe marginal à droite. E. Tov propose qu'il s'agit d'une combinaison de *paraglyphus* (un *zayin* en paléo-hébreux avec un *samekh* comme *samekh* cryptique A dans 4Q186) pour indiquer le début d'une nouvelle section textuelle<sup>39</sup>. Puisque la même phrase se trouve déjà en VIII 4 et 12, il ne peut s'agir de quelque chose de totalement nouveau; il est possible que le signe marginal soit une marque faite par le scribe ou le lecteur quand ils avaient besoin de trouver rapidement ce passage du texte, ou bien simplement un indicateur de l'importance du contenu de IX 3 ou de celui qui commence à cette ligne. L'alinéa en question ne présente pas nécessairement une division importante parce que celle-ci est habituellement marquée par une ligne vierge horizontale (par exemple, l. 12 sur la même

---

<sup>39</sup> E. Tov, «Scribal Markings in the Texts from the Judean Desert», in D. W. Parry and S. D. Ricks (eds), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995* (STDJ 20); Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996, p. 41-77.

colonne). Le fait que cette section est liée à la précédente devient également clair parce que les préceptes évoqués dans la phrase «Quand ceux-ci existent en Israël conformément à ces préceptes (התכונים האלה) ...» (IX 3) sont les règles énumérées précédemment. Il ne peut s'agir de nouveaux préceptes, puisqu'aucune règle n'est mentionnée par la suite. On trouve en IX 3-11 seulement les résultats donnés par l'observance des préceptes et l'accomplissement de la perfection.

Outre le signe marginal à IX 3, la section contient aussi un crochet à droite placé sous le début de la ligne IX 5. La ligne horizontale avec un petit crochet à droite se trouve 19 fois dans 1QS, il s'agit peut-être d'un indicateur signalant le début d'un autre passage dont la signification paraissait particulièrement importante. Le crochet sous IX 5 semble marquer les mots «À cette époque, les hommes de la communauté se sépareront» (IX 5b-6). Cette indication isole 1QS IX 3-5a, qui se présente comme une autre série de précisions pour l'établissement d'une communauté en tant que Temple. 1QS IX 4 mentionne à nouveau l'expiation et décrit le culte symbolique qui marque la vie de la communauté sectaire comme substitut de sa rupture avec le culte du Temple contemporain:

<p>b4 לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארצ מבשר עולות ומחלבי זבח ותרומת</p>	<p>4b Pour expier contre la transgression coupable et la rébellion du péché, devenant un sacrifice agréé pour la terre par la chair des holocaustes, la graisse des portions sacrificielles et l'offrande</p>
<p>5a שפתים למשפט כניחוה צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון</p>	<p>5a des lèvres, devenant, pour ainsi dire, la justice, un doux parfum de droiture et de perfection, un don volontaire agréable.</p>

Les neuf lignes (IX 3-11) de cette section rappellent le début de la col. VIII, qui envisage un groupe qui se substituera au Temple en devenant «la maison de sainteté» en Israël (VIII 5). La principale différence par rapport aux sections précédentes est la division du pouvoir entre l'autorité sacerdotale et laïque. Cette idée peut être observée dans la col. V (1-4), mais elle est remplacée ici par une règle plus simple qui insiste sur la légitimité absolue de la classe sacerdotale: «Seuls les fils d'Aaron détiendront le pouvoir pour le jugement et les biens» (IX 7). En même temps, c'est dans cette section que l'on trouve l'unique référence aux messies d'Aaron et d'Israël ( עד בוא נביא ומשיחי אהרון )

ישראל IX 11), dont la dualité souligne la division entre les fonctions sacerdotales et politiques. Il est remarquable de constater que c'est le seul endroit, dans toute la *Règle*, où il est fait allusion à un chef laïque. Le passage de II 19-25, qui décrit le recensement annuel des membres d'une communauté idéale, met l'accent sur la nécessité pour «chaque Israélite de savoir la place qui lui revient dans la communauté de Dieu ( יחד אל ) » (II 22b), selon l'ordre des prêtres, des Lévites et de tout le peuple. Les prêtres ont préséance sur les laïques, dans cette communauté, tout comme le «messie d'Aaron» semble avoir préséance sur le «messie d'Israël». La subordination des prérogatives du chef laïque au sacerdoce s'inscrit parfaitement dans la manière dont le prophète Ézéchiël envisage le leadership dans le peuple d'Israël (Éz 45, 9-17).

#### Commentaire

*Prédominance sacerdotale dans une communauté en tant que Temple eschatologique.* Deux questions principales se rapportent à la présente section. La première question concerne le terme «conseil» (עצה). Il semble que parfois עצה soit une autre façon de parler de la communauté, mais la procédure d'admission (IQS VI 13b-23) présente l'intégration du nouveau membre au conseil de la communauté comme un processus graduel. Nous avons le même cas en VIII 10-11a, où il est dit: «quand ces hommes auront été affermis dans l'instruction de la communauté (...) ils seront distingués comme saints au milieu du conseil des hommes de la communauté»; lorsqu'ils ont franchi cette étape, ils sont prêts à étudier des révélations cachées de la Loi possédées par la communauté (VIII 11b-12a). Il semble donc que le conseil constitue une institution de direction dans la communauté où les mystères de la Loi sont conservés à l'abri du monde extérieur.

Si la communauté idéale doit être dirigée par ce conseil (עצה), «les hommes de la communauté» (אנשי היחד, IX 5) coïncident avec «ceux-ci formeront une communauté en Israël» en VIII 4-10: ils se séparent en tant qu'un nouveau peuple autour d'une sainte maison d'Aaron. Dans le passage qui attribue tous les pouvoirs aux fils d'Aaron, il est dit qu'ils sont les seuls qui détiennent les pouvoirs des affaires judiciaires et financières liées aux «hommes de la communauté» et aux «hommes de sainteté qui marchent dans la

perfection» (אנשי הקודש ההולכים בתמים, IX 8a). La catégorie «hommes de sainteté» est mentionnée en tout six fois dans 1QS (V 13, 18; VIII 17, 21, 23, IX 8). Le choix de cette expression est fait par contraste avec les «hommes rebelles» ou «impurs» (אנשי העול, V 2.10, IX 17). En soulignant la purification physique et morale, ainsi que la volonté de se dissocier de l'esprit de perversité par l'entrée dans l'alliance, l'expression «hommes de sainteté» (אנשי הקודש) semble représenter les disciples qui sont affermis dans la communauté de Dieu (יחד אל).

La deuxième question concerne la perspective temporelle dans la section: est-ce que nous avons ici, en comparaison avec des sections précédentes, une vision d'avenir, un point culminant de la perfection complète? L'objectif de la communauté est réitéré: il s'agit de viser la perfection de sainteté. L'attribution du pouvoir aux prêtres renforce l'identification du groupe comme étant un Temple spirituel. Dans les dernières lignes (IX 10-11), on a affaire aux trois perspectives temporelles: l'une souligne qu'«ils» (les hommes de la communauté ou les hommes de sainteté) se régiront en recourant aux préceptes par lesquels ils ont commencé à être informés. Cette déclaration se termine par «jusqu'à la venue du prophète et des messies d'Aaron et d'Israël» (IX 11), c'est-à-dire qu'ils seront jugés ou gouvernés ainsi jusqu'à l'inauguration d'une nouvelle ère. Même si cela reste une conclusion hypothétique, il est possible de voir dans cette section un projet établi d'avance d'après lequel se serait par la suite constituée la communauté prévue.

En nous basant sur les analyses ci-haut, nous pouvons tirer trois conclusions: 1) L'existence d'une cohérence littéraire dans l'ensemble de la section qui va de VIII 1 à IX 11 est confirmée par la répétition de l'idée de spiritualisation du culte; cette spiritualisation sera vécue dans une communauté idéale qui, en tant que Temple eschatologique, se substituera aux personnes exerçant différentes fonctions sacerdotales concernant le culte au Temple de Jérusalem. Des règlements très stricts régissent ainsi la vie de cette communauté, marquée par la séparation et le retrait dans le désert pour préparer la voie à la fin des temps en vue de la venue du prophète et des messies d'Aaron et d'Israël; 2) S'il y a différents types d'organisation qui coexistaient dans la communauté, les prêtres ont joué un rôle de premier plan, sans être pour autant les seuls dépositaires du pouvoir: associés à la majorité des hommes de la communauté, ils ont à

rendre les décisions concernant les affaires juridiques et financières; 3) À travers les rhétoriques de la division et de la distinction qui contribuent à forger l'identité sectaire, le passage C' (VIII 1- IX 11) donne une vision sur l'avenir d'une communauté en train de prendre forme, peu importe si le message s'adresse à toute la communauté ou seulement à son conseil interne composé d'une élite.

*Identité du prophète eschatologique.* En plus de deux messies, le passage mentionne un prophète eschatologique qui se joindra à eux. Il y a plusieurs suggestions faites pour identifier ce prophète. Il pourrait jouer un rôle semblable à celui que la tradition rabbinique postérieure attribue à un Élie *redivivus*<sup>40</sup>. Pour certains, cette figure pourrait s'appliquer au Maître de justice, considéré comme un prophète qui précède la venue imminente des deux oints. Cette interprétation nous apparaît peu probable surtout si le bi-messianisme existait dès le début de la communauté, avant la mort du Maître. Bien que le texte ne nous permette pas de trancher complètement cette question, une meilleure interprétation serait de penser que le prophète réfère à celui semblable à Moïse selon la promesse de Dt 18,15.18.

Comme l'indique F. M. Cross: «They go into the desert for a reason, to be born again as the New Israel, to enter into the New Covenant of the last days (...) disciplining themselves by the rule of the ancient Wars of Yahweh to be ready to fight the final war of God»<sup>41</sup>. La *Règle* envisage une communauté qui se retire dans le désert en vue de restaurer la vie de sainteté; cela représente un choix de faire revivre l'expérience selon la

---

<sup>40</sup> Il y avait une tradition vivace à propos du retour d'Élie dont le rôle essentiel était de préparer le peuple au Jugement divin (Mal 3,24; Sir 48,10), mais il convient de noter en même temps que selon la tradition rabbinique, Élie est un personnage de très grande envergure. En Mish. *Eduyoth* 8,7, certains disent qu'Élie viendra pour déclarer pur et impur, expulser ou réinstaller. Les sages disent qu'Élie viendra pour établir la paix dans le monde, mais d'autres disent que c'est par lui que la résurrection des morts arrivera (Mish. *Sotah* 9,15). Le Targ. Palestinien semble conserver une tradition ancienne identifiant les figures d'Élie et de Pinhas le prêtre (Targ<sup>J</sup> Dt 33,11; Nb 25,12, voir aussi le *Livre des Antiquités bibliques* par Pseudo-Philon, XLVIII, 1-2); d'autres traditions sur Élie comme prophète qui viendra trancher les disputes autour de la propriété (T. Babli *Baba Meši'a* 1,8; 2,8; 3,4-5, voir Mish. *Seqal* 2,5), ou faisant allusion au précurseur associé à la venue du messie selon T. Babli *Eirubin* 43 a-b. Voir É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vue future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (vol. 2: Les données qumraniennes et classiques), Paris: Éditions Gabalda, 1993, p. 673-674; I. Himbaza et A. Schenker (éds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du Texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2007, p. 35-37; A. P. Jassen, «Prophecy after "The Prophets"», A.. Lange et al. (eds), *The Dead Sea Scrolls in Context* (VTSup 140), Leiden: Brill, 2011, p. 577-593 (surtout p. 589).

<sup>41</sup> F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran...*, p. 69-70.



typologie Exode-Conquête, comme l'ancien Israël avant la conquête de Canaan. Dans l'attente d'un jugement et d'une intervention divine qui renouvelleront Israël, cette communauté installée au désert rattache sa situation à ce paradigme jusqu'au moment où le nouvel Israël s'établira sur la terre. Si la venue d'un prophète comme Moïse est promise à Israël au moment du séjour dans le désert, il convient de comprendre la figure d'un prophète eschatologique à partir du paradigme Exode-Conquête qui modelait l'auto-compréhension de la communauté et sa séparation pour préparer la voie du Seigneur dans le désert.

## 2.2 La Règle de la congrégation (1QSa ou Serekh ha-'Eda)

### 2.2.1 Introduction

La *Règle de la communauté* était suivie, dans le même rouleau, par deux autres ouvrages: la *Règle de la congrégation* (1QSa = 1Q28a) et le *Recueil des bénédictions* (1Q Sb = 1Q28b). Malgré l'apparence endommagée des deux documents, les traces de morsures de rats au bas du manuscrit, la comparaison entre les deux colonnes de 1QSa et la dernière colonne de 1QS, ainsi qu'un fragment du titre correspondant exactement aux trous d'aiguille sur le document 1QS, sont suffisants à prouver que le tout ne formait qu'un même rouleau<sup>42</sup>. F. M. Cross date l'ensemble du manuscrit du 100-75 av. J.-C.<sup>43</sup>.

La *Règle de la congrégation* comporte deux colonnes et comme elle se termine aussi sur un espace vierge, le document est probablement complet. Du *Recueil des bénédictions* qui venait ensuite, nous n'avons que des fragments de 5 colonnes. La *Règle de la congrégation* dénote donc une étroite parenté avec la *Règle de la communauté*, l'écriture et le matériau utilisé sont identiques à ceux de 1QS. Toutefois la découverte des autres recensions de la *Règle* montre qu'il est très probable que les trois textes aient été composés de façon indépendante, puis copiés et corrigés par les scribes qui reconnaissaient leur unité conceptuelle.

Connu aussi sous le nom «*Messianic Rule*», 1QSa est plus souvent appelé par les chercheurs la *Règle de la congrégation*. Le titre est emprunté de la première ligne du

---

<sup>42</sup> Pour les arguments plus en détail, voir D. Barthélemy, «Annexes à la Règle de la Communauté», dans D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *DJD I*, Oxford : Clarendon, 1955, p. 107-108.

<sup>43</sup> F. M. Cross, «The Development of the Jewish Scripts», in G. Ernest Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, New York: Doubleday, 1961, p. 170-264.

texte: *וזה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים* («Et c'est la Règle pour toute congrégation d'Israël à la fin des jours»). Puisque les trois documents ont été vendus séparément pendant les premières années après la découverte de la grotte 1, le contenu de 1QSa et 1QSB était encore inconnu au moment où la *Règle de la communauté* (1QS) fut publiée en 1951 par M. Burrows. 1QSB a été édité pour la première fois, avec une traduction française et un commentaire dans *Qumran Cave I*, par D. Barthélemy en 1955<sup>44</sup>. Suite à l'édition officielle, des traductions annotées et des études monographiques ont vu le jour, parmi lesquelles il convient de noter l'ouvrage de L. H. Schiffman intitulé *«The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls»*<sup>45</sup>.

### 2.2.2 Questions littéraires

*Histoire de la composition.* S. Pfann a identifié neuf fragments de papyrus de la grotte 4 (4Q249<sup>a-i</sup>) comme des copies différentes de la *Règle de la congrégation*<sup>46</sup>. En se basant sur la paléographie, il date ces documents d'une période entre le début et le dernier quart du 2<sup>e</sup> av. J.-C.; ils seraient donc tous antérieurs à l'ensemble du rouleau 1QS. Son édition ne diffère pas significativement des restaurations du texte de Barthélemy dans *DJD I*, sauf quand «the cave 4 fragments have provided a new reading within a lacuna of 1QSa or when new photographic or philological information has clarified a reading»<sup>47</sup>. Écrits en caractères hébreux cryptiques, les exemplaires de la grotte 4 que Pfann a identifiés comme témoins textuels du développement littéraire de 1QSa sont dans un état très fragmentaire et détérioré; son interprétation et ses conclusions sur la datation des fragments restent encore discutées<sup>48</sup>. Ces fragments n'ayant pas d'impact sur la portion du texte qui concerne le messianisme, notre étude se concentrera donc sur la forme que la *Règle de la congrégation* a dans le manuscrit de la grotte 1.

---

<sup>44</sup> D. Barthélemy, «28a, Règle de la Congrégation (1QSa)», dans D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *Qumran Cave I (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955, p. 108-118. Publiée avec 1QS, on trouve aussi la *Règle de la congrégation* dans A. Dupont-Sommer, «Appendice I. Règle annexe», *Les Écrits Esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris: Payot, 1959, p. 119-123; J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (vol. II), Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 17-27.

<sup>45</sup> L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Scholars Press, 1989.

<sup>46</sup> S. J. Pfann, «Cryptic Texts, 4Q249<sup>a-i</sup>», in S. J. Pfann et al. (eds), *Qumran Cave 4 XXVI (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 513-574.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>48</sup> M. O. Wise, «Dating the Teacher of Righteousness and the *Floruit* of his Movement», *JBL* 122, 2003, p. 53-87 (surtout p. 62).

Existe-il certains liens entre IQS et IQSa? La position classique est celle de Barthélemy pour lequel il faut distinguer la «communauté» (יְהוּדָה) de IQS de la «congrégation» (עֲדָה) de IQSa; le terme עֲדָה apparaît 19 fois dans IQSa contre seulement deux fois dans IQS. Selon Barthélemy, les deux termes ne sont pas synonymes: IQSa décrit une congrégation qui regroupe des hommes d'âges divers, des femmes et des enfants, «tout Israël fidèle mobilisé pour la guerre eschatologique»<sup>49</sup>. Contrairement à cette image idéale de type militaire relativement ouverte, IQS décrit une communauté fermée et ressemblant à un monastère, dont les idées sectaires s'intègrent bien avec les Esséniens. Pour la «congrégation» (עֲדָה), Barthélemy pense qu'elle ressemble à la congrégation (συναγωγή) des *Hassidim* décrit dans le livre des Maccabées (1Mac 2,42). Reprenant l'idée d'une origine dans le mouvement hassidéen, Barthélemy pense que les *Hassidim* et les Esséniens représentent deux étapes successives d'un même mouvement: IQSa peut s'appliquer au moment de la crise maccabéenne, alors que IQS envisage ce même mouvement en une étape subséquente de son évolution.

Dans son étude monographique sur IQSa, Schiffman a donné une autre hypothèse, selon laquelle les événements futurs décrits dans IQSa sont une sorte de projection idéale de la communauté décrite dans IQS. Dans ce sens, la fin des temps se développe progressivement et s'amplifie à mesure qu'on s'approche de l'ère messianique. C'est pourquoi l'auteur estime que le texte de IQSa était basé sur les mêmes principes théologiques et doctrinaux de la *Règle*, et la congrégation eschatologique refléterait la perfection de l'actuelle communauté qui portera à la plénitude les rites et les règles que les membres mettaient déjà en pratique<sup>50</sup>.

Certains auteurs, comme H. Stegemann et C. Hempel, s'interrogent sur le caractère eschatologique de l'ensemble du texte de IQSa. Selon Stegemann, IQSa est plus ancien que le *Document de Damas*, ainsi que les colonnes V-XI de la *Règle*; Stegemann comprend les prescriptions décrites dans IQSa comme des pratiques ordinaires des Qumraniens plutôt que des événements eschatologiques<sup>51</sup>. L'étude de

---

<sup>49</sup> D. Barthélemy, «28a, Règle de la Congrégation (IQSa)», *DJD* I, p. 108.

<sup>50</sup> L. H. Schiffman, *The Eschatological Community...*, p. 8-9.

<sup>51</sup> H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1994, p. 159-162; «Some Remarks to IQSa, to IQSb and Qumran Messianism», *RQ* 17, 1996, p. 479-505.

Hempel suggère que les règlements de 1QSa I 6- II 11 s'appliquaient au mouvement essénien primitif; ils ont probablement existé indépendamment et subi une rédaction qumranienne plus tard avec l'ajout de l'introduction (1QSa I 1-5) et d'une description du banquet dans un contexte eschatologique (1QSa II 11-22)<sup>52</sup>.

### 2.2.3 Contenu et structure de 1QSa

Dans sa forme actuelle, la *Règle de la Congrégation* peut être divisée en trois parties: 1) Introduction qui concerne la règle des derniers jours (1QSa I 1-5); 2) Diverses règles concernant la congrégation (1QSa I 6-II 10); 3) Rituel du banquet de célébration (1QSa II 11-22). À notre point de vue, la *Règle de la congrégation* est un document à double caractère: même s'il contient des idées similaires à celles de la *Règle de la communauté*, à la différence de cette dernière, le texte concerne spécifiquement un futur idéal appelé «à la fin des jours». Les règles concernant la congrégation de tout l'Israël (femmes et enfants compris) dans la section I 6-II 10 pourraient être interprétées dans une perspective eschatologique qui inclut les phases préparatoires à la fin du monde. D'autre part, puisque les membres de la communauté ont cru que la fin des jours était imminente, ces règles pouvaient également modeler la vie des membres de la communauté de Qumrân.

Si on tient compte que la *Règle de la congrégation* est copiée à la suite de la *Règle de la communauté* et qu'elle s'applique à une congrégation d'Israël idéale d'un avenir indéterminé, on peut conclure que le titre עדה désigne les vrais fidèles de la nation qui se concentreront autour de la communauté (קהל), constituant ainsi des assemblées élargies à tout Israël que l'on pourvoit à l'avance d'un règlement. Comme l'indique J. Carmignac: «[...]les membres de la communauté (de Qumrân) sont destinés à être le pôle d'attraction».<sup>53</sup> À l'image de l'époque du séjour des Israélites au désert, ce sont les Lévites qui assumeront des fonctions de direction spécifique dans la vie future de la congrégation (1QSa I 22b-27a), et les prêtres sadocites y joueront un rôle dominant (1QSa I 24b): exerçant la plus haute juridiction, il leur reviendrait de décider les questions de droit et de déclarer la guerre. Ce trait identitaire faisait partie de

---

<sup>52</sup> C. Hempel, «The Earthly Essene Nucleus of 1QSa», *DSD* 3/3, 1996, p. 253-269.

<sup>53</sup> J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (vol. II), p. 12.

l'autoperception de la communauté, qui s'attendait à une restauration, à la fin des temps, des institutions qui avaient fait autrefois la gloire d'Israël: l'organisation tribale, le Grand Prêtre légitime et le conquérant militaire.

1QSa donne un plan concernant les aspects de l'organisation militaire dans la guerre eschatologique à venir, suite à laquelle il y aura un banquet présidé par les deux figures messianiques attendues: le prêtre qui assurerait la restauration du culte sacrificiel, et le «messie d'Israël» qui agirait à titre de chef militaire. Puisque les Qumraniens attachaient une grande importance au sacerdoce et à la restauration rituelle, ils accordaient la préséance de statut au Prêtre en chef eschatologique. On verra ce souci de subordonner le chef militaire aux chefs religieux dans cette manière de présenter le messie d'Israël comme un exécutant docile des directives données par les prêtres.

## 2.2.4 Passages messianiques

*1QSa II 11-16.* La section II 11-16 présente «la procédure pour la réunion des hommes de renom [quand ils seront appelés] au banquet tenu par le conseil de la communauté» (II 11a):

<p>11b אם יוליד<sup>a</sup>          12 [אל] [את] המשיה אתם יבוא [הכוהן] ב<sup>b</sup>          רואש כול עדת ישראל וכול          13 א[בות בני] אהרון הכוהנים [קריאי] מועד          אנושי השם וישבו          14 ל[פניו איש] לפי כבודו ואחר [שב מש] יח          ישראל וישבו לפניו ראש          15 א[לפי ישראל אי]ש לפי כבודו כמ[עמדות]          במחניהם וכמסעיהם...</p>	<p>11b Au cas où (Il) enfantera,          12 [Dieu,] le messie parmi eux, [le prêtre] viendra          à la tête de toute la congrégation d'Israël, et tous          13 [les anciens, les fils d'] Aaron, les prêtres, [qui          sont invités] à la fête, les hommes de renom,          prendront place          14 de [vant lui, chaque homme] selon sa dignité.          Ensuite [prendra place le mess]ie d'Israël, et          prendront place devant lui les chefs des          15 mi[lliers d'Israël, cha]cun selon sa dignité,          selon [son poste] dans leurs camps et leurs          déplacements...</p>
---	---

### Notes de lecture

a. (Ligne 11) En raison des graves dommages qu'il a subis, le passage II 11b-12 a été très controversé. Selon la restitution proposée par l'édition officielle, le verbe utilisé est יוליד (verbe H ipf. 3<sup>e</sup> pers. au singulier m. de la racine ילד «enfanter»). Mais Barthélemy souligne en même temps que, en admettant avec J. T. Milik que יוליד est une faute de lecture du copiste pour יוליך (verbe H ipf. 3<sup>e</sup> pers. au singulier m. de la racine

הלך «marcher»), אתם serait plus facile à expliquer par la traduction «au cas où Dieu mènerait le messie avec eux»<sup>54</sup>. D'autres chercheurs ont proposé des solutions différentes. Par exemple, K. G. Kuhn fait remarquer que המשיח est toujours précédé dans l'A.T. par הכוהן (Lv 4, 3. 5. 16; 6, 15); cette combinaison de mots suggère de restaurer «s'il est né, [le prêtre] oint, avec eux, il viendra...»<sup>55</sup>. Cette interprétation est suivie par Y. Yadin, qui propose cependant, au lieu de «s'il est né» (יוליד), de lire «s'il est désigné» (יועדו), de la racine verbale יעד «désigner, nommer»<sup>56</sup>. Après avoir énuméré huit différentes lectures possibles de ce passage, J. Licht préfère comprendre cette phrase difficile comme «le messie s'unira à la fin des temps (יתועד בעת קץ) avec eux», une lecture adoptée par Schiffman dans son étude sur 1QSa<sup>57</sup>.

Les examens plus récents de ce passage alimentent toujours la controverse. En se basant sur les reproductions en couleur, É. Puech proposait en 1996 de reconstruire le texte en interprétant les traces des lettres comme une correction de יועד en יתגלה (du verbe גלה «révéler») et traduit donc: «Quand le [prin]c[e] messie sera révélé parmi eux»<sup>58</sup>. Dans son article publié la même année, H. Stegemann suggère de lire plutôt יואכלו (du verbe אכל «manger») et de comprendre «quand ils mangent ensemble, et le messie est avec eux»<sup>59</sup>.

b. (Ligne 12) À la ligne 12 une lacune sépare le verbe יבוא (verbe G ipf. 3<sup>e</sup> pers. au singulier m. de la racine בוא «venir») de l'expression כול עדת ישראל. Si on accepte la reconstitution hypothétique «הכוהן» (proposée par Milik), on aurait alors une

<sup>54</sup> D. Barthélemy, «28a, Règle de la Congrégation (1QSa)», p. 117. La lecture יוליד est aussi acceptée dans l'édition de Charlesworth et Stuckenbruck (*PTSDSSP* 1, p. 116-117).

<sup>55</sup> K. G. Kuhn, «Die beiden Messias Aarons und Israels», *New Testament Studies* vol. 1/3, 1955, p. 168-179 (surtout p. 170-171).

<sup>56</sup> Y. Yadin, «A Crucial Passage of the Dead Sea Scrolls», *JBL* 78, 1959, p. 238-241.

<sup>57</sup> J. Licht, *Le rouleau de la règle. Un rouleau du désert de Juda: 1QS, 1QSa et 1Qsb. Introduction et commentaire* (Hébreu), Jerusalem: Bialik, 1965, p. 27; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, p. 54.

<sup>58</sup> É. Puech, «Préséance sacerdotale et Messie-Roi dans la Règle de la Congrégation (1QSa II 11-12)», *RQ* 16, 1996, p. 351-365; «Les manuscrits et le Nouveau Testament», dans *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, 2000, p. 245-302.

<sup>59</sup> H. Stegemann, «Some Remarks to 1QSa, to 1Qsb and Qumran Messianism», 1996, p. 479-505.

référence au Prêtre en chef, le messie d'Aaron, hiérarchiquement supérieur au messie d'Israël dans l'organisation théocratique de l'Israël de la nouvelle alliance. On reconnaît facilement ici la bipolarité messianique sacerdotale-monarchique de 1QS IX 11<sup>60</sup>. Ce repas semble une anticipation symbolique des repas sacrificiels proprement dit, qui seront de nouveau célébrés lorsqu'on participera au culte du Temple purifié après la guerre eschatologique.

### Commentaire

L'affaire est donc loin d'être réglée. À notre avis, le trait notable de ce passage est sa possible référence à Dieu comme «père» du messie d'Israël. Si la lecture du verbe (יוליד) et la reconstruction de son sujet (אל) proposées dans *DJD* I sont justes, le texte décrit un personnage messianique qui est d'une façon particulière le «fils de Dieu». Dans la mentalité biblique, la naissance peut être spirituellement rapportée à Dieu (Gn 4,1; 16,2; 17,16; 18,14; 29,31-33;30, 17-18. 22-24; 1S 1,5.11.19; Éz 36,12, etc.). La notion d'une filiation divine ainsi qualifiée se trouve dans le même usage biblique du verbe ילד dans le Ps 2, 7 «Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré (ילדתיך)». L'idée se retrouve aussi en 2S 7, 14 (voir 4Q174 III 11: Je serai pour lui un Père, et il sera Mon fils [...]). À notre avis, il semble préférable d'adopter la restitution יוליד. Ce texte serait une manière pour les Qumraniens de légitimer leur attente du roi-messie d'Israël, c'est-à-dire du chef guerrier eschatologique qui devait surgir de la lignée de David. Le nom à l'état absolu déterminé «המשיח» ici serait le titre de ce chef guerrier. 1QSa l'emploierait pour insister sur son caractère militaire et sa position subordonnée à celui qui porte le titre הכוהן et qui s'apparente vraisemblablement au messie d'Aaron de 1QS IX 11, malgré qu'il ne soit pas désigné par le titre de messie comme tel.

La primauté du prêtre sur le leader laïque est bien claire: après que le Prêtre en chef soit entré le premier, toute la classe sacerdotale prend place autour de lui, puis le messie d'Israël, entouré des chefs militaires, s'installe à son tour.

---

<sup>60</sup> J. T. Milik restitue dans la lacune un sujet pour le verbe יבוא הכוהן qu'il interprète comme désignant le כוהן הרואש de 1QM qui dirige le repas. Voir «28a, Règle de la Congrégation (1QSa)», *Qumran Cave I (DJD I)*, p. 118.

*1QSa II 17-22*. La fin de la *Règle de la congrégation* contient une description lacunaire du banquet eschatologique focalisé sur l'utilisation liturgique du pain et du vin, dans les conditions où le repas sera présidé par le(s) prêtre(s) et le messie d'Israël. La primauté du Prêtre en chef sur le messie d'Israël est appuyée par l'ordre de déroulement du banquet (1QSa II 18b-20a). En II 19, l'emploi de l'article défini dans הכרהן suggère qu'il doit s'agir du Prêtre en chef (כוהן הרואש). C'est lui qui prononcerait la bénédiction en premier et recevrait également la première part:

<p>18b ] אל ישלח [איש את ידו ברשת</p> <p>19 הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן</p> <p>כיאן הוא מ[ברך את רשית הלחם</p> <p>20a והתירוש] ושלח [ידו בלחם לפנים</p>	<p>18b Que personne [n'étende] la main vers la première (part) de</p> <p>19 pain et [de vin] avant le Prêtre. Car [il] bénira la première part de pain et de</p> <p>20a v[in et il tendra] sa main vers le pain en premier ...</p>
---	--

Le texte souligne la fonction supérieure du chef des prêtres à la fois par rapport aux autres fils d'Aaron, les prêtres, et par rapport aux membres non-prêtres de la congrégation, y compris le messie d'Israël, qui tendra la main vers le pain en deuxième position selon la hiérarchie des préséances (1QSa II 20b). La préséance sacerdotale rappelle le principe énoncé dans le *Testament de Lévi*: «La royauté sacerdotale est plus grande que la royauté [...]» (1Q21 frag.1 l.1), elle est réaffirmée par l'ordre des bénédictions qui les concernent dans les *Recueils des bénédictions* (1QSa).

## 2.3 Le Recueil des Bénédiction (1QSa)

### 2.3.1 Introduction

Les fragments des Bénédiction font partie du même rouleau que 1QS et 1QSa. Elles suivaient 1QSa et cet ensemble était roulé à l'extérieur de 1QS, comme l'indiquent l'état de détérioration progressive et le fait que les parties rongées à la base des colonnes



1QS, 1QSa et 1QSB vont en s'accroissant. Il semble que le texte couvrait au moins six colonnes, dont cinq seulement sont conservées partiellement<sup>61</sup>.

Le texte a été publié pour la première fois par J. T. Milik dans *Qumran Cave I* avec le sigle 1QSB sous le titre de *Recueil des bénédictions*. Puisque le document a été beaucoup plus endommagé que les autres du même rouleau, l'éditeur a fait preuve d'une grande ingéniosité pour rassembler les fragments et en dégager un texte cohérent. Cette reconstruction du *Recueil* est généralement acceptée, mais avec quelques nuances, par J. Carmignac et G. Vermès dans leurs traductions respectives. Puisque la localisation de certains fragments reste hypothétique, surtout pour l'arrangement sur les colonnes I - II<sup>62</sup>, les opinions divergent concernant les personnages à qui s'adressent les bénédictions dans les divers fragments du document. J. Licht et M. G. Abegg proposent des interprétations différentes qui méritent d'être examinées. Le plan proposé par Licht est suivi par Schiffman dans «*The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*» et par Charlesworth dans *PTSDSSP I*<sup>63</sup>.

### 2.3.2 Reconstruction de 1QSB et sa structure

Le *Recueil de Bénédictions* se présente comme une série de bénédictions récitées par le *Maskil*, chacune introduite par quelques lignes en prose pour en indiquer les destinataires. Malgré des lacunes du texte, trois de ces introductions peuvent être distinguées. L'une des bénédictions s'adresse à ceux qui craignent Dieu (יִרְאֵי אֱלֹהִים, 1QSB I 1): ce sont probablement les membres ordinaires de la communauté qui accomplissent la volonté de Dieu et observent Ses commandements; ils sont donc considérés comme attachés à Son alliance sainte (I 1-3a). Celle qui commence en III 22 s'adresse aux prêtres sadocites (בְּנֵי צְדוֹק הַכֹּהֲנִים), c'est-à-dire à ceux qui appartiennent à la famille sacerdotale de Sadoq, élue pour garder l'alliance de Dieu et instruire Son peuple comme Il l'a prescrit

---

<sup>61</sup> J. T. Milik, «28b, Recueil des Bénédictions (1QSB)», *Qumran Cave I (DJD I)*, 1955, p. 118-130 (surtout dans l'introduction au p. 119); J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (vol. II), 1963, p. 31.

<sup>62</sup> J. T. Milik, «28b, Recueil des Bénédictions (1QSB)», p. 119.

<sup>63</sup> J. Licht, *Le rouleau de la règle. Un rouleau du désert de Juda...*, p. 273-289; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, p. 72-76; J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations (Rule of the Community and Related Documents)*, PTSDSSP I, p. 119-121.

(III 22-25a). La troisième, qui commence en V 20, s'adresse au «Prince de la congrégation» (נשיא העדה), un chef guerrier qui devait apparaître durant les derniers jours pour établir le royaume avec justice.

Pour le reste, on est réduit à des conjectures. Par exemple, les lignes I 11-28 ne sont pas préservées. Milik propose d'y localiser un petit fragment (frag. 5 l.1-3) qui fait probablement partie des dernières lignes de la colonne I (26-28). Si cette reconstruction est correcte, il est difficile de savoir si les mots préservés sur la première ligne du fragment (עולם יביאכה) font partie de la fin d'une bénédiction (dans le sens «Dieu vous apportera [la paix] éternelle») ou, comme le suggère Milik, d'une nouvelle bénédiction allant de I 21 à III 21 et s'adressant au Grand Prêtre<sup>64</sup>. J. Carmignac, signale cette hypothèse dans son introduction de IQSb; mais dans sa traduction, il suggère plutôt que la bénédiction s'adressant au Grand Prêtre doit commencer au haut de la colonne III<sup>65</sup>.

J. Litch propose une lecture différente du texte. Tout d'abord il met en doute l'existence d'une longue bénédiction pour Grand Prêtre allant de I 21 à III 21. Il suggère que le texte commence par les «craignants Dieu» (יראי אל) qui sont au dernier rang de la communauté, et passe progressivement aux bénédictions s'adressant aux plus importantes figures eschatologiques, c'est-à-dire le Grand Prêtre et le Prince de la congrégation. Pour ces raisons, la bénédiction au Grand Prêtre doit se trouver au début de la colonne IV plutôt qu'à la colonne I. Licht soutient de plus que cet arrangement dans lequel la bénédiction au Grand Prêtre arrive immédiatement avant celle au Prince de la congrégation, semble plus logique et pertinent compte tenu de la présence de cette paire de figures messianiques dans IQS et IQSa. Selon lui, la structure du texte est donc la suivante<sup>66</sup>:

I 1-9	Bénédition des fidèles de la communauté
-------	---

<sup>64</sup> Selon Milik, l'ordre de bénédictions serait suivant : 1) Bénédiction générale de tous les membres de la Communauté (I 1-20); 2) Bénédictions du Grand Prêtre (I 21 - III 20); 3) Bénédictions des prêtres (III 21 – V19); 4) Bénédictions du Prince de la Communauté (V 20- 29). Voir «28b, Recueil des Bénédictions (IQSb)», p. 120.

<sup>65</sup> J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (vol. II), 1963, p. 31, 36-37.

<sup>66</sup> J. Licht, *Le rouleau de la règle. Un rouleau du désert de Juda...*, p. 273-289; voir aussi L. H. Schiffman, *Eschatological Community...*, p. 72-73.

II 22-28	Bénédictio d'un groupe indéterminé
III 1-6	Bénédictio d'officier ou d'un groupe d'importance
III 17-21	Bénédictio d'un groupe indéterminé
III 22-28	Bénédictio des prêtres sadocites
IV 22-28	Bénédictio du Grand Prêtre
V 18-19	Texte indéterminé
V 20-29	Bénédictio du Prince de la congrégation

M. G. Abegg accepte globalement la structure des bénédictions proposée par Licht, mais il attribue IV 20 - V19 à une bénédiction adressée au Grand Prêtre<sup>67</sup>. Abegg indique de plus trois phrases clés pour confirmer que cette partie de la colonne IV concerne le Grand Prêtre: 1) IV 23 **ולשאת ברוש קדושים** («Et pour te placer à la tête des saints»). Puisque les prêtres sadocites sont bénis en III 25-26 en tant qu'un groupe **בתוך קדושים** («parmi les saints»), IV 23 semble parler d'un chef sacerdotal; 2) IV 24c-25a: **ואתה כמלאך פנים במעון קודש** («Et tu seras comme un ange de la présence dans la demeure de sainteté»). La figure bénie est décrite comme un ange de la présence; dans 1QH<sup>a</sup> XIV 13 le conseil de la communauté est décrit plutôt comme «étant avec les anges». 3) IV 25c-26a: **ותהיה סביב משרת בהיכל מלכות** («Soit entouré en servant dans le Temple du royaume»). La figure bénie devra servir «avec les anges» dans le Temple eschatologique; ceci fait allusion probablement au Grand Prêtre qui jouera un rôle central lorsqu'apparaîtra le Prince de la congrégation.

Bien que les expressions «Grand Prêtre» ou «messie d'Aaron» soient absentes du *Recueil*, l'existence de deux bénédictions destinées aux deux oints semble assez vraisemblable. Comme Abegg l'a démontré, certaines phrases prouvent que la bénédiction de la fin de la colonne IV concerne une figure sacerdotale individuelle plutôt que collective. Dans le texte du *Recueil*, il est fait mention de la croyance selon laquelle

---

<sup>67</sup> M. G. Abegg, «1QSb and the Elusive High Priest», in S. M. Paul et al. (eds), *Emanuel, Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 3-16.

les membres de la communauté seraient un jour rejoints par les anges. Les prêtres en particulier, sont présentés comme devant servir dans le Temple eschatologique *avec* les anges. Cette idée s’inspire des Jubilés 2, 18: «Tous les anges de la face et tous les anges de sainteté, telles sont les deux grandes classes». Si le début de la bénédiction se trouve au bas de la col. IV, il convient de penser que cette figure sacerdotale se distingue des autres prêtres sadocites: par « sa ressemblance à un ange de la présence», il est fait «une sainteté parmi son peuple». Par la connaissance, il devient «un luminaire pour le monde» et il «illumine la face de beaucoup de gens» (1QSb IV 27b-c). En conséquence, ce sujet de bénédiction, auquel sera confié la sagesse de jugements divins (IV 27a) et qui servira au Temple purifié de Dieu, serait le «messie d’Aaron» de 1QS, le «Prêtre en chef» qui préside le banquet selon 1QSa. Pour cette raison, nous nous concentrons sur les deux dernières bénédictions, qui s’adressent donc respectivement au Grand Prêtre (IV 20 - V19) et au Prince de la congrégation (V 20-29).

### 2.3.3 Bénédiction adressée au Grand Prêtre: 1QSb IV 20 - V19

La deuxième moitié de la colonne IV a préservé une bénédiction s’adressant au Grand Prêtre, mais il est possible que cette bénédiction ait déjà commencé du sommet de la colonne IV, où l’éditeur a localisé quelques petits fragments (frag. 20-22). On lit sur la ligne 3 : «Que les bénédictions [éternel]les (soient) le diadème de ta tête ». Il semble que la forme construite du substantif עטרה («couronne») fasse allusion à la tiare du Grand Prêtre comme en Za 6,11 et Sir 45,12, sur laquelle était gravée l’expression «Sainteté à YHWH» selon Ex 28, 36 et Lv 8,9. À cause de l’absence des lignes 5-19, on ne possède aucun argument valable pour préciser l’étendue de la bénédiction. Le texte qui suit commence par la ligne 20. Les lignes 20-22 (frag. 24 1-2 + frag. 25 1) sont très mutilées : ligne 20 : «à prouver»; ligne 21 : « [au]tour de lui sur (les?) fa[ce(s?)]»; ligne 22 : «Qu’Il te justifie de tout» puis «Il t’a élu » (ou «par ton épée»?). Les lignes 23-28 sont en meilleur état:

<p>23 ולשאת ברוש קדושים ועמכה לזרך          ]כה ברת בידכה</p>	<p>23 Et pour te placer à la tête des saints et pour b[énir] ton peuple, ton [ ] <i>brt</i> par ta main</p>
<p>24 אנשי עצת אל ולוא ביד שו יד<sup>a]</sup>          ]באיש לרעהו ואתה</p>	<p>24 les hommes du conseil de Dieu, plutôt que par la main d’un chef(?) <i>yd</i>[ ] de l’un vers l’autre. Et tu (seras)</p>
<p>25 כמלאך פנים במעון קודש לכבוד          אלוהי זבאות תעבוד לעולם<sup>b</sup> ותהיה סביב</p>	<p>25 comme un ange de la présence dans la demeure de sainteté, [en service] pour la gloire du Dieu des</p>

<p>משרת בהיכל          26 מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים          ועצת יחד [עם קדושים] לעת עולם ולכול          קצי נצח כיא          27 [כול מ]שפטיו וישימכה קוד[ש]          בְּעֵמוּ וּלְמֵאוֹר [גְּדוֹל לְאוֹר] לְתַבֵּל בְּדַעַת          וּלְהֵאִיר פְּנֵי רַבִּים          28 [בְּשֶׁכֶל חַיִּים וְיִשְׁמַכְהָ] נֹזֵר לְקוֹדֶשׁ          קוֹדְשִׁים<sup>c</sup> כִּי־אֵתָהּ תִּקְדָּשׁ לוֹ וְתִכְבֹּד שְׁמוֹ          וְקוֹדְשָׁיו</p>	<p>ar[mées pour toujours. So]is alentour (du trône?          Sir 50, 5. 12), en officiant dans le Temple de          26 la royauté, et partageant le destin avec les anges          de la présence, et le conseil de la communauté          [avec les saints] pour une durée illimitée, et pour          toutes les périodes perpétuelles. Car          27 [tous] Ses jugements sont [stables]. Et qu'Il          fasse de toi une sainteté parmi Son peuple, pour          (que tu soies) un [grand] luminaire [pour éclairer]          le monde avec la connaissance, et pour faire luire          la face d'un grand nombre          28 [de la sagesse conduisant à la vie. Qu'il          t'établisse] comme dédié au saint des saints! Car          [tu seras con]sacré pour Lui et (tu) glorifieras Son          nom et Ses saints!</p>
--	---

### Notes de lecture

a. (Ligne 24) Milik suggère deux reconstructions possibles: le participe passé du verbe עִיד (יודע) ou le pluriel (ידעונים) dans le sens de «choisi(s)»; ou on pourrait lire ה] שביכ (tes pénitents)<sup>68</sup>. L'état du texte mutilé ne permet de restituer la lacune avec aucune certitude.

b. (Ligne 25) Selon la reconstruction de *DJD* I, le titre «Dieu des armées» n'apparaît qu'une fois dans les mss. de Qumrân.

c. (Ligne 28) Formule biblique signifiant «le très saint», on trouve la même formule dans 1QS VIII 5-6. 8; IX 6 et X 4.

### Commentaire

La notion d'«ange de la présence» est probablement dérivée de l'expression מלאך פניו en Is 63, 9, reprise également dans les *Hymnes* (1QH<sup>a</sup> XIV 13). En outre, l'ange qui a accompagné les Israélites dans le désert a peut-être influencé la conception de l'ange de la présence (Ex 14,19; 23, 20-23; 32, 34; Nb 20,16). Dans le *livre des Jubilés*, la création des anges se présente comme la quatrième œuvre du premier jour de la création, et les anges de la présence sont placés au premier rang dans le plus haut des cieux (Jub 2, 2-3). Dans le même livre, la position privilégiée des anges de la présence se

---

<sup>68</sup> J. T. Milik, «28b, Recueil des Bénédiction (1QSb)», p. 127. Voir aussi M. Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, 1926, p. 564-565.

caractérise par leur fonction de médiation du contact de Dieu avec le monde; certaines paroles ou actions de Dieu en Gn et Ex ont été attribuées à l'ange de la présence (6,19. 22; 12,22; 30,12; 48,4. 13)<sup>69</sup>.

Dans la littérature de Qumrân, le terme מלכות («royauté») peut s'appliquer à la royauté de Dieu. Avec היכל qui signifie «temple» ou «palais», cette expression envisage un Temple ressemblant à la cours céleste de Dieu (1QS VIII 8; 1QH<sup>a</sup> XII 2; 1QM XII 2, voir aussi Ps 68,6). Par cette analogie le Grand Prêtre est présenté comme devant servir dans un Temple futur comme «un ange de la présence». Il jouera un rôle d'intermédiaire pour présider les sacrifices en tant que dirigeant de la classe sacerdotale, et exercer l'autorité dans le domaine religieux.

Ce Temple des saints, où la louange tiendra lieu d'offrandes, remplacera les sacrifices par la consécration de pierres vivantes. Cette conception s'apparente à celle de la communauté chrétienne comme Temple spirituel (1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16; Éph 2,21); mais dans 1QSb, le chef sacerdotal est présenté comme un ange de la présence plutôt que comme le Fils unique de Dieu devenant le nouveau Grand Prêtre (Hb 6,19-20; 10,19-21). De plus, comme la littérature sectaire nous l'indique (voir par exemple, 1QpHab VIII 8-13; CD VI 14-17), les Qumraniens rejetaient totalement le Temple de Jérusalem qu'ils considéraient servi par des prêtres illégitimes et utilisant un calendrier liturgique illégal. Cela suggère un retour ou une soumission à la prêtrise de «fils de Sadoq» en tant que la seule lignée légitime au service sacerdotal dans le Temple purifié. La formule d'introduction de la bénédiction adressée aux prêtres «fils de Sadoq» se lit: «Parole de bénédiction, pour le M[askil. Pour bénir] les prêtres, fils de Sadoq, que Dieu a élus pour maintenir Son alliance... » (1QSb III 22-23b). Cette bénédiction inspirée de Nb 25,13<sup>70</sup> et le contexte montrent qu'il ne s'agit pas d'instituer un nouveau sacerdoce, mais de rétablir dans son ancienne splendeur le «sacerdoce perpétuel» (III 26) dans un avenir proche.

Après la bénédiction concernant le Grand Prêtre, celle qui commence en V 20 s'adresse explicitement au Prince de la congrégation. Le *Recueil* énumère donc les

---

<sup>69</sup> J. C. VanderKam, «The Angel of the Presence in the Book of Jubilees», *DSD* 7, 2000, p. 378-393.

<sup>70</sup> Il y aura pour lui (Aaron) et pour sa descendance après lui une alliance, qui lui assurera le sacerdoce à perpétuité (Nb 25,13).

personnages eschatologiques selon un ordre de préséance hiérarchique correspondant à celui de 1QS et de 1QSa, analysés plus haut, qui mentionnent deux agents de salut individuels: un leader sacerdotal et un autre laïque ou royal.

### 2.3.4 Bénédiction au Prince de la congrégation: 1QSb V 20-29

<p>20 למשכיל לברך את נשיא העדה אשר [ ] 21 [גבורת]ו וברית ה' [י]חד יחדש לו להקים מלכות עמו לעול[ם] ולשפוט בצדק אביונים<sup>a</sup> 22 [ו]להוכיח במישור [ל]ע[נ]וי ארץ ולהתהלך לפניו תמים בכל דרכי [ ] 23 ולהקים בריתו קודש[ן] [ צר<sup>b</sup> לדורשין [ש]אכ[ה] אדוני לרום עולם וכמגדל עז<sup>c</sup> בחומה 24 נשגבה והייתה כ[ ]<sup>d</sup> בעז [פי]כה כשבטכה תחריב vacat ארץ וברוח שפתיכה 25 תמית רשע יתן [ לכה רוח עצ]ה וגבורת עולם רוח vacat דעת ויראת אל והיה 26 צדק אזור [מותניכה ואמונ]ה אזור חלציכה [ו]ישם קרניכה ברזל ופרסותיכה נחושה 27 תנכה כפ[ר] ותרמוס עמ[ים] כטיט חוצות כיא אל הקימכה לשבט 28 למושלים לפ[ני]כה יקדמו וישתחוו וכול לא[ומים] יעובדוכה ובשם קודשו יגברכה 29 ויהייתה כא[ריה] ותאכל חרב[כה] טרף ואין משיל[ב] ופרשו [ק]ליכה על</p>	<p>20 vacat Au Maskil, pour bénir le Prince de la congrégation qui [ ] 21 Sa [force? ]. Il renouvellera pour lui l'alliance de la (communauté?), pour établir la royauté de son peuple à ja[mais, pour juger avec justice les opprimés] 22 [et] pour abriter avec équité les [hum]bles de la terre (Is 11,4), et pour marcher devant Lui parfaitement dans toutes les voies de [ ] 23 et pour établir Son alliance de sainte[té ] la détresse de ceux qui l[e] recherchent. [Q]ue le Seigneur te pla[ce] sur une hauteur éternelle, et comme une tour fortifiée sur un rempart 24 élevé, que tu sois k[ ] par la force de ta [bouche]. Que par ton sceptre tu dévastes vacat la terre; et que par le souffle de tes lèvres 25 tu fasses mourir l'impie (Is 11, 4)! Qu'Il [te] donne [un esprit de conseil] et de puissance éternelle, un esprit vacat de connaissance et de crainte de Dieu (Is 11,2)! Que 26 la justice soit la ceinture de [tes reins, et la vérité]é la ceinture de tes hanches (Is 11,5)! Qu'Il te fasse des cornes de fer, et des sabots d'airain (Mic 4,13)! 27 Que tu encornes comme[un taureau (?), et que tu foules (?) les peu]ples comme la fange de la rue! Car Dieu a fait de toi comme un sceptre (Nb 24,17) 28 au-dessus des dominateurs. [Devant toi tous s'inclineront, et toutes les na]tions te serviront (Gn 27,29), et par Son nom saint Il te fortifiera. 29 Et tu seras comme un li[on], ton [glaive dévorera] sa proie sans que personne puisse la secour[ir], et tes [cou]rsiers s'élanceront sur [la face de la terre (?)]</p>
--	--

#### Notes de lecture

- a. (Ligne 21) Cette restitution est d'après Is 11,4.
- b. (Ligne 23) J. T. Milik a proposé de reconstruire le début de cette ligne comme «Et pour établir l'allian[ce de Sa sainteté lors de la] détresse». Par contre, on a identifié plus tard un fragment qui devait être situé dans la lacune de

1QSb 22-25; G. J. Brooke a restauré le texte comme צר [ ] וְלֵהֲקִים בְּרִיתוֹ קוֹדֶשׁ<sup>71</sup>. La lecture de Milik est quand même intégrée dans *DSSR* 5 et la traduction adoptée par la suite dans *DSSEL*.

c. (Ligne 23) מגדל יוז: on a cette expression en Ps 61,4 et Pv 18,10.

d. (Ligne 24) On suit la restauration de Brooke. Milik a reconstruit la lacune en lisant וְהַכִּיתָה עַמִּים («Que tu f[rappes les peuples»).

### Commentaire

Comme nous le verrons, le terme «Prince de la congrégation» (נְשִׂיא הַעֵדָה) est également mentionné dans plusieurs écrits qumraniens, tels que le *Document de Damas* (CD VII 20) et le *Rouleau de la Guerre* (1QM V 1-2). Ce titre d'un leader dont la mission consiste à assurer la triomphe d'Israël et l'anéantissement des peuples païens, est appliqué précisément au «rejeton de David» (4Q282, 4Q161) et au «messie de justice» (4Q174). On remarque que 1QSb cite avec insistance le texte d'Isaïe 11, 1-5, un passage souvent interprété par les Juifs et les Chrétiens comme une évocation du messie. L'application de cette prophétie au Prince de la congrégation pourrait faire allusion à son origine davidique. Le *peshet* sur Is 10-11 (4Q161 frag. 2-6 ii 18) mentionne aussi «le Prince de la congrégation»; la citation Is 11,2-5 y est interprétée comme une annonce de la venue du messie davidique qui se lèvera à la fin des temps pour gouverner les nations. L'expression «un sceptre au-dessus des dominateurs» (לְשֵׁבֶט לְמוֹשָׁלִים) semble servir de charnière entre le texte d'Isaïe et celui de Nb 24,17: le terme שֵׁבֶט de la prophétie de Balaam est ainsi appliqué au «Prince de toute la congrégation» comme dans le midrash d'Isaïe, Amos et Nombres en CD VII 20 (Ms A); le même terme se réfère aussi à l'avènement d'un agent messianique à caractère laïque et militaire dans la deuxième section des *Testimonia* de 4Q (4Q175).

La bénédiction envisage un renouvellement de l'alliance de la communauté. Pourtant, le Prince de la congrégation n'aurait qu'une fonction de bras séculier chargé de la guerre eschatologique, car la place du messie d'Aaron ou Grand Prêtre serait plus

---

<sup>71</sup> J. T. Milik, «28b, Recueil des Bénédictions (1QSb)», *DJD* I, p. 127; G. J. Brooke, «1Q28b. 1QSerekh ha-Yahad b (fragment)», *DJD* XXVI, p. 227-233 (surtout p. 231).



centrale aux yeux de la tradition sacerdotale. Dans l'espérance de l'ère nouvelle, la restauration de la splendeur du sacerdoce a été intimement liée au rétablissement de l'ancienne alliance davidique: la puissance du pouvoir civil était supposée protéger contre les persécutions l'entreprise des prêtres sadocites, qui voulaient rasseoir sur les vraies bases de l'alliance sacerdotale le pontificat qui leur avait été confisqué.

L'attente des trois textes ci-haut, qui présentent un messie d'Aaron, un Prêtre en chef ou un Grand Prêtre eschatologique, hiérarchiquement supérieur au chef laïque, exige la restauration d'un régime bicéphale et l'observance des lois concernant la morale et la pureté rituelle. Elle prend vraisemblablement modèle sur le partage de l'autorité entre Aaron et Moïse dans le Pentateuque, ou entre le Grand Prêtre et le roi de l'époque pré-exilique.

Un autre texte contemporain, 4Q175 ou 4Q*Testimonia*, montre l'intérêt particulier de la communauté de Qumrân pour les prophéties messianiques, et nous permet vraisemblablement de mieux comprendre les racines bibliques des trois figures messianiques mentionnées en 1QS IX 11, et d'éclairer le contexte historique où elles ont pu émerger.

## **2.4 Une compilation de citations messianiques: Les *Testimonia* (4Q175)**

### **2.4.1 Introduction**

Composé de seulement une feuille de parchemin mesurant environ 23 cm de haut et 14 cm de large, 4Q175 est une collection de citations bibliques presque complète à l'exception d'une pièce manquante dans le coin inférieur droit (lignes 25-30). Il contient cinq citations de la Bible ordonnées en quatre sections concernant les activités de Dieu à la fin des temps. Les trois premières sections se réfèrent à des bénédictions futures qui viendront de trois personnages: un prophète semblable à Moïse, un personnage messianique et un enseignant du sacerdoce, la dernière section est suivie d'une interprétation.

4Q175 a été traduit et publié sous le nom «4Q*Testimonia*» par J. M. Allegro pour la première fois en 1956, puis réédité dans *DJD V* en 1968<sup>72</sup>. Le manuscrit a été écrit en écriture asmonéenne du début du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. par le même scribe qui a copié la *Règle de la communauté* (1QS) de la grotte 1 et 4QSam<sup>e</sup> <sup>73</sup>. La datation fondée sur la paléographie fait remonter la copie du texte à une période entre -100 et -75.

#### 2.4.2 Structure et contenu du texte

Les *Testimonia* sont constitués de quatre groupes de citations sans commentaire (lignes 1-8, 9-13, 14-20, 21-30); chacun est clairement délimité non seulement par un blanc à la fin de chaque section, mais encore par un signe en forme de crochet inscrit dans la marge au début de la suivante (lignes 9, 14 et 20). Les extraits pertinents de ces quatre sections se lisent comme suit:

*Section 1 (lignes 1-8).* J. M. Allegro a attribué la première citation à une juxtaposition de Dt 5,28-29 et 18,18-19. Les chercheurs tels que P. W. Skehan, R. E. Brown, J. Strugnell, R. Weiss et M. Baillet ont toutefois signalé que la combinaison de Dt 5,28-29 avec 18,18-19 se trouvait déjà dans le Pentateuque Samaritain (PS) en Ex 20,21: dans ces conditions il est vraisemblable que le compilateur a cité, non pas le Deutéronome, mais l'Exode selon une tradition manuscrite proto-samaritaine<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, p. 182-187; *Qumran Cave 4 I: 4Q158-4Q186 (DJD V)*, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 57-60. Cette édition contient des erreurs et elle doit être utilisée en conjonction avec l'article J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», *RQ* 7, 1970, p. 163-276 (surtout p. 225-229). «Testimonia» (= «témoignages», «preuves») est le titre latin donné par les Pères de l'Église aux recueils de versets tirés de l'Écriture dont disposaient les premiers chrétiens pour leur catéchèse, en particulier les idées reliées au messianisme. Voir J. A. Fitzmyer, «4QTestimonia and the New Testament», *Theological Studies* 18, 1975, p. 513-537.

<sup>73</sup> E. C. Ulrich, «4QSam c: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the *Serek Ha-yahad* (1QS)», *BASOR* 235, 1979, p. 1-25; E. Tigchelaar, «In Search of the Scribe of 1QS», in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman and W.W. Fields (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 439-452.

<sup>74</sup> P. W. Skehan, «The Period of the Biblical Texts from Khirbet Qumran», *CBQ* 19, 1957, p. 435-440; R. E. Brown, «Messianism of Qumran», *CBQ* 19, 1957, p. 53-82; R. Weiss, «Review of *DJD 5*», in *Qiryat Sefer* 45, 1970, p. 61; J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», *RQ* 7, 1970, p. 225-229. M. Baillet, «Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân», dans A. Caquot et M. Philonenko (éds), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris: Maisonneuve, 1971, p. 363-381. Voir aussi: J. A. Fitzmyer, «4Q Testimonia and the New Testament», *Theological Studies* 18, 1957, p. 513-537; J. Carmignac, «4Q Testimonia», dans *Les Textes de Qumrân traduits et annotés* (vol. II), Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 273-278.

Section 1 (lignes 1-8; voir PS: Ex 20,21; TM: Dt 5,28-29 + 18, 18-19)

וידבר . . . . <sup>a</sup> אל מושה לאמור	1	1 Et YHWH parla à Moïse, en disant: «J'ai entendu la voix des paroles
שמעת <sup>b</sup> את קול דברי		2 que ce peuple t'a adressées: tout ce qu'ils ont dit est bien
העם הזה אשר דברו אליכה	2	
היטיבו כול אשר דברו		
(...)	4-3	3-4(...)
נבי אקים לאהמה מקרב אחיהמה	5	5 (C'est) un prophète comme toi (que) je leur susciterai du milieu de leurs frères, et je mettrai mes paroles
כמוכה ונתתי דברי		
בפיהו וידבר אליהמה את כול	6	6 dans sa bouche, et il leur dira tout ce que Je lui prescrirai. Celui
אשר אצונו והיה <sup>ה</sup> איש		7 qui n'écouterà Mes paroles que le prophète prononcera en Mon nom, Moi,
אשר לוא ישמע אל דברי אשר	7	
ידבר הנבי בשמי אנוכי		8 Je lui en demanderai compte. <i>Vacat</i>
אדרוש מעמו <i>vacat</i>	8	

### Notes de lecture

a. (Ligne 1) Les quatre points remplacent dans 4Q175 les quatre consonnes du nom de Yahvé. La même utilisation pour transcrire le nom divin se trouve également dans la *Règle de la communauté* copiée par le même scribe, en citant un passage célèbre d'Isaïe (VIII 14): כ... כ... כ... כ... פנו דרך («comme il est écrit: dans le désert frayez le chemin de YHWH», voir Is 40, 3)<sup>75</sup>. Le fait d'éviter de prononcer le nom divin était déjà mis en pratique dans le judaïsme au moment où ces documents ont été rédigés. On observe d'ailleurs la présence du nom divin en *scriptio plena* אדוני (1QIs<sup>a</sup> III 20. 24-25, 1QM XII 8. 18, 1QH<sup>a</sup> V 4; VI 8. 23; X 31; XI 19. 37, etc.), YHWH en caractère archaïque (1Q14= 1QpMic frag. 1-5 l. 1. 2, 1Q15= 1QpSo 3-4, 1QpHab VI 14; X 7. 14; XI 10, 1QH<sup>a</sup> X 34, 4Q161=4QpIs<sup>a</sup> frag. 8-10 l. 17, 11Q5=11QPs<sup>a</sup> XVIII-XIX, etc.)<sup>76</sup> ou simplement en écriture carrée.

<sup>75</sup> Pour d'autres exemples, voir les citations du livre d'Isaïe dans 4Q176=4QTanhumim ou *Paroles de consolation* (frag. 1-2 col. i l. 6-7. 9; frag. 1-2 col. ii 1-3; frag. 8-11 l. 6-10, etc.). La même façon pour transcrire le nom divin se trouve aussi dans 4Q382=4Qpap paraRois et al. (*Paraphrase du livre des Rois et al.* sur papyrus ou *Apocryphe d'Élie?*) et 4Q391=4Qpap psÉz<sup>c</sup> ou *Pseudo-Ezéchiel*<sup>c</sup>.

<sup>76</sup> Dans certains manuscrits de Qumrân, le nom de אל est écrit parfois en caractères archaïques, voir 1Q14=1QpMic frag. 12 l. 3, 1QH<sup>a</sup> VII 5, 1Q27=1QMystères frag. 1 col. ii l. 9, etc..

b. (Ligne 1) PS pour Ex 20,21 et tous les témoins du Dt 5,28 portent «שמעהי» («J'ai entendu»). שמעה en 4Q175 1 (pf. à la 2<sup>e</sup> pers. sg.: «tu as entendu») pourrait être dû à l'omission accidentelle d'un *yod*, ou à un aramaïsme de la 1<sup>ère</sup> pers. c.<sup>77</sup>.

*Section 2 (lignes 9-13)*. La deuxième citation est l'extrait d'une prophétie de Balaam en Nb 24, 15-17. La forme textuelle est semblable à celle conservée dans le texte massorétique, mais avec quelques variantes par rapport à la fois aux traditions massorétique et samaritaine. Cet oracle de Balaam est repris partiellement par le *Document de Damas* (CD VII 19-21) et le *Rouleau de la Guerre* (1QM XI 6). Dans les *Testimonia*, il est interprété comme se référant à l'avènement d'une figure messianique à venir.

Section 2 (lignes 9-13; voir Nb 24,15-17)

<p>9 וישא משלו ויאמר נאום בלעם בן בעור ונאם הגבר</p>	<p>9 Il proféra son oracle et dit : «Oracle de Balaam, fils de Beor, oracle de l'homme 10 au regard lucide, oracle de celui qui entend la parole divine, et connaît la connaissance du Très Haut, qui</p>
<p>10 שהתם העין נואם שומע אמרי אל וידע דעת עליון אשר<sup>a</sup></p>	<p>10 au regard lucide, oracle de celui qui entend la parole divine, et connaît la connaissance du Très Haut, qui</p>
<p>11 מחזה שדי יחזה נופל וגלו עין אראנו ולוא עתהא</p>	<p>11 perçoit la vision du Tout-Puissant, tombant (en extase) et l'œil ouvert: je le vois, mais (ce n'est) pas (encore) le temps;</p>
<p>12 אשורנו ולוא קרוב דרך כוכב מיעקוב ויקום<sup>b</sup> שבט מישראל ומחק<sup>z</sup></p>	<p>12 je (le) contemple, mais ce n'est pas proche : un astre <sup>surgira</sup> de Jacob, un sceptre sortira d'Israël. Il fracassera</p>
<p>13 פאתי מואב וקרקר את<sup>c</sup> כול בני שית <i>vacat</i></p>	<p>13 les tempes de Moab, et sapera tous les enfants de Seth. <i>vacat</i></p>

### Notes de lecture

a. (Ligne 10) L'addition de particule אשר semble une harmonisation avec Nb 24,4.

b. (Ligne 12) Le verbe est au parfait dans TM et PS (ויקום).

c. (Ligne 13) את ne se trouve pas dans TM et PS. Qumrân et TM ont conservé la lecture «et il sapera» (וקרקר), וקרקר s'est altéré en «et le crâne» (וקדקר) dans le PS: «il fracassera les tempes de Moab et le crâne de tous les fils de Seth».

<sup>77</sup> F. M. Cross, «Testimonia (4Q175=4QTestimonia=4QTestim)», in J. H. Charlesworth et al. (eds), *PTSDSSP* 6B, p. 308-331 (surtout p. 312-313). Voir aussi E. Tigchelaar, «In Search of the Scribe of 1QS», *Emanuel...*, p. 439-452 (surtout p. 447).

*Section 3 (lignes 14-20).* La troisième citation est tirée de Deutéronome 33,8-11, également avec quelques variantes par rapport au texte massorétique. La bénédiction de Lévi est appliquée ici à un messie sacerdotal à venir.

Section 3 (lignes 14-20; voir Dt 33,8-11)

<p>וללוי אמר הבו ללוי תמיך ואורך לאיש חסידך אשר</p> <p>...</p> <p>א<sup>a</sup> כי שמר אמרתך ובריתך ינצרה<sup>a</sup> ויאירו<sup>b</sup> משפטיך ליעקוב</p> <p>תורתך לישראל ישׁו קטורה באפך וכל׳ל על מזבחך</p> <p>ברך . . . . חילו ופעל ידו תרצה מחץ מתנים קמו ומשנאו</p> <p>בל יקומו<sup>c</sup> vacat</p>	<p>14 14 Et de Lévi, il dit : «Donne à Levi Tes Toumim et Tes Ourim à Ton homme fidèle que ... 17 17 ...Car il a observé Ta parole, et garde Ton alliance. Et ils feront briller Tes ordonnances pour Jacob, 18 18 Ton enseignement pour Israël; ils offriront l'encens à Tes narines, et l'holocauste sur Ton autel. 19 19 Béni YHWH sa force et accepte l'œuvre de ses mains, brise <sup>les reins</sup> (à ceux qui) se dressent contre lui, et que (ceux qui) le haïssent 20 20 ne se redressent plus. vacat</p>
--	--

### Notes de lecture

a. (Ligne 17) La lecture שמר אמרתך ובריתך ינצרה (verbes à la 3<sup>e</sup> personne sg.) est divergente du TM et du PS: אמרתך ובריתך ינצרו שמרו («Car ils ont observé Ta parole, et gardé Ton alliance»).

b. (Ligne 17) יאירו (verbe H ipf. 3<sup>e</sup> personne pl. de la racine אור «faire briller») plutôt que יורו (verbe H ipf. 3<sup>e</sup> personne pl. de la racine ירה «enseigner, instruire») du TM et du PS, mais conforme à la lecture φωτίσουσιν d'Aquila<sup>78</sup>.

c. (Ligne 20) Dans le TM, on lit מן-יקומו plutôt que בל יקומו.

*Section 4 (lignes 21-30).* La dernière section commence par un verset du *Livre de Josué* (6,26), expliqué ensuite au moyen d'une citation tirée d'un *Apocryphe de Josué* préservé en partie dans 4Q379; elle se retrouve dans le fragment 22 ii 7-14, qui permet de combler quelques lacunes de la fin de 4Q175.

---

<sup>78</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des “Discoveries in the Judaean Desert of Jordan”», p. 228, il se réfère à M. Smith, «Another Criterion Another Criterion for the καίγε Recension», *Biblica* 48, 1967, 443- 445.

Section 4 (lignes 21-30; voir Jos 6,26 et 4Q379 Apocryphe de Josué<sup>b</sup> frag. 22 col. ii)

vac21at בעת אשר כלה ישוע להלל ולהודות בתהלותיהו	21 <i>vacat</i> Au moment où Josué eut fini de louer et de rendre grâce avec ses psaumes
22 ויאמר ארור היש אשר יבנה את העיר הזו <sup>a</sup> ...	22 Il dit : «Maudit soit l'homme qui construira cette ville!... »
23 ...ואנה איש ארור אחד בליעל	23 ... Voici un homme maudit, une calamité de Bélial
24 עומד להיות פ[ח] יקוש לעמו ומחתה לכול שכניו ועמד	24 s'est levée pour (devenir) un fi[let d'oi]seleur pour son peuple et une destruction pour tous ses voisins. Il s'est levé
25 [ . . . ] מ . [ לה]יות <sup>b</sup> שניהמה כלי חמס ושבו ובנו את	25 [ . . . ] m . [ pour deve]nir tous les deux des instruments de violence. Ils rebâtiront
26 [העיר הזאת ויצ]בו לה חומה ומגדלים לעשות לעוז רשע	26 [cette ville et redres]eront pour elle une muraille et des tours, pour en faire une forteresse d'impiété.
27 [ורשעה גדולה] בישראל ושערויה באפרים וביהודה	27 [Et un grand mal] en Israël, une horreur en Ephraïm et en Juda.
28 [וע]שו חנופה בארץ ונצה גדולה בבני	28 [... ils répan]dront le blasphème dans le pays, une grande impiété parmi les fils
29 [יעקוב ושפכו ד]ם כמים על חל בת ציון ובחוק	29 [de Jacob, et ils verseront le san]g comme l'eau sur les remparts de la fille de Sion et dans l'enceinte de
30 [ ירושלם ] <i>vacat</i>	30 [ ] <i>vacat</i> Jérusalem.

### Notes de lecture

a. (Ligne 22) Pour le verset Jos 6,26, TM a une lecture plus longue. L'omission de לפני יהוה («devant YHWH») et de את־יריחו («Jéricho») en tant que complément d'objet direct en apposition à «cette ville»), montre que le scribe copie un texte hébreu apparenté à celui que la Septante a traduit.

b. (Ligne 25) Le début des lignes 22-30 est perdu. Il a été reconstitué à partir du texte partiellement conservé en 4Q379 frag. 22 ii 7-14. La lecture possible d'un *nun* final, précédé d'une lacune et suivi immédiatement par להיות sur 4Q379 frag. 22 ii 11, suggère qu'on ait probablement affaire à un mot «fils» (בן) avant להיות.

### 2.4.3 Figure messianiques dans 4Q175

*Trois agents eschatologiques.* Dans la première publication J. M. Allegro a bien noté le rapprochement entre les deux passages du Deutéronome (5,28-29 et 18,18), suggérant que le prophète à venir jouerait un rôle semblable à Moïse comme intermédiaire entre Dieu et le peuple:

[...] *The context of Deut 5 28-29 in Scripture leaves no doubt that it is Moses who is to serve as the intermediary between God and Israel, but in our collection the promise of Deut 18, 18 has been joined to it in such a way as to make the wish of the people refer to the coming Prophet*<sup>79</sup>.

Mais Allegro ne s'est pas rendu compte que les deux passages sont associés dans le Pentateuque Samaritain, dans le contexte de la théophanie au Sinaï (Ex 20,21). Dans les deux cas, cet assemblage est précédé par une introduction identique ( וידבר . . . . אל ( מושה לאמור ). Le texte massorétique de Dt 5, 28 lit plutôt ויאמר יהוה אלי. Il est vraisemblable que le scribe a sous les yeux un manuscrit de l'Exode de type proto-samaritain, plutôt qu'un manuscrit du Deutéronome. Les deux premières lignes de 4Q175 font référence à la demande adressée à Moïse par le peuple, qu'on trouve en Ex 20,19. Ce verset assez bref dans le TM est plus élaboré dans le PS, où il se lit ainsi:

*Et ils dirent à Moïse: Voici, le Seigneur Dieu nous a montré sa gloire et sa grandeur, et la voix de Celui que nous avons entendu du milieu du feu. Aujourd'hui, nous avons vu que Dieu parle à l'homme et il vit. Et maintenant, pourquoi allons-nous mourir? Ce grand feu nous consume, et si nous entendons plus de voix de l'Éternel notre Dieu, nous mourrons [...] Va entendre tout ce que nous dira le Seigneur Dieu, puis vous nous direz tout ce qu'Il dit, et nous l'écouterons et nous le ferons. Mais que Dieu ne nous parle point, de peur que nous ne mourions*<sup>80</sup>.

Ce texte assigne à Moïse, par la bouche du peuple, une place unique en tant que médiateur entre Dieu et Israël. C'est Moïse seul qui reçoit l'ordre de rester en présence de Dieu, pour écouter ses paroles et ensuite les transmettre à tout le peuple. Le texte qui suit fait remarquer que Dieu a agréé la demande du peuple : «tout ce qu'ils ont dit est bien» (4Q175 2; PS Ex 20,21). Ensuite la promesse de Dieu à Moïse qu'Il fera surgir pour le peuple un prophète est énoncée: «Je leur susciterai d'entre leurs frères un prophète comme toi» (4Q175 5; PS Ex 20,21).

Tous ces éléments sont absents du texte massorétique dans le passage de la théophanie du Sinaï en Exode 20. Puisque la promesse s'inscrit dans ce que «tu as

---

<sup>79</sup> J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature», p. 186.

<sup>80</sup> Notre traduction se base sur une version anglaise dans B. Tsedaka and S. J. Sullivan, *The Israelite Samaritan Version of the Torah, First English Translation Compared with the Masoretic Version*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013, p. 174-175.

demandé à Yahvé ton Dieu, à l'Horeb, au jour de l'Assemblée» (Dt 18,16), il est vraisemblable que le texte du PS ait emprunté les passages du Deutéronome et les ait insérés en Ex 20 entre les versets 21 et 22 en vue d'harmoniser avec un passage plus ou moins parallèle. Jean Margain a souligné que, «centré sur la révélation du Sinaï, les livres de l'Exode et des Nombres (dans le Pentateuque samaritain) usent à l'envie du procédé, se référant abondamment au Livre du Deutéronome, les ajouts étant combinés et adoptés»<sup>81</sup>.

Compte tenu des affinités de 4Q175 1-8 avec le texte samaritain d'Ex 20,21, il est à peu près certain que le compilateur cite directement l'Exode selon une tradition textuelle proto-samaritaine, et qu'il organise ses matériaux dans l'ordre correspondant à la séquence scripturaire, soit Ex-Nb-Dr-Jos. Cet oracle s'adressant à Moïse s'inscrit dans une perspective eschatologique, d'autant plus que la tradition samaritaine utilisait Dt 18, 18-19 pour justifier l'attente de la venue du *Takeb* (le «Restaurateur»), et exprimer la croyance en la venue d'un prophète comme Moïse<sup>82</sup>.

L'oracle de la deuxième section, emprunté à Nb 24,15-17, est partiellement cité également en CD VII 8 et 1QM XI 6. La version de 4Q175 ne contient que quelques différences par rapport au TM et au PS. La plus intéressante est la modification de l'aspect temporel du verbe קום («se lever, surgir»). Tandis qu'il est au parfait dans le TM (קם), il est à l'imparfait (יקים) en 4Q175, ce qui oriente sa perspective vers le futur: «c'est d'Israël que surgira un sceptre». Le texte décrit les adversaires d'Israël, les tribus qui l'entourent (Moab et les fils de Seth) et annonce que de Jacob sortira un roi guerrier victorieux qui va régner à l'ère eschatologique: «il fracassera les tempes de Moab et sapera tous les fils de Seth» (4Q175 12-13). La signification de la citation est claire: elle se réfère à l'avènement d'un agent messianique à caractère laïque et militaire. Apparemment, les deux termes employés dans le texte biblique, l'étoile et le sceptre, sont appliqués à la même figure.

La citation de la troisième section (lignes 14-20) est tirée de Deutéronome

---

<sup>81</sup> J. Margain, *Les Particules dans le targum samaritain de Genèse-Exode. Jalons pour une histoire de l'araméen samaritain*, Genève: Librairie Droz, 1993, p. 14.

<sup>82</sup> L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 1998, p. 397.



33,8-11. Comme le faisait Jacob avant de mourir (Gn 49), Moïse, lui aussi, à la veille de sa mort, prononce des bénédictions qui annoncent le destin des différentes tribus. En contraste avec les bénédictions de Jacob s'adressant à Lévi en Gn 49,5-7, celles de Moïse concernent en particulier les fonctions sacerdotales de la tribu de Lévi, en expliquant la place accordée aux Lévites par leur zèle et en énonçant leurs prérogatives: l'utilisation des *tummîm* et *'ûrîm*, servant à trancher certains jugements (Ex 28,30; Lv 8,8), l'enseignement des coutumes et de la Loi ainsi que le service de l'autel (offrande de l'encens de l'holocauste).

Cette bénédiction s'applique implicitement à l'attente d'un messie sacerdotal, une figure eschatologique issue de la ligne d'Aaron, qui se présente comme l'héritier parfait et légitime de l'institution sacerdotale. Les *Testaments des douze Patriarches*, un écrit d'origine juive retouché sans doute par un auteur chrétien, attestent de perspectives analogues: le patriarche Juda, ancêtre de David, conseille à ses enfants d'aimer Lévi, l'ancêtre des prêtres, car, dit-il, «le Seigneur m'a donné la royauté et à lui le sacerdoce, et il a soumis la royauté au sacerdoce» (Test. de Juda 21, 2). Lévi annonce de son côté que «le Seigneur suscitera un nouveau prêtre, à qui toutes les paroles de Dieu seront révélées... En son sacerdoce le péché prendra fin» (Test. de Lévi 18, 1. 8).

On reconnaît généralement que le compilateur de ces trois passages de 4Q175 a voulu regrouper des oracles relatifs à la venue de figures messianiques correspondant à celles qui sont évoquées dans la *Règle de la communauté* IX 11: le premier texte s'applique au prophète eschatologique, le deuxième au messie-roi chargé du rôle politique, et le troisième au messie-prêtre chargé du rôle religieux<sup>83</sup>. 4Q175 et 1QS ont été copiés par le même scribe. La seule mention explicite de ces trois figures messianiques n'apparaît que dans 1QS IX 11. Il est donc logique de déduire que 4Q175 aurait été rédigé par le même compilateur qui cherchait à rassembler les passages bibliques permettant de justifier cette conception théologique.

*Un faux messie?* Le sens de la quatrième section (lignes 21-30) est plus

---

<sup>83</sup> J. Lübke estime que 4Q175 pourrait se comprendre mieux si l'on y voit une affirmation de la fidélité religieuse de la communauté et une condamnation de l'apostasie des premiers dissidents. Ainsi, il concernait la situation présente plutôt que future. Pourtant les analyses du texte nous permettent de croire que 4Q175 est un assemblage concerté de citations et centré sur les promesses sur l'avenir. J. Lübke, «A Reinterpretation of 4Q Testimonia», *RQ* 12, 1986, p.187-197.

problématique. Elle cite un passage tiré de l'*Apocryphe de Josué*<sup>b</sup>, ouvrage qui ne sera pas intégré à la Bible hébraïque mais qui est préservé à Qumrân (4Q379 frag. 22 ii 7-15)<sup>84</sup>. Le genre littéraire du 4Q379 est très discuté (un texte biblique retravaillé, ou un *peshet* interprétant la citation biblique?). Certains chercheurs pensent que l'*Apocryphe de Josué* jouissait d'un statut canonique dans la secte de Qumran. Cela permettrait d'expliquer pourquoi il a été cité avec des passages du Pentateuque dans 4Q175<sup>85</sup>.

Le TM de Jos 6,26 comporte une malédiction prononcée par Josué, après la destruction de Jéricho, contre tout homme qui rebâtirait la ville<sup>86</sup> : «Maudit soit devant le Seigneur l'homme qui se lèvera pour rebâtir cette ville, Jéricho...» La Septante est plus courte que le TM et ne mentionne pas le nom de la ville. En raison de l'absence de «devant YHWH» et de «Jéricho» en 4Q175 22 (voir 4Q379 frag.22 ii 8a, *supra* p. 92), on peut supposer que la citation de ce document provient d'un texte hébreu similaire à celui que la Septante a traduit<sup>87</sup>.

Le texte qui suit se réfère à un personnage négatif, «un homme maudit» (l. 23), coupable d'avoir égaré le peuple et provoqué le châtement de Dieu. Il est «une calamité de Bélial» (l. 23) qui reconstruit la ville comme un «forteresse de l'impiété» (l. 26). Il avait deux fils ou un frère comme complices, selon la manière dont on lit «tous les deux des instruments de violence» (l. 25)<sup>88</sup>. Ces descriptions contrastent avec celles des trois passages précédents. Il est assez évident qu'elles constituent une interprétation de la malédiction, mais il y a peu de consensus sur ce à quoi elles peuvent faire référence au

---

<sup>84</sup> Le copiste du 4Q379 a omis neuf mots à cause de l'homoioteleuton: il a sauté le texte en raison de deux occurrences du mot להגר (grand) en ligne 13-14, puis il a reconnu l'erreur et ajouté quatre mots entre lignes 12 et 13, en insérant les cinq mots au début de la ligne 14.

<sup>85</sup> Voir J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Studies in Biblical Theology 26), London: SCM Press, 1959, p. 61-62; C. Newsom, «4Q378-379, 4QApocryphon of Joshua a-b», in G. Brooke et al., *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, 237- 288; F. García-Martínez, «The Dead Sea Scrolls and the Book of Joshua», in N. Dávid and A. Lange (eds), *Qumran and the Bible, Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leuven: Peeters, 2010, p. 97-109.

<sup>86</sup> 1R 16,34 relate la réalisation de cet oracle.

<sup>87</sup> F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1961, p. 151; J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», 1971, p. 228; L. Mazon, «The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho: A Contribution of Textual Criticism to Biblical Historiography», *Textus* 14, 1988, p. 4-7.

<sup>88</sup> L'interprétation plausible est que le texte se réfère au Gn 49, 5 à propos de Siméon et Lévi, dans le sens que «les deux instruments de violence» parle de ses deux fils. Mais le verbe «se lever» dans la deuxième phrase est au singulier, et il est aussi possible d'interpréter ce texte comme faisant référence aux deux frères seulement.

plan historique.

Les interprétations proposées sur le contexte historique de la dernière section peuvent être classés en deux catégories selon qu'on identifie la ville à Jérusalem ou à Jéricho. Ceux qui soutiennent que le passage se réfère à Jérusalem (J. T. Milik, P. W. Skehan, J. M. Allegro, A. Dupont-Sommer, L. H. Schiffman, etc.), s'appuient sur le fait que Jérusalem est explicitement mentionné en 4Q175 30, alors que Jéricho n'apparaît pas ici. Le compilateur aurait opté pour omettre délibérément le nom de Jéricho et pour appliquer cette malédiction à un personnage qui tenterait de rebâtir Jérusalem. Les chercheurs de cette école estiment que ce texte constitue une critique sévère des Asmonéens qui avaient fortifié la ville de Jérusalem<sup>89</sup>.

D'autres chercheurs tels que F. M. Cross, Y. Yadin, C. Newsom, J. Carmignac et H. Eshel, pensent que la «ville» en question est Jéricho, ce qu'implique le TM de Jos 6,26<sup>90</sup>. Le dernier passage en 4Q175 propose une interprétation de la malédiction de Josué sur Jéricho après la conquête de la ville: le constructeur perd son premier-né lors de la fondation et son fils cadet lors de la mise en place des portes. Malgré les divergences sur le référent historique de «l'homme maudit», ces chercheurs sont d'avis qu'on doit comprendre le texte en fonction d'événements se déroulant à Jéricho.

Il nous apparaît que l'hypothèse la plus plausible reste que le dernier passage de 4Q175 appliquait la malédiction de Josué contre Jean Hyrcan I et ses fils. C'est Hyrcan I (-134 - -104), souverain asmonéen, qui a fait de la cité de Jéricho un domaine royal et

---

<sup>89</sup> Selon J. T. Milik, le «maudit» est Mattathias, et «les deux instruments de violence» mentionnés en 4Q 175 25 sont ses deux fils: Jonathan et Simon. P. W. Skehan identifie le maudit à Jonathan, et les deux instruments sont le même Jonathan associé avec son frère Simon. J. M. Allegro pense que le maudit est Alexandre Jannée, et les instruments sont ses deux fils Hyrcan II et Aristobule II. A. Dupont-Sommer se rallie à cette solution, mais préfère interpréter le maudit comme Hyrcan II plutôt qu'Alexandrie Jannée. Voir J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, p. 61-64; P. W. Skehan, «Two Books on Qumran Studies», *CBQ* 21, 1959, p. 74-75; J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature», p. 187; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 366-367; L. H. Schiffman, *Qumran and Jerusalem*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 306.

<sup>90</sup> F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, p. 147-152; C. Newsom, «4Q378-379, 4QApocryphon of Joshua a-b», p. 278-281; J. Carmignac, «4Q Testimonia», p. 277 (note 24); H. Eshel, «Chap. 3: The Succession of High Priests: John Hyrcanus and his Sons in the Peshar to Joshua 6:26», *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, Grand Rapids: Eerdmans/Jerusalem: Ben-Zvi Press, 2008, p. 63-89.

construit la première phase d'un palais d'hiver<sup>91</sup>. Les premiers développements importants de Jéricho datant de son règne sont attestés par les fouilles archéologiques dirigées par E. Netzer entre 1973-1987<sup>92</sup>. De plus, selon F. Josèphe, Hyrcan I était «le seul à réunir trois grands avantages: le gouvernement de sa nation, le souverain pontificat et le don de prophétie» (*GJI* 67, voir *Ant.* 13. 299-300). Comme le texte 4Q175 contient trois citations bibliques favorisant l'attente des figures messianiques, le dernier passage pourrait avoir été ajouté en vue de démontrer que Hyrcan I ne devait pas être identifié comme un prophète idéal, ni un roi qui écraserait Moab, ni un prêtre parfait comme celui qui est décrit dans la bénédiction de Lévi.

En conclusion, les trois premières citations de 4Q175 représentent l'espoir de l'avènement d'un prophète comme Moïse, d'un roi chargé du rôle militaire pour triompher au combat et d'un vrai Grand Prêtre chargé du rôle religieux, tels qu'il était imaginé à Qumrân selon la *Règle de la communauté* IX 11. Les passages bibliques ont été rassemblés pour justifier une conception messianique similaire. Les qumraniens revalorisent des textes bibliques qui supportent leur conviction et leur permettent de critiquer la fusion des pouvoirs faite par les Asmonéens. Ces attentes témoignent surtout d'une spéculation rationnelle et d'une attente messianique restauratrice: on a un horizon d'attente projeté vers le futur mais se basant toujours sur une continuité de la réalisation des promesses ancrées dans le passé.

À Qumrân on a retrouvé des fragments de documents araméens concernant Lévi (1Q21, 4QTLévi: 4Q213, 4Q213a-b, 4Q214, 4Q214a-b), Qahat (4Q542) et 'Amram (4Q543-547). Le document de Lévi est à reprocher du *Testament de Lévi* en grec intégré

---

<sup>91</sup> O. Betz a identifié «l'homme maudit» comme Jean Hyrcan I et les deux fils qui ont régné sur la Judée seraient Aristobule I et Alexandre Jannée. J. Starcky a suggéré que «l'homme de Bélial» était Jean Hyrcan I, mais «les deux des instruments de violence» faisait allusion à ses fils Aristobule et Antigone. O. Betz, «Donnersohne, Menschenfischer und der davidische Messias», *RQ* 3, 1961, p. 41-70 (surtout p. 42); J. Starcky, «Les Maîtres de Justice et la chronologie de Qumran», dans M. Delcor (éd), *Qumran: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris: Duculot, 1978, p. 249-256 (surtout p. 253).

<sup>92</sup> E. Netzer, «The Hasmonean and Herodian Winter Palaces at Jericho», *IEJ* 25, 1975, p. 89-100; *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho 1: Stratigraphy and Architecture*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2001, p. 1-49; *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Stratigraphy and Architecture 2*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2004, p. 3-38.

dans les *Testaments des douze patriarches*<sup>93</sup>; comme il était le père de la tribu sacerdotale, le texte insiste sur les devoirs et les prérogatives des prêtres. Dans la partie suivante, nous passerons à deux textes araméens qui restaient inconnus avant la découverte de Qumrân, 4Q541 (4QApocryphe de Lévi) et 4Q543-547 (4QVisions de ‘Amram). Comme ce que nous avons indiqué dans le chapitre précédent, les textes apocryphes en araméen ne comportent pas explicitement d’éléments sectaires; mais ils pourraient avoir contribué à l’élaboration des attentes messianiques de Qumrân.

## 2.5 4Q541 = 4QApocryphe de Lévi<sup>b</sup>

### 2.5.1 Introduction

Les documents araméens concernant Lévi (1Q21, 4QTLévi: 4Q213, 4Q213a-b, 4Q214, 4Q214a-b) trouvés à Qumrân sont tous rédigés en écriture asmonéenne tardive. Deux autres manuscrits, 4Q540 et 4Q541 pourraient aussi être attachés aux documents araméens de Lévi en raison de certaine parenté avec le *Testament de Lévi*. Mais ils sont dans un état très fragmentaire et leur genre littéraire et leur contenu sont difficiles à préciser. J. Starcky est le premier à avoir signalé ces deux manuscrits qui étaient initialement désignés par les sigles 4QAh(aronique)A bis pour 4Q540 et 4QAh(aronique)A pour 4Q541<sup>94</sup>. Plus tard J. T. Milik les a intitulés «Visions de Lévi»<sup>95</sup>. Leur titre définitif dans l’*editio princeps* réalisée par É. Puech est 4QApocryphe de Lévi<sup>a-b?</sup> ar<sup>96</sup>. Étant donné qu’aucun des matériaux dans 4Q541 ne chevauche le texte 4Q540, il s’agit deux manuscrits apparemment différents, mais si l’on croit qu’il faut situer le contexte auquel fait allusion 4Q540 à la même période d’obscurité reflétée dans 4Q541,

<sup>93</sup> J. T. Milik, «Testament de Lévi», dans D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave 1 (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955, p. 87-91. Pour les documents de Lévi de la grotte 4, voir M. E. Stone and J. C. Greenfield, «Aramaic Levitic Documents », in G. Brooke and al., *Qumran Cave 4 XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 1-72.

<sup>94</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumran», *RB* 70, 1963, p. 481-505; É. Puech, «4QApocryphe de Lévi? ar», dans *Qumrân Grotte 4 XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 252-256 (p. 217; 225); J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 241-242.

<sup>95</sup> J. T. Milik, «Écrits pré-esséniens de Qumrân: d’Hénoch à Amram» dans M. Delcor (éd), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Louvain: Gembloux, 1978, p. 91-106.

<sup>96</sup> É. Puech, «4QApocryphe de Lévi? ar», 2001, p. 252-256; voir aussi «Fragments d’un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi c-d et 4QAJa», in J. T. Barrera and L. V. Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* (vol. 1-2), Leiden: Brill, 1992, p. 449-501.

les deux textes pourraient appartenir à une même composition. É. Puech date les deux manuscrits de la fin du 2<sup>e</sup> siècle ou des environs de 100 av. J.-C, et note que l'écriture est du même type de 1QS, 1QSa et 4Q175. Il montre de plus que les archaïsmes orthographiques et phonétiques que 4Q540-541 contiennent sont caractéristiques de l'araméen de l'époque perse. La composition originale, comme 4QTLévi et 4QVision de 'Amram (4Q543-547), pourrait remonter à l'époque pré-essénienne<sup>97</sup>.

### 2.5.2 Structure et contenu de 4Q541

4Q541 rassemble 24 fragments de tailles différentes, qui laissent penser que le document originel contenait au moins sept à neuf colonnes de texte<sup>98</sup>. Le texte semble contenir des morceaux de la prophétie au sujet de Lévi, troisième fils de Jacob et père de la tribu sacerdotale. Malheureusement, la plupart des fragments, souvent très lacunaires, ne permettent pas d'établir un texte cohérent, ni même de comprendre le contenu général de cet écrit. Seuls deux des 24 fragments, mieux conservés que les autres (frag. 9 + 24), éclairent quelque peu le contenu de cet écrit énigmatique.

Le texte du frag. 9 i 2-7 évoque un prêtre qui fera son apparition dans l'avenir, dont les enseignements de justice apporteront la lumière à sa génération, mais qui se heurtera également à une opposition farouche:

<p>2 [יאמר] ויִמְסֹרְן [להוֹן] ח[כְּמַתָּה ויִכְפֹּר עַל כּוֹל בְּנֵי דְרָה וישתלח<sup>a</sup> לכול בני</p> <p>3 [ע]מָהּ מֵאִמְרָה כְּמֵאִמְרַ שְׁמִיִן וְאֵלֶּפֶנָה כְּרַעוֹת אֵל שֶׁמֶשׁ עֲלֵמָה תִּנְיָר<sup>b</sup></p> <p>4 וִיתִזָּה נּוֹרָהּ בְּכוֹל קְצוּי אֶרְעָא וְעַל חֲשׂוֹכָא תִּנְיָר אֲדִיִן יַעֲדָה חֲשׂוֹכָא</p> <p>5 [מ]ן אֶרְעָא וְעֶרְפֵּלָא מִן יִבִּישְׁתָּא שְׁגִיָּאֵן מִלִּיִן עֲלוּהִי יֵאֲמְרוּן וּשְׁגָה</p> <p>6 [כְּדָב]יִן וּבְדִיָּאֵן עֲלוּהִי יִבְדּוּן וְכוֹל גְּנוּאִיִן עֲלוּהִי יִמְלִלוּן דְּרָה בְּאִישׁ יֵאֲפִיךְ</p> <p>7 [דִּי דַחָה] לְהוּהִי<sup>c</sup> וְדִי שְׁקָר וְחֲמַס מְקַמָּה [ר]יִטְעָה עֲמָא בְּיוֹמוּהִי וישתבשון<sup>d</sup></p>	<p>2. [Il parlera] et il [leu]r transmettra sa [sa]gesse, et il fera expiation pour tous les hommes de sa génération, et il sera envoyé à tous les enfants de</p> <p>3. son [peu]ple. Sa parole (sera) comme une parole des cieux et son enseignement conforme à la volonté de Dieu. Son soleil éternel brillera,</p> <p>4. et son feu sera brûlant à toutes les extrémités de la terre. Sur les ténèbres il brillera, alors les ténèbres disparaîtront.</p> <p>5. [d]e la terre et l'obscurité de l'aride. Nombre de paroles contre lui ils proféreront, et une quantité</p> <p>6. [de mensonges, et des fables contre lui ils inventeront, et toutes (sortes d')infamies contre lui ils diront. Sa génération, le mal pervertira</p> <p>7. [de sorte que rejeté?] il sera, et que tromperie et violence (sera) son existence. [Et] le peuple s'égarrera</p>
--	---

<sup>97</sup> É. Puech, «4QApocryphe de Lévi? ar», 2001, p. 256.

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 225-226; U. Schattner-Rieser (en collaboration avec T. Legrand), «4QApocryphe de Lévia-b? ar, 4Q540-541», dans K. Berthelot, T. Legrand, et A. Paul (dir), *La bibliothèque de Qumrân I Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 467-485.

en ses jours, et (ils? seront) déconcertés.

### Notes de lecture

a. (Ligne 2) Le verbe שלח est fréquent dans la Bible, mais la forme *hitpa'el* n'apparaît ni en hébreu ni en araméen. On la trouve seulement dans l'araméen de Qumrân: elle apparaît deux fois pour l'expulsion de la communauté à cause du comportement d'impiété (4Q266 frag. 11 viii 8.14). Il fait penser à un terme technique dans la tradition rabbinique: שעיד המשתלח («bouc émissaire»)⁹⁹. De toute façon, on peut comprendre qu'ici il s'agit d'une mission divine.

b. (Ligne 3) Pour l'expression «son soleil éternel», voir *Testament de Lévi* 4,3 et Sir 50, 6-7. Elle désignerait le nouveau prêtre à la fin des temps.

c. (Ligne 7) יאפיך (racine הפך «changer», «pervertir») avec l'accusatif דרה et באיש comme sujet. La proposition suivante peut viser le prêtre futur, la formulation ודי suppose un premier די dans la lacune de ligne 7. L'éditeur tente de rendre ces lignes compréhensible : «sa génération, le mal pervertira [de sorte que rejeté] il sera...», dans le sens que le mal changera, pervertira et détournera sa génération¹⁰⁰. Quant à la liste des exactions commises par «la génération mauvaise», voir Jubilées 23,14.

d. (Ligne 7) La forme 'it'paal ישתבשון (voir Dn 5,9) demande un sujet au pluriel qui devait se trouver sur la ligne suivante; il s'agit peut-être de membres du peuple, par ex. «les justes».

### Commentaire

Le texte mentionne une figure de l'avenir qui va transmettre sa sagesse (וימסר להו[ן] ח[כמתה]), faire expiation pour «sa génération» (ויכפר על כול בני דרה), et annoncer l'enseignement avec des mots célestes conformément à la volonté de Dieu (מאמרה כמאמר שמיין ואלפונה כרעות אל). L'expiation (racine כפר) étant normalement

---

⁹⁹ D. Stökl Ben Ezra, «Messianic Figures in the Aramaic Texts from Qumran», in K. Berthelot and D. Stökl Ben Ezra (eds), *Aramaica Qumranica, Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence, 30 June-2 July 2008*, Leiden: Brill, 2010, p. 515-540 (surtout p. 519-521). Voir aussi E. Vogt, *A Lexicon of Biblical Aramaic* (coll. Subsidia Biblica 42), Trans. by J. A. Fitzmyer, Rome: Gregorian & Biblical Press, 2011, p. 325-327.

¹⁰⁰ É. Puech, «4QApocryphe de Lévi<sup>b</sup>? ar», 2001, p. 244.

accomplie par le Grand Prêtre (Ex 30, 10; Lv 9,7; Nb 8,21), l'identité sacerdotale de cette figure est indiquée expressément par la mention de cette tâche. Les lignes 3-5 sont comparables à un passage du *Testament de Lévi* dans lequel, suite à la mention des péchés commis par une génération de prêtres et l'annonce de la punition divine (Test. de Lévi 17,11-18,1), on anticipe la venue d'un prêtre nouveau auquel les paroles du Seigneur seront révélées (18, 2-4):

*18,2 Et après leur punition qui viendra du Seigneur, le sacerdoce disparaîtra. Alors le Seigneur élèvera à la prêtrise un nouveau prêtre à qui toutes les paroles du Seigneur seront révélées et il exécutera un jugement de vérité sur la terre dans la complétion des jours. 3 Son étoile s'élèvera dans le ciel comme un roi, diffusant alentour la lumière de connaissance sous le soleil du jour, et il sera magnifié dans le monde jusqu'à son ascension. 4 Il brillera comme le soleil de la terre et chassera toute obscurité sous le ciel de ce monde et il y aura la paix sur toute la terre<sup>101</sup>.*

On peut relever dans cet extrait quelques thèmes eschatologiques parallèles au texte de 4Q541 frag. 9: un contexte initial d'obscurité, le jugement de vérité conformément à la volonté divine, la connaissance et la sagesse qui brilleront sur la terre et chasseront les ténèbres. On pourrait aussi évoquer un certain nombre de rapprochements de 4Q541 avec 1QSb IV 27-28: le sujet de bénédiction, auquel est confiée la sagesse de jugements divins (1QSb IV 27a), sera «un luminaire pour le monde» et «illuminera la face de beaucoup de gens » (1QSb IV 27b-c).

Selon 4Q541 frag. 9 i 5-7, ce prêtre futur aura à souffrir d'une certaine violence: les lignes 5-6 décrivent la réaction verbale et éventuellement physique de ses adversaires. La teneur eschatologique est marquée par le contraste du «soleil qui brillera» et du «feu brûlant à toutes les extrémités de la terre» (l. 4-5) par rapport à l'image des ténèbres (l. 5-6), ainsi qu'au fait que le mal pervertira son peuple (l. 7). En combinant les informations de 4Q541 et celles de 4Q540, qui décriraient une même figure sacerdotale, J. Starcky remarque que le prêtre futur qui rencontra de l'opposition est décrit sous les traits du serviteur souffrant dont il est question en Isaïe 52,13 - 53,12<sup>102</sup>. La relation entre

---

<sup>101</sup> Traduction disponible sur le site français de livres & parchemins de Qumrân: Livres des Anciens & Ancien Testament: [http://www3.sympatico.ca/jjosianelegrand/index\\_fichiers/Patriarches.htm](http://www3.sympatico.ca/jjosianelegrand/index_fichiers/Patriarches.htm)

<sup>102</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumran», *RB* 70,1963, p. 481-505; É. Puech, «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi<sup>c-d</sup> et 4QAJa», 1992, p.



4Q541 et Is 52-53 est aussi soulignée par G. J. Brooke. En s'appuyant sur le fragment 24, il associe les souffrances de cette figure eschatologique à «d'heureux bienfaits pour d'autres»<sup>103</sup>. Ce lien est toutefois catégoriquement rejeté par J. J. Collins, qui lit le fragment 24 comme «un avertissement à un descendant de Lévi de ne pas affliger le pauvre et le sans défense»<sup>104</sup>. En effet, le contenu du fragment 24 peut être compris comme un avertissement (l. 2-5a) suivi d'un encouragement (l. 5a-6)<sup>105</sup>: d'une part, la personne sur laquelle porte l'interdiction de deuil («Ne fait pas deuil...» frag. 24 ii 2) est vraisemblablement un descendant sacerdotal plutôt qu'un prêtre eschatologique. D'autre part, puisque les fragments 9 et 24 traitent deux sujets différents dont le lien n'est pas évident, le message qu'on trouve dans le fragment 24 n'est pas suffisant pour démontrer qu'en décrivant la souffrance que subira le prêtre futur en 4Q541 frag. 9 i 5-7, l'auteur pourrait s'inspirer de la figure décrite en Isaïe 52-53.

En conclusion, le texte conservé dans 4Q541 frag. 9 ne mentionne pas explicitement le terme «messie». En dépit de cela, il ne fait aucun doute qu'il concerne une figure sacerdotale eschatologique, probablement un Grand Prêtre, qui est décrit non seulement comme un agent d'expiation pour son peuple, mais aussi comme chargé de transmettre au peuple un enseignement plein de sagesse. Le texte semble envisager sa manifestation au cours d'une ère nouvelle où le sanctuaire sera rétabli et où l'obscurité disparaîtra sur la terre, malgré l'opposition d'une partie du peuple à son enseignement. Cette figure sacerdotale a pu servir de prototype au messie d'Aaron de 1QS IX 11, ainsi qu'au Prêtre en chef qui apparaît dans 1QSa II 11-22 et 1QSB IV 27-28. Il est vraisemblable que ce document ait été conservé par les Qumraniens dans leur collection

---

449-501. Voir J. Duhaime, «Les messies dans les textes de Qumrân», dans R. David (dir), *Faut-il attendre le Messie? Études sur le messianisme* (Sciences Bibliques 5), Montréal: Médiaspaul, 1998, p. 57-76 (surtout p. 63-64).

<sup>103</sup> G. J. Brooke, «4QTestament of Levi d (?) and the Messianic Servant High Priest», in M. C. de Boer (ed), *From Jesus to John. Essay on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNTSup 84), Sheffield: Sheffield University Press, 1993, p. 83-100.

<sup>104</sup> J. J. Collins, «The Suffering Servant at Qumran?», *Bible Review* 9/6, 1993, p. 25-27; *The Sceptre and the Star*, 1995, p. 126. Voir aussi J. Duhaime, «Les messies dans les textes de Qumrân», *Faut-il attendre le messie?...*, p. 63-64.

<sup>105</sup> Pour l'interprétation récente du fragment 24, voir E. M. Cook, «4Q541, Fragment 24 Reconsidered», in M. J. Lundberg and W. T. Pitard (eds), *Puzzling out the Past, Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckerman*, Leiden: Brill, 2012, p. 13-18.

parce qu'il comportait des thèmes compatibles avec leur propre pensée, qu'il avait vraisemblablement contribué à façonner.

## 2.6 Vision de 'Amram = 4Q543-4Q547

### 2.6.1 Introduction

4QVisions de 'Amram est un document araméen inconnu avant la découverte de Qumrân; il est conservé dans au moins cinq exemplaires (4Q543-547). En 1956, J. Starcky a mentionné l'existence de trois copies en araméen d'une œuvre pseudépigraphique similaire au «Testament de Lévi»<sup>106</sup>. Il a regroupé ces trois manuscrits (4Q543-545) sous le sigle «4QVisions de 'Amram<sup>a-c</sup>». Il a ensuite réussi à identifier deux autres manuscrits (4Q546-547=4QVisions de 'Amram<sup>d-e</sup>) comme faisant partie du même ouvrage. En 1972, avec la permission de Starcky, J. T. Milik a publié dans la *Revue biblique* un fragment araméen de Qumrân (4Q542 frag. 1 ii 9-12) qu'il a nommé «4QTestament de Qahat ar», ainsi qu'une portion de 4Q544<sup>107</sup>. Dans son article, Milik a proposé d'identifier 4Q548 comme la sixième copie du document de 'Amram (4Q'Amram<sup>f</sup>)<sup>108</sup>; il a également signalé les affinités entre 4QVisions de 'Amram et l'homélie d'Origène sur Lc 12, 58-59<sup>109</sup>. De plus, il a formulé l'hypothèse qu'avec l'identification d'un type d'écrits lévitiqes (Lévi, Qahat et 'Amram), on pourrait reconnaître l'existence d'une trilogie des patriarches sacerdotaux, composée en araméen et traduite ensuite en grec, à laquelle fait allusion le titre «*τῶν τριῶν πατριαρχῶν*» («les trois patriarches») dans la liste apocryphe des *Constitutions Apostoliques* (VI §16.3a).

---

<sup>106</sup> J. Starcky, «Le travail de l'édition des fragments manuscrits de Qumrân», *RB* 63, 1956, p. 49-67 (surtout p. 66): «[...] un apocryphe analogue au *Testament de Lévi* est représenté par trois manuscrits au moins [...]».

<sup>107</sup> J. T. Milik, «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», *RB* 79, 1972, p. 77 - 97. Dans cet article, Milik a donné le titre «le livre des visions de 'Amram» ou bien «les Visions de 'Amram» (p. 77).

<sup>108</sup> Cette identification n'est pas sans difficulté. Milik l'a identifiée plus tard comme une des copies du *Document araméen de Lévi*, voir «Les écrits pré-esséniens de Qumran: d'Hénoch à Amram», dans M. Delcor (éd), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Leuven: Leuven Press, 1978, p. 91-106. 4Q548 est commenté par É. Puech dans *La croyance des Esséniens en la vie future* (vol 2), Paris: Librairie Lecoffre, 1993, p. 537- 540. Dans l'édition officielle Puech a opté pour donner provisoirement le titre «4Q Visions de 'Amram<sup>f</sup> ar» à ce texte composé de quatre fragments principaux. É. Puech, *Grotte de Qumrân 4 XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 391-392.

<sup>109</sup> J. T. Milik, «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», p. 86-89; 92-93.

Les textes araméens attribués à Qahat (4Q542) et à ‘Amram (4Q543-549) ont été publiés par É. Puech dans l’édition officielle (*DJD XXXI*) en 2001<sup>110</sup>. Puech a rapproché ces deux textes du genre littéraire «testamentaire» du *Document de Lévi araméen* (1Q21, 4QTLévi : 4Q213, 4Q213a-b, 4Q214, 4Q214a-b)<sup>111</sup>. Parmi les écrits qumraniens, 4QVisions de ‘Amram serait le dernier testament de la série qui va du *Document araméen de Lévi* et se poursuit avec *4QTestament de Qahat ar*<sup>112</sup>. Puech a signalé en même temps que, malgré des points communs, l’existence à Qumrân d’un rouleau portant sur cette trilogie sacerdotale est invérifiable<sup>113</sup>. Selon la paléographie, les datations des diverses copies des Visions de ‘Amram vont de la deuxième moitié du deuxième siècle (4Q543, 4Q544 et 4Q547) à la première moitié du premier siècle av. J.-C (4Q545 et 4Q546)<sup>114</sup>.

### 2.6.2 Contenu général de 4QVisions de ‘Amram

Dans la tradition biblique, ‘Amram est le petit-fils de Lévi, fils de Qahat et père de Moïse, Aaron et Miriam (Ex 6, 18. 20; Nb 26, 58-59). Il demeure une figure importante dans les écrits juifs à l’époque du Second Temple. F. Josèphe relate les visions de ‘Amram avant la naissance de Moïse (*Antiquités*, 1,210 à 216). Dans les *Antiquités bibliques*, un ouvrage attribué au Pseudo-Philon, ‘Amram est un personnage principal du récit qui précède la naissance de Moïse (9, 1-10).

---

<sup>110</sup> É. Puech, *DJD XXXI*, sur 4Q542, p. 257-282; sur 4Q543-549, p. 283-405. Il est fait mention que «à ce fragment de cinq manuscrits sûrement identifiés par J. Starcky [...], on propose, non sans quelque hésitation, 4Q548 et 4Q549 qui semblent se rapporter de ce genre littéraire». La fin de 4Q549 pourrait conclure l’ensemble de 4QVisions de ‘Amram. Toutefois, comme l’indique l’éditeur, «sans recoupement formel et donc sans certitude à ce sujet, l’appartenance de ces deux rouleaux doit-elle rester une hypothèse de travail». Voir «4Q543-4Q549. 4QVisions de ‘Amram<sup>ar-s</sup> ar: Introduction», *DJD XXXI*, p. 283.

<sup>111</sup> Selon la définition de J. H. Charlesworth, le genre littéraire de *testament* «is a narrative generally characterized by the deathbed speech and subsequent death of a person, although it also often contains the recounting of events or visions witnessed by the dying person during their life», *The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 1): Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Darton, 1983, p. 773. Parce que le texte contient tous ces éléments, 4Q‘Amram semble correspondre très bien à ce genre littéraire. R. A. Kugler, «Testaments», *EncyDDS* (vol. 2), p. 933-936, signale aussi que «the only certain exemplar of a testament found at Qumran, represented in six manuscripts, was dubbed Visions of Amram by J. T. Milik» (p. 934).

<sup>112</sup> É. Puech pense que le même scribe copié 4Q542 (4QTQahat ar) et 4QVisions de ‘Amram ar. Voir «4Q543-4Q549. 4QVisions de ‘Amram<sup>ar-s</sup> ar: Introduction», *DJD XXXI*, p. 284. M. de Long signale que les documents araméens de Lévi, de Qahat et de ‘Amram «clearly belong together due to their content and priestly character, as well as the biblical link between the three men», in «The Testament of Levi and ‘Aramaic Levi’», *RQ* 13, 1998, p. 367- 385 (surtout p. 372).

<sup>113</sup> *DJD XXXI*, p. 284.

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 283.

Les détails du contenu intégral de 4QVisions de ‘Amram sont difficiles à reconstruire à cause de l’état fragmentaire des manuscrits. On peut cependant établir le cadre narratif général du récit. Puisque l’appartenance de 4Q548 et 4Q549 reste hypothétique, nous nous concentrerons sur l’ensemble de la composition représentée par 4Q543-547.

Le texte commence par un paragraphe introductif dont la première phrase est: «Copie du livre «Paroles de la vision de ‘Amram [fils de Lévi]» (4Q543 frag. 1 l.1, voir 4Q545 frag. 1 et 4Q546 frag. 1). On y raconte qu’avant sa mort à 136 ans en Égypte, ‘Amram donna sa fille en mariage à son plus jeune frère Uzziel, et après la célébration de noce, il appela son fils Aaron à côté de lui et commença à prophétiser le rang élevé auquel accéderait Aaron en tant que «l’ élu» et «l’ange» de Dieu (4Q543 frag. 1 l. 2-10, frag. 2a-b l.1-9; 4Q545 frag. 1a col. i l. 2-19).

Vient ensuite un paragraphe qui rapporte que Qahat et ‘Amram revinrent en Canaan afin de bâtir des tombeaux pour leurs ancêtres, probablement Lévi et ses frères. À cause d’une guerre entre les Philistins et l’Égypte, ‘Amram était séparé de sa famille, mais il restait toujours fidèle à sa femme dans l’attente de retourner en Égypte (4Q543 frag. 3-4; 4Q544 frag. 1 l. 1-9; 4Q545 frag. 1 l. 11-19; 4Q546 frag. 2; 4Q547 frag. 1-2 l. 1-9).

C’est pendant son séjour en Canaan que ‘Amram reçut des visions sur les connaissances secrètes. Les sections suivantes décrivent des visions prophétiques de ‘Amram. Il aperçoit deux figures qui se disputent sur le destin de l’humanité, et il semble qu’un maître angélique vient révéler à ‘Amram le sort de ceux qui se rallient à la lumière ou aux ténèbres (4Q543 frag. 5 - 10; 4Q544 frag. 1 l. 10 - frag. 3; 4Q546 frag. 4; 4Q547 frag. 1 - 2 9 - 13; 4Q548 frag. 1 - 2). La dernière vision pourrait concerner une prédiction sur l’avenir du clan lévitique (4Q547 frag. 9 l. 2-7). Une brève description semble clore l’ensemble du texte: «<sup>8</sup> Alors je me suis réveillé du sommeil et (j’ai) mis cette vision [par écrit <sup>9</sup> avant que je descende] de la terre de Canaan. Et il m’est arrivé ce que [l’ange m’avait] dit [... » (4Q547 frag. 9 l. 8-9).

L’intrigue essentielle de *Visions de ‘Amram* est celle d’un père qui transmet la sagesse de sa vie et le contenu de ses visions à son fils. Le texte est dépourvu des préoccupations sectaires caractéristiques, en particulier celles concernant le calendrier

solaire et le conflit entre le «Maître de justice» et le «Prêtre impie». Il ne comporte pas non plus de contenu sur l'organisation, l'histoire ou les polémiques qui définissent la communauté qumranienne<sup>115</sup>.

É. Puech indique que, d'après les critères paléographiques et linguistiques, les documents préservés ne sont vraisemblablement pas des originaux, mais seulement des copies<sup>116</sup>. Comme les documents rattachés à Lévi et Qahat, l'original des *Visions de 'Amram* aurait été composé en araméen dans un milieu sacerdotal pré-qumranien<sup>117</sup> et ensuite conservé et recopié par les qumraniens pendant plusieurs générations.

D'autre part, les opinions sectaires sont inévitablement influencées par ce type d'écrits «adoptés» comme une des sources où puiser leurs perceptions sur l'histoire et sur les événements eschatologiques. Dans 4Q543-547, 'Amram aperçoit en vision deux opposants angéliques (Melkiresha' et probablement Melkisédeq dont le nom n'est pas préservé, voir 4Q544 frag. 1 l. 10). Cette vision exprime un fort dualisme qui marque la pensée théologique sectaire (voir 1QS III 13-24)<sup>118</sup>. Le souci de la pureté et de la légitimité de la lignée aaronide est également bien présent dans plusieurs passages, et le texte prédit par ailleurs l'avenir du clan sacerdotal (4Q547 frag. 9 l. 6-7). Compte tenu de la vision dualiste, de l'horizon angélique et de l'intérêt particulier pour la question sacerdotale, il n'est pas difficile de reconnaître des affinités entre les thèmes théologiques de ce texte et les enseignements de la communauté qumranienne.

---

<sup>115</sup> D'après le texte, 'Amram donna sa fille en mariage à son frère Uzziel, cette pratique viole clairement l'une des règles reconnues comme sectaires, qui interdit le mariage entre oncle et nièce (CD IV, 7 - 11).

<sup>116</sup> É. Puech, «4Q543-4Q549. 4QVisions de 'Amram<sup>a-g</sup> ar: Introduction», *DJD XXXI*, p. 285.

<sup>117</sup> K. Beyer propose que Jub 46, 10-11 a cité une partie des Visions de 'Amram; cela permet de situer la composition du texte avant le milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., K. Beyer, *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 85. Par contre, les arguments de P. Kobelski pour identifier 4Q'Amram comme écrit sectaire semblent peu convaincants, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10), Washington: CBA, 1981, p. 24-36. Le rapprochement du milieu d'origine avec une tradition samaritaine, comme le proposent J. T. Milik et R. A. Kugler, reste une hypothèse intéressante mais hors du sujet de notre recherche. Voir J. T. Milik, «Les écrits pré-esséniens de Qumran: d'Hénoch à Amram», p. 101. 106; R. A. Kugler, «Some Further Evidence for the Samaritan Provenance of Aramaic Levi (1QTestLevi; 4QTestLevi)», *RQ* 17, 1996, p. 351-358.

<sup>118</sup> H. A. Pearse analyse les principaux passages dualistes dans son étude *The Guide and The Seducer: The Dualism of 4QVisions of 'Amram*, MA Thesis, McMaster University, 2004. Certaines similitudes avec les textes sectaires peuvent expliquer la présence de plusieurs copies du document araméen de 'Amram dans la bibliothèque de Qumrân.

### 2.6.3 Intérêt majeur pour le sacerdoce

Dans le Testament de Qahat (4Q542 = TQahat ar), celui-ci est dépeint comme un père qui exhortait ses fils à prendre soin de l'héritage du sacerdoce (4Q542 frag. 1 i 9-12). De la même manière les Visions d' 'Amram (4Q543-548) présentent un intérêt particulier pour la question sacerdotale: le discours de 'Amram prévoit le rang élevé auquel accédera Aaron en tant qu' «ange de Dieu» (4Q543 frag. 2a-b l. 4, 4Q545 frag. 1a i 17)<sup>119</sup>. Un passage de 4Q545 (4Q545 frag. 4 l. 15-19), qui peut se situer dans le cadre du dialogue angélique et 'Amram, révèle aussi le rôle sacerdotal d'Aaron qui sera choisi comme «prêtre pour l'éternité» (l. 19):

15 « ... Au sujet d'Aaron ... 16 je te monterai le mystère de son service: il est un prêtre saint pour [Dieu Très-Haut;] 17 sainte pour lui sera toute sa race dans toutes les générations à [jamais. Et un bien-aimé de Dieu.] 18 (le) septième parmi les hommes de [sa] faveur; [il sera] appelé et il sera dit [l'élue de Dieu car] 19 (il) sera choisi comme prêtre pour l'éternité ».

Dans le document araméen de Lévi et de Qahat, l'alliance sacerdotale commence avec Abraham et le septième chaînon est Aaron. Comme dans le *Document araméen de Lévi* qui annonce la destinée future du sacerdoce lévitique (4Q213 frag.1 i-ii + frag. 2 l. 13-19), l'avenir glorieux du fils de Aaron est révélé à 'Amram dans son rêve visionnaire (4Q547 frag. 9 l. 6-7).

4Q547 frag. 9 l. 2-7.

]פצית[	2	2. ...] je délivrerai [...
ומושה בנה [מדבח	3	3. ... et Moïse construisit [un autel...
]בהר סיני יצא	4	4. ... ] sur le mont Sinaï , assu[rément(?) ...
(י/ת)רב[ח] לבק[רכה רבא על מדבח נחש]א	5	5. ... tu sacrifieras] ton gros [bétail] sur l'autel de bronz[e...
(ברא <sup>a</sup> ) ב[יה יתרם כהן מן כול בני עלמא	6	6. ... et] son [fils] sera élevé (comme) prêtre sur tous les enfants du monde apr [ès lui...
באח[רי/י ה	7	7. ... il sera oin]t et ses fils après lui pour
להוה מש]יה <sup>b</sup> ובנוהי בתרה לכול דרי עלמין	7	toutes les générations de l'éternité en vér[ité]...

בקו]שט(א)

<sup>119</sup> Le discours commence par « [ ממרך ונתן לך ] » (4Q543 frag.2a-b l. 1), à cause de l'état lacunaire, le contexte ne permet pas de savoir qui est désigné par le sujet du verbe ונתן. DSSEE et DJD optent pour la première personne au pluriel dont la traduction «[...] ta parole, et nous te le donnerons [...]». La ligne suivante continue par «... et nous te donnerons la sagesse [...]». Il semble qu'ici le discours se réfère aux familles d'ancêtres d'Aaron, plutôt qu'aux anges-messagers qui n'interviennent pas dans ce passage du texte. F. García-Martínez and E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition (DSSEE vol. 2)*, Leiden: Brill, 1998, p. 1085; É. Puech, *DJD XXXI*, p. 285.

### Notes de lecture

a. (Ligne 6) בר à la ligne 6 paraît une restauration probable dans ce contexte prédisant le privilège au sacerdoce confié à Aaron et sa descendance, Eléazar, fils d'Aaron ou son petit fils Pinhas (Nb 25, 7-13; 26, 1-3).

b. (Ligne 7) מ[ש]יה est une reconstruction à partir des restes au premier mot de la ligne 7; si cette lecture est correcte, la phrase vise vraisemblablement Aaron et sa descendance, la seule famille qui revêtait la dignité sacerdotale.

### Commentaire

Dans la Bible hébraïque, c'est au Sinaï qu'Aaron et ses fils furent choisis par Dieu pour remplir les fonctions sacerdotales, et la consécration d'Aaron et de ses fils se trouve en Ex 29 et Lv 8-9. La charge de souverain sacrificateur se transmet de père en fils (Ex 28,1; 40, 12-15; Nb 17, 5.17; 18, 1-9; Dt 10,6). 4Q'Amram met en relief l'autorité aaronide par la domination perpétuelle du sacerdoce pour toutes les générations, et le titre de gloire de 'Amram semble dû au fait qu'il est le père d'Aaron, ancêtre de tous les prêtres justes et le grand prêtre par excellence, plutôt que de Moïse qui est peu présent dans le texte.

Si le dualisme dans 4Q'Amram pouvait servir de concept crucial autour duquel la secte a construit son identité et ses croyances, il convient de noter que ce texte, avec le document araméen de Lévi et de Qahat, comporte en même temps un encouragement aux «fils lévites» à rester fidèles à leur mission sacerdotale et à s'acquitter minutieusement de leurs devoirs<sup>120</sup>. Cette préoccupation pour la transmission de l'héritage sacerdotal pourrait être une allusion critique à l'adoption des mœurs étrangères au cours de la crise religieuse vécue sous le grand prêtre Jason (-175? à -172, voir 2M 4, 13-14), ou à la chute de la hiérarchie traditionnelle du sacerdoce sous Ménélas (-172 à -167) quand, pour la première fois, le sacerdoce passa à un homme n'appartenant pas à la lignée de Sadoq (2M 4, 23-27).

---

<sup>120</sup> Voir l'introduction aux «Dernières paroles de Kehath», dans M. Wise, M. Abegg et E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 563. En supposant que 4Q'Amram aurait été composé dans un même milieu que le document de Qahat, on pense que ces ouvrages contiennent des préoccupations similaires sur le destin sacerdotal.

D'autre part, comme le montre 4Q541, ce cycle d'écrits sacerdotaux voulait transmettre les messages d'espérance: malgré l'obscurité, ses auteurs envisageaient le rétablissement de la gloire du sacerdoce projeté dans la sagesse et les visions attribuées aux ancêtres. Cette perspective pouvait servir d'arrière-fond pour les sectaires de Qumrân dans leur attente de la restauration du sacerdoce dans sa pureté et son authenticité. Cette restauration était anticipée vraisemblablement par l'observance des préceptes et l'accomplissement de la perfection au sein de la communauté. On espérait sa réalisation à l'arrivée d'un messie d'Aaron à qui sera confiée la sagesse des jugements divins et qui rétablira, dans le Temple purifié, le pontificat qui a été usurpé par les prêtres illégitimes.

## **2.7 Document excursus : Figure de Moïse dans 4Q377 et 4Q374**

Parmi la bibliothèque de Qumrân, il y a douzaine textes différents qui ne figurent pas dans la Bible mais pourraient être associés avec Moïse. On peut supposer que ces écrits mosaïques de type pseudépigraphique étaient composés ou compilés par des gens qui étaient convaincus d'exprimer ce que Dieu aurait dit par l'intermédiaire de Moïse mais que celui-ci ne les avait pas consignés dans la Torah. Les auteurs reformulaient ou développaient certains éléments de la Loi et de l'histoire d'Israël dans ces ouvrages, et leur donnaient le nom de Moïse ou de ses proches afin de renforcer leur autorité.

De ces écrits qui sont en rapport avec Moïse, nous présentons ici deux textes (4Q377 et 4Q374) à l'état assez fragmentaire que nous traitons en *excursus*. Selon C. Newsom, ces deux manuscrits ne contiennent pas d'«indications of Qumran authorship»<sup>121</sup>. L'emploi du tétragramme semble confirmer aussi leur origine non-sectaire, puisque les qumraniens s'abstiennent d'utiliser la transcription du nom divin dans leurs écrits sectaires. Quoi qu'il en soit, la qualification de Moïse en tant que «Son oint» (4Q377 frag. 2 ii 5) et «dieu au-dessus des puissants» (4Q374 frag. 2 ii 6) a suscité un intérêt particulier dans les études sur le messianisme de Qumrân.

---

<sup>121</sup> C. Newman, «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», in D. Dimant and U. Rappaport (eds), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden/Jerusalem: Brill/Magnes, 1992, p. 40-52.



### 2.7.1 4QApocryphe Pent. B (4Q377)

En l'associant avec 4Q375-376 («4QApocryphon of Moses A-B?») dans *DJD* XIX, 1995<sup>122</sup>), J. Strugnell, responsable de l'édition préliminaire, a identifié 4Q377 comme «4QApocryphon of Moses C». Quand ils ont publié ce texte dans l'édition officielle (*DJD* XXVIII, 2001), J. C. VanderKam et M. Brady ont plutôt opté pour le renommer «4QApocryphal Pentateuch B». Cette désignation implique un lien entre ce document et 4Q368 («4QApocryphal Pentateuch A»), parce que «both clearly reflect and rework materials from various parts of the Pentateuch, especially Exodus (the Sinai sections), Numbers, and Deuteronomy»<sup>123</sup>. D'autre part, 4Q377 semble plus proche de l'*Apocryphe de Josué* (4Q378-379 = 4QApocryphon of Joshua<sup>a-b</sup>): comme 4Q378, 4Q377 présente Moïse à la troisième personne, et lui donne un titre **איש חסדים** («un homme pieux ou un homme de fidélité», 4Q377 frag. 2 ii 12) qui se trouve aussi dans 4Q378 frag. 26 l. 6.

4Q377 comprend cinq fragments. Le fragment 1 n'est préservé que par une image en miroir au verso du fragment 2; le fragment 6 identifié par Strugnell a été joint au fragment 5 dans édition officielle<sup>124</sup>. Le texte est si fragmentaire qu'on ne peut pas préciser exactement une structure cohérente. Néanmoins le nom de Moïse apparaît dans frag. 2 ii 2. 5. 10, il est appelé «Son oint» (**משיחו**, frag. 2 ii 5), «l'homme de Dieu» (**איש האלוהים**, frag. 2 ii 10), «comme un ange» (**כמלאך**, frag. 2 ii 11) et «un homme pieux» (**איש חסדים**, frag. 2 ii 12). Les titres qui lui sont conférés attestent le rôle primordial joué par Moïse dans ce texte qui retravaille des passages de l'Exode et des Nombres.

*4Q377 frag. 2 ii 4b-6.* 4Q377 frag. 2 ii comprend douze lignes qui semblent commencer par le reste d'un récit perdu (lignes 1-2). La ligne 3 introduit un discours attribué à quelqu'un appelé **אליבה**, un personnage inconnu par ailleurs. Ce discours inclut la malédiction des *l.* 4b-6a. Dans ce passage du texte, Moïse est appelé «oint de Dieu» (*l.*

---

<sup>122</sup> J. Strugnell, «Apocryphon of Moses», in M. Broshi et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX)*, Oxford: Clarendon, 1995, p. 111-136.

<sup>123</sup> J. C. VanderKam and M. Brady, «377 4QApocryphal Pentateuch B», in M. Bernstein et al. (eds), *Qumran Cave 4. Miscellanea Part 2 (DJD XXVIII)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 205-217 (surtout p. 207).

<sup>124</sup> Voir J. C. VanderKam and M. Brady, «377 4QApocryphal Pentateuch B», p. 205.

5); ce titre est remarquable car la désignation «oint» n'est jamais utilisée en référence à Moïse dans la Bible hébraïque.

<p>אָרוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יַעֲמֹד וַיִּשְׁמֹר          [וַיַּעֲשֶׂה] vacat 4b</p> <p>לְכוּל מִצְוֹת יְיָ הַזֵּה אֲבִי מֹשֶׁה מְשִׁיחוֹ וּלְלַכַּת          אַחַר יְהוָה אֱלוֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ הַמְצִוֶּה] vacat [ 5b</p> <p>לְנוּ מֵהַר סִינַי vacat [ 6</p>	<p>4b <i>vacat</i> Maudit soit l'homme qui ne (veut) pas se lever et garder et fai [re ]</p> <p>5. tous les comm[andements de Y]HWH par la bouche de Moïse, Son oint, et suivre YHWH, le Dieu de nos pères, qui a comman[dé]</p> <p>6. à nous du mont Sin [ai] <i>vacat</i></p>
--	---

### Notes de lecture

a. (Ligne 5) Le complément des verbes «garder et faire» de la ligne 4 pourrait faire référence aux commandements de Dieu si on accepte la lecture מִצְוֹת יְיָ הַזֵּה proposée par Strugnell à partir des dernières traces des lettres préservées au début de la ligne 5.

b. (Ligne 5) À la fin de la ligne 5 le dernier mot est abîmé: il reste seulement ה, suivi des pointes inférieures des trois lettres. Strugnell reconstitue הַמְצִוֶּה (litt. «le commandant»). Wise-Abegg-Cook paraphrasent et traduisent: «Celui qui nous a fait entendre Ses sta[tuts] des montagnes du Sinaï»<sup>125</sup>.

### Commentaire

Les prophètes sont appelés «oints» dans la littérature sectaire (CD II 12, V 21-VI1; 1QM XI, 7)<sup>126</sup>. Dans CD V 21-VI 1, on critique ceux qui vinrent égarer Israël «car ils avaient prêché la rébellion contre les commandements de Dieu rapportés par Moïse et aussi par les oints de l'esprit (בְּמִשְׁחֵי הַקֹּדֶשׁ, VI 1)». Il est clair que, dans ces textes, le terme «oints» se réfère à des figures du passé et par conséquent, ne comporte pas une dimension eschatologique. C'est dans 4Q377 qu'on trouve la seule occurrence dans la littérature de Qumrân de מְשִׁיחוֹ employé pour désigner Moïse. Les chercheurs se sont disputés sur la signification du terme dans ce texte<sup>127</sup>. Même si le contexte est

<sup>125</sup> M. Wise, M. Abegg et E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 430. Voir aussi J. C. VanderKam and M. Brady, «377 4QApocryphal Pentateuch B», p. 215.

<sup>126</sup> Sur CD voir *infra* p. 152; sur 1QM voir *infra* p. 189-190.

<sup>127</sup> P. E. Hughes, «Moses' Birth Story: A Biblical Matrix for Prophetic Messianism», in C. A. Evans and P. W. Flint (eds), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls Related Literature V), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 10-22. Hughes résume les différentes interprétations sur la

fragmentaire, il suggère que cette expression semble impliquer seulement que Moïse était investi d'un rôle de prophète et qu'il jouissait d'une importance particulière en tant qu'intermédiaire entre Dieu et le peuple d'Israël.

Après le *vacat* à la ligne 6, nous trouvons la description d'une théophanie, au cours de laquelle YHWH apparaît à son peuple dans le feu et les nuages afin de les instruire (l. 6b-8). La réponse du peuple montre qu'il est profondément touché par cet événement (l. 9-10a), ce qui conduit à une présentation plus détaillée de la fonction prophétique de Moïse après le *vacat* à la ligne 10 (l. 10b-12).

4Q377 frag. 2 ii 10b-12.

<p>10b ומושה איש האלוהים עם          אלוהים בענן וכס          11 עליו הענן כיא [ ]<sup>o</sup> [בהקדשו וכמלאכ          ידבר מפיהו כיא מי מבשר] [כמוהו]<sup>a</sup>          12 איש חסדים ויוס [ ]<sup>o</sup> [אשר לוא          נבראו {ל} מעולם<sup>b</sup> ולעד ]</p>	<p><i>vacat</i> 10b <i>vacat</i> Et Moïse, l'homme de Dieu (était) avec Dieu dans le nuage. Et le nuage recouvrait, car [ ]<sup>o</sup> comme il était sanctifié, et comme un ange qu'il parlerait de sa bouche, car quel (être) de chai[r] (est) comme lui?          12. un homme pieux et [ ]<sup>o</sup> <i>m</i> qui n'a pas été créé {pour } au (temps) jadis et pour toujours [ ].</p>
--	--

Notes de lecture

a. (Ligne 11) La deuxième moitié de la ligne 11 est devenue presque indistincte à cause de l'encre déteinte: les traces des premières lettres de **מבשר** sont très légères; la lecture **כמוהו** a été proposée par Strugnell lors du premier déchiffrement du texte.

b. (Ligne 12) À la ligne 12, le scribe a effacé un *lamed* initial avant **עולם** pour le remplacer par un *mem*, réalisant que la préposition **מן** était nécessaire.

Commentaire

Moïse est introduit dans ce passage du texte comme faisant contraste par rapport au peuple effrayé par la théophanie. Tous les titres attribués à Moïse reflètent les caractères particuliers provenant de sa relation personnelle avec Dieu. Le titre «homme

désignation de messie pour Moïse, et conclut que le terme en question est descriptif plutôt qu'un titre technique. Voir aussi M. G. Abegg, «The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?», *DSD* 2, 1995, p. 125-144 (surtout p. 140-141); K. J. Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Apocalyptic Motifs and the Growth of Visionary Moses Tradition*, Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, 2010, p. 49-52.

de Dieu» est donné cinq fois à Moïse dans l'A. T. (Dt 31,3; Jos 14, 6; 1Ch 23, 14; 2Ch 30, 16; Ps 90, 1), souvent lié à sa place particulière choisie pour mener Israël hors d'Égypte et pour lui transmettre la Loi. La référence à la couverture nuageuse (l. 10-11) fait écho à Ex 24, 14-18, et symbolise la sanctification nécessaire pour recevoir la Loi<sup>128</sup>. La caractérisation de Moïse comme «un homme des piétés» (l. 12) est à rapprocher de l'«Éloge des pères» du Siracide (Si 44 - 50, surtout 44 - 45), dans lequel Moïse est loué parmi de nombreux «hommes pieux» de l'histoire d'Israël (Sir 44,1 : «Faisons l'éloge des hommes pieux, de nos ancêtres dans leur ordre de succession»)<sup>129</sup>. Moïse y est décrit en particulier comme «un homme trouvant grâce aux yeux de tout vivant» (Sir 45,1: איש חי מוצא חן בעיני כל הי) que le texte grec traduit en ajoutant l'adjectif ἐλέους «homme de bien»), dont la mémoire est en bénédiction.

Dans le frag. 2 ii 11 la question מי מבשר [כמוהו] peut être traduite de deux façons différentes : 1) Si l'on comprend מבשר] comme le participe D de la racine בָּשַׁר («proclamer»), on traduit comme «qui est un messenger (ou héraut) comme lui?»; 2) Si l'on comprend plutôt בשר comme un substantif (בָּשַׁר dans le sens «chair»), on traduit «quel (être) de chair (est) comme lui?»<sup>130</sup>. Le contexte semble favoriser la deuxième solution.

Selon certains chercheurs, comme C. Fletcher-Louis, Geza G. Xeravits, J. W. van Henten, Moïse est «angélifié ou déifié» dans ce document<sup>131</sup>. Mais cette interprétation est problématique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la préposition מן (מבשר) n'implique pas le transfert d'un état à un autre : le plus souvent il est utilisé dans une comparaison. Comme l'indique G. J. Brooke, «functional similarity should not slip

<sup>128</sup> L'interprétation rabbinique explique que le nuage recouvrait Moïse pendant six jours afin de le purifier. Voir J. Goldin (trans), *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Yale Judaica Series 10), New Haven: Yale University Press, 1955, p. 3.

<sup>129</sup> Texte hébreu de Sir 44,1 selon MS B XII: אהללה נא אנשי חסד.

<sup>130</sup> Selon *DJD* XXVIII, l'éditeur officiel traduit la phrase comme «for who of fles[h] is like him» (p. 214).

<sup>131</sup> C. Fletcher-Louis pense que «it is possible that is viewed as a transformed human who is no longer confined to the realm of flesh», *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42), Leiden: Brill, 2002, p. 141-148 (p. 142); G. Xeravitz, *King, Priest and Prophet*, p. 126. 177-179; J. W. van Henten, «Moses as Heavenly Messenger in Assumptio Mosis 10:2 and Qumran Passages», *JJS* 54, 2003, p. 216-227 (surtout p. 226-227).

into ontological sameness»<sup>132</sup>, 4Q377 semble vouloir exalter Moïse comme prophète et médiateur de la Loi. Sa fonction d'enseignement prophétique et son obéissance sont soulignées aux lignes 10-12: il est entré dans le nuage lors de la présence de Dieu au Sinaï et il a reçu les révélations auxquelles le peuple doit obéir. Sa désignation «comme ange» est un moyen d'invoquer ce rôle sans égal de Moïse comme visionnaire et médiateur sur le mont Sinaï.

### 2.7.2 4QDiscours sur l'Exode et la Conquête (4Q374)

Un autre texte qui est en rapport avec Moïse est 4Q374. Il s'agit d'un document comprenant un fragment de taille moyenne et quinze petits fragments. L'écriture de 4Q374 est conforme à celle que F. M. Cross décrit comme semi-formelle du début de la période hérodienne et qu'il date du dernier quart du 1<sup>er</sup> siècle av. J. - C. Le document est si fragmentaire qu'il est impossible de déterminer la structure générale et la nature des développements; mais le plus grand fragment (frag. 2) évoque la sortie d'Égypte et la conquête de la terre cananéenne, d'où le titre «4QDiscourse of the Exodus/Conquest Tradition» dans *DJD XIX*<sup>133</sup>. En rappelant la promesse de Dieu, le thème central semble concerner l'impuissance des ennemis d'Israël et le soutien de Dieu au moment où le peuple sortait hors d'Égypte et luttait pour s'emparer de Canaan.

Les fragments conservés de 4Q374 n'évoquent pas explicitement l'ascension de Moïse au Mt. Sinaï et sa rencontre avec Dieu. Mais il semble que le frag. 2 i 6-7 aurait fait allusion à cet événement décisif pour le peuple d'Israël: «...et il a pris possession [...] Sinaï [...] ». Les premières lignes de la colonne suivante (frag. 2 ii 1-5) rappellent vraisemblablement l'expérience des Israélites au cours de leur errance dans le désert, et les lignes 6-10 décrivent le soutien de Dieu pour Israël; dans ce passage, Moïse est apparemment présenté comme une source d'encouragement pour le peuple.

*4Q374 frag. 2 ii 6-10.*

---

<sup>132</sup> G. J. Brooke, «Moving Mountains: From Sinai to Jerusalem», in G. J. Brooke and al. (eds), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2008, p. 73-89 (surtout p. 87). É. Puech, dans «Le fragment 2 de 4Q377, *Pentateuque Apocryphe B*: L'exaltation de Moïse», *RQ* 21, 2003-2004, p. 469-475, souligne aussi que Moïse est comparé avec l'ange mais cette désignation n'implique pas l'angélification de son statut humain.

<sup>133</sup> L'édition officielle: C. A. Newsom, «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», in M. Broshi et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX)*, Oxford: Clarendon, 1995, p. 99-101.

6	[ו]יתננו <sup>a</sup> לאלוהים על אדירים ומחיגה]לפרעה עב[דו (?) <sup>b</sup>	6. [Et] il fit de lui un dieu au-dessus des puissants, une entra [ve ] pour Pharaon. (Son) ser[viteur (?)]...
7	[י]תמוגגו <sup>c</sup> ויתנועעו לבם וימסו קרב[יה]ם [ו]ירחם בכ[ם]	7. [(Mais)] ils défailirent, et leurs cœurs tremblèrent et l[eu]rs entrailles se liquéfièrent. [Mais] Il eut pitié de bk[ ]
8	ובהאירו פנו אליהם [ ]למרפא<>ויגבירו לב[ם] עוד ודעת[ם] <sup>d</sup>	8. Et quand Il fit briller son visage sur eux pour la guérison, ils renforçèrent (les) cœur [s] à nouveau, et (la) connaissance [ ]
9	וכל לא ידעוך ויתמוגגו ויתנ[ו]עו תגו לק[ו]ל	9. Et tous ceux qui ne Te connaissaient pas défailirent et trem[bl]èrent. Ils chancelèrent au br [uit de...]

### Notes de lecture

a. (Ligne 6) Parce que *waw* et *yod* sont souvent indiscernables dans 4Q374, on pourrait lire le premier mot à la ligne 6 comme [ו]יתננו (« il fit de lui (nous)») ou [ו]יתנני («il me fit»)<sup>134</sup>. En optant pour la lecture [ו]יתננו, le suffixe à 3<sup>e</sup> personne au singulier implique que c'est quelqu'un d'autre que Moïse qui raconte l'histoire.

b. (Ligne 6) À la fin de la ligne 6, on pourrait s'attendre à une certaine référence à Moïse en lisant «עבדו» («Son serviteur», voir Ex 14,31; Jos 9,24. 11,15. 13, 8; Ps 105, 26).

c. (Ligne 7) Il semble que la lacune au début de la ligne 7 ne donne pas de place suffisante pour restituer ויתמוגגו («mais ils défailirent»); mais les deux autres verbes préfixés d'un *waw* à la même ligne laissent supposer qu'il y ait une conjonction conversive avant ויתמוגגו. Newsom pense que le scribe a fait probablement une erreur et qu'il a omis le *waw*<sup>135</sup>.

d. (Ligne 8) À la fin de la ligne 8, on hésite entre וכעת («au moment de») et ודעת («et la/une connaissance»). *DSSSE* et *Wise/Abegg/Cook* ont opté pour la première lecture; mais la deuxième, adoptée dans l'*editio princeps* semble convenir mieux au contexte avec la présence de ידעוך (verbe G pf. 3<sup>e</sup> pers. au pluriel de la racine ידע («connaître») à la ligne 9.

### Commentaire

<sup>134</sup> C. A. Newsom, «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», p. 103-104.

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 104.

4Q374 frag. 2 ii ne mentionne pas explicitement le nom de Moïse, mais la phrase «il fit de lui un dieu au-dessus des puissants» (l. 6) fait allusion à Ex 7,1, où Dieu dit à Moïse: «Vois, j'ai fait de toi un dieu pour Pharaon». Moïse se voyait ainsi octroyer par Dieu l'autorité et le pouvoir sur Pharaon, de sorte qu'il n'avait désormais plus aucune raison de le craindre.

Les verbes à la 3<sup>e</sup> personne au pluriel à la ligne 7 semblent problématiques; est-ce qu'il s'agit du peuple d'Israël ou de ses ennemis? Après hésitation, Newsom opte pour la seconde possibilité: « [...] one most often associates the motif of melting and trembling with the effect of the divine warrior on Israel's enemies. But in this case it may be better to interpret the ones who are afraid as the Israel themselves»<sup>136</sup>.

Si cette compréhension est correcte, on aurait au moins trois possibilités pour expliquer l'allusion scripturaire dans ce passage du texte :

1) L'allusion à Moïse et Pharaon pourrait être suivie d'une référence à la traversée de la mer Rouge. Le peuple est décrit dans Ex 14 comme ayant éprouvé une grande peur lorsqu'il était poursuivi par l'armée égyptienne. Mais si l'on accepte cette interprétation, il semble difficile d'expliquer l'évocation d'un visage rayonnant pour la guérison à la ligne 8.

2) Ex 20 fait état de la crainte du peuple au Sinaï, lorsque Dieu lui a montré sa gloire et sa grandeur. Il se tenait à distance et c'est Moïse seul qui s'approcha de la nuée d'abord une première fois pour recevoir les tables de l'alliance (Ex 20, 21), puis une deuxième fois après l'épisode du veau d'or (Ex 34,4). Lorsqu'il redescendit à nouveau de la montagne, son visage était «rayonnant» (Ex 34, 29-35). L'expression «Et quand Il fit briller son visage sur eux pour la guérison», pourrait être comprise comme une allusion à ce passage.

3) Selon Newsom, la ligne 7 pourrait faire référence à l'un des moments où les Israélites étaient démoralisés quand ils affrontaient les Cananéens, que ce soit lors de la conquête ou de la période des Juges<sup>137</sup>. Mais la juxtaposition entre la crainte du peuple et la compassion divine ne correspond pas aux descriptions bibliques de ces confrontations. La ligne 8 fait plutôt penser à la fameuse bénédiction dans Nb 6, 24-26: «Que le Seigneur

---

<sup>136</sup> C. A. Newsom, «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», p. 104.

<sup>137</sup> *Idem*.

fasse rayonner sur toi son regard et t'accorde sa grâce! Que le Seigneur porte sur toi son regard et te donne la paix!». Ce serait alors Dieu qui fait briller Son propre visage pour apporter la guérison<sup>138</sup>; l'association de cette bénédiction et de la guérison serait une allusion au pouvoir miraculeux qu'on attribuait à ce texte.

Puisque le contexte précis de ce fragment fait défaut, le passage biblique auquel réfère la ligne 8 reste hypothétique. Mais la deuxième hypothèse nous semble préférable, d'autant plus que 4Q175 fait référence à l'épisode du Sinaï et au rôle prophétique de Moïse, et qu'un autre texte de Qumrân, les *Paroles des luminaires* (4Q504 frag.6 11-12) mentionne peut-être que la gloire de Dieu se reflète sur le visage de Moïse:

קוד]שכה הולך לפנינו	]	11	11. Ta [sain]teté marche devant nous, Ta gloire
[ וכבודכה בתוכנו ]			(demeure) au mili[eu de nous]
פני <sup>139</sup> מושה ]	]	12	12. [ ] ° [ ] ° [ ] ° [ ]visage de Moïse,
			[Votre] servi [teur]
			עב]דכה

Il est probable que c'est cette idée qui est présente dans 4Q374. L'ensemble du passage l. 6-10 donnerait à Moïse un rôle de premier plan et les suffixes de la troisième personne suggèrent une référence aux Israélites effrayés par la fulgurance de la théophanie du Sinaï. Les lignes 7-9 évoquent la perte et par la suite la reprise du courage grâce à l'intervention de Dieu qui se manifeste sur le visage rayonnant de Moïse; ce dernier console, guérit et renforce le peuple parce qu'il s'agit d'un témoin théophanique de la gloire de Dieu au milieu d'Israël.

Cependant, contrairement à ce que soutient C. Fletcher-Louis, il semble problématique de prétendre que le texte reflète une croyance en un statut céleste de

<sup>138</sup> Voir par exemple, M. Wise, M. Abegg et E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 425-426: «La ligne 8 est frappante parce qu'on y trouve juxtaposées la guérison et une citation de la bénédiction pontificale figurant dans Nombres 6: 24-26».

<sup>139</sup> Le passage semble faire allusion au départ d'Égypte: Dieu a utilisé la colonne de nuée et de feu pour conduire les Israélites hors d'Égypte et les guider dans le désert (Ex 13,21; Nb 14,14). Le mot פני commence juste après une lacune et puisqu'on a peu de contexte précis, il est aussi possible de lire מושה לפני («devant Moïse»). Ici nous adoptons la restitution du texte de M. Baillet dans «504, Paroles des luminaires», *Qumrân grotte 4 III (DJD VII)*, Oxford: Clarendon, 1982, p. 137-168 (surtout p. 158-159). Voir aussi D. T. Olson, «Word of Light (4Q504-506 = 4Q DibHam<sup>a-c</sup>)», J. H. Charlesworth et al. (eds), *Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers (PTSDSSP 4A)*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, p. 107-153 (surtout p. 120-121).



Moïse<sup>140</sup>. 4Q374 ne contient pas de mention d'ascension ou d'intronisation céleste de Moïse; selon le texte préservé, il est indémontrable qu'il soit considéré comme angélifié ou déifié. De plus, si la ligne 8 est rapprochée d'Ex 34, 29-35, le visage rayonnant de Moïse n'atteste que son exposition à la gloire divine, plutôt que sa propre divinisation.

En conclusion, les écrits s'inspirant des traditions sur Moïse tels que 4Q377 et 4Q374 démontrent l'importance de cette figure dans la pensée religieuse à l'époque du Second Temple. En recueillant les traditions écrites ou orales, les titres extraordinaires conférés à Moïse font apparaître les multiples aspects du personnage ainsi que le rôle prophétique qui lui est attribué. Ces textes ne semblent pas voir en lui un personnage transformé en être céleste doté de pouvoirs surnaturels. Il n'en demeure pas moins que Moïse est révééré en tant que législateur et prophète sans égal, placé au-dessus de tous les autres et veillant toujours sur la destinée du peuple. Cette perspective pouvait nourrir l'espérance de la venue d'un nouveau Moïse, qui endossera un rôle prophétique en donnant des enseignements autorisés et en faisant des miracles.

## Conclusion

Dans ce chapitre nous avons étudié quelques textes à caractère juridique qui envisagent un partage de l'autorité entre deux figures messianiques (1QS, 1QSa, 1QSB). La *Règle de la communauté* (IX 11) et ses annexes font clairement référence à une forme de bi-messianisme. Selon notre interprétation, le messie d'Aaron, ou une figure à caractère sacerdotal, jouera un rôle rituel et sera à la tête du Temple purifié, et le messie d'Israël, ou un agent à caractère laïque et temporel, régnera sur le pays d'Israël, dont la

---

<sup>140</sup> C. Fletcher-Louis, «4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology», *DSD* 3, 1996, p. 236-252; *All the Glory of Adam*, p. 137-138. L'hypothèse adoptée par G. Xeravitz, *King, Priest and Prophet*, p. 122-124; A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107), Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, p. 268-269. Pour la critique voir G. J. Brooke, «Moving Mountains: From Sinai to Jerusalem», p. 73-89; J. E. Bowley, «Moses in the Dead Sea Scrolls: Living in the Shadow of God's Anointed», in P. W. Flint and T. H. Kim (eds), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*; Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 159-181; P. Makeillo, «Was Moses considered to be an angel by those at Qumran? », in A. Graupner and M. Wolter (eds), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2007, p. 115-128; K. J. Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Apocalyptic Motifs and the Growth of Visionary Moses Tradition*, p. 45-48.

venue est annoncée par un prophète eschatologique comme Moïse.

Comme nous l'avons montré dans ce chapitre, le texte 4Q175, qui contient trois citations bibliques favorisant l'attente des trois figures messianiques, pourrait être considéré comme une critique adressée à Hyrcan I. Si cette interprétation est juste, 4Q175 permet de placer l'origine du bi-messianisme qumranien dans un contexte similaire: l'attente messianique qumranienne implique une critique de l'attribution de la double fonction de Grand Prêtre et de chef d'état juif à Simon et à ses descendants. Notons que le bi-messianisme ne se trouve pas uniquement dans la communauté de Qumrân. Ce concept existe aussi dans diverses sources de l'époque du Second Temple, principalement dans les *Test. des Douze Patriarches*. Le texte de Za 4,14 suggère que son prototype serait le modèle duel du Grand Prêtre et du roi (Josué-Zorobabel) de l'époque pré-exilique, ou encore celui du partage de l'autorité entre Abiathar-David, Sadoq-Salomon de l'ancienne dynastie davidico-salomonienne.

On observe aussi l'idée d'une fonction rituelle ou d'un rôle prédominant d'un agent sacerdotal à la fin des temps. La tradition lévitique joue un rôle significatif dans certains documents les plus anciens de Qumrân (écrits lévittiques: Lévi, Qahat et 'Amram), il est possible que ce soit un reflet de la préséance des prêtres dans la communauté; celle-ci pouvait être justifiée par la supériorité des «fils de Sadoq», ainsi que l'exaltation de Lévi telle que décrite dans les *Jubilés* (30-32) et le *Test. de Lévi*.

Les deux textes que nous traitons en *excursus* (4Q377 et 374) démontrent l'importance de Moïse en tant que prophète sans égal dans la pensée religieuse à l'époque du Second Temple. Placé dans un contexte eschatologique, cette figure pouvait servir de matrice au prophète attendu à la fin des temps. D'autre part, il semble coexister au moins deux modèles de prophète eschatologique dans les manuscrits de Qumrân: celui de Moïse et celui d'Élie (voir *infra* 5.2.4, surtout p. 266-267; 5.3). Dans les textes typiquement sectaires, nous avons affaire le plus souvent à la conception du prophète eschatologique de type mosaïque. Le *Document de Damas* déclare que ceux qui ont trahi la nouvelle alliance seront exclus du peuple «depuis le jour de la réunion à ses pères du Maître de justice jusqu'à l'avènement des oints d'Aaron et d'Israël» (CD XIX 34 - XX 1). Comme Moïse, ce Maître de justice enseigne et promulgue des lois; il dirige sa communauté dans un nouvel exode. Cela soulève la question du rapport entre le

fondateur de la communauté et le prophète eschatologique à venir. L'analyse du texte de *Document de Damas*, et d'autres textes du corpus qumranien, permettront d'explorer davantage ce rapport dans le prochain chapitre.

## Chapitre 3

### Analyse des textes à tendance restauratrice II

#### Introduction

Dans le présent chapitre, nous présenterons un autre paradigme messianique, représentatif de l'attente de Qumrân à tendance restauratrice, qui s'articule autour des figures de l'«Interprète de la Loi» et du «Prince de la congrégation/rameau de David» (CD, 4Q174, 4Q252). Par rapport au paradigme précédent, celui-ci présente une conscience messianique dont la préoccupation porte sur la continuation d'une institution historique. Pour les Qumrano-esséniens, le temps de salut, naissant des épreuves et débouchant sur l'ère messianique, ne pouvait advenir que dans un contexte de parfaite pureté et de perfection dans l'observance de la Torah, telle qu'elle était interprétée selon la législation sectaire. C'est l'importance de l'interprétation de la Bible, et les conflits avec les adversaires à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, qui rendent inévitable l'attente eschatologique d'un Interprète de la Loi, pour que la communauté puisse observer adéquatement la loi biblique et ses applications concrètes pour l'avènement de l'ère messianique.

D'autre part, dans ce paradigme, le «Prince de la congrégation», titre faisant allusion au leader civil dans le sens de messianisme davidique, jouera un rôle d'un chef guerrier qui doit combattre et vaincre les nations. L'attente d'une telle figure indique une transition: l'ancienne tradition royale commence à faire place progressivement à un certain messianisme apocalyptique. La représentation caractéristique de ce «Prince de la congrégation» est celle du roi guerrier impitoyable et conquérant la terre entière; elle présente une tendance vers l'utopie nationale. Nous reviendrons sur la question d'une manière plus détaillée dans les analyses du chap. 4. Pour le moment, passons à l'étude du *Document de Damas*, dont l'origine ancienne est confirmée par dix exemplaires fragmentaires dans les grottes 4, 5 et 6 de Qumrân (4Q265-273, 5Q12 et 6Q15).

### 3.1 Document de Damas (Cairo Damascus ou CD)

#### 3.1.1 Introduction

Sous le nom de «Fragments of Zadokite Work» («Fragments d'une œuvre Sadocide»), S. Schechter, maître de conférence sur le Talmud à Cambridge en Angleterre, publia en 1910 le texte de deux exemplaires d'un même ouvrage qu'il avait trouvés entre 1896-1897 dans la *guéniza* de la synagogue Ben Ezra de Fostat au Vieux Caire. À cause de l'expression «la nouvelle alliance au pays de Damas», l'appellation qui s'imposa fut plutôt *Cairo Damascus* (Document), connu en français à présent sous le nom de *Document de Damas* ou *Écrit de Damas*.

Le premier manuscrit (Ms A) comporte huit feuillets de parchemin écrits au recto et au verso, dont les colonnes ont été numérotées de I à XVI et comportent de 20 à 23 lignes chacune; il est daté du 10<sup>e</sup> siècle. Le second (Ms B) est constitué d'une feuille écrite également des deux côtés; Schechter a donné les numéros XIX et XX à ces deux colonnes qui comptent respectivement 35 et 34 lignes d'un texte recoupant en partie celui du MS A; il aurait été copié un peu plus tard, au 11<sup>e</sup> ou 12<sup>e</sup> siècle.

Bien que les deux manuscrits soient des copies du Moyen Âge, tous les textes sont composés en hébreu biblique et ne comportent aucun trait de l'évolution survenue dans la langue hébraïque après la destruction du Second Temple. Se basant sur cet indice et quelques autres, Schechter déduisit que le texte original était antérieur à la ruine du Second Temple en 70 de notre ère. En constatant la présence d'un certain nombre de références à des œuvres inconnues, il estima aussi que ce texte provenait d'un groupe juif qui s'était détaché du lot commun de ses coreligionnaires. Les dirigeants du groupe étaient des prêtres qui se désignaient comme les «fils de Sadoq». Cette appellation fait référence à la lignée sacerdotale descendant d'Aaron, établie à l'époque davidico-salomonienne et supplantée au cours du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. par les Asmonéens<sup>1</sup>.

Durant la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, l'époque et le lieu où l'œuvre fut composée ont donné lieu à des hypothèses divergentes. Certains experts suivirent Schechter mais d'autres rejetèrent sa théorie, préférant repousser la date de composition

---

<sup>1</sup> S. Schechter, «Introduction», *Documents of Jewish Sectaries: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge: University Press, 1910, p. ix-xxx.

de l'ouvrage de plusieurs siècles. L'hypothèse d'une origine ancienne est devenue une certitude grâce aux fouilles faites dans les grottes 4, 5 et 6 de Qumrân, qui ont livré des fragments de dix exemplaires du *Document de Damas*, en hébreu, sur des supports de peau et de papyrus (huit dans 4Q = 4Q266-273; un dans 5Q = 5Q12; un dans 6Q = 6Q15). Le plus ancien a été copié vers les années 100 à 50 av. J.-C. et les plus récents au début du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Puisque l'histoire nous apprend qu'on a trouvé des manuscrits dans la région de Qumrân à une époque ancienne<sup>2</sup>, il est possible que les manuscrits médiévaux furent copiés par les Karâïtes à partir de documents de base (*Vorlage*) provenant d'une telle découverte<sup>3</sup>.

En 1956 M. Baillet a publié dans la *Revue biblique* une édition préliminaire des cinq petits fragments appartenant à un même manuscrit sur peau retiré de la grotte 6<sup>4</sup>; quatre d'entre eux (frag. 1-4) présentent des lambeaux de texte qui correspondent à divers passages du Ms A (6Q15 frag. 1 = CD IV 19-21; frag. 2 = CD V 13-14; frag.3 = CD V 18-VI 2; frag.4 = CD VI 20 -VII 1). L'un de ces fragments (frag. 5) est sans parallèle dans les manuscrits du Caire. Baillet pense qu'il s'insérerait bien dans la lacune de la colonne XII du Ms A. Le fragment de la grotte 5 (5QD ou 5Q12) a été publié en 1959 par J. T. Milik dans *DJD* III<sup>5</sup>. Ses cinq lignes, correspondent au texte de CD IX 7-10 (Ms A). J. M. Baumgarten a publié les fragments des huit manuscrits de la grotte 4 (4Q266-273

---

<sup>2</sup> Origène (185-254) rapporte qu'une des versions grecques des Psaumes qu'il présente dans son Hexaplaire (G<sup>o</sup>: Six versions de l'A.T. présenté en colonnes) a été retrouvée dans une jarre près de Jéricho. Un siècle plus tard, Eusèbe de Césarée (vers 260-340) précise qu'une version grecque des Psaumes et des manuscrits en hébreu ont été mis au jour dans une jarre près de Jéricho sous le règne de Caracalla<sup>2</sup>. Vers 800, dans une lettre en syriaque s'adressant à Serge le métropolitain d'Élam, Timothée 1<sup>er</sup> (727-819), patriarche nestorien de Bagdad, notait aussi que des livres avaient été trouvés dix ans auparavant dans une grotte près de Jéricho. Les découvertes faites au Khirbet Qumrân ne sont pas exceptionnelles, à proprement parler; toutefois ce qui est remarquable c'est la quantité des manuscrits mis au jour et les progrès qu'ils ont fait faire à l'étude du judaïsme, pré-chrétien et pré-rabbinique. Voir B. Bioul, «Les manuscrits de Qumrân», *Dossiers d'Archéologie* (vol. 259), 2001, p. 96-105 (surtout p. 97); A. Paul, «Qumrân et les Esséniens», Paris: Cerf, 2008, p. 12-13. Notons que la coutume de préserver des manuscrits dans des jarres était déjà connue du temps de Jérémie (Jr 32,14).

<sup>3</sup> L'hypothèse de H. Stegemann suggère que les manuscrits du Caire étaient copiés en fonction d'une ancienne recension provenant de la grotte 3, où les fouilles archéologiques ont montré les traces de pillage. H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 68-71.

<sup>4</sup> M. Baillet, «Fragments du Document de Damas: Qumran, Grotte 6», *RB* 63, 1956, p. 513-523. Baillet a réédité ces fragments dans M. Baillet, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les Petites Grottes de Qumrân (DJD III)*, Oxford: Clarendon, 1962, p. 128-131.

<sup>5</sup> M. Baillet, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les Petites Grottes de Qumrân*, p. 181.

ou 4Q D<sup>a-h</sup>) dans *DJD XVIII* en 1996<sup>6</sup>, en se basant sur des transcriptions de Milik. Ces copies sont faites sur parchemin sauf 4QD<sup>h</sup> (4Q273) qui est sur papyrus. Elles sont en général conformes au texte du Ms A, mais il s’y trouve des sections non conservées dans les manuscrits du Caire. Pour des versions françaises du *Document de Damas*, basées exclusivement sur les manuscrits du Caire, on a principalement le texte traduit et annoté par É. Cothenet<sup>7</sup>, et la traduction dans *La Bible, écrits intertestamentaires* éditée par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko et publiée en 1987<sup>8</sup>. Une grande partie du texte de CD, incluant des fragments de la grotte 4 est disponible dans une traduction française basée sur un original américain de M. Wise, M. Abegg et E. Cook<sup>9</sup>.

### 3.1.2 Structure et contenu du *Document de Damas* basé sur les écrits de Qumrân

Du point de vue littéraire, le texte du *Document de Damas* se divise en deux parties: après une longue exhortation dans laquelle on propose aux convertis de méditer les leçons de l’histoire d’Israël (Exhortation: Ms A I-VIII), on énonce les règles qui gouvernent l’organisation de la communauté et la vie de ses membres (Recueil des ordonnances: Ms A IX-XVI). Le texte de XIX 1-34a (Ms B) est parallèle à celui de VII 5-VIII 21 (Ms A), avec d’importantes variantes; la seconde moitié du Ms B (XIX 34b-XX 34) poursuit le texte jusqu’à sa conclusion et n’a pas d’équivalent dans Ms A. La signification des variantes entre les portions parallèles des deux manuscrits fait encore l’objet de discussions et les manuscrits de la grotte 4 n’apportent pas vraiment de solution à ce problème.

Les recensions de 4QD<sup>a-h</sup> (4Q266-273) sont généralement plus étendues que celle du Caire. Elles fournissent également des indices importants pour la datation du *Document de Damas*. Le plus ancien manuscrit a été copié vers les années 100 à 50 av. J.-C. et les plus récents au début du 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Les recoupements entre ces

---

<sup>6</sup> J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document (4Q266-273) (DJD XVIII)*, Oxford: Clarendon, 1996.

<sup>7</sup> É. Cothenet, «Le document de Damas», dans J. Carmignac, É. Cothenet et H. Lignée (éds), *Les Textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. II), Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 131-204;

<sup>8</sup> A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris: Gallimard, 1987, p. 135-183.

<sup>9</sup> M. Wise, M. Abegg et E. Cook, trad. de l’anglais par F. Israël, «Écrits de Damas, Guéniza A+B, 4Q266-272», *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris: Plon, 2001 (édition de poche, Paris: Perrin, 2003), p. 61-88.

manuscripts et ceux du Caire ont permis de rétablir l'ordre initial du Ms A en démontrant que les colonnes XV-XVI devaient précéder les colonnes IX-XIV; ils ont aussi permis de restituer l'introduction (4Q266 frag. 1 a-b l. 1-24; 4Q267 frag. 1 col. i; 4Q268 frag. 1 l. 1-8) et la conclusion (4Q266 frag. 18 col. iv-v; 4Q270 frag. 11 col. i l. 8-16) de CD et de larges sections de sa partie légale. Toutefois, bien qu'on ait tenté de tirer parti de tout le matériau disponible pour établir le plus possible l'ordre original du *Document*, l'enchaînement d'un certain nombre des sections est encore incertain. Le plan adopté ici suit généralement l'ordre établi par le premier éditeur des sections de la grotte 4, J. T. Milik<sup>10</sup>, révisé par J. M. Baumgarten dans *DJD XVIII* et *PTSDSSP II*<sup>11</sup>; occasionnellement, l'arrangement du texte proposé par M. Broshi<sup>12</sup>, C. Hempel<sup>13</sup> et celui de la traduction de M. Wise, M. Abegg et E. Cook est aussi pris en compte pour certains passages controversés.

*Exhortation (4QD+6QD+Ms A I-VIII + Ms B XIX-XX)*. Quelques exemplaires de la grotte 4 (4Q266-268) commencent par une exhortation à la première personne, considérée généralement comme le véritable début du texte, précédant la colonne I du Ms A; le fait qu'il y ait un blanc au début de la col. I, ligne 1 du Ms A, pourrait indiquer que cette colonne fait suite à un folio perdu. Les colonnes I - VIII du Ms A comportent les thèmes de l'impiété d'Israël avant l'exil, de la punition par l'épée, ainsi que de la miséricorde de Dieu qui se souvient de Son alliance avec les Patriarches et accorde Son salut au «reste». Le Ms B et deux manuscrits de la grotte 4 (4Q266 et 267) complètent l'exhortation en décrivant les bénédictions qui attendent les fidèles repentis.

#### Plan de l'exhortation

Instruction aux fils de lumière	4Q266 frag. 1 a-b l. 1-24; 4Q267 frag. 1 i
Admonition	4Q266 frag. 2 i l. 1-6a; 4Q267 frag. 1 l. 2-8;

<sup>10</sup> J. T. Milik, «Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân», *RB* 63, 1956, p. 49-67.

<sup>11</sup> J. M. Baumgarten, *DJD XVIII*, p. 3-5; J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations (Damascus Document, War Scroll and Related Documents)*, *PTSDSSP II*, Tübingen: Morh-Siebeck; Louisville: Westminster John Knox, 1995, p. 4-79.

<sup>12</sup> M. Broshi, *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: Israel Exploration Society/Shrine of the Book/Israel Museum, 1992.

<sup>13</sup> C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition, and Redaction* (STDJ 29), Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998; *Damascus Text*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 29-43.



	4Q268 frag. 1 1-8
Première méditation sur l'origine du mouvement et les leçons de l'histoire	CD A I 1-II 1; 4Q266 frag. 2 i 6b- ii 1a; 4Q268 frag. 1 9-17
Prédestination des justes et des impies	CD A II 2-13; 4Q266 frag. 2 ii 1b-13a
Seconde méditation sur les leçons de l'histoire	CD A II 14- IV 12a; 4Q266 frag. 2 ii 13b-frag. 3 i 5; 4Q270 frag.1 i 1-3 + ii a-b
Les trois reits de Bérial	CD A IV 12b-VI 1; 4Q266 frag. 3 i 6-7 + ii 1-9b; 4Q267 frag. 2 1-7a; 4Q269 frag. 4 i 1-3; 6QD frag. 1 1-3; frag. 2 1-2; frag. 3 1-5
La communauté de la nouvelle alliance et règles à observer	CD A VI 2-VII 8; 4Q266 frag. 3 ii 9c- iii 6; 4Q267 frag. 2 7b-15; 4Q269 frag. 4 ii 1-7
Sort opposé des fidèles de l'alliance et des apostats	CD A VII 9- VIII 21; CD B XIX 1- XX 27a; 4Q266 frag. 3 iii 17-25 + iv 1-6; 4Q267 frag. 3 1-4; 4Q269 frag. 5 1-4 + 6 1-2
Bénédictions des fidèles	CD B XX 27b-34; 4Q266 frag. 4 7-13; 4Q267 frag. 3 6-7

*Ordonnances (4QD + CD Ms A XV-XVI + CD Ms A IX -XIV 22)*. Nous divisons les Ordonnances en deux sous parties: les Codes (4QD + CD Ms A XV-XVI + CD Ms A IX-XII 20a) et les Règles des camps (CD Ms A XII 20b-XIV 22 + 4QD). Les premiers passages des Codes n'apparaissent que dans les exemplaires découverts dans la grotte 4. De plus, comme on l'a indiqué plus haut, ces textes démontrent que les colonnes XV-XVI, selon la numérotation de Schechter, devaient précéder les colonnes IX-XIV. La première section, celle des Codes, est un corpus d'ordonnances que les Qumrano-esséniens dégagèrent de la Loi mosaïque et qui constituaient leur droit propre; il s'agit d'une importante collection de règles halakhiques avec quelques similitudes dans la Mishna, mais parfois très différents de cette dernière par leur contenu.

#### Plan des Codes (4QD + CD Ms A XV-XVI + CD Ms A IX-XII 20a)

Textes sans parallèle dans celui du Caire	
Catalogue de transgressions	4Q270 frag. 2 i 9-ii 21; 6QD frag. 5 1-5
Règles pour les prêtres	4Q266 frag. 4 i 17-19; frag. 5 ii 1-16; 4Q267 frag. 5 iii 1-8; 4Q473 frag. 2 1-2; frag. 4 i 5-11

Règle concernant la lèpre, l'impureté causée par les écoulements du corps et l'accouchement	4Q266 frag. 6 i 1 iii 3a; 4Q269 frag. 7; 4Q472 frag. 1 i-ii; 4Q273 frag. 4 ii
Prescriptions concernant la moisson, la glanure, la dîme, les offrandes, le culte païen, etc.	4Q266 frag. 6 iii a 2-4 + iii 3b -10 + iv 1-8; 4Q267 frag. 6 2-7; 4Q270 frag. 3 I 19-21+ ii 12-21+ iii 13-15; 4Q271 frag. 1 i – ii
Textes avec parallèle dans celui du Caire	
Règle sur l'entrée dans l'alliance et les serments	CD Ms A XV-XVI; 4Q266 frag. 8 I 1-ii 9; 4Q267 frag. 8 1-7; 4Q270 frag. 6 i 20-ii 21; 4Q271 frag. 4 i 6-ii 15
Procédure à suivre: correction fraternelle, serment judiciaire, valeur des témoignages	CD Ms A IX-X 10a; 4Q266 frag. 8 ii 10-iii 9a; 4Q267 frag. 9 i 1-8; 4Q270 frag. 6 iii 16-iv 19; 5Q12 1-5
Les rites à observer : purification par l'eau, le sabbat, la pureté rituelle, etc.	CD Ms A X 10a-XII 18; 4Q266 frag. 8 iii 9b - frag.9 ii 7; 4Q267 frag. 9 ii 2-iii 4; 4Q270 frag. 6 iv 20-v 21; 4Q271 frag. 5 i 1-ii 9

La dernière partie des Ordonnances comporte des règles s'adressant à un *Maskil*, il s'agit des règles pour l'organisation des «hommes des camps», de prescriptions, de la procédure pour la punition du contrevenant, et d'une conclusion préservée seulement dans la portion finale de deux manuscrits de la grotte 4 (4Q266, 4Q270).

#### Règles des camps (CD Ms A XII 20b-XIV 22 + 4QD)

Textes avec parallèle dans celui du Caire	
Règles pour ceux qui vivent aux camps : l'organisation, les relations avec l'extérieur, la préséance au sein des camps, etc.	CD Ms A XII 19-XIV 18a; 4Q266 frag.9 ii 7-frag.10 i 11; 4Q267 frag.9 iv 1-v 14; 4Q268 frag.2 1-2; 4Q271 frag.5 ii 20-21
Codes pénaux	CD Ms A XIV 18b-22; 4Q266 frag.10 i 11-ii 15; 4Q267 frag.9 vi 1-5; 4Q269 frag.11 i 1-ii 2; 4Q270 frag.7 i 1-15
Textes sans parallèle dans celui du Caire	
Procédure pour la punition du contrevenant et conclusion	4Q266 frag.11 1-20; 4Q269 frag.16; 4Q270 frag.7 i 15-ii 15

### 3.1.3 Problèmes historiques et apparentés

Avant de passer aux passages messianiques dans CD, il est nécessaire de vérifier le cadre général et le contexte dans lequel fut formulée l'identité communautaire. L'ensemble du texte est très riche en allusions et certaines expressions ambiguës posent toujours des problèmes aux chercheurs. Nous nous limiterons à quelques problèmes essentiels relatifs à notre sujet de recherche.

*Données historiques d'après le Document de Damas.* Le premier problème concerne les données contextuelles que le Document fournit sur la communauté et son histoire. Au début du *Document* (CD I 3-11; 4Q266 frag.2 i 8b-15a), il y a des indices chronologiques explicites qui renvoient à l'origine d'un groupe de nouvelle alliance. Le texte décrit comment Dieu a sauvé de la destruction un «reste pour Israël» ( שאִירִית ) ( ליִשְׂרָאֵל ) et comment Il lui a envoyé un «Maître de justice» ( מוֹרֵה צְדָקָה ) pour le conduire sur le «chemin de Son cœur». L'origine du groupe est placée, semble-t-il, 390 ans après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor (CD I 5-6; 4Q266 frag. 2 i 10-13). Pendant 20 ans, les membres de ce «reste» auraient cherché leur voie comme à tâtons, jusqu'au jour où Dieu suscita un Maître de justice pour les guider (CD I 9-10; 4Q266 frag. 2 i 13-15). Ce Maître de justice a exercé une influence décisive sur la constitution du groupe à une époque critique que le *Document de Damas*, à lui seul, ne permet pas de déterminer. Le détail des origines du groupe et de la période durant laquelle il a été actif est sujet à une multitude d'interprétations et de spéculations. Nous pouvons identifier trois propositions principales<sup>14</sup>:

1) *Théorie pré-maccabéenne.* Certains parmi les premiers chercheurs accordaient une valeur exacte à ces chiffres en vue de déterminer la date réelle du début du groupe. Une hypothèse fixe l'arrivée du Maître de justice aux années 170 av. J.-C., et identifie celui-ci au Grand Prêtre Onias III, déposé en -175 par Antiochus IV, puis

---

<sup>14</sup> Ce regroupement ne comprend pas les hypothèses qui excluent complètement le lien entre le texte et l'émergence du groupe, par exemple: Rabinowitz et Ginzberg supportent que le texte fait référence à la destruction de Samarie en 721 av. J.-C., ou à la prise de Jérusalem en 587. I. Rabinowitz, «A Reconsideration of Damascus and 390 Years in the Damascus (Zadokite) Fragments », *JBL* 73, 1954, p. 11-35; L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1972.

assassiné en -170 (ou -172) dans son exil en Syrie à l'instigation de son successeur Ménélas<sup>15</sup>. Cette reconstruction a recours au calcul à partir de la date que la recherche moderne établit pour la destruction du Premier Temple (587 moins 390 = 197 moins 20 = 177). Mais elle ne correspond pas aux données archéologiques du site de Qumrân (l'occupation du site à la période Ia ne commence que vers le troisième quart du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). De plus, si l'on tient compte des données de la *Lettre halakhique* ou *Miqṣat Ma'aśe ha-Torah* (4Q 394-399), il semble que le groupe se soit séparé, entre autres, à cause d'une dispute concernant le calendrier rituel. Dans ce cas, cette séparation serait postérieure à l'insurrection maccabéenne, car c'est Jonathan qui adopta le calendrier lunaire, après qu'il eut été nommé comme Grand Prêtre en -152 grâce à l'un des prétendants au trône séleucide d'Antioche, Alexandre Balas.

2) *Théorie macabéenne*. D'après le *Pesher d'Habaquq* (1QpHab) et le *Commentaire des Psaumes* (4QpPs<sup>a</sup>=4Q171; 4QpPs<sup>b</sup>=4Q173), le Maître de justice était un prêtre (1QpHab II 5-10; V 9-12; VIII 1-3; 4QpPs<sup>a</sup> frag. 1-10 ii 19 + iii 15; 4QpPs<sup>b</sup> frag. 1 4 + frag. 2 2). Il fut persécuté par une personnalité qu'on surnomme le «Prêtre impie» (1QpHab IX 9-12; XI 4-8; XII 2-10). G. Vermès, F. M. Cross, H. Stegemann, etc., soutiennent que le Prêtre impie doit être identifié à l'un des premiers monarques asmonéens, Jonathan (161-142 av. J.-C.) ou Simon (142-134 av. J.-C.)<sup>16</sup>. Selon cette théorie, les persécutions de ce Prêtre impie à l'encontre du Maître de justice seraient dues au fait que ce dernier était le Grand Prêtre de la lignée sadocite avant la prise du pouvoir des Asmonéens, qui l'auraient limogé de ses fonctions afin de s'arroger eux-mêmes le sacerdoce<sup>17</sup>. Cette hypothèse est également défendue par J. T. Milik et É. Puech, qui pensent que le Maître de justice était Simon III, le Grand Prêtre en exercice depuis -159.

---

<sup>15</sup> A. Michel, *Le Maître de justice, d'après les documents de la mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon: Maison Aubanel, 1954; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Blackwell, 1952; «The Covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls», *BJRL* 35, 1952, p. 1-54;

<sup>16</sup> G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia: Fortress Press, 1981, p. 151; «The Essenes and History», *JJS* 32/1, 1981, p. 18-31; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1961, p. 141-152; «Le contexte historique des manuscrits», dans H. Shanks (éd), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, 1996, p. 51-64; H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 147-152.

<sup>17</sup> L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, 2003, p. 130-135; J. C. VanderKam and P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco: HarperCollins, 2002, p. 289-292.

Il fut évincé illégitimement en -152 par Jonathan Maccabée, devenu Grand Prêtre et gouverneur de la Judée (152-142 av. J.-C.)<sup>18</sup>.

3) *Théorie asmonéenne*. Cette théorie regroupe un large spectre d'hypothèses qui proposent des dates allant de 130 à 63 av. J.-C. On identifie le «Prêtre impie» avec Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.) ou ses successeurs: Aristobule I (104-103 av. J.-C.), Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.), Hyrcan II (76-67 av. J.-C.) et Aristobule II (67-63 av. J.-C.). Le Maître de justice aurait été, selon le cas, le Pharisien Éléazar, Juda ben Jédédiah, Onias le Juste, etc.<sup>19</sup>. Cependant, comme on a retrouvé à Qumrân des pièces de monnaies datant de Jean Hyrcan, d'Aristobule I et d'Alexandre Jannée, l'installation sur le site est vraisemblablement plus ancienne que cette période.

À part quelques exceptions, les chercheurs hésitent à accorder au chiffre 390 une valeur chronologique stricte. Ils estiment plutôt qu'il fait référence à un passage du livre d'Ézéchiel évoquant les 390 années du péché de la maison d'Israël, que le prophète doit porter symboliquement pendant un nombre équivalent de jours (Éz 4,5). Dans le système chronologique juif, l'exil de Babylone date de l'année 3338 depuis la création ; la fin de la dynastie asmonéenne, marquée par l'avènement d'Hérode le Grand, est l'année 3725<sup>20</sup>. La différence ne fait que 387 ans! Cela pourrait être expliqué par les lacunes importantes dans la chronologie de la période perse, ou bien par un calcul reposant sur des informations symboliques. À cause de cela, nous ne pouvons pas donner une valeur chronologique précise au chiffre 390 et dater en conséquence l'année à laquelle il fait référence. Le chiffre de 20, la moitié d'une génération au désert, est aussi symbolique<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> J. T. Milik, *Ten Years of Discoveries in the Wilderness of Judea*, 1959, p. 69-70; É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle* (Études bibliques NS 21-22), Paris: Éditions Gabalda, 1993; «Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament», *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, 2000, p. 246-247.

<sup>19</sup> A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris: Maisonneuve, 1950; A. S. Van der Woude, «Le Maître de justice et les deux messies de la communauté de Qumrân», dans J. Van der Ploeg et al. (éds), *La secte de Qumrân* (Recherche biblique IV), Paris: Desclée de Brouwer, 1959, p. 121-134; E. M. Laperrousaz, «Cadre chronologique de l'existence à Qumrân», *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, 2000, p. 71-97.

<sup>20</sup> *Revue des études juives*, vol. 18-19, Société des études juives (France), École pratique des hautes études (France), 1889, Paris, p. 202.

<sup>21</sup> A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), 1980, p. 137; É. Cothenet, «Le document de Damas», dans *Les Textes de Qumrân...*, p. 138-139; A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 143; P. R. Davies, *The Damascus*

Il semble assez clair, cependant, que le texte de CD ne situe pas le point de départ de ces 390 années au moment de la destruction du royaume du Nord par l'Assyrie en -722. Il ferait plutôt référence au début de l'exil du royaume du Sud après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Le texte semble inventer une mémoire historique dans laquelle le retour avec Esdras et Néhémie n'a pas eu lieu : le «reste pour Israël» (שארית) (לישראל) duquel va surgir le mouvement se trouve encore dans une situation d'exil, et la période de l'impiété se poursuivra jusqu'à la guerre eschatologique.

Selon André Caquot, on pourrait trouver dans le livre d'Hénoch un indice pour dater les origines du groupe que mentionne le *Document de Damas*. Dans le second songe d'Hénoch, qu'on appelle «L'Apocalypse au bestiaire» (1Hén LXXXV-XC), les membres du mouvement essénien seraient représentés par des agneaux blancs et clairvoyants qui appellent leurs frères à la conversion (XC, 6 et note)<sup>22</sup>. Caquot estime que l'époque de leur apparition, la cinquante-neuvième semaine d'années, commence peu après 181 av. J.-C. C'est pendant cette période que se déroulent les événements au cours desquels le groupe aurait pris forme.

Si on tient compte de l'ensemble des données documentaires et archéologiques, il convient de distinguer deux étapes successives à l'origine du groupe. La première est une période de tâtonnement; on peut la mettre en rapport avec le mouvement hassidéen constitué d'hommes tout dévoués à la cause de la Loi. L'arrivée du Maître de justice marquerait le début d'une deuxième phase. Sa mission commença vraisemblablement sous Jonathan (161-142 av. J.-C.) ou Simon (142-134 av. J.-C.). Les disputes dans la *Lettre halakhique* supposent aussi que la séparation complète est postérieure à l'adoption du calendrier lunaire par Jonathan. Si l'*eschaton* décrit dans le *Document* (40 ans après la mort du Maître de justice, CD XX 14; 4Q171 frag.1-10 II 7-10) fait allusion à la conquête de Pompée en -63, qui a transformé la Judée en province romaine, il est raisonnable de situer la mort du Maître de justice sous Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.) ou son successeur Aristobule I (104-103 av. J.-C.).

---

*Convenant. An Interpretation of the Damascus Document* (JSOTSup 25), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982, p. 66. 199; C. Hempel, *The Damascus Texts*, p. 60-61.

<sup>22</sup> A. Caquot, «1 Hénoch», dans *La Bible, Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris: Gallimard, 1987, p. 590-591.

*Damas et Qumrân*. Un autre problème particulièrement épineux est celui de la signification de la mention de Damas dans le *Document de Damas*. Dans le «Midrash du puits», on fait référence aux convertis d'Israël qui sont sortis «du pays de Juda» et se sont exilés «au pays de Damas» (CD VI 3-11; 4Q266 frag. 3 ii 11-12; 4Q267 frag. 2 9-12). Dans un autre passage exégétique qui interprète Am 5,26-27, il est mentionné qu'un «Interprète de la Loi» viendra à Damas (CD VII 17-21; 4Q266 frag. 3 iii 17-22). Le même thème revient plus loin lorsque le texte décrit des membres qui ont cessé de vivre à la manière de la secte sous «l'alliance nouvelle au pays de Damas» (CD XIX 33b-34; XX 11-12).

Mais qu'est-ce au juste que Damas? Avant les découvertes de Qumrân, il n'y avait guère de doute qu'il fallait interpréter la référence «pays de Damas» littéralement comme la désignation de Damas en Syrie<sup>23</sup>. Mais depuis, cette question est l'objet d'un débat encore ouvert. On peut distinguer au moins trois types d'hypothèses. La première solution est proposée par Milik et suivie par Fitzmyer<sup>24</sup>. Elle suppose qu'il y avait des Esséniens dans les camps de la région de Damas et que le *Document* s'appliquait à ces communautés apparentées à celle de Qumrân. Un deuxième point de vue est que la communauté installée à Qumrân a été l'objet d'attaques de la part des Asmonéens et qu'elle s'est exilée «au pays de Damas» pendant un certain temps<sup>25</sup>. Malgré leurs divergences, ces deux interprétations consistent à comprendre le terme Damas au sens littéral dans ce document.

I. Rabinowitz est le premier qui ait suggéré une interprétation métaphorique, selon laquelle Damas se réfère à la captivité de juifs à l'époque de Nabuchodonosor<sup>26</sup>. Cette opinion est partagée par les chercheurs comme A. Jaubert, J. Murphy-O'Connor, P.

---

<sup>23</sup> Un aperçu historique sur les commentaires du *Document* de la période pré-qumranienne, voir P. R. Davies, *The Damascus Covenant: an Interpretation of the Damascus Document*, p. 3-14.

<sup>24</sup> J. T. Milik, *Ten Years of Discoveries in the Wilderness of Judea*, p. 87-93; J. A. Fitzmyer, «Prolegomenon», in S. Schechter (ed), *Documents of Jewish Sectaries I*, New York: Ktav Publishing House, 1970, p. 16.

<sup>25</sup> A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), p. 134-135; E. M. Laperrousaz, «Cadre chronologique de l'existence à Qoumrân», *Une cinquantenaire*, p. 71-97.

<sup>26</sup> I. Rabinowitz, «A Reconsideration of "Damascus" and "390 Years" in the Damascus (Zadokite) Fragments», *JBL* 73, 1954, p. 11-35.

R. Davies. Ils ont suggéré de comprendre Damas comme un pseudonyme de Babylone<sup>27</sup>. Par contre, D. Barthélemy, R. North, T. H. Gaster, F. M. Cross, G. Vermès et d'autres ont proposé d'identifier Damas avec Qumrân: ils font l'hypothèse que Qumrân aurait fait partie de la même toparchie que Damas, et aurait pu, par conséquent, porter son nom<sup>28</sup>.

Le *Document de Damas* utilise souvent des mots codés. Nous y trouvons en effet toutes sortes de pseudonymes pour des personnages réels, mais presque jamais un nom propre qui permettrait une identification précise. À notre avis, il est donc plus vraisemblable de mettre en relation l'exode au pays de Damas avec Qumrân. Il s'agit probablement d'un nom «prophétique» ou symbolique pour désigner le désert de Juda dans lequel le Maître de justice et le groupe s'étaient retirés. L'idée que le Temple eschatologique déserte Jérusalem et réside à Damas, la terre où devra se jouer le drame messianique, se rattacherait à l'interprétation de Zacharie 9,1a dans la Septante et dans le Targoum:

MT: משא דבר יהוה בארץ חדרך ודמשק מנוחתו

Oracle. La parole de Yahvé (est) au pays de Hadrak, et à Damas (sera) Son séjour.

LXX : λῆμμα λόγου κυρίου ἐν γῆ Σεδραχ καὶ Δαμασκοῦ θυσία αὐτοῦ

Oracle. La parole du Seigneur (est) au pays de Hadrak, et à Damas (sera) Son sacrifice.

Targ: מטל פתגמא דיי בארעא דרומא ודמשק תתוב למהוי מארע בית שכנתיה

---

<sup>27</sup> La thèse babylonienne préfère situer l'origine du mouvement essénien dans la diaspora après la déportation des juifs à Babylone, qui suivit la destruction de Jérusalem en 587 av. J.-C. Les défenseurs de la thèse croient qu'une bonne partie des arguments en faveur de l'hypothèse provient du *Document de Damas*, qui est supposé avoir été originellement rédigé par des juifs de la diaspora en exil, et que «Damas» est un nom symbolique désignant Babylone. Un groupe des Juifs déportés de leur patrie, qui s'engageaient à une parfaite observance de la loi, revint en Palestine au moment qui dut leur sembler propice, celui du soulèvement maccabéen et du renouveau d'un état juif indépendant. Mais une fois sur place, ils furent déçus par les formes hellénisées du judaïsme palestinien, et se retirèrent à l'écart. A. Jaubert, «Le pays de Damas», *RB* 65, 1958, p. 214-248; J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and their History», *RB* 81, 1974, p. 215-244; «The Damascus Document Revised», *RB* 92, 1985, p. 223-246; P. R. Davies, *The Damascus Covenant: an Interpretation of the Damascus Document*, 1983. Récemment T. R. Blanton défend la thèse d'une interprétation littérale dans son *Constructing a New Covenant: Discursive Strategies in the Damascus Document and Second Corinthians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 79-90.

<sup>28</sup> D. Barthélemy, «Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls», *RB* 60, 1953, p. 420-423; R. North, «The Damascus of Qumran Geography», *PEQ* 87, 1955, p. 34-48; T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation*, London: Seeker and Warburg, 1957, p. 14; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran...*, p. 81; M. A. Knibb, «The Dead Sea Scrolls: Reflections on some Recent Publications», *ExpTim* 90, 1979, p. 294-300; «Exile in the Damascus Document», *JSOT* 25, 1983, p. 99-117; H. Stegemman, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 147-152.



Oracle. La parole de Yahvé (est) sur la terre qui se lèvera, et Damas reviendra pour être de la terre de la maison de Sa présence.

La LXX lit מְנוּחָה («sacrifice») au lieu de מְנוּחָה («lieu de repos»). Dans le Targ. ce terme est interprété comme la présence de la *Shekhinah* dans la demeure de Dieu, particulièrement au Temple de Jérusalem. Dans le TM, Za 9,1 fait allusion à une marche guerrière et annonce le châtement des pays de Hadrak, Damas et Hamat, c'est-à-dire la Syrie. Dans la LXX et le Targ., comme l'observe G. Vermès, מְנוּחָה revêt une connotation cultuelle: la terre de Damas sera dans le futur un lieu pour le sanctuaire de Dieu. On trouve dans la tradition midrashique des interprétations en ce sens, selon lesquelles la prophétie de Za 9,1 se réalisera à la fin de jours quand la gloire du Temple de Jérusalem s'étendra jusqu'à Damas<sup>29</sup>.

Le texte d'Amos 5,16-27, tel qu'il est lu en CD VII 14-15 permet de comprendre que l'exode des membres est l'œuvre de Dieu et revêt une signification de salut. C'est la communauté elle-même qui constitue le vrai Temple de Dieu, comme l'explique G. Vermès : «[...] the journey to the land of Damascus was not a divine punishment, but an act of mercy and deliverance»<sup>30</sup>. L'identification de Qumrân avec le lieu de l'exode se fonde aussi sur le fait que cette localité est celle qui correspondrait le mieux à ce qui est évoqué dans le commentaire d'Isaïe contenu dans la *Règle* (1QS VIII 12-13):

*Quand de tels hommes se formeront en Israël, respectant ces doctrines, ils se sépareront des pervers pour aller dans le désert afin d'y préparer la voie du Seigneur.*

En effet, l'image du désert où l'on se retire pour frayer la voie du Seigneur prendrait une signification concrète dans le contexte de l'établissement à Qumrân. Dans ce sens, nous devons plutôt supposer que le terme «Damas» comporte une désignation métaphorique liée au transfert du Temple eschatologique. Il fait allusion de prime abord à l'établissement à Qumrân des fidèles du mouvement qui se sont séparés du culte du Temple de Jérusalem; c'est à cet endroit dans le désert que le groupe a aménagé, à peu près au moment où le Maître de justice en prit la tête.

---

<sup>29</sup> G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden: Brill, 1973, p. 45. L'auteur fait référence à L. Finkelstein (ed), *Sifre on Deuteronomy* §1, New York: Ktav Pub Inc, 1969, p. 7-8, et L. H. Stark, *Introduction to the Talmud et Midrash*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1945, p. 114.

<sup>30</sup> G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, p. 45.

*Rapports du Document de Damas avec la Règle de la Communauté.* Les copies du *Document de Damas* trouvées à Qumrân confirment que ce texte est avant tout une règle précédée d'une exhortation. Le *Document* et la *Règle* présentent de nombreuses différences (les règles initiatiques, l'organisation et le fonctionnement de la communauté, la gestion des biens; la participation au culte du Temple à Jérusalem, etc.). Théoriquement, ces différences peuvent s'expliquer de plusieurs façons<sup>31</sup>. Selon une théorie courante basée sur une comparaison entre 1QS et les MS A et B du *Document de Damas*, il se pourrait que la *Règle* légifère pour le centre de Qumrân en particulier, tandis que le *Document* s'adresserait aux convertis du même mouvement dispersés dans des «camps» (מחנות) un peu partout en Israël<sup>32</sup>.

Les copies de la *Règle* et du *Document* trouvées dans les grottes 4 à 6 de Qumrân nous révèlent d'autres recensions de ces deux textes, avec de changements sensibles dans la législation et dans la pratique religieuse. On a également identifié d'autres écrits qui offrent un mélange de ces deux textes (par exemple 4Q265=4QRègles diverses). À la lumière de ces données, les chercheurs ont réévalué les rapports entre les communautés auxquelles chacun des documents peut s'adresser<sup>33</sup>. L'intérêt de la recherche s'est orienté vers la critique des sources et de la rédaction, plutôt que vers la reconstruction de l'histoire des communautés qui ont produit, utilisé ou remanié ces textes et qui s'y reflètent.

Dans notre perspective, les points communs entre 1QS et CD, au plan du vocabulaire, des prescriptions juridico-religieuses, de certains aspects d'organisation, excluent qu'ils proviennent de deux mouvements juifs complètement distincts. Le *Document de Damas* et la *Règle de la communauté*, tout en ayant des éléments communs,

---

<sup>31</sup> Pour ce sujet, voir J. M. Baumgarten, «La loi religieuse de Qoumrân», *AHSS* 5, 1996, p. 1005-1025; H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, p. 104-117; E. Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, 2007, 171-196.

<sup>32</sup> P. S. Alexander, *Rules...*, p. 799-803 (surtout p. 802).

<sup>33</sup> C. Hempel distingue une «strate halakhique» du *Document*. Cette *strate halakhique*, qui contient probablement un corpus de traditions juridiques du judaïsme commun, aurait été adoptée et incorporée dans une *strate de législation communautaire* de la *Règle*. Donc le *Document* était la constitution d'un groupe qui a évolué, au fil du temps, celui qui a produit la *Règle*. Pour P. R. Davies, le *Document* se rapporte à un mouvement historique, mais la *Règle* constitue des copies à caractère utopique d'une communauté idéale. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition, and Redaction*, p. 50-52; P. R. Davies, *The Damascus Covenant* (surtout Introduction II: *Research in the post-Qumran period*, p. 14-20).

ont chacun une longue histoire, reflétée surtout dans les recensions de la grotte 4. Ces textes dépendent d'une ou plusieurs sources communes et leurs compilateurs ont apporté des modifications en fonction des leurs propres besoins. Si l'on tient compte de la durée du phénomène essénien (près de trois siècles en tout), il convient de penser qu'il y eu plusieurs types de communautés, issues d'un mouvement qui a connu plusieurs étapes d'évolution. Elles étaient sans doute situées en plusieurs endroits, plutôt que rassemblées sur le seul site de Qumrân. Dans le *Document*, on a sans doute conservé des ordonnances anciennes (les «ordonnances premières», CD XX 31; voir 1QS IX 10) à côté d'une série de règles communautaires plus récentes; ces prescriptions reprennent parfois des éléments de la *Règle*, mais les appliquent à des groupes qui ont une autre organisation structurelle et vivent dans un contexte différent.

Une particularité du *Document de Damas* par rapport à la *Règle de la communauté*, c'est de situer le début du mouvement dans une continuité historique et d'élever l'enseignement du Maître de justice au niveau d'une révélation. Cette révélation concerne à la fois les égarements d'Israël, la véritable manière d'observer la Loi et le jugement à venir pour les justes et les impies. De plus, le *Document* retrace l'histoire du mouvement et évoque la poursuite de la révélation; pour ceux auxquels il est adressé, l'étude des dimensions cachées ou du sens véritable de la Loi semblent des tâches primordiales. Une partie du *Document* a été composée après la mort du Maître de justice (CD XX 14-15), dont l'enseignement serait demeuré une source essentielle pour façonner la perception sectaire concernant les applications de la Loi biblique dans un contexte ultérieur.

Il importe par ailleurs d'établir une distinction entre les règles de vie en usage au sein de la communauté et une halakhah de portée générale qui trouve ses racines dans la Bible. La *Règle* appartient à la première catégorie tandis que le *Document* tel que nous le connaissons grâce aux exemplaires de 4QD contient des applications élargies de la Loi biblique au delà des prescriptions communautaires (on y traite par exemple des blessures dues aux cornes des bœufs, de rituel concernant la femme suspectée adultère, du sacrifice de la vache rousse, etc.). Certaines différences entre la *Règle* et le *Document* peuvent s'expliquer par leurs perspectives respectives. En ce qui concerne la chronologie relative

des deux textes, il semble raisonnable de situer la rédaction finale du *Document* plus tard que celle de la *Règle*.

Plusieurs figures messianiques apparaissent dans le *Document de Damas*. Les passages concernés nous démontrent que la teneur eschatologique du *Document* est très forte. Mais les attentes s'inscrivent plutôt dans une tendance restauratrice et véhiculent l'idée que la profanation du Temple de Jérusalem prendra fin lorsque la Loi sera restaurée et rétablie dans ses droits et sa pureté selon l'interprétation sectaire.

### 3.1.4 L'«enseignant de la justice» durant les derniers jours (CD VI 2b-11a)

Le *Document* contient une section qui est aujourd'hui connue sous le nom de «Midrash du puits» (CD VI 2b-11a). Il s'agit de commentaires de type *peshet* qui lisent les versets bibliques comme une préfiguration d'événements contemporains. Ce passage est partiellement préservé dans 4Q266 frag. 3 ii et 267 frag. 2. On interprète ici un verset des Nombres: «Les puits que creusèrent les princes, que forèrent les nobles du peuple avec un bâton» (Nb 21, 18). Le *Document* l'explique comme suit:

ויקם מאהרן נבונים ומישראל	2b	2b Et Il suscita d'Aaron des hommes perspicaces et
חכמים וישמיעם ויחפורו את הבאר באר חפרוה	3	d'Israël
שרים כרוה		3 des sages, et Il leur enseigna, et ils creusèrent le puits:
נדיבי העם במחוקק הבאר היא התורה וחופריה	4	«le puits, des princes l'ont creusé,
הם		4 les nobles du peuple l'ont foré avec un bâton» (Nb
שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ	5	21,18). Le puits, c'est la Loi, et ses «creuseurs», ce sont
דמשק		5 les captifs d'Israël qui partirent du pays de Juda et
אשר קרא אל את כולם שרים כי דרשוהו ולא	6	habitèrent au pays de Damas,
הושבה		6 (ceux) que Dieu avait tous nommés les princes, car ils
פארתם בפי אחד vacat והמחוקק הוא דורש	7	le cherchèrent et
התורה אשר		7 leur honneur ne fut guère contesté par une seule
אמר ישעיה מוציא כלי למעשיהו vacat ונדיבי	8	bouche. vacat Et le «bâton/législateur», c'est
העם הם		l'Interprète de la Loi dont
הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק	9	8 a dit Isaïe: «il façonne l'instrument selon son usage» (Is
המחוקק		54,16). vacat Les «nobles du peuple», ce sont
להתהלך במה בכל קץ הרשיע וזולתם לא	10	9 ceux qui viennent «forer le puits» selon les
ישיגו עד עמד		ordonnances qu'a édictées le législateur
יורה הצדק באחרית הימים	11	10 pour qu'on s'y conforme durant toute la période de
		l'impiété, et sans lesquelles, ils n'(y) parviendront pas,
		jusqu'à l'avènement de
		11 celui qui enseignera la justice durant les derniers jours.

*Structure et contenu.* Le texte est divisé en trois parties par deux *vacat* (l. 7. 8)<sup>34</sup>. La première partie (2b-7a) fait référence à l'exode des membres de la Judée vers Damas. En leur appliquant une citation de Nb 21, 18, on les décrits comme les «princes» qui «creusèrent un «puits», celui de la Loi, «avec un bâton» (מחוקק).

La deuxième partie (7b-8a) poursuit l'explication de la citation en jouant sur le double sens du mot מחוקק, qui signifie «bâton», mais aussi «chef», «législateur». Creuser le puits de la Loi avec un bâton, c'est scruter la Torah sous la conduite d'un «chef» ou d'un «législateur», qui est qualifié d'«Interprète de la Loi» (דורש התורה). La racine verbale דרש peut signifier «chercher à accomplir fidèlement la volonté de Dieu telle qu'elle est prescrite dans la Loi», mais aussi «scruter, chercher à comprendre le sens, le contenu du texte scripturaire»<sup>35</sup>. L'«Interprète de la Loi» est considéré dans le texte comme un outil providentiel façonné par Dieu (d'après Is 54, 16): il s'agit d'une personne autorisée qui a scruté et interprété la Loi pour y découvrir les choses cachées à propos desquelles Israël s'était égaré (voir CD I 9-11).

La troisième partie (8b-11) donne une interprétation pour les «nobles du peuple». On a ici encore un jeu de mots: ces nobles sont ceux qui viennent pour forer le puits «selon les ordonnances qu'a édictées le législateur» (במחוקקות אשר חקק המחוקק l. 9). Cette proposition utilise trois termes (מחוקקות, חקק, et המחוקק) rattachés à la même racine חקק, dont le sens premier est «creuser (un trou, une tombe)» ou «graver (dans la pierre, le métal)», mais aussi, au figuré, «fixer la norme ou la loi» d'où «décider, commander», etc. Le contexte de la ligne 9 suggère évidemment une traduction au sens figuré (commander, ordonner): les nobles sont ceux qui viennent forer le puits à l'aide des ordonnances (מחוקקות) qu'a édictées (חקק) le législateur (המחוקק). Hors de ces ordonnances ou instructions, ils ne parviendront pas à la connaissance de la Loi; ils doivent donc s'y conformer jusqu'à «l'avènement de celui qui enseignera la justice à la fin des jours».

---

<sup>34</sup> DSSSE (vol. 1, F. Garcia-Martinez et E. J. C. Tigchelaar) indique un *vacat* à la fin de la ligne 4 (p. 559). Notre lecture suit celle proposée par E. Cook, «The Damascus Document», in M. Wise, M. Abegg and E. Cook (eds), *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, et adoptée aussi dans DSSEL et QST.

<sup>35</sup> Voir É. Cothenet, «Le document de Damas», dans *Les Textes de Qumrân...*, p. 101, note 9.

*Commentaire.* Le *Document de Damas* nous dit que les hommes avec lesquels Dieu établit une nouvelle alliance (III 12-14) «creusèrent un puits aux eaux abondantes» (CD III 16c: **ויחפרו באר למים רבים**). CD XIX 34 (Ms B) parle de ceux qui sont d'abord agrégés à la communauté, puis «se sont détournés du puits d'eaux vives» (**ויסורו מבאר**) (מים החיים). CD VI 4 précise que ce puits, c'est la Loi. L'expression de «creuser un puits» symbolise donc la quête de la connaissance cachée de la Loi sous la conduite du «législateur» (**מחוקק**), c'est-à-dire l'«Interprète de la Loi» (l. 7: **והמחוקק הוא דורש התורה**). Il est clair que ce titre (**דורש התורה**) s'applique à une figure historique du passé, plus précisément au premier dirigeant éminent appelé à nouveau «législateur» (**המחוקק**) en VI 9. Il ne peut s'agir que du «Maître de justice» (**מורה צדק**) que, selon I 11, Dieu a suscité pour «conduire les convertis» dans le chemin de Son cœur (I 11). Un passage du Ms B fait allusion au rôle de législateur exercé par le Maître: «Ceux qui ont été instruits des premiers règlements d'après lesquels les hommes de la communauté étaient gouvernés, et qui ont écouté la parole du Maître de justice» (XX 31-32). L'explication allégorique en VI 7b montre qu'on s'attendait du Maître qu'il enseigne comment mettre la Torah en pratique, comme un bâton avec lequel on peut creuser le puits de la Loi. En VI 8b-10a l'accent est mis sur le fait que tous les fidèles devaient se soumettre à ses instructions pour régler leur conduite «durant toute la période de l'impiété» (VI 10a).

Le sens de l'expression **עד עמד יורה הצדק באחרית הימים** en VI 10b-11 est controversé. Le participe **יורה** (masc. sg. cstr. de la racine **ירה**) peut se traduire par «celui qui fait pleuvoir» ou par «celui qui enseigne». Pour le premier sens, on a en Os 6,3 : «comme la pluie du printemps qui arrose la terre» (**כמלקוש יורה ארץ**). Dans un contexte similaire, Jl 2,23 prédit l'ère où Dieu apportera la restauration par la pluie pour mettre fin à la sécheresse de la terre: «il fait tomber pour vous l'averse, la pluie d'automne et la pluie du printemps, comme jadis» (**ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון**). Dans notre texte, l'emploi au sens de «celui qui fait pleuvoir» est possible parce que tout le passage est consacré à l'eau de la Loi. En ce cas il s'agit de Dieu qui fera pleuvoir la justice en abondance à l'ère du salut. Mais le formule **עד עמד** («jusqu'à l'avènement») ne

s'applique à Dieu nulle part ailleurs dans le *Document*; elle s'emploie, au contraire, pour l'attente messianique (XX 2; XII 23). Étant donné qu'en Ms A III 8 et Ms B XX 14 יורה désigne un instructeur, il apparaît plus normal de lui laisser ce sens ici: celui qui est à venir est un instructeur. De plus, si l'on tient compte du double sens du mot יורה et מורה («pluie d'automne», Jl 2,23; Ps 84,6; «instructeur», «enseignant», Is 30,21; Dt 11,13; Jg 7,1; Jb 36,22), on peut conclure qu'il y a vraisemblablement une analogie conceptuelle entre יורה הצדק et מורה צדק. L'interprétation la plus plausible demeure que cet instructeur va enseigner la justice comme on fait tomber la pluie (מורה) et que son portrait a été modelé sur celui du Maître de justice (מורה צדק)<sup>36</sup>. Il s'agit d'une figure qui va surgir au terme de la période d'impiété (קץ הרשיע, VI 10) où sévit Bélial jusqu'à la guerre eschatologique. Cette période d'impiété prendra fin quand se lèvera «celui qui enseignera la justice» durant les derniers jours.

Le texte distingue «les princes» qui creusèrent les puits et les «nobles du peuple» qui continuent à le forer. Si les premiers sont les adeptes du Maître de justice, les deuxièmes pourraient faire allusion à ceux qui se sont ralliés au mouvement plus tard ou après la mort du Maître. Le *Document de Damas*, dont la plus ancienne copie aurait été réalisée entre le règne d'Alexandre Jannée (103-76) et d'Aristobule II (70-63), reflète l'existence d'une organisation de la vie religieuse liée à la situation historique contemporaine. À notre avis, un moment approprié pour sa rédaction serait l'expansion du mouvement en terre d'Israël sous Alexandre Jannée, qui coïncide avec l'agrandissement de bâtiments à Qumrân (voir *supra* p. 6-7, note 14). En corroborant le plan salvifique de Dieu dans l'histoire, le *Document* renforce la réglementation détaillée de la vie des membres dont l'auto-perception serait modelée sur le modèle d'un Temple au «pays de Damas»; il alimente la perception sectaire concernant l'application de la Loi biblique et contribue aussi à transmettre les structures religieuses et sociales créées par le Maître envoyé par Dieu «pour les guider selon Son cœur» (CD I 11). On pourrait supposer que les «nobles du peuple» sont ceux qui ont adhéré au mouvement sous le règne d'Alexandre Jannée; parmi eux se trouvaient vraisemblablement des Pharisiens qui

---

<sup>36</sup> A. Dupont-Sommer, *Écrits intertestamentaires I*, p. 154; *Écrits esséniens*, p. 146 (note 5).

s'opposaient à lui et qui se sont enfuis en «exil» et se sont ralliés à l'enseignement du Maître de justice transmis par ses disciples. Dans cette perspective, le *Document* s'applique vraisemblablement à un mouvement plus large et dont l'organisation structurelle était plus élaborée que celle des membres primitifs à Qumrân.

### 3.1.5 Midrash basé sur Isaïe-Amos-Nombres (Ms A VII 9-VIII 1)

Les figures de l' «Interprète de la Loi» et du «Prince de toute la congrégation» apparaissent dans une autre section du Ms A du *Document*, un midrash basé sur des citations d'Isaïe, d'Amos et des Nombres (Ms A VII 9 – VIII 1). On trouve une section parallèle dans le Ms B (XIX 5b-13), mais elle présente des variantes importantes. Nous allons traiter les deux recensions séparément, puis comparer les manières différentes dont l'élaboration textuelle s'est faite dans le Ms A et le Ms B. Dans l'analyse qui suit, les correspondances en hébreu que les deux recensions partagent sont soulignées.

#### *Ms A VII 9-VIII 1.*

9	... <u>וכל המואסים</u> בפקד אל את הארץ להשיב גמול רשעים	9 ...Mais tous ceux qui rejettent, quand Dieu visite le pays, (Il fait) revenir la rétribution des impies
10	וב היעשי ירבדב בותכ רשא רבדה אובב מהילע 10ע	10 sur eux, en réalisation de la parole qui est écrite dans les paroles du prophète Isaïe, fils d'Amos,
11	איבנה זומא אשר אמר יבוא עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר <לא>	11 qui dit: « <i>Viendront sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il &lt;n'&gt;(en est pas)</i>
12	באו מיום סור אפרים מעל יהודה בהפרד שני בתי ישראל	12 <i>venu depuis le jour où Éphraïm s'est séparé de Juda</i> » (Is 7, 17). Lors de la séparation de deux maisons d'Israël,
13	שר <sup>b</sup> אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הסגרו לחרב והמחזיקים	13 Éphraïm s'est soustrait à Juda, et tous ceux qui reculèrent furent livrés au glaive, tandis que ceux qui tinrent ferme
14	נמלטו לארץ צפון vacat כאשר אמר והגליתי את סכות מלככם	14 furent épargnés au pays du nord. vacat Comme il a dit: « <i>Je déporterai sikkout, votre roi,</i>
15	ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק <sup>a</sup> vacat ספרי התורה הם סוכת	15 <i>et kiyyoun, vos images, hors de ma tente à Damas</i> » (Am 5, 26-27). vacat Les livres de la Loi, ce sont la hutte ( <i>soukkat</i> )
16	המלך כאשר אמר והקימותי את סוכת דוד הנופלת vacat המלך	16. du roi, comme il est dit: « <i>Je relèverai la hutte de David qui est tombée</i> » (Am 9, 11). vacat Le roi
17	הוא <נשיא> הקהל <וכיניי הצלמים> וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים <sup>c</sup>	17 c'est <prince de> l'assemblée, <et les kynny des images> et le <i>kiyyoun</i> des images, ce sont les livres des prophètes,
18	אשר בזה ישראל את דבריהם vacat והכוכב הוא דורש התורה	18 dont Israël a méprisé les paroles. vacat Et l'étoile, c'est l'Interprète de la Loi
19	הבא <sup>d</sup> דמשק כאשר כתוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט	19 venant à Damas, comme il est écrit: « <i>Une étoile a fait route de Jacob, et un sceptre s'est levé</i>
20	רקקו ודמעבו הדעה לכ אישנ אוה טבשה לארשימ 20	20 <i>d'Israël</i> » (Nb 24,17). Le sceptre, c'est le Prince de toute la congrégation, et lors de son avènement, il
21	את כל בני שת אלה מלטו בקץ הפקודה הראשון	



*sapera*  
 21 *tous les fils de Seth* (Nb 24,17). Ceux-là furent  
 Col. VIII 1 épargnés au temps de la première visite,  
והנסוגים הסגירו לחרב Col. VIII  
 1 mais ceux qui reculèrent furent livrés au glaive.

### Notes de lecture

a. (Ligne 13) Le texte semble jouer sur les mots שרר («commander») et סור (ligne 12 «se soustraire à»). Selon l'interprétation proposée ici, Éphraïm n'a pas péché gravement en se séparant de Juda à la mort de Salomon: au contraire, cette sécession est comprise comme une préfiguration de la séparation sectaire à l'égard du Temple à Jérusalem et des fils de perdition (voir CD IV 11; VI 15).

b. (Lignes 14c-15a) Le texte de la citation d'Amos 5,26-27 n'est pas tout à fait conforme au texte massorétique:

Ms A 14c-15a.

והגליתי את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק  
 Je déporterai *sikkout*, votre roi, et *kiyyoun*, vos images, hors de Ma tente à Damas.

Am 5,26-27a (TM).

26 ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם  
 27a והגליתי אתכם מהלאה לדמשק

Vous emporterez *sikkout*, votre roi, et *kiyyoun* (*kêwān*), vos images, l'étoile de vos dieux, que vous vous êtes faits. Je vous déporterai au-delà de Damas.

Le texte du Ms A intègre au v. 27 une partie du v. 26. C'est ainsi que «je vous déporterai» (והגליתי אתכם) devient «je déporterai» (והגליתי) avec quelques mots qui tombent. Ms A lit ensuite מאהלי («ma tente») au lieu de מהלאה («au-delà de»). À la suite de A. Jaubert, É. Cothenet pense que cette modification intentionnelle reflète «l'idée que l'habitation de Dieu soit maintenant à Damas, — nom cryptique désignant le séjour de la Communauté»<sup>37</sup>. Selon G. Vermès, cette explication, qui vient de Zacharie 9,1 et se rattache à la tradition targumique et midrashique, a pour but de justifier la séparation du Temple de Jérusalem et les attentes eschatologiques de la communauté<sup>38</sup>. G. J. Brooke

<sup>37</sup> É. Cothenet, «Le document de Damas», dans *Les Textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. II), 1963, p. 172.

<sup>38</sup> G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, 1973, p. 43-49.

démontre que le Ms A a utilisé un texte plus proche des versions grecques qui favorisaient sa propre exégèse<sup>39</sup>.

c. (Lignes 16-17 et 4Q266 frag. 3 iii 17-18) Le midrash Amos-Nombres, tel qu'on le trouve dans le Ms A, est attesté par 4Q266 frag. 3 iii<sup>40</sup>. Le texte 4Q266 frag 3, correspond approximativement à celui de CD VII 6-15. Les lignes 7-16 sont absentes, mais la citation de Nb 24,17 et son interprétation sont assez bien préservées dans lignes 17-23a (= Ms A VII 16b - VIII 1):

*Ms A VII 16b-VIII 1 et 4Q266 frag 3 iii 17-23a.*

Ms A VII 16b- VIII 1	4Q266 frag 3 iii 17-23a
vacat תלפונה דוד תכוס 16b המלך	17 ש[וכת דויד
17 הוא <נשיא> הקהל <וכיניי הצלמים> וכיון	18 צ[ <sup>17</sup> הק]הל [וכיניי הצלמים] המה
הצלמים הם ספרי הנביאים	ספר[י] הנביא[ים]
18 אשר בזה ישראל את דבריהם vacat והכוכב	19 [18] אשר בזה ישראל א[ת] ד[בריהם והכוכב] הוא דור[ש]
הוא דורש התורה	ה[ת]ורה
19 הבא דמשק כאשר כתוב דרך כוכב מיעקב וקם	20 [19] הבא אל[ דמשק {כאשר} ] כאשר כתוב דרך
שבט	[כוכב מיעקב]
20 מישראל השבט הוא נשיא כל העדה ובעמדו	21 [וקם שבט] 20 מישראל השבט ה[וא] נ[שי] כ[ו]ל
וקרקר	[העדה ובעומדו]
21 את כל בני שת אלה מלטו בקץ הפקודה	22 [וקרקר א]ת כול בני שית vacat אלה מ[לטו] בקץ
הראשון	
1 והנסוגים הסגירו לחרב	23 [הפקודה] vac <sup>VIII:1</sup> והנסוגים ה[סגירו] לחרב

J. T. Milik suggère que la lettre ש au début de 4Q 266 iii 17 correspond au début de «*la*) tente tombée de David»<sup>41</sup>. L'espace restant en 4Q 266 frag. 3 iii 17-18 dépasse toutefois de loin ce qui est nécessaire pour insérer la suite du texte: «*Le roi c'est l'assemblée*». Baumgarten signale une reconstruction proposée par Rabin, נשיא כל העדה והצלמים הם משכילי, en lisant: (le roi est) prince de

<sup>39</sup> G. J. Brooke, «The Amos-Numbers Midrash (CD 7: 13b-8: la) and Messianic Expectation», *ZAW* 92, 1980, 397-404.

<sup>40</sup> Quelques mots d'un passage correspondant à CD VII 17-20 subsistent également dans 4Q269 frag. 5.

<sup>41</sup> J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document (4Q266-273)*, *DJD* XVIII, 1996, p. 45.

toute la congrégation et vos images, elles sont l'intelligence (de l'assemblée)<sup>42</sup>. La proposition de Rabin était basée sur CD<sup>43</sup>, mais elle n'est pas appuyée sur les fragments de 4Q. Baumgarten la signale comme une possibilité à laquelle le texte initial de 4Q266 frag. 3 iii 17 pouvait ressembler, sans qu'on puisse en être certain.

D'autre part, en Ms A VII 17 on a un passage redondant qui comporte une dittographie: «<et les *kynyy* des images> et le *kiyyoun* des images, ce sont les livres des prophètes». Le texte explique כיון (Am 5,26), qu'on vocalise habituellement *kêwān* pour désigner le nom du dieu astral saturne, par כיון (*kiyyoun*) «piédestals ou fondations».

d. (Ligne 19) Il manque le début dans 4Q266 frag 3 iii 20, l'édition *DJD* opte pour une reconstruction [הבא אל] דמשק en suivant la lecture הבא דמשק de Ms A VII 19<sup>44</sup>, plutôt que celle proposée par Milik אשר יבו אל («celui qui viendra à»). En référence à CD VI 7b (...et le «bâton», c'est l'Interprète de la Loi...), certaines traductions lisent «(L'étoile est l'Interprète de la Loi) qui est venu à Damas» (A. Dupont-Sommer, M. Wise, M. Abegg et E. Cook, J. H. Charlesworth et *al.*, etc.); mais il peut aussi se traduire «qui viendra à Damas», évoquant ainsi sa présence à la fin des temps pour y retrouver les fidèles. Les chercheurs comme F. García-Martínez, van der Woude, J. J. Collins, G. S. Oegema, G. Xeravitz, etc., optent pour cette interprétation messianique<sup>45</sup>. Le participe הבא signifie «qui vient, à venir» dans l'hébreu mishnique. Le contexte exige que l'intervention de l'Interprète est attendue dans le futur si l'on tient compte que l'«étoile» et le «sceptre» sont mis en parallèle. 4Q174 (4QFlorilège) I 2 mentionne de la même manière l'«Interprète de la Loi» à côté du «Germe de David».

### Commentaire

Le texte en Ms A VII joue sur la ressemblance des mots סכות (*sikkout*: nom

---

<sup>42</sup> J. M. Baumgarten, *DJD* XVIII, p. 45.

<sup>43</sup> C. Rabin, *The Zadokites Documents*, Oxford: Clarendon, 1954, p. 29.

<sup>44</sup> *DJD* XVIII, p. 45.

<sup>45</sup> Voir F. García-Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated (DSST)*, Leiden: Brill, 1994, p. 38; *The Dead Sea Scrolls Study Edition (DSSSE)*, Leiden: Brill, 1998, p. 561; J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, 1995, p. 63-64; G. S. Oegema, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kokhba* (JSPSup 27), 1998, p. 95-96; G. Xeravits, *King Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, 2003, p. 45-46; É. Cothenet, «Le document de Damas», dans *Les Textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. II), 1963, p. 173, note 24.

d'une idole) et סוכת (*soukkat*: tente, hutte), כיון (*kêwān*: nom d'une autre divinité) et כיון (*kiyyoun*: piédestals ou fondations, voir *supra* p. 145). L'explication telle qu'on la lit en VII 15b-18a permet de comprendre que la déportation du סוכת מלככם (*sikkout*, votre roi) était «la tente (*soukkat*) du roi», c'est-à-dire la Loi. L'expression la «tente du roi» est prise comme synonyme de la «tente de David» qu'on trouve dans la citation d'Am 9, 11. Le texte souligne de plus que le mot «roi» lui-même désigne en réalité «l'assemblée», c'est-à-dire la communauté qui s'écarta du pays de Juda pour aller vers Damas. Puisque Dieu a promis de «relever la tente de David qui est tombée» à Damas (Am 9,11), c'est grâce à cette communauté, sous la nouvelle alliance, que la Loi se trouvera restaurée et rétablie dans ses droits et sa pureté.

La même technique exégétique se trouve en Ms A VII 17. Les livres des Prophètes sont les fondations des images fidèles. Les fidèles de l'alliance nouvelle vénèrent la Loi et les Prophètes, tandis que les impies trahissent la Loi et méprisent les paroles des Prophètes. Ce qui était un oracle de menace devient une promesse de protection et de délivrance. Le séjour exilique de la communauté est une œuvre de salut divin et revêt donc une signification messianique.

Comme on l'a déjà montré ci-haut, l'étoile de Nb 24,17 est identifiée à «l'Interprète de la Loi» en Ms A VII 18-21, alors que le sceptre est considéré comme «le Prince de toute la congrégation». L'expression participiale הבא דמשק doit être traduit comme «...qui viendra à Damas»: l'intervention du sceptre étant attendue dans le futur, ainsi en va-t-il de celle de l'étoile. Il convient de distinguer cet Interprète de la Loi de celui qui a été présenté en VI 7b. Si ce dernier s'applique à une figure historique du passé qui a établi un certain nombre de lois dérivées de la Loi mosaïque, la figure qui se trouve en VII 18-19 fait plutôt allusion à un agent eschatologique qui viendra à Damas pour y retrouver ses fidèles, dont l'attente s'inscrit dans une tendance restauratrice s'inspirant de l'accomplissement et de la perfection des enseignements du passé.

L'analyse ci-haut montre que l'expression «l'Interprète de la Loi» désigne une capacité de légiférer, tirée de la juste compréhension de la Torah. Mais cette capacité de légiférer n'a été donnée qu'à une seule personne, qui est nommée דורש התורה, המחוקק ou מורה צדק. La figure de l'«Interprète de la Loi» en VII 18-19, comme la figure de «Celui

qui enseignera la justice» durant les derniers jours en VI 11, est modelée sur l'image du Maître de justice, qui s'opposa définitivement au sacerdoce du Temple «illégitime» en attendant que Dieu puisse susciter un nouveau sacerdoce et éventuellement un nouveau Temple.

L'oracle de Balaam sur le «sceptre qui s'est levé» (Nb 24, 17) est appliqué au «Prince de toute la congrégation» en VII 20-21. Son rôle consistera à vaincre les nations étrangères, désignées comme «fils de Seth»; par contre, il ne semble pas qu'il ait à exercer la vengeance contre les apostats. Selon d'autres textes de Qumrân, le Prince de toute la congrégation qui doit venir à la fin des jours (1QM V 1, 4Q161 frag 2-6 ii 19) est qualifié de «rejeton de David» (4Q285 frag 7 1-6) réalisant la prophétie d'Isaïe 11,1-5. Ce rejeton est lui-même à son tour qualifié de «messie de justice» (4Q252 V 3-4), qui apparaîtra en compagnie d'un «Interprète de la Loi» (4Q174 frag 1-2 i 11): ce «messie de justice» est un chef guerrier qui doit combattre et vaincre les nations dans la grande guerre de la fin des jours. Son portrait se développe dans l'image d'un roi guerrier impitoyable et conquérant la terre entière; la royauté de David est alors prise pour l'image du royaume universel à venir.

### **3.1.6 Le messie d'Aaron et d'Israël dans un midrash sur Zacharie et Ézéchiël (Ms B XIX 5b-13)**

Comme on l'a signalé, le Ms B comporte une section parallèle (XIX 5b-13) qui présente à la fois des ressemblances et des différences avec celle du MS A (VII 9 – VIII 1). Le texte est structuré de façon similaire dans les deux manuscrits. D'abord vient l'annonce du jugement et la formulation «lors de la réalisation de la parole qui est écrite...» avec une citation biblique (Ms A VII 10, Ms B XIX 7). On expose ensuite le sort des fidèles et des impies: «ceux-là furent épargnés au temps de la visite des premiers, tandis que les lâcheurs furent réservés au glaive» (MS A VII 21b-VIII 1a); «ceux-là seront épargnés au temps de la visite...comme il est arrivé au temps de la visite des premiers, tandis que les restants furent réservés au glaive de l'alliance » (Ms B XIX 10-13).

Malgré cette organisation semblable, chaque version de texte a un contenu assez différent. On a un verset d'Isaïe (7,17) en Ms A VII 11-12a, mais deux versets de

Zacharie (13,7; 11,7) en Ms B XIX 7b-9a; Ms A comporte par la suite un midrash sur Amos 5,26; 9,11 (VII 14b-18a) et Nombres 24,17 (18b-21a), qui annonceraient la venue des deux figures eschatologiques: l'Interprète de la Loi et le Prince de toute la congrégation, alors que Ms B ne contient qu'une brève citation d'Ézéchiel 9,4 (XIX 11b-12) suite à une évocation du messie d'Aaron et d'Israël:

5b	... וְכָל הַמְּאִסִּים בְּמִצְוֹת	5b	...Mais tous ceux qui rejettent les prescriptions
6	וּבַחֲקִים <sup>a</sup> לְהַשִּׁיב גְּמוּל רָשָׁעִים עֲלֵיהֶם	6	et les décrets, (Il fait) revenir la rétribution des
	בִּפְקֹד אֶל אֶת הָאָרֶץ		impies sur eux, quand Il juge, Dieu, le pays,
7	<u>בְּבוֹא הַדְּבָר אֲשֶׁר כָּתוּב בִּיד זְכַרְיָה</u>	7	en réalisation de la parole qui est écrite par
	<u>הַנְּבִיא חָרַב עוֹרֵי עַל</u>		Zacharie, le prophète: « <i>Épée, éveille-toi contre</i>
8	רוּעֵי וְעַל גְּבַר עֲמִיתִי נָאִם אֵל הַיְיָ אֵת	8	<i>Mon berger et contre l'homme de Mon intimité,</i>
	הָרֵעָה וְתַפְרֹצִינָה הַצֹּאֵן		<i>oracle de Dieu; frappe le berger et le troupeau sera</i>
9	וְהַשִּׁיבֹתִי יָדַי עַל הַצְּעוּרִים וְהַשׁוֹמְרִים	9	<i>dispersé;</i>
	אוֹתוֹ הֵם עֲנֵי הַצֹּאֵן		<i>9 mais je tournerai Ma main vers les petits» (Za</i>
10	<u>אֱלֹהֵי יִמְלֹטוּ בְּקֶץ הַפְּקֻדָּה וְהַנְּשָׂאִים</u>	10	<i>pauvres du troupeau (Za 11, 7).</i>
	יִמְסְרוּ לְחָרַב בְּבוֹא מְשִׁיחַ		10 Ceux-là seront épargnés au temps de la visite,
11	אֶהְרֵן וְיִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר הָיָה בְּקֶץ פְּקֻדַת	11	tandis que les restants seront livrés au glaive, lors de
	הָרֵאשׁוֹן אֲשֶׁר אָמַר {יַחְזָקָאֵל}		l'avènement du messie
12	בִּיד יַחְזָקָאֵל {וְהַתִּיּוֹ} לְהַתּוֹת	12	11 d'Aaron et d'Israël, comme (cela) est arrivé au
	הַתִּיּוֹ עַל מִצְוֹת נֶאֱמָרִים וְנֶאֱמָרִים		temps de la première visite. C'est ce que (Dieu) a dit
13	<u>וְהַנְּשָׂאִים הַסְּגָרוּ לְחָרַב נֹקְמַת נָקָם</u>	13	{Ézéchiel}
	בְּרִית <sup>b</sup>		12 par Ézéchiel: <i>vacat</i> «{Et fais une marque (?)}
			<i>De marquer d'un taw les fronts de ceux qui</i>
			<i>gémissent et se lamentent» (Éz 9,4),</i>
			13 mais les restants furent livrés au glaive vengeur,
			vengeur de l'alliance.

### Notes de lecture

a. (Lignes 5-6) Le passage parallèle du Ms A manque («les prescriptions et les décrets»).

b. (Ligne 13) **בְּרִית נֹקְמַת נָקָם**: Apposition propre à Ms B, s'inspirant probablement de Lv 26, 25.

### Commentaire

La citation de Za 13,7 est interprétée en XIX 9b-11b comme une double annonce prophétique où l'on envisage d'une part le châtement d'un chef indigne et de ceux qui l'ont suivi et, d'autre part, le salut des «pauvres», c'est-à-dire des membres de la communauté qui ont fidèlement observé les préceptes sectaires, et par conséquent, seront

épargnés au jugement divin «lors de l'avènement du messie d'Aaron et d'Israël».

Comme nous verrons ci-dessous, les chercheurs sont divisés sur le sens à donner à l'expression «messie d'Aaron et d'Israël»: convient-il d'y lire le singulier ou le pluriel? Si l'on opte pour le singulier, qui est le personnage visé: le Grand Prêtre, le messie royal, ou un personnage prophétique? Les débats autour de cette question sont vifs jusqu'à aujourd'hui, et les avis de chercheurs sont encore partagés à son sujet. Nous reviendrons sur la question d'une manière plus détaillée dans les analyses portant sur les occurrences du terme משיח (section 3.1.7).

Comment expliquer les différences entre la version du Ms A et celle du Ms B? Les opinions des chercheurs varient sur ce sujet. Selon J. Carmignac, la grande majorité des divergences entre les deux recensions sont des variations mineures de scribes; mais il admet également certaines modifications délibérées<sup>46</sup>. J. Murphy O'Connor a présumé que le texte original consistait en une combinaison des deux recensions Ms A 7,9 b-13a + Ms B 19,7 b-14<sup>47</sup>. Le midrash sur la citation d'Isaïe aurait été remplacé en Ms B, tandis que le midrash sur celles de Zacharie et d'Ézéchiël aurait été remplacé en Ms A par le midrash sur les citations d'Amos-Nombres. Murphy O'Connor a révisé plus tard ses conclusions et admis que le midrash Amos-Nombres est original par rapport au midrash Zacharie-Ézéchiël<sup>48</sup>. F. Strickert a proposé que le Ms A représenterait le texte original tandis que Ms B serait le résultat d'une révision délibérée<sup>49</sup>. Dans le même sillage, P. R. Davies suggère aussi la priorité de la recension A<sup>50</sup>.

D'autres chercheurs soutiennent que le Midrash Amos-Nombres est secondaire. Selon G. J. Brooke, la recension plus ancienne du Ms B ne comporte qu'un messie unique sacerdotal. Le midrash Amos-Nombres dans Ms A serait du matériel intégré dans une deuxième étape. Dans une troisième étape, un cercle lévitique réaffirmerait, dans le

---

<sup>46</sup> J. Carmignac, «Comparaison entre les manuscrits 'A' et 'B' du Document de Damas», *RQ* 2, 1959, p. 53-67 (surtout p. 65-66).

<sup>47</sup> J. Murphy O'Connor, «The original Text of CD 7: 9-8: 2=19: 5-14», *HTR* 64, 1971, p. 379-386.

<sup>48</sup> J. Murphy O'Connor, «The Damascus Document Revised», *RB* 92, 1985, p. 223-246.

<sup>49</sup> F. Strickert, «Damascus Document VII, 10-20 and Qumran Messianic Expectation», *RQ* 12, 1986, p. 327-350. L'auteur explique la révision Ms B par l'omission intentionnelle de la référence à Damas après l'établissement du groupe à Qumrân. Cette hypothèse est difficile à concilier avec la présence du midrash Amos-Nombres en deux documents provenant de la grotte 4 (4Q266 et 4Q269).

<sup>50</sup> P. R. Davies, *Behind the Essenes, History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (BJS 94), Atlanta: Scholars Press, 1987.

midrash Zacharie-Ézéchiel du Ms B, la prééminence d'un messie d'Aaron unique sur d'autres figures eschatologiques<sup>51</sup>. M. A. Knibb pense également le midrash Amos-Nombres comme une compilation tardive à partir d'une source indépendante; le texte original aurait été constitué essentiellement de VII 9b-13a auquel se serait ajouté XIX 7b-14<sup>52</sup>. En se basant sur son hypothèse que l'attente messianique de Qumrân commence avec un unique messie à caractère sacerdotal, Geza G. Xeravits suppose que le midrash qui mentionne deux protagonistes eschatologiques est probablement un ajout secondaire<sup>53</sup>.

L'histoire de la rédaction du *Document* est hors du sujet de cette recherche, donc nous ne visons pas à répondre à cette question avec certitude, mais proposons seulement de prendre une piste de réflexion dans l'analyse qui suit. De notre point de vue, les expressions «au temps de la première visite» (בקץ הפקודה הראשון, Ms A VII 21) et «comme (cela) est arrivé au temps de la première visite» (כאשר היה בקץ פקדת הראשון) (Ms B XIX 11) sont cruciales pour comprendre les perspectives qui déterminent le choix et l'interprétation de textes bibliques différents.

Dans la phrase du Ms A VII 21, «Ceux-là furent épargnés (מלטו) au temps de la première visite»<sup>54</sup>, le verbe est au parfait, tandis qu'il est à l'imparfait dans celle de Ms B XIX 11 «Ceux-là seront épargnés (ימלטו) au temps de la visite». La cohérence dans l'emploi du temps verbal dans le Ms B permet de conclure que la perspective du passage est définitivement eschatologique, tout en s'appuyant sur le passé: le jugement à venir se passera «comme cela est arrivé au temps de la première visite» (כאשר היה בקץ פקדת הראשון, XIX 11). Comment comprendre cette première visite? Dans le Ms B la citation d'Ézéchiel qui suit la mention de « la première visite » fait référence aux événements qui

---

<sup>51</sup> G. J. Brooke, «The Messiah of Aaron in the Damascus Document», *RQ* 15, 1991, p. 215-230.

<sup>52</sup> M. A. Knibb, «The Interpretation of Damascus Document VII, 9b-VIII 2a and XIX, 5b-14», *RQ* 15, 1991, p. 243-251.

<sup>53</sup> G. Xeravits, «The Early History of Qumran's Messianic Expectations», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76/1, 2000, p. 113-121; *King, Priest and Prophet*, 2003, p. 38-47.

<sup>54</sup> Grammaticalement, il faut lire הראשון au singulier: la première visite. Pour la correction qui consiste à privilégier le pluriel, voir É. Cothenet, «Le document de Damas», dans *Les Textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. II), 1963, p. 175.



entourent la destruction du Premier Temple et du royaume de Juda (Éz 9, 4-11). Dans la perspective de la rédaction attestée par ce manuscrit, le même jugement divin aura lieu à la venue du messie d'Aaron et d'Israël, quand les membres de la communauté seront sauvés et tous les apostats seront donnés «au glaive vengeur, vengeur de l'alliance».

La section correspondante du Ms A s'ouvre avec une formulation similaire concernant l'avenir (VII 9b): Quand Dieu visitera la terre, «tous ceux qui rejettent recevront sur eux la rétribution des impies». Mais le midrash Isaïe (VII 12b-14a) se termine avec les verbes au parfait: «tandis que ceux qui avaient tenu ferme furent épargnés (נמלטו) au pays du Nord». Le midrash Amos-Nombres qui le suit met en lien la «déportation à Damas» avec l'expérience de la communauté elle-même. Ici, «la première visite» ne fait plus référence à la destruction du Premier Temple, mais à l'événement qui abattit les méchants, tandis que les justes furent épargnés et se réfugièrent au pays de Damas. Le texte du Ms B met l'emphase sur le sort des fidèles lors du jugement futur (dans l'*eschaton*) et l'apparente à celui des justes lors de l'exil à Babylone. Celui du Ms A cherche plutôt à donner une signification à l'exode à Damas qui servirait de modèle pour l'avenir.

Certains indices suggèrent de dater approximativement la rédaction finale du *Document* entre l'éclatement du conflit des Pharisiens avec les Asmonéens (vers les années -90 à -80) et la prise de Jérusalem par Pompée en -63. «La première visite» du Ms A fait allusion aux répressions sanglantes d'Alexandre Jannée, Grand Prêtre hostile aux Pharisiens qui a crucifié quelques milliers de révoltés. Les Pharisiens qui refusaient la réconciliation ont fait appel au roi séleucide Démétrios III (que 4QpNah ii 11-12 identifie comme roi de Yâwân; voir Ms A VIII 11, Ms B XIX 24); après la défaite de ce dernier, ceux qui ont été capturés ont subi un sort terrible. En retraçant l'histoire du mouvement, CD est rédigé à un moment où le mouvement qumrano-essénien pouvait connaître une expansion explicable en partie par l'adhésion des Pharisiens opposants qui s'enfuiraient en exil. Le texte du Ms A s'organise autour des préoccupations de justifier la «conversion» de ceux partirent vers le pays de Damas (dans un sens allégorique) et de transmettre la compréhension sectaire de la Loi mosaïque et ses applications spécifiques pour répondre aux nouvelles circonstances. La recension du Ms B, dans son état actuel, s'intéresse surtout à l'espérance apportée par l'entrée dans la nouvelle alliance, et

l'accent est mis sur l'avertissement pour l'avenir.

### 3.1.7 Occurrences du terme משיח dans le *Document de Damas*

*Occurrences à exclure.* Le terme משיח apparaît six fois dans CD. Il faut tout d'abord exclure deux cas où il fait référence aux prophètes du passé:

CD II 12-13.

ויודיעם ביד משיחו <משיחי> רוח קדשו וחוזי	12	12 ... et Il les instruisit par Son oint <les oints>
אמת	13	de Son esprit de sainteté et par les voyants de
		13 vérité ...

CD V 21-VI 1.

כי דברו סרה על מצות אל ביד משה וגם	21	21 Car ils prêchaient la révolte contre les
Col. VI		prescriptions de Dieu (données) par Moïse, ainsi
במשיחו <במשיחי> הקודש		que
		Col. VI
		1. par Son oint <les oints> de la sainteté.

En II 12-13 il est préférable de lire משיחי plutôt que משיחו à cause du complément qui suit et du parallélisme avec «voyant de vérité»<sup>55</sup>. En V 21-VI 1 l'expression במשיחו ne s'impose pas non plus; on suggère d'ailleurs de corriger au pluriel במשיחי<sup>56</sup>. Dans les deux cas le verbe est au passé et réfère à des événements antérieurs: le premier désigne l'action de Dieu agissant en Ses prophètes qui ont transmis les révélations divines au peuple; le deuxième blâme les «déplaceurs de bornes» qui «égaraient Israël» à l'époque (V 20); la révolte qu'ils ont prêchée s'apparente aux transgressions historiques contre les enseignements de Moïse et des prophètes oints (voir VII 17).

---

<sup>55</sup> É. Cothenet, «Le document de Damas», p. 155, note 24.

<sup>56</sup> E. Qimron, «Text of CDC», in M. Broshi (ed), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: Israel Exploration Society, p. 21, note 1.

On a aussi l'expression **רוח משיחי הקודש** dans la liste fragmentaire de transgresseurs en 4Q270 (4QD<sup>e</sup> frag 2 ii 13-15)<sup>57</sup> :

4Q270 frag. 2 ii 13-15.

<p>13 אשר יגלה את רז עמו לגואים או יקלל א]ת עמו או ידבר] 14 סרה על משיחי רוח הקדש ותועה ב]חזוי אמתו בהמרותו] 15 את פי אל...</p>	<p>13 Celui qui révèle un secret de son peuple aux païens, ou maudit [son peuple, ou prêche] 14 la sédition contre les oints de l'Esprit saint, et l'erreur contre [les voyants de Sa vérité en se rebellant] 15 contre la parole de Dieu...</p>
---	--

Ce passage est absent dans le texte du Caire. Puisque le contexte n'est pas eschatologique, il est possible que le terme parle des prophètes de jadis ou des enseignants de l'époque qui sont considérés comme ayant des révélations particulières. Pour les trois cas ci-dessus, il ne s'agit donc pas de figures messianiques au sens où l'on a défini l'expression.

*Occurrences s'inscrivant dans la perspective eschatologique.* Un passage du midrash sur Zacharie et Ézéchiël dans l'Exhortation du Ms B réfère à une ère eschatologique par l'expression «lors de la venue du messie d'Aaron et d'Israël», et souligne qu'à ce moment-là, les fidèles et les apostats connaîtront un sort différent, salut pour les premiers, châtement par l'épée pour les seconds (Ms B XIX 10-11):

<p>10 אלה ימלטו בקץ הפקדה והנשארים ימסרו לחרב בבוא משיח 11 אהרן וישראל כאשר היה בקץ פקדת הראשון</p>	<p>10 Ceux-là seront épargnés au temps de la visite, tandis que les restants seront livrés au glaive, lors de l'avènement du messie 11 d'Aaron et d'Israël, tout comme il advint au temps du premier châtement.</p>
---	---

Une expression similaire revient plus loin en Ms B XIX 35-XX 1:

<p>35 לא יחשבו בסוד עם ובכתבם לא יכתבו מיום האסף {יור מורה}</p> <p>Col. XX</p>	<p>35 Ils ne seront pas comptés dans l'assemblée du peuple, ni inscrits dans leur registres, depuis le jour de la réunion (à ses pères) { }</p> <p>Col. XX</p>
--	--

---

<sup>57</sup> J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations (Damascus Document II, Some Works of the Torah, and Related Documents)*, PTSDSSP 3, 2006, p. 131; J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document (4Q266-273)*, DJD XVIII, 1996, p. 144-146.

1 { } du Maître unique <de la communauté> jusqu'à  
מורה היחיד <היחד> עד עמוד משיח  
מאהרן ומישראל vacat l'avènement du messie issu d'Aaron et d'Israël. vacat

Certains chercheurs ont tenté de corriger מורה היחיד («Maître unique») en מורה היחד («Maître de la communauté»)<sup>58</sup>, un titre plus normal pour désigner le Maître de justice, guide et législateur de la communauté. Sa mort est désignée par l'infinitif *niph'al* du verbe אסף («réunir»). L'expression convient plus naturellement à une mort paisible qu'à une disparition violente par martyre. On constate le même usage en Nb 20,26: ומה יאסף ואהרן יאסף ומת שם («Aaron sera réuni aux siens, il mourra là», voir aussi Gn 25, 8. 17; 35, 29; 49, 29. 33). Il est difficile de penser que la mort paisible du Maître ait une valeur rédemptrice, ou qu'il s'incarne à nouveau dans le messie d'Aaron et d'Israël qui apparaîtra à la fin des jours<sup>59</sup>.

La figure historique que nous connaissons comme le «Maître de justice» était déjà une figure du passé au moment où cette partie du *Document* fut éditée. Le texte qui suit en Ms B prévoit un temps de quarante ans entre la mort du Maître et le jour d'un grand jugement (XX 13b-15). En faisant allusion à une durée du séjour au désert ayant valeur symbolique, il évoque un terme proche: la colère de Dieu éclatera contre les pervers d'Israël, et après cette période de châtement, ce sera le triomphe des Sadocites, marqué par l'avènement d'un messie d'Aaron et d'Israël qui instaurera un régime idéal sur la terre.

Comparons maintenant les deux autres occurrences en Ms A XII 22 - XIII 1 et XIV 18-19:

Ms A XII 22 - XIII 1.

---

<sup>58</sup> E. Qimron, «Text of CDC», p. 47, note 1.

<sup>59</sup> E. Laperrousaz situe la mort du Maître de justice en 67-63 av. J.-C., sa mort constituait une charnière importante. Les disciples du Maître, ayant abandonné cette croyance en faveur du messianisme davidique-royal, devraient tout d'abord attendre le retour du Maître comme Messie - «la fonction de Messie est remplie par le propre chef eschatologique de la secte, (...), plus précisément, le Maître de justice». Cet argument est toutefois réfuté par É. Puech, qui pense que le Maître n'est l'objet d'aucun culte, son retour pour le Jugement à la fin n'est pas attendu. J. Carmignac propose aussi que toutes les pensées qumraniennes n'attribuent pas au Maître de justice une fonction messianique. E. M. Laperrousaz, *Les esséniens selon leur témoignage direct*, Paris, Desclée, 1982, p. 99; «L'attente messianique dans les manuscrits de la mer Morte», *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, 1997, p. 353-372; E. Puech, «Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament», *Un cinquantenaire...*, 245-302.

<p>22 <i>vacat</i> וזה סרך מושב  23 הַמְתַּהֲלָכִים בְּאֵלֶּה בְּקֶץ הַרְשָׁעָה עַד  עֲמוּד מְשִׁיחַ &lt;מְשִׁיחַ&gt; אֶהְרֹן</p> <p>Col. XIII</p>	<p>22 <i>vacat</i> Voici la règle pour ceux qui vivent dans  23 les ca[mp]s, qui s'y conforment durant la période  de l'impiété, jusqu'à l'avènement du messie d'Aaron</p> <p>Col. XIII  1 et d'Israël...</p>
<p>וּיִשְׂרָאֵל</p>	

Ms A XIV 18-19.

<p>18 <i>vacat</i> וזה פרוש המשפטים אשר [ישפטו  בהם בקץ]  19 [הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל וכפר  עונם]</p>	<p>18 <i>vacat</i> Et voici l'explication des règlements qui [les  gouverneront durant la période de  19 l'impiété, jusqu'à l'avènement du messie]e d'Aaron  et d'Israël. Et (alors) leur iniquité sera expiée.</p>
--	---

Dans les exemplaires de Qumrân, l'expression se trouve seulement dans le passage parallèle à Ms A XIV 18-19 dans 4Q266 frag 10 i 11-12 et 4Q269 frag 11 i 1-2. On lit bien le singulier sur un fragment de 4Q266; ce texte permet d'exclure la correction de משיח en משיחי<sup>60</sup>:

4Q266 frag. 10 i 11-12.

<p>11 וזה פרוש  12 [המשפטים אשר ישפטו במ עד ממוד  מְשִׁיחַ אֶהְרֹן וּיִשְׂרָאֵל]</p>	<p>11 Et voici l'explication des  12 [règlements qui les gouver]neront jusqu'à  l'avènement du messie d'Aaron et d'Israël.</p>
--	--

Le terme משיח est absent sur le fragment de 4Q269 car il ne préserve qu'une partie de la phrase (4Q269 frag. 11 1-2):

<p>וּיִשְׂרָאֵל</p>	<p>1 <i>vacat</i> וזה פרוש  2 [המשפטים אשר ישפטו במ עד עמוד משיח אהרן וישראל]</p>
---------------------	---

### Commentaire

Quatre occurrences citées ici proviennent des manuscrits du Caire. Ces textes utilisent une expression un peu ambiguë: «משיח אהרן וישראל» en Ms A XII 23, XIV 19, XIX 10, et «משיח מאהרן ומישראל» en Ms B XX 1. La lecture משיח semble certaine dans les quatre occurrences; dans le cas de MS A XIV 18-19, elle est confirmée par 4Q266

<sup>60</sup> Pour la correction médiévale, voir J. Liver, «Doctrine of the Two Messiahs», *HTR* 52/3, 1959, p. 149-185 (surtout p. 152); K. G. Kuhn, «Die Beiden Messias, Aaron and Israels», *NTS* 1, 1955, p. 174; «Two Messiahs», p. 59; J. T. Milik, *Verbum Domini* 30, p. 39-40.

frag. 10 i 11-12. Par rapport à la formule messianique de la *Règle de la Communauté*, on a ici un messie au singulier qui est dit à la fois «d’Aaron et d’Israël». Puisque la forme au pluriel משיחי apparaît dans IQS IX 11-12, le singulier en CD a suscité beaucoup de discussions. Deux interprétations sont possibles: l’expression pourrait désigner un seul messie qui soit à la fois messie «d’Aaron et d’Israël», mais elle pourrait aussi se rapporter à deux figures différentes, le messie d’Aaron et (le messie) d’Israël.

Pour ceux qui pensent qu’il s’agit d’un seul messie, la référence à une seule personne qui vient d’Aaron et d’Israël est soutenue par le fait qu’en Ms A XIV 19 l’expression est suivie d’un verbe ויכפר<sup>61</sup> («et il expiera»). Puisqu’il s’agit d’expiation, משיח אהרן וישראל se référerait à un seul messie sacerdotal qui expiera les péchés du peuple<sup>62</sup>. Mais cette hypothèse est problématique pour deux raisons. Premièrement, le verbe peut être lu comme une forme D imp. mas. sg. de la 3<sup>e</sup> personne, cela suggère une lecture séparant משיח אהרן וישראל de ויכפר, le sujet du verbe étant vraisemblablement «leur iniquité»<sup>63</sup>, d’où la traduction «et (alors) leur iniquité sera expiée» (*supra* p. 155). D’autres passages du *Document* montrent en effet que le pardon est exclusivement l’œuvre de Dieu (II 5, III 18, IV 6. 9. 10). Deuxièmement, si l’on pense que משיח אהרן וישראל se réfère à un messie sacerdotal, il faudrait expliquer l’emploi du complément «d’Israël» parce que משיח אהרן est suffisant pour désigner l’origine sacerdotale du personnage.

Pour certains chercheurs, même si les trois autres occurrences ne permettent pas de dissiper l’ambiguïté, le double usage de la préposition מן- en Ms B XX 1 suppose une construction sous-entendue משיח מאהרן ו(משיח) מישראל: messie issu d’Aaron et (messie) issu d’Israël. Cette seconde option est retenue par Starcky, qui s’appuie sur le fait que le *Document de Damas* distingue nettement les deux figures eschatologiques grâce à une exégèse disjonctive de Nb 24,17: «un astre s’est élancé de Jacob, un sceptre

<sup>61</sup> Le verbe est absent sur la ligne 13 de 4Q266 frag 10 i.

<sup>62</sup> G. Xeravits, *King Priest, Prophet*, 2003, p. 38. M. G. Abegg, «The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double? », *DSD* 2, 1995, p. 125-144.

<sup>63</sup> J. M. Baumgarten, *PTSDSSP* 2, p. 57.

s'est levé d'Israël» (CD VII 18-20)<sup>64</sup>. Dans le sillage de F. M. Cross, S. Talmon analyse quelques passages bibliques où un nom singulier s'emploie comme pluriel (Gn 14,10; Jg 7,25) et propose qu'un sens distributif est grammaticalement soutenable<sup>65</sup>. J. J. Collins croit aussi que cette expression désigne deux personnages différents - le «messie d'Israël» concerne un agent laïque qui régnera sur le pays d'Israël, tandis que le «messie d'Aaron» jouera un rôle sacerdotal et sera à la tête du Temple purifié<sup>66</sup>.

Dans le *Document de Damas*, le sentiment messianique part de la perception que le «temps actuel» est l'époque du mal et qu'il précède la venue du messie; le pays, actuellement occupé par les impies, sera alors reconquis (idée d'un «retour»). Dans les quatre passages du *Document*, l'attente messianique se situe entre le «temps de la méchanceté» et «l'âge de la visite». La perspective est indiscutablement eschatologique. Les textes de CD XII 22 - XIII 2 et XIX 33 - XX 1 établissent un lien entre la venue des messies et la structure et l'organisation du groupe vivant au temps de désolation; il faut donc respecter les règles actuelles pour qu'elles puissent s'appliquer durant les dernières années de la période d'impiété qui précèdent immédiatement l'*eschaton*. CD XIV 18-19 affirme que l'interprétation des règles proposée dans les lignes précédentes du texte est leur «interprétation exacte» qui vaut durant cette phase intermédiaire. CD XIX 10-11 souligne qu'au moment de la venue du «messie d'Aaron et (de celui) d'Israël», les fidèles et les apostats connaîtront un sort différent, salut pour les premiers, châtiment par l'épée pour les seconds.

Le *Document de Damas* ne mentionne pas explicitement le rôle proprement sacrificiel d'un messie sacerdotal, ni sa présidence rituelle aux repas eschatologiques. L'attente messianique paraît caractérisée par l'attention particulière qu'il portait à l'interprétation de la Loi et des ordonnances communautaires et à la proximité des derniers temps: c'est probablement la perception d'une telle proximité qui a conduit à la quête d'un accomplissement plus strict des exigences de la Loi et des règles communautaires. Dans les deux copies du Caire du *Document de Damas*, le singulier de

---

<sup>64</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumran», *RB* 70, 1963, p. 481-505; voir aussi J. Duhaime, «Les messies dans les textes de Qumrân», dans R. David (dir), *Faut-il attendre le Messie?* (Sciences Bibliques, 5), Montréal: Médiaspaul, 1998, p. 57-76.

<sup>65</sup> S. Talmon, «The Concepts of Māšīah and Messianism in Early Judaism», in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992, p.79-115.

<sup>66</sup> J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, 1995, p. 76; «Messiah, Jewish», *NIDB* vol. 4, 2009, p. 59-66.

משיח, employé à quatre reprises dans un sens messianique eschatologique, témoigne des deux fonctions que l'oint de Dieu assumera: l'une à caractère sacerdotal et l'autre laïque et temporel. Se pourrait-il que CD XIX 10-11 envisage le châtement des apostats par l'épée comme un rôle pour le messie d'Israël, alors que le messie d'Aaron contribuerait à l'expiation en CD XIV 19? Il se peut aussi que la doctrine sur la question du messianisme n'ait pas été rigoureusement uniforme et qu'elle se soit manifestée en deux tendances, l'une attribuant à deux messies distincts la fonction sacerdotale et la fonction royale (1QS IX 11), l'autre reportant ces deux fonctions sur un seul et même messie (CD XIX 10-11, XIX 33-XX 1, XII 22-XIII 2, XIV 18-19).

En plus du choix de singulier משיח, on constate une autre différence du *Document* par rapport à la formule messianique de la *Règle de la communauté* (1QS IX 11): il n'est apparemment plus question du «prophète» eschatologique. Mais cette absence peut s'expliquer par l'attente d'un Interprète de la Loi qui enseignera la justice durant les derniers jours (VI 11). La représentation de cet «Interprète» est modelée sur l'idéalisation d'un personnage historique - Maître de justice; il s'agit d'une figure prophétique, considérée probablement comme un nouveau Moïse qui a établi les lois de la nouvelle alliance. Si le prophète eschatologique en 1QS IX 11 réfère à celui semblable à Moïse selon la promesse de Dt 18,15 (*supra* p. 70-71), il est possible que, dans le *Document de Damas*, l'Interprète de la Loi remplace cette figure prophétique attendue avant la venue du messie.

On peut aussi avancer l'hypothèse que le «Maître de justice» sert de modèle pour imaginer l'Interprète de la Loi, plutôt que le messie d'Aaron et d'Israël. Le *Document* contient un calcul précis pour l'*eschaton* - 40 ans après la mort du Maître de justice (CD XX 14; 4Q171 frag.1-10 II 7-12). Si l'on place vers -100 la mort du Maître de justice, cela nous reporte vers -63, date de la prise de Jérusalem par Pompée: les partisans d'Aristobule II furent massacrés, Pompée enleva la dignité royale à Hyrcan II et ne lui laissa que le souverain pontificat (*Ant.* XIV IV § 4-5). Si un tel châtement est prévu dans le texte (CD XX 13b-15), Dieu se prépare toutefois à donner aux pénitents d'Israël toute la gloire promise à l'humanité (ou à Adam? III 20). Tout en mettant l'accent sur l'application concrète de la Loi selon l'exégèse particulière de la communauté, le long développement sur le sort opposé des fidèles de l'alliance et des apostats (VII 9-VIII 20;



XIX 5-XX 34) ne peut s'expliquer que par la nécessité de raffermir le courage des sectaires, en espérant que la plénitude des rites et des règles soit réalisée dans la vie quotidienne d'une (des) communauté(s) eschatologique(s).

### 3.2 Interprétation eschatologique sur 2S 7,10-14 dans 4Q174 (4QFlorilège)

#### 3.2.1 Introduction

Deux passages du livre d'Amos sont cités dans la littérature qumranienne connue à ce jour: Am 5,26 en CD VII 14 et Am 9,11 auquel se réfèrent CD VII 16 et 4Q174 (4Q174 frag. 1-2 i 12). Ce dernier document a été partiellement publié par J. M. Allegro en 1956, puis en entier avec photographie en 1958<sup>67</sup>. Les fragments 1-3 ont été présentés, avec d'autres 23 fragments identifiés comme faisant partie du manuscrit, dans l'édition officielle *Qumran Cave 4, I (4Q158 -186)* en 1968<sup>68</sup>. Cette édition a fait l'objet d'une recension critique par J. Strugnell<sup>69</sup>. L'ensemble du texte a été étudié plus tard en détail par G. J. Brooke<sup>70</sup> et A. Steudel<sup>71</sup>.

G. J. Brooke a reconstruit un texte d'au moins cinq colonnes composé de 26 fragments. L'écriture hérodienne ancienne suggère qu'il a été copié au cours de la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>72</sup>. A. Steudel a refait une analyse approfondie de 4Q174 et, selon une nouvelle reconstruction, elle en répartit les fragments en six colonnes sur deux feuilles différentes de parchemin, tout en soutenant qu'il constitue, avec 4Q177 (4QCatena<sup>a</sup>), un même midrash eschatologique. Elle a regroupé les 20

---

<sup>67</sup> J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, p. 174-187 (surtout p. 176-177); *JBL* 77, 1958, p. 350-354.

<sup>68</sup> J. M. Allegro and A. A. Anderson, *Qumran Cave 4.1: 4Q158-4Q186 (DJD V)*, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 53-37.

<sup>69</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», *RQ* 7, 1970, p. 163-276 (surtout p. 177; 220-225).

<sup>70</sup> G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOT Sup 29), Sheffield: JSOT Press, 1985.

<sup>71</sup> A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschata.b): materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 ("Florilegium") und 4Q177 ("Catena A") repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, Leiden/New York: Brill, 1994; «4QMidrEschat: 'A Midrash on Eschatology' (4Q174 + 4Q177)», in J. T. Barrera and L. Vegas Montaner (eds), *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls - Madrid, 18-21 March 1991*, Leiden: Brill, 1992, p. 531-542.

<sup>72</sup> G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, p. 82-84. Voir J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», p. 177.

fragments de 4Q177 en cinq colonnes (VII-XII)<sup>73</sup>, et proposé que 4Q177 (renommé 4QMidrEschat<sup>b</sup>) présente la suite du texte de 4Q174 (4QMidrEschat<sup>a</sup>). À cause de certains aspects littéraires apparentés dans 4Q174 et 177, l'hypothèse de Steudel est acceptée par des chercheurs comme J. J. Collins, P. R. Davies, É. Puech. D'autres chercheurs pensent que 4Q174 et 4Q177 doivent être considérés comme deux compositions différentes puisqu'il n'y a pas de chevauchement textuel qui permet d'établir le lien entre ces deux œuvres<sup>74</sup>.

M. Wise, M. Abegg et E. Cook ont publié une traduction anglaise correspondant à la reconstruction de Steudel<sup>75</sup>. Les sections identifiées par Steudel comme 4QFlor III-IV se trouvent dans *The Dead Sea Scrolls Study Edition*<sup>76</sup> et *The Complete Dead Sea Scrolls*<sup>77</sup>. Les 26 fragments de 4Q174 ont été publiés séparément de 4Q177 en 2002 par J. Milgrom dans la collection *PTSDSSP*<sup>78</sup>, l'édition incorporée par la suite dans *The Dead Sea Scrolls Electronic Library* (Revised Edition, 2006). Milgrom opte pour une séquence traditionnelle, similaire à celle de G. J. Brooke dans *Exegesis at Qumran*; il reconstruit les meilleurs fragments conservés (frag. 1-3, 21) d'une manière similaire à celle de Steudel, mais en identifiant ces fragments aux colonnes 1 et II plutôt que III et IV.

Compte tenu que 4Q177 ne présente que les thèmes eschatologiques plus généraux<sup>79</sup>, l'étude ci-dessous se concentrera sur les figures messianiques dans 4Q174 en fonction de leur pertinence avec le sujet de cette recherche. Pour ce faire, nous adoptons la reconstruction des six colonnes pour 4Q174 proposée par A. Steudel, indépendamment de leur relation à 4Q177.

---

<sup>73</sup> Selon A. Steudel, le texte original pourrait comporter 18 colonnes et les fragments qui restent ne permettent de reconstruire que 5 colonnes. Voir A. Steudel, «4QMidrEschat», p. 532-533.

<sup>74</sup> J. C. VanderKam, «Review: Annette Steudel», *CBQ* 57, 1995, p. 576-577; G. J. Brooke, «Review of Steudel», *JSJ* 26, 1995, p. 380-384.

<sup>75</sup> Traduction française dans *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. par F. Israël, 2001, p. 267-273.

<sup>76</sup> F. García-Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, vol 1 (1Q1-4Q273)*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1997, p. 352-354.

<sup>77</sup> G. Vermès, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin, 1997, p. 493-494.

<sup>78</sup> J. Milgrom, «Florilegium: A Midrash on 2 Samuel and Psalms 1-2 (4Q174=4QFlor) », in J. H. Charlesworth and H. W. M. Rietz (eds), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, Tübingen: Mohr Siebeck: Westminster John Knox, 2002, p. 248-263; J. Milgrom and L. Novakovic, «Catena A (4Q177 = 4QCat<sup>a</sup>) », in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6b*, 2002, p. 286-303. Voir aussi G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, 1985, p. 86-91.

<sup>79</sup> Bien que l'«interprète de la Loi» est mentionné en 4Q177 frag. 10-11 5, l'état mutilé du texte ne permet pas de connaître sa fonction.

### 3.2.2 Genre littéraire, structure et contenu de 4Q174

*Genre littéraire.* 4Q174 n'est pas strictement un florilège (anthologie); il se situe plutôt à la jonction de différents genres littéraires. Certains chercheurs optent pour l'appeler un «midrash eschatologique». Y. Yadin le désigne expressément «A Midrash on 2Samuel and Psalms 1-2»<sup>80</sup>. T. H. Gaster propose le titre «A Messianic Florilegium»<sup>81</sup>. G. Vermès le présente comme un «Florilegium or Midrash on the Last Days»<sup>82</sup>. Le texte s'intitule «4Q174 Flor = MidrEschat<sup>a?</sup>» dans la catalogue officiel de *DJD XXXIX*<sup>83</sup>.

L'emploi de divers titres montre l'incertitude face au genre littéraire de ce texte. Comme l'indique J. Carmignac<sup>84</sup>, 4Q174 pourrait appartenir à la catégorie des «témoignages» puisqu'il présente une liste de passages bibliques groupés autour d'un thème central (2S 7,10-14, Ps 1,1; 2,1-2). Les interprétations qui y figurent sont toutefois du type de «*pesharim* thématiques» (comme 11Q13, voir *infra* p. 234), car l'auteur fait suivre chaque texte d'un *peshar* qui en dégage la portée allégorique selon la méthode exégétique sectaire de Qumrân<sup>85</sup>. Il appartient aussi quelque peu à la catégorie du «midrash» puisqu'il emploie précisément ce terme (frag. 1-2 i 14) et qu'en fait ses interprétations enchâssent de brefs extraits d'autres passages bibliques (Ex 15, 17-18; Am 9,11; Is 8,11; Éz 37,23; Dn 11,32. 12,10) en raison de l'évocation des mêmes termes, ou de personnages ou situations similaires.

Copié en hébreu avec une écriture hérodiennne ancienne, 4Q174 est manifestement sectaire par son orthographe et par son contenu qui s'apparente à d'autres commentaires bibliques trouvés à Qumrân qui consignent l'explication du sens caché des livres divins découvert par un ou des commentateurs inspirés. La méthode de 4Q174 est

---

<sup>80</sup> Y. Yadin, «A Midrash on 2 Sam. vii and PS. i-ii (4Q Florilegium)», *IEJ* 9, 1959, p. 95-98.

<sup>81</sup> T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Garden City: Doubleday, 1956, p. 337.

<sup>82</sup> G. Vermès, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 1997, p. 493.

<sup>83</sup> E. Tov, «List of the Texts from Judaean Desert», in *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD XXXIX)*, Oxford: Clarendon, 2002, p. 27-114.

<sup>84</sup> J. Carmignac, «Florilège, 4Q Florilegium», dans J. Carmignac, É. Cothenet et H. Lignée (éds), *Les textes de Qumrân: traduits et Annotés* (vol. 2), Paris: Létourzey et Ané, 1963, p. 279-284.

<sup>85</sup> A. Dupont-Sommer remarque que «les exégèses qui figurent dans notre morceau sont essentiellement du type des commentaires bibliques [...] Il vaudrait donc mieux éviter de les appeler midrashim et substituer à ce mot, qui est équivoque, celui de *pesharim*, qui oriente directement vers le genre de commentaires qoumrâniens». Dans A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 1980, p. 323-324.

toutefois un peu particulière. Dans ce texte, chaque citation est accompagnée d'un commentaire qui fait appel à d'autres passages bibliques, le plus souvent pour des raisons d'analogie. Cette méthode rappelle l'interprétation rabbinique connue plus tard sous le nom de midrash, qui fonctionne selon les techniques exégétiques similaires<sup>86</sup>. Tout en reconnaissant cette particularité, nous optons, dans cette recherche, pour le titre conventionnel (florilège) que la plupart des chercheurs acceptent d'utiliser.

*Structure et contenu* : 4Q174 est préservé en 26 fragments qui, à l'exception du frag. 1, sont extrêmement petits. Selon A. Steudel, le texte original de 4Q174 pouvait comporter six colonnes sur deux feuilles de parchemin différentes. Les principaux passages bibliques sont interprétés selon l'ordre scripturaire: Deutéronome, Samuel et Psaumes<sup>87</sup>, ce qui permet de diviser le texte en trois sections principales.

Les lignes qui subsistent dans la colonne I (frag. 6+7+8+9) semblent contenir une citation des Dt 33, 8-11 et 33,12, c'est-à-dire les bénédictions de Moïse s'adressant à Lévi et à Benjamin. Ce qui reste sur la colonne II (frag. 4+9+10+11) contient un passage de Dt 33, 20-21 (bénédition à Gad) avec son interprétation. Le fragment 4 semble évoquer le règne de Bélial ou un temps d'épreuve pour la maison de Juda (frag.4 3-4), puis le texte passe au commentaire de 2S 7,10-14 (frag. 1-2 i 1-19+frag. 21).

La colonne III (frag. 1-2 i 1-19 + frag. 21) est la mieux conservée. Les marges présentées sur les frag. 1-2 montrent il y avait probablement dix-neuf lignes par colonnes dans ce manuscrit. Les lignes 1-2a contiennent la fin d'une citation de 2S 7, 10-11a, suivie de son interprétation (lignes 2b-7a). Celle-ci identifie vraisemblablement «le lieu» (מקום) dont il est question en 2S 7,10a («Je fixerai un lieu à Israël, mon peuple»)<sup>88</sup> avec le Temple eschatologique (frag. 1-2 i 2). Par une citation subsidiaire d'Ex 15, 17-18, ce Temple est présenté comme un sanctuaire façonné par les mains de Dieu, dont la

---

<sup>86</sup> Pour plus de discussions sur le genre littéraire de 4Q174, voir T. Lim, *Pesharim* (Companion to the Qumran Scrolls 3), London: Sheffield Academic Press, 2002, p. 44-53; J. G. Campbell, *The Exegetical Texts* (Companion to the Qumran Scrolls 4), London/New York: Clark International, 2004, p. 35-37.

<sup>87</sup> Voir aussi É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien. La croyance des esséniens en la vie future: La résurrection des morts et le contexte scripturaire, Tome I - La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Études Bibliques 22), Paris, 1993. Les pages 572-587 contiennent des commentaires détaillés sur 4Q174. La reconstruction de A. Steudel est acceptée par G. J. Brooke dans «Florilegium», *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls*, 2000, p. 297-298.

<sup>88</sup> Cette partie du verset devait figurer au bas de la colonne II.

souveraineté est ainsi soulignée. Il est préfiguré par la communauté, décrite comme un «sanctuaire des hommes» (מקדש אדם, frag. 1-2 i 6). Au milieu de la ligne 7, 2S 7,11b est cité après la formule d'introduction וְאִשֵּׁר אָמַר; son interprétation évoque une ère de gloire, qui sera marquée par la victoire des «fils de la lumière» sur les agressions des «fils de Bélial» (frag. 1-2 i 7b-9).

Les lignes 10-13 présentent une citation de 2S 7,11c-14a, dont l'interprétation contient une seconde citation de Am 9,11 (voir CD VII 16). Une nouvelle section commence à la marge de droite de la ligne 14. Il s'agit d'un commentaire d'extraits des Psaumes. Il s'ouvre avec une citation du Ps 1,1a (frag. 1-2 i 14) suivie d'une interprétation introduite par la formule technique פֶּשֶׁר. Cette interprétation comporte également des références auxiliaires à certaines parties d'Is 8, 11 et Éz 37, 23. Le Ps 2,2 est cité au début de la ligne 18. De même que pour celle du Ps 1,1a, l'interprétation de cette citation est introduite par une formule comprenant le terme פֶּשֶׁר; elle comporte des références à Dn 12,10-11. 32. 35 et se poursuit jusqu'à la colonne IV (frag. 1-3 ii 6).

Selon la reconstruction de Steudel, une partie du Ps 5,3 avec son interprétation qui subsiste sur les fragments 13 et 14 est attribuée à la colonne V. Les fragments 15 et 19, qui contenaient probablement une citation subsidiaire d'Isaïe 65,22-23 et son interprétation, constituent la dernière colonne du texte.

### 3.2.3 Passage messianique

Le terme מְשִׁיחַ n'apparaît pas dans le texte préservé. Il est toutefois certain que מְשִׁיחוֹ remplit la lacune du frag. 1-2 i 19 et complète la citation du Ps 2,2 («Les rois de la terre s'insurgent, les princes conspirent contre YHWH et contre Son oint»). Comme on ne trouve pratiquement aucun indice d'individualisme à propos de l'interprétation qui subsiste sur la même ligne («cela signifie [que les na]tions [se soulèveront] et con[spireront en vain contre] les élus d'Israël durant les derniers jours»), il semble probable que מְשִׁיחוֹ ne fasse pas référence à un individu. Mais le passage qui nous intéresse en particulier, c'est celui qui se trouve dans frag. 1-2 i 10-14, où l'on trouve la

mention explicite du «Germe de David» (צמח דויד) et de l'«Interprète de la Loi» (דורש) (התורה) qui viendront «à la fin des jours» (frag. 1-2 i 12).

<p>10 [והג]יד לכה יהוה כיא בית יבנה<sup>a</sup> לכה<sup>b</sup>          והקימותי את זרעכה אחריכה והכינותי את<sup>c</sup> כסא          ממלכתו          11 [לעו]לם אני אהיה לוא לאב והוא יהיה לי          לבן הואה צמח דויד העומד עם דורש התורה אשר          12 [ ] בציון באחרית הימים כאשר כתוב          והקימותי את סוכת דויד הנופלת<sup>e</sup> הואה<sup>f</sup> סוכת          13 דויד הנופל[ת] אשר יעמוד להושיע את          ישראל</p>	<p>10 [Et] YHWH te [décl]are qu'il te bâtira une          maison: «Et je relèverai ta postérité après toi, et          j'afffermerai son trône royal          11 [à ja]mais. Moi, Je serai pour lui un père, et lui,          il sera pour Moi un fils » (2S 7, 11c-14a). Lui,          (c'est) le germe de David qui se lèvera avec          l'Interprète de la Loi et qui          12 [règnera/se lèvera?] à Si[on à] la fin des jours.          Ainsi qu'il est écrit : Je relèverai la hutte croûlante          de David (Am 9,11). Lui (c'est) la hutte          13 croûlan[te] de David, qui se lèvera pour sauver          Israël.</p>
--	---

### Notes de lecture

a. La reconstruction du début de la ligne 10 (והג]יד) se base sur TM 2S 7,11. בית יבנה est la lecture du texte parallèle de 2S 7, 11 en 1Ch 17,10, en accord avec LXX 2S 7,11 (οἶκον οἰκοδομήσεις); TM 2S 7,11 lit בית יעשה («je ferai une maison»).

b-c. Selon J. Carmignac, un saut visuel<sup>89</sup> de לכה («à toi») à אבותיכה («tes pères») aurait fait tomber une partie de la phrase citée: «Quand tes jours auront été remplis et que tu te seras couché avec tes pères» (TM 2S 7, 12a); puis un deuxième saut visuel de אחריכה («après toi») à ממעיקה («issu de toi-même») aurait fait tomber «qui sortira de tes entrailles» (TM 2S 7, 12b). Un troisième saut visuel de והכינותי את («j'affermirai») à כוננתי את («j'établirai») aurait fait tomber «sa royauté, c'est lui qui bâtira une maison pour mon nom et j'établirai...» (TM 2S 7, 13). Mais G. J. Brooke pense que ces omissions peuvent être dues à un choix délibéré du scribe selon une technique exégétique considérée comme légitime<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Les finales des deux mots sont mises en caractères gras pour montrer comment le saut s'est fait.

<sup>90</sup> Tous les sauts visuels ont été signalés par J. Carmignac, dans J. Carmignac, «Florilège, 4Q Forilegium», 1963, p. 282-283. G. J. Brooke a exposé son point de vue dans *Exegesis at Qumran*, 1985, p. 111; «The Biblical Texts in the Qumran Commentaries: Scribal Errors or Exegetical Variants?», in C. A. Evans & W. F. Stinespring (eds), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W. H. Brownlee*, Atlanta: Scholars Press, 1987, p. 85-100.

d. G. J. Brooke restore la lacune initiale de la ligne 12 avec **ימשול** («régnera»), Y. Yadin et J. Strugnell lisent **יקום** («se lèvera»)<sup>91</sup>.

e. Am 9,11 est cité également dans CD VII 16, on a **את-סכת דויד הנפלת** en TM Am 9,11. Dans le cas de 4Q174, la variante peut être expliquée par le rapprochement avec 2S 7,14 qui a la forme H au parfait.

f. Allegro et Steudel lisent **הואה** plutôt que **היאה**<sup>92</sup>. On suit la lecture de Strugnell et Brooke<sup>93</sup>, la forme **הואה** semble épïcène ici et à la ligne 11: **הואה צמה דויד**.

### Commentaire

Dans le passage qui précède la ligne 10, «un sanctuaire d’homme» (ligne 6), qu’il vaut mieux comprendre dans un sens spirituel (un sanctuaire humain)<sup>94</sup>, nous donne l’auto-perception des Qumraniens en tant que sanctuaire eschatologique. C’est par les bonnes œuvres prescrites dans la Loi qu’on offre à Dieu un encens. L’idée se trouve aussi dans la *Règle de la communauté* (1QS IX 5). La prophétie de Nathan, «Je te débarrasserai de tous tes ennemis» (2S 7,11b), est mise en relation davantage avec des expressions provenant de l’horizon conceptuel particulier à la communauté: elle est interprétée comme faisant allusion à la libération des fils de Lumière persécutés par les fils de Bélial.

Les lignes 10-14 nous présentent une citation partielle de 2S 7, 11c-14a. La technique exégétique utilisée est semblable à ce que les rabbins ont appelé plus tard «*gezera shava*» (inférence par analogie): un passage biblique est interprété par un autre dans lequel se trouve le même mot. On a le verbe «**והקימותי**» («je relèverai») dans 2S

---

<sup>91</sup> G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, 1985, p. 87; Y. Yadin, «A Midrash on 2 Sam. vii and PS. i-ii (4Q Florilegium)», 1959, p. 97; J. Strugnell «Notes en marge du volume 5 des “Discoveries in the Judaean Desert of Jordan”», 1970, p. 221.

<sup>91</sup> G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, 1985, p. 87; Y. Yadin, «A Midrash on 2 Sam. vii and PS. i-ii (4Q Florilegium)», 1959, p. 97; J. Strugnell «Notes en marge du volume 5 des “Discoveries in the Judaean Desert of Jordan”», 1970, p. 221.

<sup>92</sup> J. M. Allegro and Arnold A. Anderson, *Qumran Cave 4.1: 4Q158-4Q186 (DJD V)*, p. 53; A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde...*, p. 25.

<sup>93</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des “Discoveries in the Judaean Desert of Jordan”», p. 221; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*. p. 87.

<sup>94</sup> Discussions sur l’expression **מקדש אדם**, voir D. Dimant, «Qumran Sectarian Literature», in M. E. Stone (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period Literature*, p. 520; «4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple», dans A. Caquot et al. (éds), *Hellenica et Judaica, Hommage à V. Nikiprovetzky*, Leuven/Paris: Peeters, 1986, p. 165-189. M. O. Wise, «4QFlorilegium and the Temple of Adam», *RQ* 15, 1991, p.103-132.

7,12 et dans Am 9,11. Ce verbe se trouve aussi en Jr 3,5 où il est question d'un «germe» pour David (צֶמֶח; voir aussi Jr 33,15; Za 3,8 et avec un vocabulaire différent Is 11,1-2; à Qumrân: 4Q161 frag. 7-10 iii 22; 4Q252 V 3-4; 4Q285 V 3-4). Il est vraisemblable que la présence du même verbe dans 2S 7 et Jr 23,5 a permis de rapprocher les deux textes, en plus de la ressemblance des idées: quand un germe davidique sera suscité par Dieu, Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité.

Le commentaire présente un futur où le «Germe de David» se lèvera avec l'«Interprète de la Loi» (lignes 11-12, voir CD VI 7; VII 18). En CD VI 7, l'«Interprète de la Loi» est une figure du passé, tandis qu'ici, à la ligne 11, c'est un agent eschatologique, un homologue qui sera chargé d'être le guide spirituel du libérateur politique, le «Germe de David». Il est possible que la citation des bénédictions de Lévi par Moïse dans la colonne I (Dt 33,8-11 = frag. 6-7), serve de référence au commentateur pour relier l'«Interprète de la Loi» à l'héritier parfait et légitime de la ligne sacerdotale (voir 4Q175 14-20).

Les lignes 12-13 semblent vouloir associer la «postérité» de David (2 S 7,11) avec son «germe» et sa «hutte» (Am 9,11). Comme l'indique J. Strugnell, il existe un jeu de mot entre סוכה («branche») et סכה («hutte»)<sup>95</sup>. Aux lignes 12-13 c'est le «germe» de David qui deviendra la hutte et sera levé pour sauver Israël. Le commentateur se sert aussi du même verbe עמד («lever») pour expliquer les deux citations de 2 S 7 («Lui, c'est le germe de David qui se lèvera», ligne 11) et d'Am 9 («Lui, c'est la hutte croûlan[te] de David, qui se lèvera», lignes 12b-13). Il y a un parallèle d'idées entre les deux interprétations: en se levant, le «Germe» devient la hutte de David qui sera relevée. L'expression «pour sauver Israël» pourrait compléter l'idée énoncée dans le commentaire en ligne 11-12: le «Germe» se lèvera avec l'Interprète de la Loi et son rôle sera de sauver Israël qui est tombé aux mains de l'envahisseur. Il pourrait s'agir d'une allusion à la conquête romaine, si ce document a été composé après la prise de Jérusalem en -63.

---

<sup>95</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des “Discoveries in the Judaean Desert of Jordan”», p. 221. Il emprunte cette interprétation de Silbermann, dans L. H. Silbermann, «A Note on 4Q Florilegium», *JBL* 78, 1959, p. 158-159, Silbermann propose lire הַיָּאָה דְּוִיד הַנּוֹפֵלִים.



Néanmoins, 4Q174 ne mentionne pas explicitement la guerre eschatologique. Le «sanctuaire d'homme» dans le commentaire 2S 7 est essentiellement lié à l'auto-compréhension de la communauté en tant que les «Israélites de l'alliance renouvelée». L'ère nouvelle ne pourra advenir que dans un contexte de parfaite pureté et de perfection dans l'observance de la Loi, telle qu'elle était interprétée selon la législation sectaire. D'une part, la restauration d'un Israël d'antan est modelée sur la structure bicéphale pour équilibrer les pouvoirs entre les fonctions sacerdotale et politique, un interprète de type sacerdotal se levant pour que toute la communauté puisse observer adéquatement la Loi à la fin des jours; d'autre part, l'observance de la Loi est justifiée comme une préparation à l'inauguration d'une nouvelle ère promise aux «fils de lumière» après leur victoire contre les «fils de Bélial», dont l'imminence est soulignée et amplifiée en recourant à l'alliance davidique, liée directement à un libérateur politique qui restaurera la paix et la justice sur le pays.

### 3.3 Commentaire de la Genèse (4Q252 et 4Q254)

#### 3.3.1 Introduction

Le titre *Commentaire de la Genèse* s'applique au moins aux quatre manuscrits numérotés respectivement 4Q252, 4Q253, 4Q254 et 4Q254<sup>a</sup>. Avant la publication officielle des années 90, on les appelait aussi «*Pesharim* de la Genèse» (4QpGen<sup>a-c</sup>) ou «Bénédictions patriarcales». Il est difficile de dire si l'on a affaire à un ou plusieurs ouvrages. Les minuscules fragments de 4Q253 sont considérés comme les vestiges d'un commentaire de la Genèse, mais les preuves sont toutefois minces; 4Q254<sup>a</sup> semble une composition apparentée à 4Q252 I - II<sup>96</sup>.

Parmi ces quatre manuscrits, le *Commentaire de la Genèse A* (4Q252) est le mieux conservé, il est composé de six fragments provenant probablement d'un même parchemin. Deux fragments contenant la citation et l'interprétation de Gn 49 ont été d'abord attribués à J. M. Allegro. Il a publié l'un des fragments (bénédiction à Juda) dans

---

<sup>96</sup> 4Q254<sup>a</sup> comporte 3 fragments dont le texte se réfère vraisemblablement à la dernière section de Gn 8, où l'on présente la sortie de l'arche de la famille de Noé et le sacrifice après le déluge.

«Further Messianic Reference in the Qumran Literature» en 1956<sup>97</sup>. Quand quatre autres fragments de la grotte 4 ont été mis au jour, J. T. Milik a suggéré qu'ils devaient faire partie d'une même composition. L'ensemble du texte a été successivement retravaillé par J. T. Milik, M. Abegg, R. Eisenman et M. Wise, etc. G. J. Brooke a refait entre 1993-1994 une transcription en hébreu, intégrée ensuite dans le vol. XXII de l'édition officielle (*DJD XXII*) publié en 1996<sup>98</sup>.

Le texte de 4Q252 contient au moins six colonnes: la première s'étend jusqu'à la marge du bas et totalise 22 lignes. Mais en général, pour l'ensemble du manuscrit c'est la partie supérieure qui a été préservée, comme le haut des colonnes 1, 2 et 3 sur fragment 1, le haut des colonnes 3 et 4 sur fragment 5 et le haut des colonnes 5 et 6 sur fragment 6. Certains passages de Gn 6, 3 à 49, 21 sont traités dans le texte conservé, et il semble que le commentateur a utilisé la séquence scripturaire pour les ordonner. Tous les six fragments de 4Q252 ont été copiés par un même scribe en écriture hérodiennne; cela permet de supposer que le texte ait été rédigé puis copié pendant la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>99</sup>.

### 3.3.2 Questions littéraires

*Structure et contenu.* Les passages bibliques sont cités de manière discontinue, c'est-à-dire qu'il s'agit des commentaires sélectifs qui sautent d'un passage à l'autre sans procéder verset par verset. Selon le texte actuel, la première section reprend le récit du déluge en alignant sa chronologie sur le calendrier solaire promu par la communauté

---

<sup>97</sup> Sous le titre «4Q Patriarchal Blessings», voir J. M. Allegro, «Further Messianic Reference in the Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, p. 174-176.

<sup>98</sup> G. J. Brooke, «4QCommentary on Genesis A» in *DJD XXII*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 185-207; «The Thematic Content of 4Q252», *JQR* 85, 1994, p. 33-59. D'autres traductions ou commentaires sur 4Q252: Y. Yadin, «Some Notes on Commentaries on Genesis xlix and Isaiah from Qumran Cave 4», *IEJ* 7, 1957, p. 66-68; B. Z. Wacholder and M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls* (vol. II), 1992, Washington: Biblical Archaeological Society, 1992, p. 212-215; R. H. Eisemann and M. O. Wise (eds), *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Dorset: Element Books, 1992, p. 86-87; U. Glessmer, «Antike und moderne Auslegungen des Sintflutberichtes Gen 6-8 und der Qumran-Pescher 4Q252», *Theologische Fakultät Leipzig Forschungsstelle Judentum Mitteilungen und Beitrage* 6, 1993, p. 30-39; J. L. Trafton, «Commentary on Genesis A», in J. H. Charlesworth (ed), *PDSOSSP: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, vol. 6b, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 203-219; K. Trehuedic, «Commentaires de la Genèse A-D», dans K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul (dir), *La Bibliothèque de Qumrân I. Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 299-317.

<sup>99</sup> G. J. Brooke souligne que «the style of the 'alef is constant in all six fragments», dans «4QCommentary on Genesis A», *DJD XXII*, p. 190 - 192.

qumranienne (I 1 - II 3). Ensuite viennent la malédiction de Canaan et sa soumission à ses frères (II 5-7), l'arrivée d'Abraham en Canaan et l'alliance de Dieu conclue avec lui (Gn 15, voir II 8-13), et, finalement, l'extermination des habitants de Sodome et de Gomorrhe (III 1-6?).

La citation de Deutéronome 25, 19 sur l'anéantissement d'Amalek, petit fils d'Ésaü et ennemi d'Israël (IV 1-2), à côté de la malédiction de la génération de Noé, de Canaan et de Sodome/Gomorrhe, semble faire partie de la purification du pays suite à sa pollution par inconduite sexuelle. Par contraste avec la bénédiction de Jacob qui précède (Gn 28,3-4, voir III 12-14), son extermination souligne que l'héritage des pères appartient à la lignée de Jacob.

Le texte suivant porte sur la prophétie de Jacob concernant ses fils (Gn 49, 1-28), commençant par l'oracle qui réprime Ruben à cause de sa relation sexuelle interdite avec Bilha, la concubine de son père (Gn 49, 3-4, voir IV 3-7; Gn 35, 22). On a ensuite le commentaire d'autres portions du même passage biblique: un oracle sur le règne éternel de la descendance de Juda (Gn 49, 10a, voir V 1-7) et la bénédiction sur les autres fils de Jacob, Asher et Nephtali (Gn 49, 20-21, voir VI 1-4).

Comme l'indique G. J. Brooke, les péripécies sélectionnées paraissent s'attacher au «droit de certains groupes à hériter et à posséder le pays donné par Dieu aux patriarches»<sup>100</sup>; mais l'état lacunaire du manuscrit ne permet pas de se prononcer définitivement sur une trame unitaire. Dans l'ensemble du texte conservé, les péripécies exégétiques semblent être organisées selon le sort contrasté des pécheurs et des justes. Le péché est lié à la violation de certaines prescriptions concernant la pureté sexuelle, dont la punition sera la destruction ou le déshéritement, alors les justes seront récompensés par l'héritage de la terre.

*Genre littéraire.* La plupart des premiers chercheurs considèrent 4Q252 comme un document de type *peshet*, puisqu'il a recours parfois à la méthode du *peshet*, et la formule d'introduction פֶּשֶׁר se trouve explicitement en IV 5<sup>101</sup>. Les analyses plus

---

<sup>100</sup> G. J. Brooke, «4Q252 et le Nouveau Testament», dans D. Marguerat (éd), *Le Déchirement: juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève: Labor et Fides, 1996, p. 221-242.

<sup>101</sup> Mais J. Carmignac pense que le texte «ne possède pas les caractéristiques du *peshet*, bien plutôt il est rédigé selon les procédés classiques du midrash», voir *Les Textes de Qumran* (vol II), 1963, p. 285.

récentes préfèrent y voir une diversité des techniques exégétiques. Malgré des divergences sur l'idéologie reflétée dans 4Q252, Brooke et Bernstein sont d'avis que le texte se situe, dans une certaine mesure, entre la réécriture biblique et le commentaire. Brooke indique davantage que 4Q252 «most likely reflects a middle course between a rewritten biblical text in Cols. 1-3 and a pesher found in Cols. 4-6»<sup>102</sup>. Si la première partie évoque les actions passées des patriarches, Noé et Abraham principalement, les trois dernières colonnes semblent donner une interprétation eschatologique des bénédictions des fils de Jacob.

Dans son ensemble, 4Q252 témoigne d'une forme d'interprétation dont certaines caractéristiques lui sont propres. Le compilateur cherche à lever certaines ambiguïtés du texte biblique qui demandent une explication. Pour explorer les thèmes par le biais de la réflexion théologique typiquement sectaire, il ne s'appuie pas sur une seule technique exégétique, mais en mobilise plusieurs, parfois simultanément:

1) *L'exégèse halakhique*. Elle est représentée surtout par quelques interprétations littéraires développées dans les réécritures de la Bible, comme la variante de la chronologie du déluge. On reconnaît généralement que le calendrier a joué un rôle déterminant dans l'isolement de la secte par rapport au judaïsme de son époque<sup>103</sup>. Selon Gn 8, 3-4 le déluge a duré 150 jours, du 17 du deuxième mois au 17 du septième mois. Le rédacteur de 4Q252, cependant, prend conscience que selon le calendrier solaire de Qumrân, l'intervalle est en réalité de 152 jours; il rajoute donc deux jours entre la fin du déluge et l'échouage de l'arche. Après avoir situé par mois et par jour de la semaine les événements du déluge sur une année, 4Q252 II 2-5 conclut que Noé sortit de l'arche «au terme de trois cents soixante-quatre jours».

2) *L'explication directe*. En recourant surtout à l'intertextualité, le commentateur vise à résoudre certaines des difficultés du récit, comme la malédiction prononcée contre Canaan, ou bien à éclairer un épisode, comme celui de l'anéantissement de Sodome<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> G. J. Brooke, «The Thematic Content of 4Q252», p. 33-59.

<sup>103</sup> A. Jaubert, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran: Ses origines bibliques», *VT* 3, 1953, p. 250-264; J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...*, p. 83; T. H. Lim, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)», *JJS* 43, 1992, p. 288-298; J. M. Baumgarten et C. Batsch, «La loi religieuse de la communauté de Qoumrân», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, No. 5, 1996, p. 1005-1025.

<sup>104</sup> Quant aux exemples de recours à l'intertextualité dans 4Q252, voir L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 241-242.

3) *Le pesher*. La caractéristique principale de l'interprétation de type *pesher* consiste à lire dans la Bible les événements contemporains et à donner une interprétation eschatologique des événements actuels<sup>105</sup>. En 4Q252, ce terme apparaît explicitement dans la section sur les bénédictions de Jacob (VI 5), mais l'application technique se trouve en particulier dans l'interprétation messianique de Gn 49, 10, dans laquelle la prophétie concernant Juda est considérée comme devant être accomplie par le «messie de justice».

### 3.3.3 Interprétation messianique de Gn 49, 10 dans 4Q252

La cinquième colonne (fragment 6) de 4Q252 est composée de sept lignes dont les parties préservées diminuent progressivement. La première ligne commence par une citation de Gn 49, 10a, dont le texte ne suit pas exactement celui du TM:

<p>לוֹ אֵיִסוֹר שְׁלִיטָה<sup>a</sup> מִשְׁבֵּט יְהוּדָה ] 1</p> <p>בְּהִיּוֹת לְיִשְׂרָאֵל מִמֶּשֶׁל ] 2</p> <p>לְדָוִד יִכְרֹת יוֹשֵׁב כִּסֵּא לְדָוִד<sup>b</sup> כִּי הַמַּחֲקֵק ] 3</p> <p>הִיא בְרִית הַמַּלְכוּת ] 4</p> <p>וְאֵלֵינוּ<sup>c</sup> יִשְׂרָאֵל הֵמָּה הַדְּגָלִים<sup>d</sup> ] 5</p> <p>עַד בּוֹא מְשִׁיחַ הַצְּדִק צִמַּח ] 6</p> <p>דָּוִד כִּי לוֹ וְלִזְרֵעוֹ נִתְּנָה בְרִית מַלְכוּת עִמּוֹ ] 7</p> <p>עַד דּוֹרוֹת עוֹלָם אֲשֶׁר ] 8</p> <p>שָׁמֵר ] 9</p> <p>עִם אֲנָשֵׁי הַיְהוּדָה כִּי ] 10</p> <p>וְהִיא כִּנְסַת אֲנָשֵׁי ] 11</p> <p>וְנָתַן ] 12</p>	<p>1. <i>Le souverain (pouvoir) [n]’échappera pas à la tribu de Juda</i> (Gn 49,10 a). Lorsqu’Israël gouvernera,</p> <p>2. il ne manqu[era pas] d’occupant au trône de David (Jr 33,17). Car le bâton (le législateur), c’(est) l’alliance de royauté,</p> <p>3. [et les mil]liers d’Israël, ce (sont) les bannières. <i>vacat</i> Jusqu’à la venue du messie de la justice, le rameau de</p> <p>4. David. Car c’est à lui et sa descendance qu’a été donnée l’alliance de la royauté pour les générations éternelles, qu’a</p> <p>5. gardée [ ] la Loi avec les hommes de la communauté. Car</p> <p>6. [ ] c’(est) l’assemblée des hommes de</p> <p>7. [ ] Il donna.</p>
--	---

#### Notes de lecture

a. (Ligne 1) Le TM lit *לא יסור שבט מיהודה* («Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda»). 4Q252 joue le double sens de *שבט*: il insère un synonyme de «sceptre» (*שליט*, «souverain», «pouvoir»), et conserve *שבט* au sens de la «tribu» de Juda.

<sup>105</sup> Les discussions sur le genre littéraire de 4Q252, voir G. J. Brooke, «The Genre of 4Q252, From Poetry to Pesher», *DSD* 1, 1994, p. 160-179; «The Thematic Content of 4Q252», *JQR* 85, 1994, p. 33-59; «4Q252 as Early Jewish Commentary», *RQ* 17, 1996, p. 385-401, «4Q252 et le Nouveau Testament», dans D. Marguerat (éd), *Le Déchirement: juifs et chrétiens au premier siècle*, 1996, p. 221-242. M. Bernstein, «4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary», *JJS* 45, 1994, p. 1-27; «4Q252: Method and Context, Genre and Sources», *JQR* 85, 1994, p. 61-79.

b. (Ligne 2) Allegro lit **לוא יכרת יושב בוא לדויד** <sup>106</sup> («Il ne manquera pas quelqu'un assis sur lui [= le trône] à David»); Yadin remarque que la première lettre du troisième mot lue comme un *beth* (**בוא**) doit être un *kof*, la trace est identique avec **כי** et **המלכות** sur la même ligne, par conséquent il propose de lire **כסא** («trône»)<sup>107</sup>.

c. (Ligne 3) Si la reconstruction **ואלפי** est correcte, cette organisation militaire (voir Nb 1, 16; 10, 4; Jos 22, 21) pourrait être une auto-désignation qumranienne pour introduire l'interprétation suivante. En se basant sur la même expression dans les Targums Néofiti et du Pseudo-Jonathan, C. Niccum propose une reconstruction alternative: **ומלפי** («enseignants») avec un *mem* au lieu de *'aleph*; il s'agirait alors des chefs religieux d'Israël<sup>108</sup>.

d. (Ligne 3) En référant à Gn 49, 10b, Allegro et Eisenman-Wise favorisent la lecture **הרגלים** («les pieds»); mais Brooke note qu'avec un traitement informatique de l'image, le *dalet* est clairement visible<sup>109</sup>. Trafton reconnaît également que le *dalet* est original («the right keren of the *dalet* is certain»)<sup>110</sup>.

### Commentaire

L'interprétation commence par «quand Israël gouvernera»; cela situe le contexte dans une perspective d'avenir. **כסא לדויד** de la ligne 2 se réfère sans doute à la dynastie davidique. Le début de cette ligne fait écho à Jr 33,17: **לא-יכרת לדוד איש ישב על-כסא** («David ne manquera jamais d'un successeur assis sur le trône de la maison d'Israël»). Le contexte élargi de Jr 33 est significatif:

*En ces jours-là, Juda sera sauvé et Jérusalem habitera en sécurité. Voici le nom dont on appellera la Ville «Yahvé-notre-Justice». Car ainsi parle Yahvé: Jamais David ne*

---

<sup>106</sup> J. M. Allegro, «Further Messianic Reference in the Qumran Literature», 1956, p. 174-175.

<sup>107</sup> Y. Yadin, «Some Notes on Commentaries on Genesis xlix and Isaiah from Qumran Cave 4», 1957, p. 66-68;

<sup>108</sup> C. Niccum, «The Blessing of Judah in 4Q252», in W. Flint, J. C. VanderKam and E. Tov (eds), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101), Leiden: Brill, 2006, p. 250-260 (surtout p. 255).

<sup>109</sup> G. J. Brooke, «4QCommentary on Genesis A», *DJD* XXII, p. 205. Cette lecture est initialement suggérée par Y. Yadin dans «Some Notes on Commentaries on Genesis xlix and Isaiah from Qumran Cave 4», *IEJ* 7, 1957, p. 66-68.

<sup>110</sup> J. L. Trafton, «Commentary on Genesis A», p. 203.

*manquera d'un descendant qui prenne place sur le trône de la maison d'Israël* (Jr 33, 16-17).

4Q252 cite Jr 33, 17 pour mettre en lumière le sens de Gn 49, 10a comme si les deux passages portent sur un même thème: en rapprochant ces textes, l'auteur les interprète comme faisant explicitement référence à la restauration de la monarchie davidique dans le futur.

La suite de la ligne 2 «Car le bâton (ou le législateur), c'(est) l'alliance de la royauté» (כי המחקק היא ברית המלכות) se réfère implicitement Gn 49, 10b:

TM: ומחקק מבין רגליו (Ni) le bâton (ou le législateur) d'entre ses pieds...»

PS: ומחקק מבין דגליו (ni) le bâton (ou le législateur) d'entre ses bannières...»

Le choix de מחקק peut donc être expliqué par la présence de ce terme dans la suite du verset commenté. À l'inverse, il n'est pas dit explicitement, à la ligne 2, que le «pouvoir» (שליט) est l'alliance de la royauté, mais plutôt le «bâton» ou le «législateur». On a ensuite, à la ligne 3, [ראל] פי ישראל המה הדגלים («[et les mil]liers d'Israël, ce sont les bannières»). Le PS porte דגליו («ses bannières») plutôt que רגליו («ses pieds») du TM, et s'accorde avec le texte de 4Q252. הדגלים représente les divisions du peuple en armes dans ses camps (Nb 2)<sup>111</sup>.

Le sens de מחקק est un peu ambigu. Faut-il comprendre «bâton de commandement» ou «législateur»? En CD VI 7, s'inspirant du midrash du puits de Nb 21, 18, on identifie «le bâton» (המחוקק) avec une figure historique du passé, plus précisément au premier dirigeant éminent aussi appelé «législateur» (המחוקק, CD VI 9) ou «Maître de justice» (מורה צדק, I 11; XX 31-32). Il est possible que 4Q252 véhicule aussi un double sens. Le passage parallèle de Gn 49, 10 dans le Targum du Jonathan ajoute que «les rois ne cesseront pas, ni les dirigeants, de la maison de Juda, ni les *sapherim* enseignant la loi à sa descendance»<sup>112</sup>. Après la déclaration qu'il ne manquera

---

<sup>111</sup> Voir K. Trehuedic, «Commentaire de la Genèse A-D», *Bibliothèque de Qumrân 1 (Torah-Genèse)*, p. 299-317 (surtout p. 310-311).

<sup>112</sup> Voir R. Le Déaut (en collaboration avec J. Robert), *Targum du Pentateuque: Genèse*, Paris: Éditions du Cerf, 1978.

pas de descendant davidique sur le trône de la maison d'Israël, le passage de Jérémie continue en précisant également que «jamais les prêtres lévites ne manqueront de descendants qui se tiennent devant moi pour offrir l'holocauste, faire fumer l'oblation et offrir tous les jours le sacrifice» (Jr 33, 18). L'emploi de **מחקה** peut être compris en rapport avec ces deux références: par son autorité sacerdotale, le «législateur» qui enseigne la Loi à la communauté est le gardien de l'alliance de royauté. Les Qumraniens, associés ici aux «milliers d'Israël», sont présentés comme des bannières de victoire qui confirmeront la validité de cette prophétie, même s'ils sont dans un contexte où le royaume davidique n'existe plus.

Pour cette raison, on considère comme vraisemblable la reconstitution «[l'Interprète de] la Loi» (**דורש**) dans la lacune de V 5. Il serait alors présenté comme un fidèle sauvegardant l'alliance de la royauté avec les **אנשי היחד** («les hommes de la communauté»), une formule technique qui désigne les membres de Qumrân (1QS VI 21). Par conséquent, bien que le **מחקה**, identifié avec «l'alliance de royauté», puisse être compris dans son sens propre de «bâton de commandement», il est également possible de l'associer au législateur de la communauté en lisant ce commentaire du verset Gn 49, 10a à la lumière des autres textes sectaires comme CD VI 2-11 qui interprète Nb 21 dans le même sens.

Dans le TM, la bénédiction à Juda se termine par «jusqu'à ce que vienne le Schilo, et que les peuples lui obéissent» (Gn 49, 10c). La venue du Schilo est généralement traduite par «jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient» dans les versions modernes. La LXX a traduit **ἕως ἃν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ** («jusqu'à ce vienne ce qui lui est réservé»). Ézéchiel semble s'y référer, pour en faire peut-être le nouveau David, lorsqu'il parle de la venue de «celui à qui appartient le jugement» (Éz 21, 32, voir 34, 23; 37, 24). Dans le Targum Onkelos Gn 49, 10, le midrash Genèse Rabbah 98. 8, et plus explicitement dans le Talmud sanhédrin 98b. 66, le «Schilo» est également compris comme un titre pour le messie.

4Q252 V 3 - 4 fait référence implicitement à Gn 49,10c. Le commentaire paraît faire le lien entre «jusqu'à ce que vienne le Schilo» (**עד כִּי־יבא שִׁילָה**) avec «jusqu'à la venue du messie de la justice» (**עד בוא משיח הצדק**), et il semble que le compilateur a



utilisé la séquence scripturaire pour organiser son interprétation. Comme 4Q174 (Florilège) frag. 1-2 i 11-12, et en s'appuyant éventuellement sur une tradition connue, 4Q252 voit dans le texte de Gn 49, 10 l'annonce sur la venue d'un rameau davidique, identifié explicitement comme le «messie de justice» selon la formule similaire de Jr 23, 5-6 et 33, 15-16. La perspective est définitivement eschatologique. On envisage un roi idéal accompagné par les prêtres. C'est avec la venue d'un tel libérateur politique qui pratiquera la justice dans le pays que l'alliance de la royauté sera accomplie.

### 3.3.4 4Q254: Deux fils oints

Le troisième *Commentaire de la Genèse* (4Q254), est constitué de 17 fragments. Puisque certains (surtout les frag. 2, 11, 12, 13, 14, 15) ne comportent que quelques lettres, il est difficile de rétablir une structure cohérente ou de dégager un thème unitaire qui aurait déterminé le choix des passages bibliques<sup>113</sup>. Le texte préservé commence par la malédiction de Noé s'adressant à Canaan (frag. 1), suivie d'une référence à Hagar (frag. 2). Le fragment 3 devait traiter le récit du sacrifice d'Isaac (Gn 22, 1-19), si l'on se base sur les mots lisibles des lignes 4, 6 et 8<sup>114</sup>. La ligne 2 du fragment 4 comporte une allusion à Za 4, 14 qui évoque deux oints: ] שני בני היצהר אשר [ («...les deux fils de l'huile qui...»)<sup>115</sup>; le texte des autres lignes (*l.* 3-4) se lit «ceux qui observent le commandement de Dieu [...] pour les hommes de la communauté [...]». Ces phrases, bien que mutilées, reflètent clairement la terminologie sectaire de Qumrân. La première est parallèle aux «שומרי מצות אל» en CD III 2; l'autre fait écho aux «אנשי היחיד» mentionnés dans 1QS VI 21 et 4Q252 V (frag. 6) 5. Les fragments 5 à 7 concernent les bénédictions de Jacob s'adressant à Issachar (Gn 49,15), Dan (Gn 49, 16-17) et Joseph (Gn 49, 24-26). La structure du commentaire dans ces trois fragments est similaire à celle des bénédictions à Ruben (Gn 49, 3-4), Juda (Gn 49, 10), Asher (Gn

<sup>113</sup> L'édition officielle de 4Q254: G. J. Brooke, «4QCommentary on Genesis C», *DJD* XXII, Oxford: Clarendon, 1996, p. 271-232. Voir aussi «Commentary on Genesis C», in *PTSDSSP* vol. 6B, 2002, p. 224-233.

<sup>114</sup> חמורר (son âne, *l.* 2) ne se trouve que dans Gn 22,3 et 44, 13. Puisque les lignes 6 et 8 comportent des allusions à Gn 22,17 (זרעכה: ta descendance, חול: sable), il est logique de situer le texte dans l'histoire de sacrifice d'Isaac en Gn 22.

<sup>115</sup> שני בני היצהר: cette expression est suivie dans TM par le participe suffixé d'un article définitif העמדים (les deux fils oints qui se tiennent), 4Q254 utilise la particule relative אשר.

49, 20) et Nephtali (Gn 49, 21) dans 4Q252 frag. 5-6. Bien qu'aucun chevauchement entre les sections conservées des deux manuscrits ne soit démontré, cette similarité de structure suggère que 4Q252 et 254 comportaient chacun un commentaire portant sur toutes les bénédictions de Jacob.

L'intégration d'une référence aux «deux oints» (Za 4,14) dans le fragment 4 de ce commentaire est en particulier intéressante. Il est nécessaire de se demander comment ce passage est mis en lien avec le texte de la Genèse. On sait qu'au retour de l'exil, une promesse de Zacharie a nourri l'espoir dans le peuple d'une splendide renaissance sous la direction des deux guides: Zorobabel, le Davidide, et Josué, un Sadocite petit-fils du dernier Grand Prêtre pré-exilique, qui furent appelés par Zacharie (4,14) «deux fils oints». Cependant la restauration de la monarchie davidique échoua et les pouvoirs et la dignité des anciens rois d'Israël furent progressivement attribués au Grand Prêtre. Les chapitres 40-48 d'Ézéchiel dépeignent un programme de théocratie, présidé par le sacerdoce sadocite, dans lequel le «prince» était surtout un soutien du culte.

Si le texte de 4Q254 fait allusion à Zacharie 4,14, une des meilleures interprétations est que le commentaire l'a appliqué au texte de Gn 49, 8-12, c'est-à-dire à la bénédiction s'adressant à Juda. Cela permettait de faire entendre la distinction entre la royauté et le sacerdoce, s'alignant ainsi sur l'idéologie sectaire, selon laquelle on a pris soin de faire partager les fonctions royales avec le sacerdoce. Mais il ne s'agit pas d'une égalité des pouvoirs, puisque le roi demeure soumis à l'autorité des prêtres. Cette distinction est bien soulignée dans le *Testament de Juda*, où Juda dit à ses enfants<sup>116</sup>:

*Maintenant mes enfants, aimez Levi afin que vous puissiez subsister et ne vous glorifiez pas contre lui pour ne pas être complètement détruits. Car à moi le Seigneur donna la royauté et à lui la prêtrise; et il a placé la royauté sous la prêtrise... Comme le ciel est plus haut que la terre, telle est la prêtrise de Dieu, plus haute que la royauté sur la terre, à moins qu'elle ne s'éloigne du Seigneur à cause du péché et soit dominée par la royauté terrestre. (T. de Juda 21, 1-4).*

---

<sup>116</sup> Traduction d'après H. C. Kee, «Testaments of the Twelve Patriarchs», in J. H. Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 1): Apocalyptic Literature and Testaments*, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 800; voir aussi M. Philonenko, «Testaments des douze patriarches», dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (dir), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris: Gallimard, 1987, p. 870.

La distinction entre la royauté et le sacerdoce peut être une réaction contre la fusion des deux pouvoirs. De même, l'allusion à l'éventualité que le sacerdoce pourrait s'écarter de Dieu et se laisser dominer par la royauté est vraisemblablement une critique sur la dégénération du sacerdoce contemporain. Bien que l'absence du contexte dans 4Q254 ne nous permette pas d'en tirer une conclusion définitive, par analogie avec d'autres textes contemporains, on pourrait suggérer que la référence aux deux oints implique une insistance sur la distinction entre la royauté et le sacerdoce. Le commentaire semble développer une interprétation eschatologique de cette expression, sans qu'on puisse déterminer s'il s'agit d'une double attente messianique<sup>117</sup>.

## Conclusion

Jusqu'ici nous avons distingué deux types de messianisme restaurateur. L'accent du premier (étudié au chapitre précédent) est mis plutôt sur la restauration des pouvoirs sacerdotal et politique dans la légitimité et la pureté rituelle. En tant que réaction critique contre l'attribution de la double fonction de Grand Prêtre et de chef d'État juif à Simon et à ses descendants, cette attente est surtout marquée par l'avènement d'un messie d'Aaron et d'un messie d'Israël dont la venue sera annoncée par un prophète eschatologique.

Le deuxième paradigme de messianisme restaurateur souligne la perception sectaire autour de la continuation de l'ordre d'une institution historique, ainsi que de l'importance de l'application concrète de la Loi selon l'exégèse particulière de la communauté. Le *Document de Damas* évoque divers agents de salut eschatologique ; la préoccupation semble déplacer vers le rôle éducatif ou exégétique plutôt que culturel pour trancher les controverses concernant la Loi et le culte dans le Temple eschatologique. La conception messianique est basée plutôt sur l'attente d'un «interprète de Loi» ou «celui qui enseigne la justice» modelé sur le Maître de justice historique; ainsi, elle est marquée par l'attention particulière que la communauté portait à la nature fondatrice de structures religieuses et sociales créées par le Maître de justice, et destinées à rester en vigueur jusqu'à l'avènement du messie (ou des messies) d'Aaron et d'Israël.

L'ambiguïté causée par la forme du singulier suggère peut-être que l'auteur du

---

<sup>117</sup> C'est le verbe שמן plutôt que יצהר qui est plus souvent utilisé dans la Bible hébraïque pour désigner le sens de «faire l'onction d'huile».

*Document de Damas* hésite à reprendre telle quelle, pour parler du bi-messianisme, cette expression qu'il trouve dans le(s) document(s) plus ancien(s). Il évoque par contre comme figures de type messianique, celles de l'«Interprète de la Loi» et du «Prince de la congrégation» - l'un comme législateur/enseignant et l'autre comme roi/leader militaire.

Selon l'avis de quelques spécialistes, l'«Interprète de la Loi» qui accompagne le «rameau de David» dans 4Q174 (probablement dans 4Q252) pourrait être le messie sacerdotal. Mais le texte ne parle pas explicitement du messie sacerdotal, à moins que l'on identifie le «messie d'Aaron» avec l'«Interprète de la Loi». À notre avis, cette figure, comme dans le *Document de Damas*, serait un agent de salut de type restaurateur, un continuateur de l'ordre d'une institution historique, et cette institution concerne vraisemblablement la communauté elle-même. Il s'agit d'un rôle éducatif ou exégétique plutôt que culturel, ou d'un guide spirituel du libérateur politique qui restaurera la paix et la justice sur la terre. En référence à la bénédiction de Juda, l'interprétation messianique de 4Q252 envisage un roi idéal accompagné par les prêtres. C'est avec la venue d'un «rameau de David», le «messie de justice» qui pratiquera la justice dans le pays, que l'alliance de la royauté sera accomplie. Dans cette perspective, la communauté, qui se considérait comme l'héritière légitime de la tradition biblique et la détentrice de révélations particulières, s'identifie elle-même au fidèle qui sauvegardait l'alliance de la royauté. Avec l'aide d'un «Interprète de la Loi», l'ancienne prophétie sur l'alliance davidique pourrait se confirmer dans sa réalisation selon la logique de la «nouvelle alliance».

4Q174 et 4Q252 mentionnent explicitement le «rameau de David», sans que le personnage qu'il désigne soit identifié clairement avec le «Prince de la congrégation». Les deux textes ne mentionnent pas non plus explicitement la guerre eschatologique. Par contre, le paradigme que nous aborderons dans le prochain chapitre se caractérise par l'évocation explicite d'un scénario guerrier à travers lequel se réaliseront la délivrance des justes et la vengeance de Dieu contre les nations: la venue d'un agent messianique s'accompagne des cataclysmes et d'un jugement dernier aboutissant à une transfiguration radicale de l'ordre cosmique.

## Chapitre 4

### Analyse des textes à tendance utopique I

#### Introduction

Avant de passer aux analyses des textes, il s'avère nécessaire de repérer quelques caractéristiques dans l'utopie messianique selon la distinction faite par Scholem.

1) Le messianisme utopique est souvent lié aux courants apocalyptiques du judaïsme, pour lesquels le changement apporté par l'ère messianique est général, universel et radical. Il ne signifie pas une amélioration du monde tel qu'il existait jusqu'alors, un changement positif graduel, mais l'irruption d'un monde entièrement autre. Scholem s'oppose aux doctrines dont la perspective des temps messianiques doit nécessairement se traduire en progrès; il met en cause l'idée que le messianisme implique un développement infini dans le temps, qui serait en fait une contrefaçon de la tradition messianique des juifs<sup>1</sup>. Dans beaucoup de textes talmudiques apparaît l'idée que le messie ne viendra que dans une ère de corruption et de culpabilité totales, pour ainsi dire entre la déchéance actuelle et la rédemption, il y a un abîme qui ne peut pas être franchi par un quelconque progrès ou développement<sup>2</sup>.

2) La littérature apocalyptique met l'accent sur le caractère catastrophiste de l'ère messianique. À ce trait s'ajoutent les données utopiques concernant l'inauguration

---

<sup>1</sup> Comme l'observe M. Lövy, G. Scholem appartient à une catégorie des intellectuels modernes qui ressentent cruellement le désenchantement du monde (*entzauberung der Welt* selon Max Weber) de la modernité. Pour cette raison, il est profondément attiré par la critique romantique de la modernité, la protestation romantique - au nom de valeurs culturelles ou religieuses du passé - contre la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*), la quantification et la réification produites par la civilisation industrielle moderne. Voir M. Lövy, «Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de Gershom Scholem», dans J.-C. Attias et al. (éds), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève: Labor et Fides, 2000, p. 131-145 (surtout p. 130).

<sup>2</sup> Scholem souligne que «la Bible et les écrivains apocalyptiques n'ont jamais envisagé un progrès de l'histoire qui aboutirait à la rédemption (...). La rédemption est plutôt le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire». «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 30.

des temps messianiques<sup>3</sup>. La manière d'insister sur l'attente des cataclysmes historiques se traduit par l'exégèse qui met l'accent sur «les citations bibliques se rapportant au dernier jour, que ce soit à son aurore ou à sa venue » (p. 62), pour y creuser certains sens qui concernent ou préfigurent la fin messianique.

3) Le messianisme utopique concilie les promesses ou les traditions antiques avec de nouvelles raisons d'y adhérer; un des aspects essentiels de la subversion de l'utopie messianique est le renversement des puissants de ce monde abdiquant en faveur du règne de Dieu. Comme le précise K. Mannheim dans *Idéologie et utopie*, l'anarchisme serait la plus pure forme de la conscience utopique. J. Taubes écrit à propos de l'anarchisme de l'utopie: «La théocratie s'est érigée sur le fondement spirituel anarchiste d'Israël. Dans la théocratie se manifeste la tendance des hommes à se libérer de toute contrainte terrestre et à établir un pacte avec Dieu»<sup>4</sup>. Autrement dit, c'est à travers une catastrophe révolutionnaire, avec un colossal déracinement, une destruction totale de l'ordre existant, que s'ouvre la voie à la rédemption messianique en tant que retour de toutes les choses à leur contact originel avec Dieu. C'est surtout par ce retour qui se traduit comme restitution ou réintégration de l'original qu'on peut récupérer certains éléments restaurateurs véhiculés dans l'utopie messianique.

Notons que certains éléments utopiques sont aussi présents dans les textes à tendance restauratrice parce que la distinction entre restauration et utopie est loin d'être absolue (voir 1QS IV 6-14; CD VII 21- VIII 3, *infra* p. 300-301). D'autre part, dans certains textes utopiques qui mentionnent ou décrivent un scénario guerrier investi des motifs apocalyptique et utopique (1QM, 4Q285 et 4Q161), la figure restauratrice du «Prince de la congrégation», qui est identifié avec «le rameau de David» (4Q285 frag. 7 1-6, 4Q161 frag. 2-6 ii 19), joue un rôle significatif comme protagoniste. Dans ce chapitre nous examinerons d'abord le *Rouleau de la guerre* (1QM), et ensuite quelques textes apparentés, principalement 4Q285, 4Q161 et 4Q246.

---

<sup>3</sup> Selon Scholem, le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature une théorie de la catastrophe. Cette théorie insiste sur l'élément révolutionnaire, cataclysmique, dans la transition du présent historique à l'avenir messianique. *Ibid*, p. 26-27.

<sup>4</sup> J. Taubes, *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Berne: Buchdruckerei Rösch, Vogt & Co., 1947, p. 24.

## 4.1 Rouleau de la guerre (1QM) et les manuscrits connexes

### 4.1.1 Introduction générale de 1QM et les manuscrits connexes

Le *Rouleau de la guerre* (sigle 1QM ou 1Q33) est l'un des manuscrits découverts dans la grotte 1 par des bédouins en 1947. Acquis par E. Sukenik qui l'a intitulé «*La Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres*», ce document a été publié tout d'abord en 1954-1955 avec une brève introduction, des photographies et une transcription; puis une édition bilingue, avec une introduction, une traduction anglaise et un commentaire de Y. Yadin est parue en 1962<sup>5</sup>. Deux autres fragments appartenant vraisemblablement à 1QM, qui seraient tombés au moment de la découverte par les Bédouins, ont été retrouvés dans la grotte 1 et publiés dans *DJD I*<sup>6</sup>.

1QM est un document de 2,9 mètres de long, fait de cinq feuilles de parchemin totalisant 19 colonnes. Le nombre de lignes préservées varie de 14 (col. XIX) à 19 (col. VIII. XI). La partie inférieure du rouleau a été endommagée par le pourrissement du cuir, et il y a des lacunes parfois considérables dans la partie conservée. La colonne 19 a été copiée sur une feuille séparée, mais son contenu forme une suite plausible à celui de la colonne 18. À la fin du rouleau, il manque des colonnes entières; les deux fragments publiés par D. Barthélemy et J. T. Milik dans *DJD I* montrent que le manuscrit pouvait comporter au moins 20 colonnes<sup>7</sup>.

D'autres copies fragmentaires de ce document et d'écrits apparentés ont été mises au jour dans les grottes 4 (4Q285 ou 4Q*Sefer ha-Milhamah*, 4Q471?, 4Q 491-496 M<sup>a-f</sup>, 4Q497?) et 11 (11Q14 ou 11Q*Sefer ha-Milhamah*). Sept manuscrits (4Q491-497)

---

<sup>5</sup> Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1962.

<sup>6</sup> D. Barthélemy et J. T. Milik, *Grotte de Qumrân I (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955, p. 135-136.

<sup>7</sup> Ces deux fragments ont été publiés dans *DJD I* (p. 135-136). Avec l'évaluation de L. Rost, le nombre de lignes perdues par colonne serait de 7 à 8. Selon E. Sukenik, le nombre de lignes par colonne était environ 16-18. Par sa reconstruction de la fin de la colonne VIII, Y. Yadin l'évalue autour de 20 lignes. J. Carmignac pense qu'on peut dire «avec grande vraisemblance» qu'il a eu 28-30 lignes par colonne, ce qui rappelle la dimension du grand rouleau d'Isaïe. L. Rost, «Zum Buch der Kriege der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis», *TLZ* 80, p. 205-208; Y. Yadin, *The Scrolls of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962, p. 248; J. Carmignac, «La Règle de la Guerre», dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân* (vol. I), Paris: Letouzey & Ané, 1961, p. 81-125. Voir aussi J. P. M. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre traduit et annoté* (STDJ 2), Leiden : Brill, 1959, p. 1-5; J. Duhaime, «War Scroll», in J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations* (PTSDSSP II), Tübingen: J.C.B. Mohr, Louisville: Westminster J. Knox Press, 1995, p. 80-91; *The War Texts, 1QM and Related Manuscripts*, London/New York: T&T Clark International, 2004, p. 4-5;

ont été publiés par M. Baillet dans *DJD* VII<sup>8</sup>, l'ensemble des textes provenant des grottes 1 et 4 ont été étudiés et annotés par J. Duhaime dans l'édition de *PTSDSSP* II<sup>9</sup>.

1QM et d'autres manuscrits apparentés de la grotte 4 ont tous été copiés en hébreu durant une période s'étalant de la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. (4Q493) au début du 1<sup>er</sup> siècle (4Q494)<sup>10</sup>. Les études paléographiques de F. M. Cross et S. A. Birnbaum suggèrent que le rouleau principal (1QM), rédigé en écriture hérodiennne, aurait été copié durant la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>11</sup> La relation entre les manuscrits de la grotte 4 et le *Rouleau de la guerre* (1QM) est variable. Il y en a seulement quatre (4Q492, 4Q494, 4Q495 et 4Q496) qui pourraient être considérés comme des copies, avec des variantes, de la recension de la grotte 1. À cause des divergences parfois considérables, ils ne sont que modérément utiles pour reconstituer les parties manquantes de 1QM.

Le texte de 1QM met beaucoup plus d'accent sur la pureté que celui de 4Q491, et il a souvent des passages plus longs que ce dernier. Certaines similitudes entre 4Q491 et 4Q493 permettent de supposer qu'ils représentent une autre recension comportant des éléments à partir desquels 1QM a été élaboré, ou simplement une autre version retravaillée d'une source ancienne désormais perdue<sup>12</sup>.

4Q285 et 11Q14 présentent deux versions d'un même texte que ses éditeurs ont intitulé *Sefer ha-Milhamah*, publiées respectivement dans *DJD* XXXVI et XXIII<sup>13</sup>. J. T.

---

<sup>8</sup> M. Baillet, «La guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres», dans *Qumrân grotte 4 III: 4Q482-4Q520 (DJD VII)*, Oxford: Clarendon, 1982, p. 12-72.

<sup>9</sup> J. Duhaime, «War Scroll», in J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations (PTSDSSP II)*, 1995, p. 80-141; «Cave IV Fragments related to the War Scroll (4Q491-496=4QM1-6)», p. 142-203.

<sup>10</sup> J. Duhaime, «War Scroll», p. 80-81.

<sup>11</sup> F. M. Cross, «The Development of Jewish Scripture», in G. E. Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East*, New York: Doubleday, 1961, p. 138; A. S. Birnbaum, *The Hebrew Scripts* (vol. 1), Leiden: Brill, 1971, p. 150-154.

<sup>12</sup> J. Duhaime, «War Scroll», p. 80-83; «Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran», *CBQ* 49, 1987, p. 32-56; «Études comparatives de 4QMa frag. 1-3 et 1QM», *RQ* 14, 1990, p. 459-472; E. H. Eshel, «Recensions of the War Scroll», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls, Fifty Years After Their Discovery - Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997*, Jerusalem: Israel Jerusalem Society, 2000, p. 351-363.

<sup>13</sup> P. S. Alexander and G. Vermès, «4QSefer ha-Milhamah», in S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. S. Alexander and others, in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 228-246; F. García-Martínez, E. J. C. Tigchelaar and A. S. van der Woude, «11QSefer ha-Milhamah», *Qumran Cave 11 II: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD XXIII)*, Oxford: Clarendon, 1998, p. 243-252.



Milik considérait ce texte comme la fin perdue du *Rouleau de la Guerre*<sup>14</sup>. L'édition officielle suggère que «4Q285 seems to relate to phases of the eschatological war later than those described of 1QM and 4QM », mais hésite à le rattacher à un ou l'autre de ces documents<sup>15</sup>. Des chercheurs comme P. S. Alexander, J. Norton, pensent que le *Sefer ha-Milhamah* représente «a messianic reworking of the Rule of the War». Il s'agit d'une description apocalyptique de ce qui se passera à la fin des temps, plutôt qu'une série des règlements à suivre pendant la guerre finale<sup>16</sup>.

Dans cette recherche, il s'agira en premier lieu du texte de 1QM. Une guerre finale y est décrite en détail: de multiples prescriptions prévoient soigneusement tout ce qu'il y aura lieu de faire pour mettre Israël sur le pied de guerre et lui donner les moyens de l'emporter sur des ennemis plus puissants. Nous aborderons aussi le manuscrit 4Q285 qui pose plusieurs problèmes importants concernant la représentation de la guerre eschatologique dans la perception qumranienne. Nous divisons donc cette section de recherche en deux parties, la première consistera à faire analyse sur 1QM, et la deuxième se concentrera sur le texte de 4Q285.

#### **4.1.2 Rouleau de la Guerre (1QM)**

##### **4.1.2.1 Quelques questions littéraires de 1QM**

*Genre littéraire.* Les chercheurs ont étudié son genre littéraire selon plusieurs dimensions: militaire, liturgique, eschatologique, etc.<sup>17</sup> Bien qu'il soit parfois décrit comme étant «apocalyptique», le Rouleau de la guerre est essentiellement une collection des règlements. J. J. Collins a bien défini son genre littéraire en proposant que «1QM presupposes the typical apocalyptic view of history moving towards a crisis, which will be the occasion of divine intervention», mais «the literary genre of the document is a

---

<sup>14</sup> J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», *JJS* 23, 1972, p. 95-144.

<sup>15</sup> P. S. Alexander and G. Vermès, «4QSefer ha-Milhamah», p. 231.

<sup>16</sup> P. S. Alexander, «A Reconstruction and Reading of 4Q285», *RQ* 19, 2000, p. 333-348; J. Norton, «Observations on the Official Material of *Sefer ha-Milhamah* (11Q14 and 4Q285)», *RQ* 21, 2003, p. 3-28. Voir aussi J. Duhaime, *The War Texts, 1QM and Related Manuscripts*, p. 31-35.

<sup>17</sup> Pour l'étude sur la dimension liturgique de 1QM, voir M. Kreig, «Mō'ēd Nāqām, ein kulturdrama aus Qumran: Beobachtungen an der Kriegsscholle», *TZ* 41, 1985, p. 3-30.

rule book and not a revelation»<sup>18</sup>. D'autre part, il convient de noter qu'un tel règlement est profondément engagé dans un drame apocalyptique, une vision enthousiaste et utopique, plutôt qu'un programme vraiment applicable. Certains détails, tels que la liturgie des combattants, la direction des prêtres, l'intervention des forces célestes, etc., reflètent une vision idéaliste de la guerre et donnent à cette composition une qualité fictive. Avec une liste des prières pour chaque situation (la veille de la bataille, le moment où les troupes subissent un revers, la victoire finale), cet ouvrage est assez chargé de valeurs religieuses et eschatologiques, et s'adresse aux dirigeants sacerdotaux plutôt qu'aux chefs militaires.

*Structure générale et contenu.* Dans les portions préservées du texte, le scribe a marqué la division des sections en laissant soit un espace à la fin des lignes, soit des lignes entières en blanc. Mais le nombre exact des sections du texte est impossible à établir, étant donné qu'il manque environ le tiers du texte au bas de chaque colonne et que les parties disparues pouvaient contenir des lignes marquant la fin d'une section ou le commencement d'une autre.

Selon sa forme actuelle, le début de 1QM anticipe une guerre entre les «fils de lumière» appartenant au lot de Dieu et les «fils de ténèbres» dirigé par Bélial, le chef céleste des forces du mal (I 1-15). La vision panoramique du conflit à venir en I 1-7 s'inspire vraisemblablement de Dn 11, 40-45, qui réfère à une guerre entre le roi du Nord et le roi du Sud, dans laquelle s'engagent Édom, Moab et les fils d'Ammon (voir 1QM I 1. 4)<sup>19</sup>. Après trois assauts repoussés par l'armée de Bélial, les «fils de lumière» seront finalement victorieux grâce à l'intervention de la «grande Main de Dieu» (I 14).

Viennent ensuite des instructions concernant l'organisation des troupes et les stratégies de combat à utiliser (II-IX)<sup>20</sup> : la répartition des troupes et les années de service (II 1 - II 15), les détails sur l'usage des instruments de signalisation (II 16 - III 12: trompettes; III 13 - IV 17: étendards; V 1-2: bouclier du Prince de la congrégation), le déploiement et l'équipement des divers corps d'armée (V 3-4a: formation en sept lignes; V 4b-VI 7: infanterie; VI 8-16: cavalerie; V 1-VII 8: recrutement et âge des combattants)

---

<sup>18</sup> J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London: Routledge, 1997, p. 10.

<sup>19</sup> 1QM I 4-5 parle de «rois (pluriel) du Nord» et ne mentionne pas le roi du sud, mais plutôt «([le roi ?] des Kittim en Égypte)».

<sup>20</sup> Cette section commence à la fin de la colonne I qui est perdue.

et la manière dont les prêtres et lévites dirigeront les opérations (VII 9-IX 9: pureté des militaires et rôle des prêtres et des lévites; IX 10-17: changement de la disposition des bataillons).

Une nouvelle section (X 1 - XIV 18) devait commencer au bas de la colonne IX qui est perdue. Elle comporte une prière du Grand Prêtre (X 1- XII 18) qui rappelle divers textes bibliques concernant la guerre d'Israël (Dt 20, 2-9; 23, 10; Ex 17, 7; 34, 9, Is 19, 1. 31, 8, etc.), les bénédictions et les malédictions avant le combat (XIII 1- XIV 1), puis une hymne à réciter sur le champ de bataille au lendemain de la victoire (XIV 2-18).

Vient ensuite la troisième partie qui décrit le cours de la bataille culminant dans le triomphe des «fils de lumière», soutenus par les troupes célestes (XV 1 - XIX 13). Ce passage comporte probablement deux hymnes d'action de grâce après la défaite des ennemis (la première en XVIII 6-XIX 8); la partie conservée du rouleau s'achève à la ligne XIX 13, mais le texte suggère qu'il y avait une autre hymne entonnée au lendemain matin de la bataille.

*Composition littéraire.* Telle que sa structure se présente, 1QM semble bien vouloir être une unité. Certains indices montrent toutefois que le texte pouvait être une composition réalisée par l'assemblage d'éléments différents: 1) Quelques passages du *Rouleau* donnent l'impression que la victoire définitive sur l'armée des *Kittim* sera remportée une seule fois et en un seul jour, après quoi l'armée de Bélial est détruite à jamais sans qu'il reste encore d'impies (I 6, 9; XI 11; XIV 4-14; XVI 1; XVIII 1,11). Cela s'accorde difficilement avec l'idée d'une guerre qui se déroulera pendant quarante ans (II 6-7; 9); 2) Le style du *Rouleau* est caractérisé par ses fréquentes répétitions: l'hymne de col. XII 8-16 est presque identique à celle de col. XIX 1-8; les trompettes des prêtres sont mentionnées plusieurs fois (II 16-III 11; VII 9-IX 9; XIV 3-XVIII 6), mais pas selon un système cohérent et uniforme, etc.; 3) La description du combat est beaucoup plus élaborée dans le texte de col. VIII que dans celui de col. XVI: la colonne VIII mentionne la cavalerie (VIII 4, voir VI 8-18, IX 5-9), celle-ci est pourtant absente dans la description du combat réel dans la col. XVI.

Différentes solutions ont été proposées à ce problème. A. Dupont Sommer et T. H. Gaster ont supposé que le texte était composé d'un règlement principal qui se

terminerait à la colonne XIV, suivi par un règlement annexe (XV-XIX)<sup>21</sup>. Au contraire, J. van der Ploeg, J. Becker et P. von der Osten-Sacken ont considéré que les cols. I et XV-XIX était un écrit de type apocalyptique de l'époque maccabéenne qui aurait été élargi par un autre auteur qui en a fait une «règle» et introduit l'idée d'une guerre de quarante ans<sup>22</sup>. En se basant sur le dualisme articulé autour de l'opposition Lumière-Ténèbres, P. Davies a distingué trois documents différents (II-IX, X-XII, XV-XIX), représentant respectivement les diverses étapes rédactionnelles, qui auraient acquis des traits sectaires seulement dans les couches plus récentes. Il reconnaît que, même si ce document comporte des éléments d'origine non-sectaire, il aurait pris sa forme actuelle dans un groupe sectaire. La composition finale pourrait être attribuée à la communauté qumranienne à un certain moment de l'époque hérodiennne<sup>23</sup>.

Dans ses études, J. Duhaime a comparé 1QM avec les manuels militaires hellénistiques et romains, en particulier les «traités tactiques»<sup>24</sup>. Il a conclu que 1QM semble comporter au moins trois documents (II-IX, X-XIV et XV-XIX) rédigés de façon indépendante. Selon l'auteur, c'est un produit de type utopique pour l'usage liturgique ou pour la méditation personnelle, qui transmet les rêves et les espoirs d'une communauté privée du pouvoir réel. La rédaction finale pourrait déployer des connaissances militaires que les Juifs ont acquises dans les années plus anciennes, afin de guider la communauté dans l'accomplissement de ses tâches durant une période tumultueuse grevée par les guerres et les révoltes.

*Datation de la composition de 1QM.* Depuis la découverte de 1QM, la date de la composition de ce document a été souvent débattue et diverses hypothèses ont été proposées. Se basant sur les données militaires et historiques, Y. Yadin, T. H. Gaster et A.

---

<sup>21</sup> A. Dupont-Sommer, «Chap. V: Le rouleau du règlement de la guerre», dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), Paris: Payot, 1980, p. 179-211 (surtout p. 182-184); T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, New York: Doubleday, 1976, p. 399-423; 452-457.

<sup>22</sup> J. P. M. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre traduit et annoté* (STDJ 2), 1959, p. 7-22; J. Becker, *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (SUNT 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

<sup>23</sup> P. R. Davies, *1QM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History* (BibOr 32), Rome: Biblical Institute Press, 1977; «War of the Sons of Light against the Sons of Darkness», in *EncDSS II*, p. 965-968.

<sup>24</sup> J. Duhaime, «The War Scroll from Qumran and the Greco-Roman Tactical Treatises», *RQ* 13, 1988, p. 133-151.

Dupont-Sommer sont convaincus que 1QM a été composé pendant la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, après l'occupation de la Judée par les Romains en -63<sup>25</sup>. J. Carmignac pense plutôt que son auteur est le Maître de justice, qui aurait composé le texte vers la fin de sa vie (aux environs de -100)<sup>26</sup>. Pour d'autres chercheurs (M. H. Segal, H. H. Rowley, K. M. Aktinson, etc.) qui sont en faveur d'une datation haute de 1QM, celui-ci a une origine hellénistique (séleucide ou ptoléméenne) ou asmonéenne<sup>27</sup>: l'auteur s'est servi de manuel militaire grec et pourrait bien avoir écrit au cours du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

La question de la datation de 1QM est liée à celle de sa composition littéraire. Y. Yadin et J. Carmignac ont estimé que 1QM est le produit d'un seul auteur. Même si le plan global rend l'unité primitive du texte probable, la majorité des chercheurs sont cependant d'avis que le terme «compilateur» est préférable: on reconnaît que le texte, dans son état actuel, est le fruit d'une compilation dont les différentes sources ont été harmonisées. Les différents manuscrits du *Rouleau de la Guerre* découverts dans les grottes de Qumrân confirment aussi que 1QM est le produit d'une histoire rédactionnelle assez complexe. Néanmoins, la datation de la composition de l'ensemble de 1QM fait encore l'objet de discussions ouvertes. Comme l'indique J. Duhaime, une datation basée sur des éléments prélevés des données textuelles pourrait être correcte pour les parties où ces éléments se trouvent, sans nécessairement fixer une date pour l'ensemble de la composition<sup>28</sup>.

Bien que nous soyons loin d'un accord parmi les chercheurs, la date de la copie du 1QM, établie par la paléographie du manuscrit, permet de fixer la date la plus basse pour sa rédaction (un *terminus ad quem*) vers le milieu du premier siècle av. J.-C. La

---

<sup>25</sup> Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1957 (surtout p. 172); T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, New York: Doubleday, 1956, p. 27; A. Dupont-Sommer, «Règlement de la guerre des Fils de lumière, traduction et notes», *RHR* Tome 148, 1955, p. 25-43 (surtout p. 29); «Chap. V: Le rouleau du règlement de la guerre», dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), Paris: Payot, 1980, p. 179-211 (surtout p. 182-184).

<sup>26</sup> J. Carmignac, «La Règle de la Guerre», 1961, p. 83-88.

<sup>27</sup> M. H. Segal, «The Qumran War Scroll and the Date of Its Composition», in C. Rabin & Y. Yadin (dir), *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana*, Jerusalem: Magnes Press, 1958, p. 138-143; H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and Dead Sea Scrolls*, London: Athlone, 1957, p. 18-19; K. M. Aktinson, «The Historical Setting of the "War of the Sons of Light and the Sons of Darkness" », *BJRL* 40, 1958, p. 272-297. Dans son étude *The War Texts, 1QM and Related Manuscripts*, J. Duhaime résume les diverses options appuyant une datation de cette composition à la période hellénistique ou romain (p. 64-101).

<sup>28</sup> J. Duhaime, «War Scroll», p. 84.

première composition peut remonter à une datation haute (*terminus a quo*) autour de -164, basée sur la dépendance de 1QM I par rapport à Dn 11-12, ainsi que les événements de la période maccabéenne. Malgré les opinions divergentes sur la provenance et l'usage de 1QM, nous estimons que les deux points suivants sont assez bien établis : 1) Comme 4Q493 en témoigne, 1QM n'est pas la plus ancienne recension qui ait prévu une guerre finale et précisé les règles devant s'y appliquer; 2) Plutôt que l'époque asmonéenne, celle de l'occupation romaine de la Judée (63 av. J.-C.) pouvait constituer un contexte plus favorable à l'utilisation d'un tel document. Ce que le texte de 1QM reflète, notamment sa vision eschatologique du monde et la tension entre «les fils de lumière» et «l'armée de Bélial», pouvait offrir, dans un groupe sectaire, une explication à d'éventuelles défections de la part de ceux qui ne réussiraient pas à supporter les assauts répétés des forces du mal, ainsi que renforcer la conviction des membres dans leur décision de rompre avec un environnement considéré comme perversi.

#### 4.1.2.2 Passages de 1QM liés au sujet de la recherche

Le texte de 1QM contient peu de données concrètes sur les figures individuelles eschatologiques. On observe toutefois le thème d'une guerre finale que les «fils de lumière» auront à mener à la fin des temps contre les *gôyîm* (les nations païennes). En empruntant aux livres tels qu'Ézéchiel (surtout 38-39) et Daniel (11-12) plusieurs schémas importants, cet aspect guerrier s'inspire des perspectives eschatologiques de la Bible; il fait aussi appel à des textes comme les prophéties prononcées par Isaïe, Jérémie et d'autres prophètes contre des nations étrangères. L'ensemble du texte reflète l'auto-perception que les Qumraniens ont d'être les soldats de l'armée de la lumière: la communauté est conçue non seulement pour respecter la loi mosaïque jour après jour contre le mal, mais encore pour mener, à la fin des jours, la grande guerre de Dieu où sera exterminé définitivement le mal.

*Mention du terme משיח*. La seule occurrence de «משיח» se trouve dans XI 7-8:

<p>7...וביד משיחיה 8 חווי תעודות הגדתה לנו ק[צי]<sup>a</sup> מלחמות ... ידיכה לה[להם] כבד<sup>b</sup> באויבינו...</p>	<p>7 ...Et par l'intermédiaire de Tes oints, 8 voyants des choses (ou du temps) fixées. Tu nous as annoncé les t[emps] des guerres de Tes mains, pour {combattre} <sup>Te</sup> glorifier au milieu de nos ennemis...</p>
---	---

#### Notes de lecture

a: Sur une portion des lignes 8-11 et 13 l'encre a été un peu effacé, il n'y a pourtant pas de rupture physique dans le cuir. À la ligne 8, une effaçure de 5mm a détruit la fin d'un mot qui commence par *qof*, le contexte fait penser à קצי («les temps») que Dieu a prévus et fixés (1QM I 10; XI 11; XIII 14). J. Carmignac a présenté d'autres possibilités proposées par Delcor et Bardtke<sup>29</sup>, mais la restitution קצי semble plausible et adoptée par les principales traductions (van der Ploeg, Dupont-Sommer, Yadin, Duhaime).

b. (Ligne 8) Le scribe avait d'abord écrit «pour combattre», puis il a corrigé les lettres du radical (להם) et réécrit au-dessus de la racine כבד.

### Commentaire

Ce passage se trouve dans la prière du Grand Prêtre avant le combat. Basé sur la présence, en apposition, du terme «voyants» (חזוי n. pl. ét. estr. de la racine חזה: «celui qui prévoit» ou «qui a une vision d'avenir»), il est évident que les «oints» renvoient aux prophètes dans l'histoire d'Israël. La mission des prophètes, médiateurs de l'enseignement de Dieu, est de partager le message divin avec un public. Dans la Bible hébraïque, les personnes engagées dans ce type d'activité sont identifiées par divers termes techniques: נביא («prophète»), חזה ou ראה («visionnaire»), איש האלהים («homme de Dieu»), עבד («serviteur»). Le terme חזה est explicitement utilisé pour nommer les prophètes comme Amos (Am 7,12), Gad (2S 24,11 = 1Ch 21,9), etc.

Bien que l'occurrence de משיח dans 1QM XI 7 renvoie au passé, il est évident que dans la perception des Qumraniens, les prophéties telles qu'elles étaient connues au passé pouvaient s'actualiser dans leur espérance eschatologique, tout en renouvelant, pour le présent et le proche futur, comme une garantie que la même chose se produira dans la bataille finale à venir. Cette perspective se trouve aussi dans l'oracle de Balaam (Nb 24, 17-19), cité par la même prière du Grand Prêtre avant le combat.

*Citation de l'oracle de Balaam (XI 6-7).* L'oracle de Balaam est évoqué à trois reprises dans les textes sectaires de Qumrân (CD VII 8, 4Q175 9-13 et 1QM XI 6-7). La

---

<sup>29</sup> J. Carmignac, «La Règle de la Guerre», p. 161.

citation dans 1QM est introduite par **כאשר הגדתה לנו מאז לאמור** (« ainsi que tu nous as enseigné jadis en disant »):

6 ...6 דרך כוכב מיעקוב קם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וו קרקר <sup>a</sup> כול בני שית 7 ריעמ דירש דיבאהו בוקעימ דריוו 8 vacat <sup>c</sup> לארשיו <sup>b</sup> השרי ביוא היהו עשה חיל...	6 ...De Jacob monte une étoile, d'Israël surgit un sceptre qui brise les tempes de Moab et décime tous les fils de Seth. 7 Et il viendra un descendant de Jacob qui détruira les derniers habitants de la ville, et l'ennemi deviendra (sa) possession, et Israël vacat déploie sa puissance...
--	---

### Notes de lecture

a. (Ligne 6) וו קרקר semble une erreur pour וקרקר.

b. (Ligne 7) La citation omet **יְרֵשָׁה אֶדוֹם וְהָיָה** («et Édom sera une possession», Nb 24, 18a). **וְהָיָה** s'écarte aussi du texte massorétique des Nombres: **וְהָיָה אֵיבֹי** (Séir sera la possession de ses ennemis).

c. (Ligne 7) Le scribe a laissé un blanc de 8mm après le mot «Israël», comme s'il voulait indiquer la fin de la citation.

### Commentaire

La première partie de la citation (XI 6 = Nb 24,17) est quasi identique au texte massorétique, sauf l'omission de ו avant קם. Mais la deuxième partie (XI 7 = Nb 24, 18-19), contre tous les témoins connus, place le verset 19 entre les versets 17 et 18<sup>30</sup>. Ce changement pourrait être intentionnel en vue de suivre l'ordre chronologique dans lequel se réaliseront les faits prédits par la prophétie, mais la façon de citer le texte de la prophétie avec omission d'une partie et inversion d'autres parties s'accorde avec la manière d'interpréter le texte biblique dans les *pesharim* de Qumrân.

Ce qui est particulier intéressant pour nous, c'est le sens attribué à cette prophétie par le contexte textuel où elle se trouve, car il nous permet de percevoir comment elle a été interprétée et à quelle attente elle pouvait être appliquée. Par rapport à l'ensemble de la prière, la citation conclut un passage de l'hymne de bataille qui rappelle

---

<sup>30</sup> J. Carmignac conclut dans sa traduction de 1QM que Nb 24, 17-19 est cité sous forme «difficilement intelligible», voir J. Carmignac et P. Gilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* vol. I, 1961, p. 109.



les libérations des ennemis dans l'histoire d'Israël réalisées par des agents royaux avec l'aide de la puissance de Dieu (XI 1-2: défaite de Goliath par David; XI 3: Israël est sauvé par l'intermédiaire des rois); l'évocation de chaque victoire est conclue avec la formule adressée à Dieu: **כִּי־אִם לַכֹּהֵן הַמַּלְחָמָה** («car la bataille est à toi!»). L'oracle de Balaam est présenté à la fin. Le texte ne précise pas si **כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב** et **שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל** sont compris comme une figure ou deux figures différentes, mais la forme au singulier de la dernière partie de la citation indique clairement qu'il s'agit d'un référent unique. Si l'accession de David à la royauté a conféré à l'oracle de Balaam son actualité, sa portée eschatologique lui donne aussi une valeur s'étendant, au-delà de la personne de David, à une figure royale qui conduira le peuple dans la bataille finale: la dimension prophétique de l'oracle est associée à la dimension apocalyptique. Comme en 4Q175 12-13, les deux termes employés dans le texte biblique, l'étoile et le sceptre, sont appliqués à une seule figure anticipée, vraisemblablement le «Prince de toute la congrégation» qui se lèvera pour gouverner les nations.

*Prince de la congrégation en 1QM V 1.* Le «Prince de toute la congrégation» (**נְשִׂיא כּוֹל הָעֵדָה**) ne se trouve explicitement mentionné qu'en V 1. On a le «prince de la myriade» en III 16, celui qui semble référer au chef d'une unité militaire immédiatement supérieure au millier. Le fragment 10 de 4Q496, vraisemblablement parallèle à 1QM III 11-15, ajoute le terme «הַנְּשִׂיא» (sans *aleph*) au-dessus de la ligne 3 : «sur la grande bannière <sup>du prince</sup> qui est en tête de [...] peuple [de Dieu, et I] e [nom d'Israël,] <sup>et le [nom du prince</sup> [et] Aaro[n...]» (4Q496 frag 10, 3-4)<sup>31</sup>, mais cette mention est absente du texte 1QM III 13-14.

Voici le texte de 1QM V 1-2:

<p>1 ועל מן<sup>a</sup> נשיא כול העדה יכתבו          שמון ו[שם ישראל ולוי ואהרון ושמות שנים          עשר שבטי ישראל כתולדותם          ושמות שנים עשר שרי שבטיהם</p>	<p>1 et sur le b[ouclier] (ou b[âton]) du prince de toute la congrégation on inscrira son nom [et] les noms d'Israël, Levi, Aaron, ainsi que les noms des douze tribus d'Israël selon leur généalogie,          2 et les noms des douze chefs de leurs tribus.</p>
---	--

### Notes de lecture

<sup>31</sup> Reconstruction selon M. Baillet, «La Guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres», p. 62-63. Voir aussi J. Duhaime, «War Scroll», p. 184-185.

a. (Ligne 1) Une déchirure oblique a emporté l'intérieur d'un mot dont la première lettre est un *mem* presque certain. Selon Sukenik, il existe sur le manuscrit un *nun* final visible<sup>32</sup>. La plupart des commentateurs (van der Ploeg, Yadin, Milik) optent pour la restitution de מגן («bouclier»), symbole de la force protectrice. J. Carmignac et A. Dupont Sommer proposent la lecture מטתה («bâton de commandement», Nb 17, 17-26 sur la verge d'Aaron) comme insigne du chef militaire<sup>33</sup>.

#### Commentaire

Ces deux lignes sont la fin d'une section qui comporte les détails de l'usage des instruments de signalisation (II 16 - V 2). Cette section commence par le règlement sur les trompettes (II 16 - III 11), divisée en deux parties : la liste des diverses espèces de trompettes (II 16 - III 2a) inspirée des instructions données à Moïse en Nb 10, 1-10, et les inscriptions à graver sur chacune qui expriment la conviction que l'on combat au nom de Dieu et avec son aide (III 2b - 11). Après une ligne vide suivent les «règles des bannières de toute la congrégation» (III 13-IV 17) concernant les inscriptions sur les bannières adaptées aux diverses unités militaires (III 13-17), à la tribu de Lévi (IV 1-5), aux divers moments de la guerre (IV 6-14), ainsi que le règlement sur la hauteur des bannières de chaque unité (IV 15-17). La conception des différentes unités militaires semble s'inspirer de Ex 18, 21, Nb 1-2 et Dt 1,15.

La section se termine vers V 1-2, qui décrivent les inscriptions sur le bouclier (ou le bâton) du Prince de la congrégation. Ces éléments incluent tout Israël, les lévites et les différentes tribus selon leur généalogie: ces inscriptions caractérisent le «Prince de la congrégation» en tant que le chef laïque suprême de la guerre. Bien que ce texte nous permette de supposer un certain rôle important dans le commandement de la guerre, les rapports entre le Prince de la congrégation et la bataille ne sont pas détaillés. 1QM ne donne pas non plus d'informations sur ses caractéristiques théologiques particulières.

*Fonctions des prêtres.* Les prêtres sont très présents dans 1QM. Selon la concordance établie par J. Carmignac, on trouve quarante-huit fois la mention de *cohen* ou de *cohanim* dans ce manuscrit, c'est-à-dire en moyenne plus de deux fois et demie par

---

<sup>32</sup> E. Sukenik, *Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem: Magnes Press, 1955, p. 20.

<sup>33</sup> A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), 1980, p. 193.

colonne<sup>34</sup>. La haute fréquence montre que les prêtres ont un rôle important à jouer dans le déroulement de la bataille. On peut dégager leurs principales fonctions comme suit: 1) Les prêtres, surtout «le premier prêtre» (הכֹּהֵן הָאֶחָד) ou «le prêtre en chef» (כֹּהֵן הָרִאשׁוֹן), sont chargés de conduire les cérémonies, déclarer la guerre et prononcer la harangue pour les troupes sur le front (VII 12; XV 4-7; XVI 13-15, XVIII 5-6; XIX 11-13); 2) Au moyen des sonneries de trompettes variées, les prêtres transmettent différents ordres aux troupes (VII 9- IX 9); ils interviennent ainsi tout au long des combats (XVI 3-13, XVII 10-15); 3) On constate un grand souci de préserver la pureté sacerdotale qui mène à maintenir une séparation entre la guerre et le sacerdoce : cela s'exprime à propos du soin mis à se préserver des impuretés légales (VII 2-6, XIV 2-3) et des vêtements spécifiques que revêtent les prêtres lorsqu'ils sortent des rangs juste avant la bataille (VII 9-12). Ils se tiennent ainsi à l'écart du champ de bataille proprement dit afin de ne pas être souillés du sang des morts (IX 7-10).

Malgré ces précautions, le souci pour la pureté sacerdotale n'implique pas le renoncement à l'exercice des responsabilités stratégiques. Ce sont les prêtres qui exercent leur fonction dirigeante en toutes circonstances. Comme C. Batsch l'indique<sup>35</sup>, dans la conception qumranienne, ce sont les personnages non sacerdotaux qui assument, sous l'autorité ultime du Grand Prêtre, la direction effective et immédiate du peuple en particulier lors de la guerre; ils permettent ainsi aux prêtres de demeurer suffisamment à distance de toute source de souillure. Comme on le verra, les manuscrits de la grotte 4 fournissent quelques détails supplémentaires. Un fragment mutilé (4Q285) parle de la capture et de l'exécution du chef des ennemis (*Kittim*) par le «Prince de la congrégation». Un tel épisode pourrait marquer la fin de la guerre, ou simplement refléter la conscience de la nécessité de clarifier certains points du *Rouleau de la guerre*.

*Perspective utopique.* En général, la perspective théologique de 1QM met l'emphasis sur une communauté eschatologique regroupée sous le titre de «fils de lumière». Mais, dans cette guerre finale, les combattants terrestres ne seront pas engagés seuls: le triomphe est assuré de la protection toute-puissante de Dieu. Il est Maître du

---

<sup>34</sup> J. Carmignac, «Concordance hébraïque de la Règle de la Guerre», *RQ* 1, 1958, p. 7-49.

<sup>35</sup> C. Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Leiden: Brill, 2005, p. 165-178.

temps et de l'espace, entouré par Ses anges, qui constituent Sa cour céleste et participent à Son action dans le monde (XII 1-5). L'ennemi n'est plus, comme dans Ézéchiel, Gog roi de Magog. Il est représenté par les *Kittim* qui constituent l'armée de Bélial. Ce mot pouvait servir à désigner successivement les gens de *Kition*, dans l'île de Chypre, les habitants des îles de la Méditerranée, les Macédoniens (1M 1, 1), enfin les Romains. Malgré les référents auxquels ce terme pourrait renvoyer, le terme *Kittim* semble désigner à la base l'archétype des méchants, ou des suppôts de Bélial escorté de ses esprits mauvais.

Le *Rouleau de la guerre* revendique les prérogatives du sacerdoce et témoigne d'une conviction profonde que Dieu intervient à la demande des prêtres. Toutes les puissances célestes, bonnes ou mauvaises, entreront dans la bataille dont l'enjeu ne sera pas seulement la défaite des ennemis terrestres d'Israël, mais encore la destruction définitive de toutes les forces des ténèbres. Dans cette perspective, l'antithèse nationale entre Israël et les nations s'élargit en antithèse cosmique. La victoire des fils de lumière ne signifie pas une amélioration du monde tel qu'il existait jusqu'alors, un progrès graduel, mais l'irruption d'un monde entièrement autre : c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie. Comme l'indique G. Scholem, un des aspects essentiels de la subversion de l'utopie messianique est «le renversement des puissants de ce monde abdiquant en faveur du règne de Dieu»<sup>36</sup>. Autrement dit, c'est à travers une catastrophe révolutionnaire, avec un colossal déracinement, une destruction totale de l'ordre existant que s'ouvre la voie à la rédemption en tant que retour de toutes les choses à leur contact originel avec Dieu dans la «restauration du monde» (תיקון עולם).

Dans le contexte d'une tradition biblique concernant une guerre future de grande envergure (Éz 38-39; Dn 11-12), les idées reflétées dans 1QM se rattachent étroitement aux prophéties plus anciennes. Mais les paroles prophétiques, si elles étaient directes dans leurs contextes originels, sont devenues des allégories qui ne pouvaient être interprétées que par une perspective apocalyptique qui contenait toujours à la fois des annonces des désastres et des espoirs de consolation. Il s'agit donc d'un double message d'espoir basé sur l'attente de l'ère de destruction qui accompagnera la venue définitive de la

---

<sup>36</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif...*, p. 31.

rédemption. D'une part, le compilateur de 1QM semble plutôt être préoccupé par les tribulations que connaissent alors ses lecteurs; c'est ainsi qu'il fonde son message d'encouragement sur une théologie biblique de salut. D'autre part, il donne à entendre que la catastrophe et la souffrance font partie de la volonté de Dieu pour les fidèles de l'alliance. Engagés dans un drame où se décidera à jamais le monde visible et invisible, les fils de lumière sont incités à persévérer jusqu'au bout: le dessein de Dieu, en dernier lieu, sera d'exalter les fils de lumière et de juger les fils de ténèbres.

Dans l'étude de Scholem sur le messianisme juif, il écrit que «l'utopie se fonde toujours sur le passé pour stimuler les espoirs de restauration, elle trace une courbe qui débute avec le rétablissement d'Israël et le royaume de David, réalisant ainsi le royaume de Dieu sur la terre, et se termine par le retour de la condition paradisiaque..., l'annonce d'un nouveau royaume davidique, ou d'un descendant de David, est souvent lié chez les mystiques à celle d'un renouvellement de la nature et du cosmos»<sup>37</sup>. En décrivant l'ampleur de la bataille qui aura lieu quand poindra la fin des temps, quelques passages fragmentaires de 4Q285 nous offrent des informations supplémentaires sur le «Prince de la congrégation», chef laïque suprême de la communauté, ainsi que sur son rôle dans le déroulement de la guerre.

### 4.1.3 Sefer ha-Milhamah = 4Q285

#### 4.1.3.1 Structure et contenu

Le manuscrit 4Q285, initialement intitulé *Berakot [sic] Milhamah* (BM) par son premier éditeur J. T. Milik<sup>38</sup>, comprend seize fragments qui ont été réduits à dix dans l'édition *A Preliminary Concordance*<sup>39</sup>. En référence aux études paléographiques de F. M. Cross, l'écriture de 4Q285, similaire en apparence à celle de 1QM, peut dater du début de

---

<sup>37</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», p. 38-39.

<sup>38</sup> J. T. Milik l'a renommé *Sefer ha-Milhamah* et fait remarquer que «les fragments conservés de ce rouleau appartenaient à la partie finale du Manuel, entièrement perdue dans 1QM», voir «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», 1972, p. 143.

<sup>39</sup> *A Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragments from Qumran Cave II-X* (vols 1-4), Göttingen: Published privately, 1988; B. Z. Wacholder and M. G. Abegg (eds), *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, fascicle 2*, Washington: Biblical Archaeology Society, 1992, p. 223-227.

la période hérodienn<sup>40</sup>. Selon la reconstruction de l'*editio princeps* de DJD XXXVI, les dix fragments semblent représenter le reste de six colonnes d'un manuscrit qui contenait treize lignes par colonne; l'éditeur estime que chaque ligne comportait de 50 à 55 lettres<sup>41</sup>.

À cause de l'état lacunaire des fragments, il est difficile d'établir un texte complet et cohérent. M. G. Abegg propose une structure qui nous semble logique selon l'ordre narratif des événements relatés sur les différents fragments<sup>42</sup>:

1. Le texte semble commencer par une hymne de bénédiction inspirée de la bénédiction sacerdotale en Nb 6,24-26; elle se trouve également dans un texte parallèle de la grotte 11 (11Q14 II 2-15). Après la bénédiction sur la Communauté céleste (Dieu et les anges de sainteté, 4Q285 frag. 8 l. 1-4), on demande à Dieu de faire descendre sa bénédiction des cieux et de dispenser ainsi une généreuse récolte de produits de la terre, symbole d'un âge imminent de la paix et la prospérité. La mention de la présence des anges (4Q285 frag. 8 l. 4.10, reconstruit selon le texte parallèle de 11Q14) rappelle 1QM qui entrevoit la présence des anges dans le camp militaire. On trouve d'ailleurs la mention des quatre archanges dans 4Q285 frag. 1 l. 3 et 1QM IX 15.

2. Le fragment 4 semble décrire une bataille commençant dans les montagnes d'Israël (frag. 4 l. 4). Le champ de bataille se transporte ensuite sur la mer (frag. 4 l. 6). Après la défaite des *Kittim*, le chef de l'armée adverse est capturé et porté devant le Prince de la congrégation (frag. 4 l. 10). Un autre fragment (frag. 7) peut être reconstruit en partie grâce aux versets bibliques sous-jacents (Is 10,34-11,1): le Prince de la congrégation tuera quelqu'un, probablement le chef ennemi dont il est question dans le fragment 4 (frag. 7 l. 3-4); viennent ensuite les célébrations avec les tambourins et la danse (frag. 7 l. 4-5) et les ordres du Grand Prêtre concernant le nettoyage des cadavres des ennemis (frag. 7 l. 5-6).

#### **4.1.3.2 «Prince de la congrégation» dans 4Q285 frag. 7**

Le texte du fragment 7 a donné lieu à de vifs débats. Il est compris par certains

---

<sup>40</sup> F. M. Cross, «The Development of the Jewish Scripts», in G. E. Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, New York: Doubleday, 1965, p. 138.

<sup>41</sup> P. Alexander and G. Vermès, «4QSefer ha-Milhamah», DJD XXXVI, p. 228-229.

<sup>42</sup> M. G. Abegg, «Messianic Hope and 4Q285, A Reassessment», *JBL* 113/1, 1994, p. 81-91. Nous utilisons la numérotation (fragment et ligne) établie dans DJD XXXVI.

chercheurs (R. H. Eisenman, M. O. Wise, J. D. Tabor, etc.) comme un témoin pré-chrétien sur un «messie transpercé»<sup>43</sup>. Mais la plupart des commentateurs d'aujourd'hui sont d'avis que le contexte et la syntaxe du texte supportent une conclusion alternative: le texte parle de l'exécution du chef ennemi plutôt que la mort du Prince de la congrégation. Cette interprétation, retenue par G. Vermès, É. Puech, M. Abegg, L. H. Schiffman et d'autres, est adoptée dans l'*editio princeps* de *DJD XXXVI*<sup>44</sup>.

Les six lignes du fragment 7 sont incomplètes sur la marge, et la ligne 6 n'est que très partiellement conservée. La lacune entre les lignes 1 et 2 peut être restaurée avec une assez grande certitude grâce à la citation biblique; celle entre les deux dernières lettres de la ligne 4 (צמ) et le *mem* final au début de la ligne 5, montrent toutefois qu'on a affaire à une perte significative:

כאשר כתוב בספר [ישעיהו	] 1	1 [...Comme il est écrit dans le livre] d'Isaïe le prophète: seront coupés
הנביא וזוקפ[ו]א <sup>a</sup>		2 [les taillis de la forêt par le fer, et les majestueux cèdres du Liban] tomber[ ont]. Mais un rameau sortira de la souche de Jessé,
2 [סככי היער בכרזל ולבנון באדיר י]פול ויצא חוטר מגזע ישי		3 [et un surgeon surgira de ses racines...] rameau de David. Et ils jugeront ...
3 [ונצר משורשיו יפרה צמח דויד ונשפטו <sup>b</sup> את		4 [ ] et il le tuera, le Prince de la congrégation, le ra[meau]
4 [ ]		5 [de David... avec des coups? (tambourin)] s et des danses. Et (il) ordonnera, (le) prêtre
5 [והמיתו <sup>c</sup> נשיא העדה צמ[ח] דויד		6 [en chef... les c]orp[s] des <i>Kittim</i> [ ]...
6 [בנגעי? (בתופי)ם ובמחוללות <sup>d</sup> וצוה כוהן הרואש <sup>e</sup> ח[ל]ל[ין] כתיים[ ] ל[ ]		

### Notes de lecture

a. Sur la ligne 1, après la formule d'introduction **כאשר כתוב בספר ישעיהו הנביא** (reconstruite d'après 4Q174 I 15. 16, II 3; 4Q177 VII 3 et 4Q265 II 3, etc.), le dernier mot est lu comme le début d'une citation d'Isaïe 10,34. Bien que la fin de la ligne 1 soit mutilée, les traces d'un *waw* après *nun* et du bas d'un *pe* sont visibles. Une lecture *plene*

<sup>43</sup> Pour les discussions sur cette question, voir G. Vermès, «The Oxford Forum for Qumran Research Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)», *JJS* 43, 1992, p. 85-90; É. Puech, «Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament», *Le monde de la Bible* 89, 1994, p. 34-40. M. G. Abegg, «Messianic Hope and 4Q285, A Reassessment», 1994, p. 81-91. Les études défendant le thème d'un «messie transpercé»: J. D. Tabor, «A Pierced or Piercing Messiah?-The Verdict is Still Out», *BAR* 18/6, 1992, p. 58-59.

<sup>44</sup> P. Alexander and G. Vermès, «4QSefer ha-Milhamah», p. 238-241.

(וּנִיקָה) aurait pu être la plus simple solution, mais la forme de la dernière lettre visible, le *pe*, n'est pas une en forme finale. Cela suggère une lecture au pluriel Dp du verbe נִקָּה («ils seront coupés»), plutôt que la forme D dans le TM. La fin de la ligne 2 préserve le milieu d'Is 11,1, qui continue peut-être jusqu'au début perdu de la ligne 3.

b. À la ligne 3, le sujet au pluriel de נִשְׁפָּטוּ n'est pas explicité, mais à la lumière des règles judiciaires mentionnées dans 1QS VIII et CD X, il est possible que ce soit le groupe composé par les chefs sacerdotaux et laïques représentant la communauté.

c. (Line 4) Grammaticalement deux vocalisations possibles pour וְהִמִּיתוּ : וְהִמִּיתוּ («ils tueront») ou וְהִמִּיתוּ («il le tuera»). Si la phrase continue celle de la ligne précédente (ligne 3: «Et ils jugeront...»), la troisième personne du pluriel pourrait être possible (וְהִמִּיתוּ); mais dans ce cas, on attendrait une particule accusative אֵת avant נִשְׂאֵי הָעֵדָה. Par rapport à cette difficulté, la troisième personne du singulier, avec un suffixe pronominal (וְהִמִּיתוּ) doit être préférable. Dans ce cas, le sujet du verbe est נִשְׂאֵי הָעֵדָה et le suffixe pronominal se réfère à celui qui est mis à mort, probablement le chef des ennemis, dont il devait être question à la ligne précédente comme objet du jugement (complément de «ils jugeront» à la ligne 3). La particule אֵת après וְנִשְׁפָּטוּ sur la ligne 3 implique en effet qu'un adversaire défait était mentionné dans la lacune de la fin de la ligne; le contexte suggère qu'il s'agit soit des «fils des ténèbres» soit de leur dirigeant, peut-être le roi des *Kittim*. Le contexte et la grammaire ne permettent pas de souscrire à l'hypothèse que ce serait le Prince de la congrégation qui serait mis à mort par son adversaire<sup>45</sup>.

d. (Ligne 5) Deux lectures très différentes ont été suggérées. Eisenman et Wise

---

<sup>45</sup> Les discussions sur la syntaxe de cette ligne, voir M. Bockmuehl, «A 'Slain Messiah' in 4Q *Serekh Milhamah* (4Q285)?», *Tyndale Bulletin* 43/1, 1992, p. 155-170 (surtout p. 165-166); M. G. Abegg, «Messianic Hope and 1Q285, A Reassessment», 1994, p. 81-91 (surtout p. 88-89); P. Alexander and G. Vermès, «4Q*Sefer ha-Milhamah*», 2000, p. 240; L. H. Schiffman, «Le 'messie transpercé' et autres textes controversés», *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 375-386 (surtout p. 380-382).



ont proposé de lire **ובמחוללות** (part. fém. pl. Dp de la racine **חלל**: «percer»)<sup>46</sup>. L'argument principal est basé sur l'expression biblique relatant l'anéantissement par Dieu de la puissance du serpent ou du dragon de la mer, telle qu'on la trouve en Is 51,9 (**מְחֹלְלֵת תַּנְיִן**) et Jb 26,13 (**חֲלָלָה לְדוֹ נָחָשׁ בְּרִיחַ**). Selon cette restitution, la ligne 5 complète la phrase de la ligne 4 : la victime est mise à mort « [avec des coups] et avec des transpercements» (**בנגעי[ם] ובמחוללות**).

La deuxième interprétation, qui nous semble plus plausible et plus conforme à l'ensemble du texte, est proposée et adoptée par M. Abegg, B. Z. Wacholder, L. H. Schiffman, etc. On comprend **מחוללות**, probablement avec une dittographie du *lamed*, comme un participe D féminin au pluriel dérivé de la racine **חול** («danser»). L'emploi d'une expression comparable **ובמחלת** et **בתופים** en Ex 15, 20 et Jg 21, 23 suppose ainsi que le mot se terminant par *mem* devrait être reconstruit en **בבתופים** («avec des tambourins»). La référence aux tambourins et aux danses est à mettre en rapport avec la célébration de la victoire après la destruction des *Kittim*.

e. (Ligne 5) M. Abegg note que le terme **כוהן** à la forme indéfinie est toujours suivi de **הרואש** dans 1QM (II 1 = 4Q494 4); XV 4; XVI 13; XVIII 5; XIX 13)<sup>47</sup>. Le verbe **וצוה** («il ordonnera») pourrait se référer à l'instruction judiciaire du Grand Prêtre après la bataille. L'occurrence de «Grand Prêtre ordonnera» se trouve dans un passage sur les maladies de la peau (4Q266 frag. 9 i 9), et à cinq reprises dans A.T. (Lv 13, 54; 14, 4.5.36.40)<sup>48</sup>.

### Commentaire

4Q285 frag. 7 l. 3 parle du «rameau de David», autre titre biblique pour le leader messianique à venir (Jr 23, 5; 33, 15; Za 3, 8; 6, 12). Grammaticalement, l'expression **דויד צמה** peut être asyndétique (par exemple en apposition, avec un **הוא** précédent), mais

---

<sup>46</sup> R. Eisenman and M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Rockport: Element, 1992, p. 26-27, voir aussi G. Vermès, «The Oxford Forum for Qumran Research Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)», p. 88.

<sup>47</sup> M. G. Abegg, «Messianic Hope and 1Q285, A Reassessment», p. 91.

<sup>48</sup> *Ibid.*

la lacune ne nous permet aucune certitude. Il est plausible de prendre **וּנְשַׁפְטוּ אֹתָם** comme le début d'une nouvelle phrase: «Et ils jugeront». L'idée de jugement n'est pas étrangère dans l'attente eschatologique de Qumrân (4QpIs<sup>a</sup> frag. 8-10 l. 21. 23). Ce qui est intéressant, c'est que le verbe est au pluriel plutôt qu'au singulier lié avec une seule personne: le jugement est une action collective basée sur la victoire des fils de lumière sur leurs ennemis.

Le «Prince de la congrégation» est ensuite identifié avec le «rameau de David» (frag. vii 4-5). Cette lecture est soutenue par le texte biblique sous-jacent (Is 11,4) et prévoit qu'un descendant davidique va frapper le pays et faire mourir les méchants. En tant qu'un chef militaire, c'est lui qui assume la direction effective et immédiate du peuple lors de la guerre (frag. 4 l. 6: poursuite des *Kittim* jusqu'à la mer; frag. 7 l. 4: exécution du chef ennemi). À la fin de la bataille, il semble qu'un Grand Prêtre sera responsable du culte de célébrations, ce qui est comparable avec les descriptions qu'on trouve dans 1QM XVIII-XIX. En accord avec le schéma de primauté accordée à l'autorité sacerdotale, il est fort probable que le début de la ligne 6 portait sur la purification des souillures des corps ennemis; l'idée dont le texte est inspiré est sacerdotale, ce à quoi l'on s'attend dans un écrit de la communauté de Qumrân.

La vision sur la guerre et la victoire des fils de lumière peut refléter une véritable tension socio-politique en Judée entre les sectaires de Qumrân et les occupants étrangers, probablement les Romains après la conquête en -63. La défaite et la destruction du chef ennemi est l'une des doctrines eschatologiques à Qumrân (4QpIs<sup>a</sup> frag. 8-10 l. 21: «son épée doit juger toutes les nations»). On peut trouver le même thème dans la littérature juive de l'époque du Second Temple (2Ba 40,1-6. 72, 2; 4Esd 12,32. 13,37; 1Hén 46,4, etc.) et dans le Nouveau Testament (2Th 2,8; Ap 19,11-16). W. Horbury a souligné un passage comparable dans 2Ba, où sont mentionnées la victoire militaire du messie et son exécution du chef ennemi<sup>49</sup>. L'auteur de 2Ba a compris la tombe des cèdres du Liban en Is 10, 34 comme une référence à la destruction des Babyloniens et des Romains (2Ba 36-39). Une telle interprétation messianique présente un point de vue assez répandu dans

---

<sup>49</sup> Voir G. Vermès, «The Oxford Forum for Qumran Research: Seminar on the Rule of the War from Cave 4 (4Q285)», *JJS* 43, 1992, p. 89-90; R. Bauckham, «Messianic Interpretation of Isaiah 10:34», in *Jewish World around the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 193-206.

la littérature juive entre l'époque tardive du Second Temple et la seconde guerre judéo-romaine (132-135).

En conclusion, bien que le leader en question soit appelé «rameau de David» ou «Prince de la congrégation» plutôt que «messie», ce texte de six lignes contient clairement des connotations eschatologiques. Il énonce l'espoir d'une défaite des *Kittim* et de leurs alliés par les sectaires, incluant la mise à mort de leur chef et de leurs soldats, dont les corps sont explicitement mentionnés dans ce texte (frag. 7 l. 6, voir frag. 10 l. 6). Dans leurs attentes eschatologiques, les qumraniens envisageaient une telle victoire suite à la grande bataille qui se préparait. Cette attente n'est plus simplement la reprise d'une situation antérieure, mais porte sur les bouleversements de l'ordre du monde qui doivent accompagner la venue d'une ère messianique, ou l'instauration d'une domination juste de Dieu qui se réalisera par une guerre d'extermination de tous les païens. Cette guerre semble avoir un caractère offensif<sup>50</sup>: sa vision de la conquête globale revêt des motifs utopiques, tandis que le déroulement de la guerre eschatologique et la situation qui en résulte après la victoire accordent une place privilégiée au régime sacerdotal, intégrant ainsi des éléments d'une perspective restauratrice.

## 4.2 4Q161 = 4QpIs<sup>a</sup>

### 4.2.1 Introduction

Le livre d'Isaïe, comme le livre des Psaumes et du Deutéronome, semble avoir été particulièrement lu et commenté par les membres de la communauté de Qumrân. À part des 21 copies du livre d'Isaïe, on possède maintenant divers fragments provenant de 6 commentaires (*pesharim*) d'Isaïe, un de la grotte 3 (3Q4)<sup>51</sup> et cinq de la grotte 4 (4Q161-165 ou 4QIs<sup>a-e</sup>). Quatre des cinq manuscrits provenant de la grotte 4 (4Q161-164)

---

<sup>50</sup> Selon G. von Rad, l'A.T. ne connaît qu'une seule guerre offensive: celle de la conquête de Canaan par Josué, mais cette guerre n'en était pas une de conquête pure et simple, car Canaan étaient le pays où les ancêtres d'Israël avaient séjourné, que Dieu leur avait promis. Voir J. P. M. van der Ploeg, *Le rouleau de la Guerre traduit et annoté* (STDJ 2), 1959, p. 26-27; G. von Rad, *Der heilige Krieg im Alten Israel* (1<sup>ère</sup> édition), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

<sup>51</sup> 3Q4 n'est connu que par un seul fragment mutilé comportant 7 lignes. Il est publié par R. de Vaux dans la *Revue biblique* 4, 1953, p. 555-556. Le texte est ré-édité par M. Baillet dans *DJD* III, p. 95-96. Puisque le mot «*peshar*» ne figure pas sur le lambeau conservé, on n'a pas la preuve matérielle qu'il s'agisse d'une véritable interprétation d'Isaïe, mais l'hypothèse semble assez probable. On a vraisemblablement un commentaire qui commence à la ligne 3, après une citation d'Is 1,1 sur les lignes 1-2.

ont été l'objet d'une édition préliminaire avec les photographies correspondantes par J. M. Allegro entre 1956 à 1958<sup>52</sup>. Tous les fragments de ces cinq *pesharim* ont été présentés dans *DJD V* avec les sigles 4QpIs<sup>a-e</sup> selon l'ordre de leur identification initiale<sup>53</sup>. Dans une longue recension de cet ouvrage, «Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'», J. Strugnell a apporté des correctifs et des compléments importants à l'édition de ces manuscrits<sup>54</sup>. Le corpus complet de *pesharim* d'Isaïe a été regroupé dans un volume consacré aux ouvrages exégétiques de *PTSDSSP*, avec les textes en hébreu partiellement restaurés et traduits en anglais par M. P. Horgan<sup>55</sup>, qui sont également intégrés dans *Dead Sea Scrolls Electronic Library*.

Plusieurs indices suggèrent que les *pesharim* du livre d'Isaïe ne représentent pas une seule composition. Le texte de 4Q161 frag. 2-6 et celui de 4Q163 frag. 6-7 l. 11-22 contiennent chacun un commentaire d'Is 10, 22-24, mais il s'agit de deux interprétations assez différentes. De plus, si la plupart des *pesharim* appartiennent à une catégorie qu'on appelle «*peshet* continu», c'est-à-dire une interprétation suivie verset par verset du matériel biblique, 4Q163 se caractérise par son organisation assez libre des versets du livre d'Isaïe, ainsi que par sa citation d'autres livres bibliques (Za 11, 11; Os 6, 9, voir 4Q163 frag. 21 l. 7-8; frag. 23 col. ii l. 14). Ces observations montrent qu'il existait au moins deux compositions différentes. Et puisqu'il n'y a pas d'autre chevauchement entre les six commentaires, il est difficile de savoir exactement combien de recensions sont représentées par ces textes<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Les fragments 5-6 et 8-10 de 4Q161 ont été publiés dans J. M. Allegro, «Further Messianic Reference on Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, p. 177-182; 4Q162-164 dans «More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave», *JBL* 77, 1958, p. 215-218 (4Q162), 218-220 (4Q163) et 220-221 (4Q164).

<sup>53</sup> L'indice «a» indique que ce manuscrit a été publié le premier, bien qu'il se rapporte au chap. 10-11, alors que l'interprétation du chap. 5, publiée par la suite, porte l'indice «b». J. M. Allegro avec A. A. Anderson, *Qumran Cave 4 I: 4Q158-4Q186 (DJD V)*, Oxford: Clarendon, 1968, p. 11-30.

<sup>54</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'», *RQ* 7, 1970, p. 183-199.

<sup>55</sup> M. P. Horgan, «Isaiah Peshet 1-6», in J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations (PTSDSSP VIB): Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, Tübingen: J.C.B. Mohr, Louisville: Westminster J. Knox Press, 2002, p. 35-111; voir aussi *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington: Catholic Biblical Association of America, 1979, p. 70-89.

<sup>56</sup> G. J. Brooke, «Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts», in C. C. Boyles and C. A. Evans (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition* (VTSup 70, 1-2), Leiden: Brill, 1997, p. 609-632; M. J. Bernstein, «Peshet Isaiah», in *EncDSS*, 2000, p. 651-653; A. P. Jassen, «Re-reading 4Qpeshet Isaiah A (4Q161) Forty Years after DJD V», in G. J. Brooke and J. Høgenhaven

Parmi les six manuscrits, 4Q161 ou 4QpIs<sup>a</sup> est le plus souvent étudié à cause de son interprétation messianique d'Is 11, 1-5 partiellement conservée sur les dernières lignes<sup>57</sup>. L'analyse paléographique identifie son écriture comme semi-formelle hérodienne, ce qui suggère une datation entre -30 et 30. Les dix fragments préservent les vestiges de trois colonnes d'un texte dont les parties conservées commentent Isaïe 10, 22 à 11,5. La citation et son commentaire (*peshet*) sont parfois séparés par une ligne en blanc ou *vacat* (frag. 2-6 l. 16. 20; frag. 8-10 l. 14. 21), ou simplement par un espace de quelques lettres; c'est une pratique des scribes qu'on trouve aussi dans d'autres textes exégétiques (4Q166, 4Q167, etc.)<sup>58</sup>.

## 4.2.2 Structure de texte et passages portant sur la vision eschatologique

### 4.2.2.1 Structure de 4Q161<sup>59</sup>

Avant d'analyser la structure de 4Q161, il convient de noter qu'il y a, parmi les commentateurs, des opinions différentes sur la façon d'organiser les fragments subsistants. Ces divergences concernent la restauration des citations bibliques, la longueur des colonnes, etc. La reconstruction de M. P. Horgan, malgré quelques détails

---

(eds), *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, Leiden/ Boston: Brill, 2011, p. 57-90.

<sup>57</sup> La dimension eschatologique et l'idée du messianisme dans 4Q161 ont suscité de nombreux travaux. Parmi les études parues depuis sa publication, mentionnons, en particulier: A. S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (SSN 3), Assen: van Gorcum, 1957, p. 175-182; J. Carmignac, «Notes sur les Pesharim», *RQ* 3, 1961-1962, p. 511-515; *Les textes de Qumran traduits et annotés* (vol. 2), Paris: Letouzey et Ane, 1963, p. 68-72; A. Dupont-Sommer, «Chap. VII: Les commentaires bibliques, V commentaire d'Isaïe», dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (4<sup>e</sup> édition), Paris: Payot, 1980, p. 286-288. J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, 1995, p. 57-58; G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kokhba* (JSPSup 27), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 90; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2/104), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 59-71; K. Atkinson, «On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from *Psalms of Solomon* 17», *JBL* 118, 1999, p. 447-449; G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*, 2003, p. 51-55; Zimmermann, *Messianische Texte*, p. 59-71; C. D. Elledge, «The Prince of the Congregation: Qumran 'Messianism' in the Context of *Milhamah*», in M. T. Davis and B. A. Strawn (eds), *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 178-207; J. A. Fitzmyer, *The One Who is to Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 99.

<sup>58</sup> E. Tov, «The Text of Isaiah in Qumran», in C. C. Boyles and C. A. Evans (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition* (VTSup 70/1-2), Leiden: Brill, 1997, p. 491-512; T. H. Lim, *Pesharim*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, p. 28.

<sup>59</sup> La numérotation des colonnes et lignes suit le texte reconstruit par M. P. Horgan dans *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations* (PTSDSSP VI B).

discutables<sup>60</sup>, reste encore la version la plus plausible jusqu'à présent et servira de référence principale dans l'analyse ci-dessous.

Les fragments 2 - 6 correspondent à la deuxième colonne de ce commentaire. Bien que le texte qui subsiste soit assez mutilé, l'ensemble de ces fragments peut être reconstitué en grande partie à l'aide des trois citations d'Is 10, soit celles des versets 22, 24-27 et 28-32. La première ligne du texte (frag. 2-6 l. 5) comporte seulement quelques lettres discernables; sur la ligne suivante, on peut restituer עמ[ו]ן [ו]א[ש]ר אמר א[מ] ה[י]ה (son peuple. [Et co]mme il est dit: «Si ... »), qui introduit une citation d'Is 10, 22 suivie d'un *peshet* fragmentaire de deux lignes (l. 7-9). Selon Horgan, l'expression ואשר אמר est utilisée comme une formule exégétique pour introduire une re-citation biblique, c'est-à-dire la reprise partielle ou totale d'un passage biblique déjà cité dont on veut fournir l'explication (voir 1QpHab V 3)<sup>61</sup>; à la lumière d'Is 10, 22, elle suppose qu'on peut restaurer Is 10, 22-23 sur les trois premières lignes manquantes de cette colonne; cette citation aurait été suivie d'une ligne en blanc (*vacat*, l. 4) avant celles qui subsistent sur les fragments 2 - 6, qui sont numérotées lignes 5 et suivantes.

Les versets 10, 24-27 sont aussi mal conservés (frag. 2-6 l. 10-15). Il semble que la citation est suivie par au moins trois lignes de *peshet* (frag. 2-6 l. 17-19, après un *vacat* à la l. 16). L'auteur interprète Is 10, 27 en citant le *Rouleau de la guerre* I 3<sup>62</sup> et réfère au «Prince de la congrégation» qui prendra part à la guerre eschatologique (4Q161 frag. 2-6 l. 18-19). L'état du texte de la citation d'Is 10, 28-32 (frag. 2-6 l. 21-25), qui est suivie d'un *peshet* de quatre lignes (frag. 2-6 l. 26-29), est un peu meilleur, mais l'interprétation du *peshet* a été souvent débattue, et diverses hypothèses ont été proposées (voir *infra* p. 207-208; 212).

En se basant sur la technique de re-citation, Horgan pense qu'il y avait trois

---

<sup>60</sup> Par exemple, les taches d'encre sur la dernière ligne du fragment 4 montrent que cette ligne n'est pas complètement vide (4Q161 frag. ii-vi 16). M. J. Bernstein, «Introductory Formulas for Citation and Re-Citation of Biblical Verses in the Qumran Pesharim: Observations on a Peshet Technique», *DSD* 1, 1994, p. 30-70;

<sup>61</sup> M. P. Horgan, *Pesharim, Qumran Interpretations of Biblical Books*, p. 243.

<sup>62</sup> L'expression «le désert de peuple» provient de Éz 20,35 et utilisée dans un contexte militaire semblable dans 1QM I 3 et 4Q161 frag. 2-6 l. 18.

lignes de citation d'Is 10,33-34 suivies d'un *vacat* en haut des fragments 8-10<sup>63</sup> correspondant à la colonne III. Le texte actuel commence alors par un *peshet* qui va des lignes 5 à 14, dans lequel sont commentés les principaux éléments de la citation d'Is 10, 33-34. Les fragments 8-10 s'achèvent par la citation du célèbre passage d'Isaïe sur «le rameau qui sortira de la souche de Jessé» (11, 1-5, voir frag. 8-10 l. 15-20), un *vacat* (l. 21) et une partie de son commentaire (frag. 8-10 l. 22-29).

Compte tenu de cette structure générale, on a affaire, dans 4Q161, à cinq passages bibliques consécutifs cités du livre d'Isaïe, suivis chacun d'un *peshet* dont la longueur est assez variable. Ce qui nous intéresse en particulier, c'est la vision eschatologique qui sous-tend les spéculations sur la tension entre la réalité et l'idéal développés dans les *pesharim*. On commencera par la troisième citation (Is 10, 28-32) et son commentaire qui se trouvent dans 4Q161 frag. 2-6 l. 21-29.

#### 4.2.2.2 Allusions à l'invasion des *Kittim* et leur défaite (4Q161 frag. 2-6 l. 21-29 + frag. 8-10 l. 7-13)

Le passage d'Is 10, 28-32 est conservé en 4Q161 frag. 2-6 (= col. II) l. 21-25. Il décrit l'avance de l'armée assyrienne qui se rapproche de Jérusalem. La citation biblique est suivie de quatre lignes de *peshet* (frag. 2-6 l. 26-29):

26	[פֶּשֶׁר הַ] פֶּתֶגֶם לְאַחֲרֵי הַיָּמִים	26	[L'interprétation au sujet du ]décret pour les
	לְבוֹא [ ]		derniers jours qui arriveront [ ]
27	[ ] יָרָה בְּעֵלְוֹתוֹ מִבְּקַעַת עֶכְרֹ	27	[ ] dans sa montée de la vallée d'Acco pour
	לְלַחֵם בְּפִלְשֵׁת <sup>a</sup>		combattre contre la Phil[istie]
28	[ ] דָּהָ וְאֵינֶן כְּמוֹהָ <sup>b</sup> וּבְכוֹל עָרֵי	28	[ ] et aucune (n'est) comme elle, et parmi
	[ ] הַ	29	toutes les villes de [ ]
29	וְעַד גְּבוּל יְרוּשָׁלַיִם [ ]	29	et même jusqu'à la frontière de
			Jérusalem[ ]

#### Notes de lecture

a. (Ligne 27) Pour ce qui suit immédiatement לְלַחֵם, on a la trace de deux lettres après *beth*; la première est *pe* plutôt que *yod* (donc la restitution comme בִּישְׂרָאֵל peut être exclue) et la deuxième *lamed*, *shin* ou *qof*. La lecture adoptée ici, בְּפִלְשֵׁת, est celle

<sup>63</sup> Le fragment 7, qui ne comporte que quelques lettres lisibles, semble appartenir à une des colonnes représentées par les fragments 8-10, mais sa place exacte est incertaine. Voir M. P. Horgan, «Isaiah Peshet 1-6», p. 90.

proposée par J. Strugnell<sup>64</sup>.

b. (Ligne 28) J. M. Allegro identifie la tache d'encre à la suite de כמורה comme un suffixe masculin (*holem*), J. Strugnell signale toutefois qu'il ne s'agit que d'une tache accidentelle; il s'agit donc d'un féminin, «aucune comme elle»<sup>65</sup>.

### Commentaire

L'interprétation de la phrase בעלותו מבקעת עכו («sa montée de la vallée d'Acco») a donné lieu de vifs débats. Acco ou Akko, ville appelée Ptolémaïs dans l'*Antiquité*, aussi connue dans le monde chrétien sous le nom de Saint-Jean-d'Acre. La vallée d'Acco est la partie nord de la bande côtière d'Israël. La lutte eschatologique décrite dans Ap 16, 16 à Armagedôn est dans le voisinage d'Acco. J. M. Allegro pense qu'il s'agit de la montée triomphale d'un messie débarqué à Acco et marchant sur Jérusalem<sup>66</sup>. Par contre M. Burrows fait remarquer que la citation d'Isaïe parle d'une invasion assyrienne et donc que l'interprétation doit plutôt viser une attaque future de l'ennemi contre Jérusalem<sup>67</sup>.

D'autres chercheurs optent pour interpréter le texte comme faisant allusion à un événement historique du passé, plutôt que quelque épisode de la guerre future. A. S. van der Woude précise que l'auteur pourrait faire allusion aux *Kittim* (les Romains), pour lesquels Acco constituait le port de débarquement<sup>68</sup>. J. Amoussine pense toutefois que l'auteur applique l'attaque de Jérusalem par l'armée assyrienne à l'ennemi Ptolémée Lathyrus, roi égyptien de la dynastie des Lagides (-116 à -107, puis -89 à -81)<sup>69</sup>.

Bien que l'obscurité du contexte ne permette pas de trancher définitivement cette question, la plupart des chercheurs sont d'avis que le sujet en question est l'ennemi d'Israël plutôt qu'un agent messianique (J. Carmignac, A. Dupont-Sommer, M. P. Horgan,

---

<sup>64</sup> J. Strugnell, «Notes en marge du volume 5 des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'», p. 184.

<sup>65</sup> J. Strugnell, «Notes en marge...», p. 184; J. D. Amoussine, «À propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5-6 et 8)», *RQ* 8, 1974, p. 381-392 (surtout p. 383); M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, p. 82.

<sup>66</sup> J. M. Allegro, «Further Messianic Reference on Qumran Literature», p. 181-182.

<sup>67</sup> M. Burrows, «The Ascent from Acco in 4Q p Isa<sup>a</sup>», *VT* 7, 1957, p. 104-105.

<sup>68</sup> A. S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, p. 180. Voir aussi K. Atkinson, «The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome: The Influence of Pompey in the Development of Jewish and Christian Messianism», *Scripta Judaica Cracoviensia* 9, 2011, p. 7-19.

<sup>69</sup> J. D. Amoussine, «À propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5-6 et 8)», p. 381-392. Cette interprétation est adoptée dans H. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 96-100.



K. Atkinson, etc.). Comme l'indique G. J. Brooke, la solution repose partiellement sur le fait qu'on identifie ou non l'ennemi en question avec les *Kittim*<sup>70</sup>. Ce terme apparaît à quatre reprises dans le texte conservé de 4Q161, toujours dans le commentaire d'Is 10, 33-34 (frag. 8-10 l. 7-13).

7	ה[כתיאים אשר] יפ[ל] ביד	7 [...(Ce sont) les] <i>Kittim</i> , qu [i] tom [bront]
	ישראל וענני	dans la main d'Israël et aux humbles de
8	כול הגואים וגב[ורים]	8 [ ] toutes les nations et les guerriers
	יחתו ונמס ל[בם]	seront consternés, et [leur] co[eur] fondra
9	ורמי [הקומה גדועים] [המה]	9 [... <i>Les plus hauts</i> ] <i>sont coupés</i> (Is 10,33). Ce
	גבורי כת[יאים]	(sont) les guerriers des <i>Kitt [im]</i>
10	יד ונקפו סובכי [היעור]	10 [ ] <i>et les taillis de [la] forêt seront</i>
	בברזל vacat [המה]	<i>abattus par une hache</i> (Is 10,34). C[e (sont)]
11	ם למלחמת	11. [ ] de la bataille contre les <i>Kittim</i>
	כת[יאים] vacat [ולבנון באדיר]	[ ] <i>vacat Et le Liban, (par la main) des pui</i>
12	יפול המה ה[כתיאים אשר ינת[נו] ביד]	[ssants],
	גדול <sup>a</sup> [ ]	12. [ <i>tombera</i> . (10, 34) Ce (sont) les ] <i>Kittim</i> , qui
13	ים בברחו מלפני	seront do[nnés] dans la main de Son (?) grand
	יש[ראל] [מ]	[ ]
		13. [ ] quand il s'enfuit deva[nt Is] raël
		[ ] ...

### Notes de lecture

a. (Ligne 12) Lire גדולו («Son grand») ou גדולי («les grands de»); il est aussi possible qu'il s'agisse d'une forme défective de גדוליו («Ses grands»); voir ligne 15, עליו pour עליו). Le texte conservé ne permet pas de restituer le terme avec certitude.

### Commentaire

Selon l'ordre du commentaire, les *Kittim* sont identifiés d'abord avec ceux qui tomberont sous la main d'Israël (l. 7). Ensuite, «les plus hauts (cimes)» (Is 10, 33b) qui seront coupées sont identifiés avec les guerriers des *Kittim* (l. 9). Le troisième passage interprète «les taillis de la forêt» qui seront abattus par une hache (Is 10, 34a), mais l'interprétation conserve seulement «de la bataille contre les *Kittim*» (l. 11). Enfin le «Liban» qui s'écoulera (Is 10, 34b) est comparé avec les *Kittim* qui seront donnés dans la main de «Son grand» (l. 12).

<sup>70</sup> G. J. Brooke, «Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts», p. 621, voir aussi «The Kittim in the Qumran Pesharim», in L. Alexander (ed), *Images of Empire* (JSOTSup 122), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 135-159.

Cette quadruple mention des «*Kittim*», situe clairement le commentaire dans la perspective même du *Rouleau de la guerre*. Il semble que ce *peshet* présente son propre portrait de la guerre eschatologique, dont le commentateur trouve la prédiction dans les versets 33-34 d'Isaïe 10. Malgré l'absence du contexte dans ces brèves interprétations, la défaite des *Kittim* pourrait être éclairée grâce aux autres descriptions de la guerre préservées dans les textes de Qumrân, surtout celle qu'on trouve dans 4Q285.

Revenons d'abord au texte 4Q161 frag. 2-6 l. 26-29. Après une citation d'Is 10, 28-32 sur l'avancement de l'armée assyrienne vers Jérusalem, le commentaire développe une description semblable mais dans un contexte différent. Il fait allusion aux ennemis provenant de l'ouest qui devaient arriver par la mer, plus précisément par Acco, port d'entrée pour les bateaux des ennemis. L'armée s'avançait ensuite vers la «frontière de Jérusalem». Bien que les phrases ne permettent pas de reconnaître avec certitude l'assaillant qui est visé ici, nous pensons qu'il s'agit d'une allusion aux mêmes *Kittim* dont font plusieurs fois mention le *Rouleau de la guerre* et 4Q285 (1QM I 2. 4. 6. 9; XI 11; XV 9; XVI 6. 9; XVII 2. 14; XVIII 2.4; XIX 10.13, 4QM<sup>b</sup> I 9, 4Q285 frag. 4 l. 6). Néanmoins, les offensives des *Kittim* ne sont mentionnées que pour prédire leur défaite. L'interprétation de 4Q161 frag. 8-10 l. 12 - 13 a compris la chute des cèdres du Liban en référence à la déroute des *Kittim* devant la résistance de l'armée d'Israël, conceptualisée selon la même conviction reflétée dans les documents de la guerre.

4Q285 frag. 4 mentionne une bataille qui se déroule sur les «collines d'Israël» (על הרי ישראל תפול); l'idée pourrait s'inspirer d'Éz 39, 3-4. Le champ de bataille se transporte ensuite sur la mer (4Q285 frag. 4 l. 6). L'inversion du mouvement par rapport à celui de 4Q161 implique la défaite des *Kittim*. On pourrait comprendre 4Q161 comme allusion à l'espoir de repousser les ennemis jusqu'à l'endroit de leur entrée en terre d'Israël, c'est-à-dire Acco, le port de débarquement, puis de remporter la victoire sur la mer (4Q285 frag. 4 l. 9-10).

Ces analyses montrent que le commentaire d'Is 10, 33-34 dans 4Q161 frag. 8-10 7-13 fait référence à la victoire lors d'une guerre à venir contre les *Kittim*. Ce texte reflète une idée très similaire à celles envisagées dans 1QM et 4Q285: les *Kittim*, qui symbolisent l'armée terrestre de Bélial, doivent être subjugués par les fils de la lumière à la fin des temps. Ainsi le *peshet* sur Is 10, 28-32 peut s'inscrire dans le même cadre

eschatologique: c'est l'avancée des ennemis qui amorce la séquence conduisant à leur défaite attendue dans le *pesher* suivant: les *Kittim* seront abattus comme les cèdres du Liban (4Q161 8-10 l. 11-12). Si l'on tient compte des descriptions de 4Q285, leur roi sera alors capturé et mis à mort par le «Prince de la congrégation» (4Q285 frag. 4 l. 10; frag. 7 l. 4). C'est peut-être ce qu'évoque la suite du texte de 4Q161.

#### 4.2.2.3 «Prince de la congrégation» ou «rameau de David»

Dans 4Q285 frag. 7 la figure du Prince de la congrégation est identifiée comme le «rameau de David» (צמח דויד) et joue un rôle militaire central dans la défaite des *Kittim*. En 4Q161, le «Prince de la congrégation» est explicitement mentionné dans un *pesher* sur Is 10, 27 (4Q161 frag. 2-6 l. 18-19); mais on ne peut pas discerner son rôle à cause de l'état fragmentaire du texte. Cependant, immédiatement après son commentaire d'Is 10,33-34, 4Q161 introduit une citation d'Is 11, 1-5 (frag. 8-10 l. 15-20) et en fait une interprétation messianique eschatologique : « [Un rameau de] David se lèvera dans la fin des jours]» (frag. 8-10 l. 22). Le reste du commentaire semble faire référence au règne que, sous la direction des prêtres, ce descendant de David exercera sur les nations.

דויד העומד	22	David, qui se lèvera dans la fin des jours]
באה[רית הימים	23	Son [ennemi]. Et Dieu le soutiendra d'[un esprit puissant [ ]
אוןיבו ואל	24	un t]rône de gloire, une couronne de s[ainteté] et des habits d'appara[t]
יסומכנו ב[רוח ג]בורה [ ]	25	dans sa main, et sur toutes les n [ation]s il règnera, et Magog
כסא <sup>b</sup> כבוד	26	tous les peuples, elle (les) jugera, son épée. Quant (au verset) qui dit: «il ne
נזר ק[ודש] ובגדי ריקמו[ת]	27	[jugera pas seulement par ce que voient ses yeux], il ne décidera pas seulement selon ce qu'entendent ses oreilles» (Is 11,3), son interprétation (est) que
25 בידו	28	[ ] et selon ce qu'ils lui enseignent il jugera, et selon leur ordre
ובכול הג[וא]ים ימשול ומגוג	29	[ ] sortira avec lui un des prêtres de renom, et dans ses mains les habits de...
כול העמים		
תשפוט חרבו ואשר אמר לוא		
27 [למראה עיניו ישפוט] ולוא למשמע		
אוזניו יוכיח פשרו אשר		
28 [וכאשר		
יורוהו כן ישפוט ועל פיהם		
29 [עמו יצא		
אחד מכוהני השם ובידו בגדי		

#### Notes de lecture

a. (Ligne 22) Il est possible de restituer dans la lacune «פשר הפתגם על צמח»: «l'interprétation de la chose concerne le rameau de...»

b. (Ligne 24) Restauration de la lacune par « וואל יתן לו »: «et Dieu lui donnera».

c. (Ligne 25) Restauration de la lacune par « וואל ישים שבט »: «et Dieu placera un sceptre».

#### Commentaire

4Q161 et 4Q285 partagent une interprétation similaire du texte d'Is 10, 34b «Et le Liban, par la main des puissants, tombera » (באדיר יפול ולבנון): les deux y voient une référence à la destruction des *Kittim* conduits par leur roi. Si les deux documents s'approprient les idées du *Rouleau de la guerre*, ils introduisent le «Prince de la congrégation», un descendant de David, comme le principal protagoniste militaire dans la guerre eschatologique. Les descriptions autour de ce personnage semblent répondre à un problème posé par l'absence d'un commandant humain au cours de la bataille envisagée dans le *Rouleau de la guerre*, même si le «Prince de la congrégation» est mentionné en 1QM V 1.

Bien que 4Q161 frag. 8-10 l. 28-29 interprète Is 11,1-5 comme une annonce de la venue du descendant davidique idéalisé qui se lèvera à la fin des temps, la reprise d'Is 11, 3 et son commentaire expriment clairement l'idée que sa souveraineté sera éclipsée par le sacerdoce: c'est selon les directions données par les prêtres que le prince règnera sur toutes les nations. L'autorité sacerdotale à la suite de la bataille est aussi mentionnée en 4Q285, dans un passage portant sur la purification des souillures des corps ennemis (frag. 7 l. 5-6).

D'après une étude de J. P. Jassen<sup>71</sup>, 4Q161 frag. 8-10 fusionne deux aspects dans ses descriptions du rameau davidique (ou Prince de la congrégation): la conquête martiale et la signification culturelle. Il note la ressemblance entre les vêtements que porte le Prince au cours de la bataille (4Q161 frag 8-10 l. 22-29) et ceux que portent les prêtres dans 1QM VII quand ils sonnent des trompettes (l. 11)<sup>72</sup>. Tout comme le *Rouleau de la guerre* conceptualise la lutte finale comme une manifestation rituelle, les actions du commandant militaire sont imprégnées d'une signification culturelle et, par ce symbole vestimentaire, les prêtres peuvent affirmer leur autorité même s'ils doivent se tenir à

---

<sup>71</sup> A. P. Jassen, «Re-reading 4Qpesher Isaiah A (4Q161)...», p. 57-90.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 84-87.

l'écart du champ de bataille (1QM IX 7-9).

En conclusion, en référant au texte d'Isaïe 10 décrivant l'attaque que l'Assyrie projette de lancer contre Jérusalem, le commentaire de 4Q161 applique ce passage à la période de «la fin des temps». L'identification de la menace étrangère avec l'invasion de Ptolémée Lathyrus est problématique, d'autant plus que le *peshet* associe vraisemblablement la figure libératrice avec le «rameau de David», plutôt qu'Alexandre Jannée, roi asmonéen qui a contrecarré l'avance de Lathyrus. Il est également difficile d'imaginer que l'auteur aurait considéré ce conflit comme le début d'une guerre eschatologique. La marche de l'armée assyrienne se mue en un autre conquérant, les *Kittim* (Romains) qui sont montés de la vallée d'Acca et s'avançaient jusqu'à Jérusalem. Les événements contemporains sont conçus comme les prodromes de la guerre ultime, qui se traduisent par l'attente d'une victoire imminente et décisive qui permettra de repousser l'ennemi hors de la terre d'Israël dans un avenir proche.

Dans ce contexte, on comprend le rôle du «Prince de la congrégation» comme celui du commandant militaire au cours de la bataille eschatologique. Un descendant de la lignée de David va briser le joug romain et régner comme un roi juste sur les nations en question. La mention de «Magog» à la fin de la ligne 25 pourrait référer au pays de Gog, l'adversaire symbolique d'Israël (Éz 38,2, voir 1QM XI 16). Mais 4Q161 ne fait pas simplement intégrer le «rameau de David» dans un scénario utopique sur l'espérance de la résurrection nationale, il le conçoit encore plus comme représentant de l'autorité sacerdotale et culturelle au cours de la bataille réelle, suite à laquelle son règne sera subordonné aux prêtres, qui viendront éclairer et guider ses décisions pour qu'elles restent conformes à la «vraie justice» attendue par les Qumraniens.

### **4.3 Apocryphe de Daniel en araméen = 4Q246**

#### **4.3.1 Introduction**

Dans certains documents non-sectaires, on trouve des expressions qui s'appliquent à des figures controversées. Un apocryphe de Daniel en araméen (4Q246) annonce une période de détresse causée probablement par les rois d'Assyrie et d'Égypte, après laquelle se lèvera un roi qui sera appelé «fils de Dieu» et «fils du Très-Haut»

(4Q246 II 1). S'agit-il d'un rédempteur apocalyptique auquel est conférée une domination universelle au moment de la bataille messianique finale? Comme on le constatera, étant donnée l'état lacunaire du texte, le sens du titre est loin d'être clair, et les opinions divergent considérablement sur son interprétation.

Le rouleau 4Q246 a été acquis en 1958 par J. T. Milik de l'antiquaire Kando. En 1974 J. A. Fitzmyer en a publié un extrait en se basant sur la lecture préliminaire de Milik, et l'ensemble du texte a été traduit et commenté dans son article de 1993<sup>73</sup>. L'édition officielle de 4Q246 est publiée par É. Puech dans *DJD XXII*<sup>74</sup>. La paléographie suggère que le texte pouvait être copié par les Qumraniens au début du règne d'Hérode le Grand<sup>75</sup>. Le texte est écrit en araméen, dans un langage assez proche de la portion araméenne du livre de Daniel (Dn 2,5-7,28). Les similarités idiomatiques et structurelles du texte suggèrent que 4Q246 pouvait appartenir à une large tradition littéraire daniélique. L'origine de 4Q246 reste quand même incertaine, mais la dépendance possible du livre de Daniel implique que sa composition ne soit pas antérieure du milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C..

4Q246 ne comprend qu'un seul fragment qui contient deux colonnes, il y a neuf lignes sur chaque colonne. La partie gauche de la première colonne est arrachée ou rongée par les insectes, donc il manque entre le tiers et la moitié de chaque ligne; la deuxième colonne est assez bien conservée. L'enroulement du manuscrit laisse supposer un plus grand nombre de colonnes. Le contenu de la colonne I suggère fortement qu'elle était précédée par au moins une autre colonne de texte, et le fait que la colonne II se termine avec un nom à l'état construit *וכל תהומי* («et tous les abîmes de ...») montre qu'elle était initialement suivie d'au moins une autre colonne<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> J. T. Milik a présenté brièvement ce texte dans une conférence à Harvard en 1972. Pour les études de J. A. Fitzmyer, voir «The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament», *NTS* 20, 1974-1975, p. 382-407, repris dans J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25), Missoula: Scholars Press, 1979, p. 85-113 (surtout p. 92-93); une version complète dans J. A. Fitzmyer, «4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran», *Biblica* 74, 1993, p. 153-174.

<sup>74</sup> É. Puech, «Apocryphe de Daniel ar», dans G. J. Brooke et al., en consultation avec J. C. VanderKam, *Parabiblical Texts Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 165-184. Avant la publication officielle, Puech a publié un texte intégral en 1992 dans «Fragment d'une Apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan<sup>d</sup>) et 'le royaume de Dieu'», *RB* 99, p. 98-131.

<sup>75</sup> D'après l'écriture hérodiennne formelle, Milik date ce manuscrit de dernier tiers du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., Puech précise davantage que «la graphie se placerait entre 4QSam<sup>a</sup> ou 1QIs<sup>b</sup> et 1QM, par exemple, de préférence ca 25 av. J.-C. ». É. Puech, «Apocryphe de Daniel ar», p. 166.

<sup>76</sup> É. Puech indique que «Le rouleau comportait un minimum de quatre colonnes, une précédant la col. I et une suivant la col. II et commençant une nouvelle feuille de cuir». É. Puech, «Apocryphe de Daniel», p.

On trouve dans le texte 4Q246 l'évocation d'un puissant personnage qui semble apparaître à une époque de tribulations; il est appelé «fils de Dieu» et «fils du Très-Haut» (4Q246 II 1). Dès que 4Q246 fut connu, les chercheurs se sont disputés sur son sens précis, et ont fait des lectures très divergentes. Notre étude va montrer que cette figure doit être comprise comme étant un blasphémateur, son pouvoir terrestre se verra renversé par le règne universel du «peuple de Dieu» (4Q246 II 4) dont Dieu lui-même sera le défenseur.

#### 4.3.2 Structure du texte de 4Q246

*Structure.* La structure de 4Q246 est une question très débattue parmi les chercheurs. Celle proposée par F. M. Cross divise le texte en quatre sections, et c'est en la deuxième (I 7-II 1a) et la quatrième section (II 4-9) qu'on trouve les allusions à la venue d'un roi davidique eschatologique<sup>77</sup>. Cette structure est adoptée par J. J. Collins et J. A. Fitzmyer dans leurs commentaires du texte. Selon Collins, «The Son of God may be identified with confidence as a messianic figure»<sup>78</sup>. Il croit que cette personne peut être identifiée à une figure messianique interprétant celui qui est «comme un fils d'homme» dans Dn 7. Le passage 4Q246 aurait fusionné des figures d'«un fils d'homme» d'origine céleste et d'un messie dont le titre est fréquemment donné à un roi davidique dans la tradition juive. Fitzmyer, bien qu'il évite d'utiliser le terme «messie», pense également que l'idée «fils de Dieu» pouvait décrire un «dirigeant juif à venir [...] qui sera un successeur sur le trône de David»<sup>79</sup>; c'est à partir de 4Q246 I 8 que commencerait la présentation positive. Le personnage mystérieux serait donc un roi juif, l'héritier du trône davidique, sans être mentionné explicitement comme un «messie».

Ces interprétations ne sont pas sans difficultés. F. García-Martínez reconnaît

---

166. Voir aussi J. J. Collins, «The 'Son of God' Text from Qumran», in M. C. de Boer (ed), *From Jesus to John: Essays on Jesus and Christology in Honour of Marinus de Jonge*, Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 65-82 (surtout p. 66).

<sup>77</sup> F. M. Cross, «The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246) », in S. M. Paul et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, p. 151-158 (surtout p. 153).

<sup>78</sup> J. J. Collins, «A Pre-Christian 'Son of God' Among the Dead Sea Scrolls», *BibRev* 9/3, 1993, p. 34-38 (surtout p. 35), voir aussi le commentaire plus élaboré dans son article «The 'Son of God' Text from Qumran», *From Jesus to John ...*, p. 65-82.

<sup>79</sup> J. A. Fitzmyer, «4Q246, The 'Son of God' Document from Qumran», p.153-174 (surtout p. 174). Voir aussi M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trans. by J. Bowden, Philadelphia: Fortress, 1976, p. 44-45.

qu'il serait incompréhensible, s'il s'agit d'un roi juif eschatologique dans I 7-II 1a, que «the text continues to talk of one people crushing another people and one city another one»<sup>80</sup>. La solution qu'il propose consiste à interpréter le «fils de Dieu» comme une figure positive de nature angélique, nommée dans d'autres textes de Qumrân comme «Michael» ou le «Prince de Lumière», dont l'intervention déchaîne les phases finales de la confrontation eschatologique.

D'après le texte conservé, on obtient une structure plus simple en considérant 4Q246 II 4 comme le pivot de l'ensemble du récit. D. Flusser a démontré que II 4 marquerait un point tournant dans le texte avec la montée du «peuple de Dieu»<sup>81</sup>. Cette ligne semble contenir deux *vacats* qui encadrent la phrase «jusqu'à ce que le peuple de Dieu se lève, et qu'il fasse tout reposer du glaive». Elle divise le texte en deux sections qui traitent deux thèmes différents: les moments de tribulations (I 1-II 3) et le temps de salut (II 5-9). On peut supposer que cette ligne conclut les catastrophes décrites dans la section I 2-II 3, ou bien constitue l'introduction de la section II 5-9. Dans la présentation suivante, nous attribuerons ce point tournant marquant la montée du «peuple de Dieu» (4Q246 II 4) à la fin de la première section du texte. Dans l'ensemble, la section I 4 - II 3 est comparable à la description de la dernière puissance des nations en Dn 7, 17-25 (voir aussi Dn 2, 40. 44), et la deuxième section sur le temps de salut (II 5-9) semble s'inspirer des visions eschatologiques dans Dn 7,14. 18. 22. 26-27.

#### 4.3.3 4Q246 I 1 – II 4

Le récit de la colonne I commence par une scène où un interprète se prosterne devant le trône royal (I 1). Il s'agit vraisemblablement d'un prophète. Le parallélisme avec des scènes dans Daniel (Dn 2, 27-29) et la similitude de vocabulaire tendraient à faire croire que ce personnage est le même Daniel<sup>82</sup>. Vient ensuite l'explication des

---

<sup>80</sup> F. García-Martínez, «The Eschatological Figure of 4Q246», in *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), Leiden: Brill, 1992, 162-179 (surtout p. 170).

<sup>81</sup> D. Flusser, «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran», *Immanuel* 10, 1980, p. 31-37 (surtout p. 33).

<sup>82</sup> La première colonne reflète une similitude de vocabulaire avec Daniel, par exemple I 3 ער עלמא et Dn 7,18. On trouve également l'utilisation fréquente de la racine רב (grand) dans les deux textes. Voir É. Puech, «Apocryphe de Daniel», dans *DJD XXII*, 1996, p. 181; Å. Justnes, «4QApocryphon of Daniel ar (4Q246) and the Book of Daniel», Nangeroni Meeting, Gazzada (Milan), June 25-29 2012.



événements catastrophiques: la guerre et les grands massacres (I 2-6) qui culminent jusqu'à l'ascension au pouvoir d'un roi et de son successeur (I 7- II 3).

<p>א<sup>a</sup> [ונחשירין רב במדינתא<sup>a</sup>          6 [ורתא קלמ          7 [רב להוה על ארעא          8 [ושמשי אלכו ונדבע          9 הנכתי המשבו ארקתי אב</p>	<p>I 5 [ ] et grands massacres dans la province.          6. [ ] le roi d'Assyrie [et d'É] gypte,          7. [ ] Il sera chef sur le pays,          8. [ ] lui seront assujettis et tous serviront          9. [ ] sera appelé le «Grand», et sera désigné par son nom.</p>
<p>II 1 כרה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקיא          2 די חזיתא/ חזותא<sup>c</sup> כן מלכותה תהוה שנין          3 ימלכו על ארעא וכלא ידשון עם לעם ידוש ומדינה          4 למדינה<sup>ה</sup> vacat עד יקום<sup>d</sup> עם אל וכלא יניח<sup>e</sup> מן חרב vacat</p>	<p>II 1. Il sera appelé «fils de Dieu», ils l'appelleront «fils du Très-Haut». Mais comme les météores          2. que tu as aperçues, tel sera leur royaume. Ils ne régneront que quelques années sur          3. le pays, et ils piétineront tout: un peuple piétinera un (autre) peuple, et une province (piétinera) une (autre) province,          4. vacat jusqu'à ce que le peuple de Dieu se lève, et qu'il fasse tout reposer du glaive. vacat</p>

### Notes de lecture

a. (I 5) Selon la morphologie, le singulier רב («grand») demanderait de lire נחשירון («massacre») au lieu de pluriel נחשירין. Comme l'indique É. Puech, en lisant נחשירין, on doit comprendre la forme comme un pluriel d'intensité s'accordant avec l'adjectif singulier רב<sup>83</sup>. Pour במדינתא, *beth* et *mem* sont invisibles dans la photographie, mais il reste des traces d'au moins une lettre entre le *beth* de רב et le *daleth* de דינתא, vraisemblablement un *mem*. É. Puech, J. A. Fitzmyer et F. M. Cross proposent de lire במדינתא, au singulier le terme מדינתא «désignerait probablement la province de Judée»<sup>84</sup>. La lecture רבו מדינתא נחשירין («des batailles se multiplient parmi les nations») proposée par Eisenman et Wise semble moins préférable à cause de la grammaire et de l'espace laissée sur le rouleau<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> É. Puech, «Apocryphe de Daniel», p. 172.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> R. Eisenman and M. Wise, *Dead Sea Scrolls Uncovered*, New York: Barnes and Noble, 1994, p. 68-71. Voir E. M. Cook, «4Q246», *BBR* 5, 1995, p. 43-66 (surtout p. 45). L'auteur propose de restituer le texte comme מדינתא [ל] רב // נחשירין (et massacre, un prince des nations) et de comprendre רב comme un substantif singulier «prince». Puisque le contexte semble continuer à porter sur des événements

b. (I 7) F. M. Cross propose de restituer le texte **וּיקום בר אנש מלך** («et un fils d'homme se lèvera, un roi...»). Cette reconstruction suggère qu'après la défaite des rois d'Assyrie et d'Égypte (l. 5-6) il y aura la montée d'un roi eschatologique, ou d'un messie davidique à la ligne 7. Dans cette perspective, I 8-9 et II 1 décrivent le roi qui viendra à la fin des temps<sup>86</sup>. Il s'agit d'une reconstruction assez spéculative et difficile à confirmer: faut-il vraiment introduire le «fils d'homme» dans la séquence I 7 - II 1 alors que II 4 -9 ne le font plus intervenir, même l'ignorent?

c. (II 2) L'écriture hérodiennne rend difficile de faire la distinction entre *waw* et *yod*, parce que la tête de *yod* et *waw* est écrite d'une manière assez similaire dans ce texte, Milik, Puech et Fitzmyer optent pour lire le substantif féminin singulier emphatique **חזותא**, plutôt que le verbe au parfait **חזיתא** que Eisenman/Wise et Collins proposent. Notre traduction prend la lecture de **חזיתא** car: 1) L'état emphatique de **חזו** («vision») est **חזוא** mais pas **חזותא**; 2) Bien que *yod* et *waw* sont assez semblables dans ce texte, le *yod* semble avoir une tête légèrement plus grande<sup>87</sup>.

d-e. (II 4) Étant donnée les hésitations de lecture entre *waw* et *yod* (autrement dit entre une forme *pe'al* **יקום / ינום** et une forme *hif'il* **יקים / ינים**), on peut lire **יקום** et **ינום** (*pe'al* ipf. 3<sup>e</sup> personne sg.) et traduire «jusqu'à ce que se lève le peuple de Dieu et que tout repose du glaive». Dans ce cas, les sujets sont respectivement le «peuple de Dieu» et «tout». Mais la lecture *hif'il* suggère que le sujet pourrait être celui qui est appelé «fils de Dieu» ou «fils du Très-Haut». Notre traduction opte pour la lecture **יקום** (*pe'al* ipf. 3<sup>e</sup> personne sg.) et **ינים** (*hif'il* ipf. 3<sup>e</sup> personne sg.)<sup>88</sup>. C'est le «peuple de Dieu» qui est le sujet des deux verbes: «jusqu'à ce que le peuple de Dieu se lève, et qu'il fasse tout reposer du glaive».

### Commentaire

Le texte nous rapporte que quelqu'un (Daniel) se prosterne devant le trône d'un

---

catastrophiques, il convient de suivre la reconstruction dans l'édition *DJD* et de traduire comme «grands massacres dans la province».

<sup>86</sup> F. M. Cross, «The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246) », in *Emanuel...*, *op cit.*, p. 151-158 (surtout p. 154. 156).

<sup>87</sup> E. M. Cook, «4Q246», p. 55.

<sup>88</sup> É. Puech, «Apocryphe de Daniel», p. 174.

roi païen (?) et explique les événements catastrophiques à venir, parmi lesquels des références à l'Assyrie et l'Égypte jouent un rôle important. Plus remarquable serait l'accession au pouvoir d'une mystérieuse personne à qui sera donné le titre «fils de Dieu» et «fils du Très-Haut». Deux questions se posent: 1) Qui est cette personne dont la titulature est décrite en I 9 - II 1? Est-elle présentée négativement ou positivement? 2) La description de la détresse a-t-elle une portée historique ou apocalyptique?

*Identité du «fils de Dieu».* À cause de l'état lacunaire de la col. I, les arguments en faveur d'une interprétation positive de l'expression «fils de Dieu» dépendent souvent de la manière dont on reconstruit le texte. Mais les restitutions sont parfois spéculatives et n'emportent pas la conviction définitive. Tout d'abord, le règne du «fils de Dieu» est loin d'être une période de bénédiction: au contraire il semble inaugurer une période de guerre et de détresse. Le récit de calamité eschatologique (II 1b-3) est suivi de la délivrance du «peuple de Dieu», restauré et guidé plutôt par Dieu lui-même dont la domination est éternelle (4Q246 II 7b-9). Même si une lecture possible יקים pourrait suggérer que c'est un certain protagoniste eschatologique qui «fera lever le peuple de Dieu», il est aussi probable que ce soit Dieu lui-même qui restaurera son peuple auquel toutes les nations seront soumises (voir II 7a).

Il n'y a par ailleurs pas d'indications que les interventions décrites dans les lignes II 7b-9 soient attribuées à un intermédiaire. Puisque rien n'est dit d'un leader davidique qui régnerait sur Israël, les actions décrites en 4Q246 II 5-7a se rapportent donc vraisemblablement au «peuple de Dieu» plutôt qu'à une figure messianique personnifiée.

La calamité qui précède l'*eschaton* de salut dans 4Q246 se termine par une description d'un conflit (II 3), qui n'est pas sans rappeler d'autres prédictions concernant le temps troublé (Is 19, 2; 4Esd 13,31, voir aussi Mc 13, 6-8; Mt 24,4-8; Lc 21, 8-11). Le texte parle d'un règne désastreux qui passera vite, il sera suivi du règne universel et éternel du «peuple de Dieu» introduit dans le texte par עד יקום à la ligne II 4. עד יקום fait penser à l'expression similaire dans les descriptions des temps eschatologiques de salut (comparer à עד די־אתה en Dn 7,22; עד יבוא dans 4Q252 frag 1 i 3-4; עד עמוד dans CD V 5, etc.).

Une lecture attentive semble confirmer que le « fils de Dieu » du texte, loin d'être comparable à la figure ressemblant à un « fils d'homme » dans Dn 7,47, était celui qui avait pris la place de Dieu puis serait renversé par le « peuple de Dieu ». Dans un article de 1992, J. T. Milik résume brièvement une interprétation historisante, qui suggère que le texte peut se référer au règne d'Antiochus IV (175-164 av. J.-C.), un roi séleucide qui a voulu transformer le Temple de Jérusalem en un temple grec en y introduisant le culte de Zeus olympien (1Mac 1, 41-50). Le titre בן דֵי אֵל est donné à l'un de ses successeurs Alexandre Balas, qui a pris le surnom de « Théopâtôr Évergète » (Théopâtôr signifie « son père est Dieu ») et qui a régné entre les années 150 et 145 avant notre ère, pendant lesquelles il a entrepris une campagne avec son général Lysias contre Judas Maccabée (1Mac 6, 28-54, 2Mac 13, 1-2, *Antiquités* XII 366-383)<sup>89</sup>.

La compréhension du protagoniste comme une figure négative est retenue par les chercheurs comme E. M. Cook, D. Flusser, Å. Justnes, H. Stegemann, etc.<sup>90</sup>. Pour D. Flusser, le « fils de Dieu » est une figure apocalyptique plutôt qu'historique. Ce serait un blasphémateur, ou un « antéchrist » qui dominera sur le dernier royaume et revendiquera le statut divin. Sa disparition coïncidera avec la montée du peuple de Dieu<sup>91</sup>. En adoptant une approche historisante, Cook pense que 4Q246 est un ouvrage juif conçu contre la propagande séleucide qui présente le roi comme une incarnation de la divinité. Cette interprétation est adoptée aussi dans la traduction de M. Wise, M. Abegg et E. M. Cook<sup>92</sup>.

*4Q246 II 2-3 et le livre de Daniel.* Bien qu'on ne puisse pas trancher

---

<sup>89</sup> J. T. Milik, « Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte de Qumrân 4 », *RQ* 15, 1992, p. 321-409 (surtout p. 383-384). L'édition officielle publiée par E. Puech opte pour une interprétation négative: « L'explication de la vision viserait alors la prétention du Séleucide Antiochus IV à la divinisation ou déification ... dans une arrogance blasphématoire et choquante pour l'auteur juif », voir « Apocryphe de Daniel », dans *DJD* XXII, p. 183-184. Il exprime le même point de vue dans « Les manuscrits et le Nouveau Testament », *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, p. 274-278. Mais il prend une interprétation messianique du type fils de l'homme de Daniel 7 dans « Le fils de Dieu, le fils de Très-Haut, messie roi en 4Q246 », E. Bons (éd), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament, Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (Lectio Divina 197), Paris: Cerf, 2004, p. 271-286.

<sup>90</sup> D. Flusser, « The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran », *Immanuel* 10, 1980, p. 31-37; Å. Justnes, « Part 2: 4QApocryphon of Daniel Ar (4Q246) », *The Time of Salvation An Analysis of 4QApocryphon of Daniel ar (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTime of Righteousness (4Q215a)* (European University Studies 893), Peter Lang: Frankfurt am Main, 2009, p. 29-178; « 4QApocryphon of Daniel ar (4Q246) and the Book of Daniel », Nangeroni Meeting, Gazzada (Milan), June 25-29 2012.

<sup>91</sup> D. Flusser, « The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran », p. 31-37.

<sup>92</sup> E. M. Cook, « 4Q246 », p. 43-66; M. Wise, M. Abegg et E. M. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. par F. Israël, Paris: Perrin, 2003, p. 329-330.

définitivement la question de l'identité de «fils de Dieu» et de son contexte, il semble que l'interprétation négative de la figure du «fils de Dieu» rende mieux compte du texte tel qu'il est préservé. 4Q246 pouvait donc effectivement avoir été composé à l'époque des Séleucides, pour contrer leur prétention humaine à la divinité et affirmer la conviction de l'imminence du règne eschatologique de Dieu malgré les tribulations présentes qu'on a vécues. La calamité qui précède l'ère de salut dans 4Q246 est décrite dans un langage ressemblant à Dn 2, 40 et 7, 23:

Dn 2, 40: Et il y aura un quatrième royaume, dur comme le fer, comme le fer qui réduit tout en poudre et écrase tout; comme le fer qui brise, il réduira en poudre et brisera tous ceux-là.

Dn 7, 23: Il dit: «La quatrième bête sera un quatrième royaume sur la terre, différent de tous les royaumes. Elle mangera toute la terre, la foulera aux pieds et l'écrasera».

Comme le règne désastreux de 4Q246 II 2-3, le quatrième royaume dans Daniel représente une force de destruction. Le déterminant רב dans Daniel 7 est surtout utilisé au sens péjoratif (Dn 7, 3: וְאַרְבַּע חַיִּוֹן רַבְרָבִין «quatre grandes bêtes»; Dn 7,7: וְשִׁנֵּי דִּי-פְרָזֶל לָהּ רַבְרָבִין «elle [la quatrième bête] avait des dents de fer énormes»; Dn 7, 8. 20: וּפִּם מְמַלֵּל רַבְרָבִין «et la bouche parlait avec arrogance»; Dn 7, 20: רַב מִן-חֲבֵרֶתָהּ «plus grand que les autres»). Ce terme apparaît dans 4Q 246 à trois reprises (I 5: וּנְחַשִּׁירִין רַב בַּמְדִּינִיתָא; I 7: עַל אַרְעָא רַב et I 9 יתקרא [ר]ב). Les prétentions des rois des nations à la divinité furent l'objet d'une vive condamnation par les prophètes comme Isaïe (14, 12-21) et Ézéchiel (28, 1-10) et n'ont jamais été acceptées dans ces textes. La reprise de cette forme dans 4Q246 relèverait d'une rhétorique d'ironie. De plus, si le «fils de Dieu» était une figure positive, il serait curieux que l'auteur de 4Q246 n'ait pas choisi une autre expression, celle de «fils d'homme» qui aurait constitué une allusion à Dn 7, 13 plus facile à saisir pour ses contemporains<sup>93</sup>.

Notons en outre que le «fils de Dieu» dans II 1 est lié aux lignes 2-3 de la même

---

<sup>93</sup> Dans les *Paraboles du livre d'Hénoch*, c'est le «fils d'homme» qui doit venir à la fin des temps où il siègera sur son trône de gloire (1Hén 48, 2-7). Les correspondances entre 4Q246 (I 7; II 1. 5) et Luc 1,32. 35 montrent qu'il y a l'emploi de quelques expressions semblables, mais ces expressions pouvaient être utilisées dans un contexte difficilement comparable. D'autre part, la prétention à la divinité en tant que «le fils de Dieu» ou «le fils de Très-Haut» n'est jamais bien reçue dans les écrits contemporains, et la revendication de Jésus de cette identité est considérée comme un blasphème quand il est condamné à mort (Jn 10, 33).

manière que la «petite corne» est liée au quatrième royaume dans Dn 7. La «petite corne» dans la vision daniélique «avait des yeux et une bouche qui disait de grandes choses» (Dn 7,20); elle proférera des paroles contre Dieu et mettra à l'épreuve Ses saints, mais sa domination sera ôtée quand viendra le jugement, le règne et la grandeur des royaumes seront données au peuple des saints de Très-Haut (Dn 7, 25-27). Tout comme la «petite corne», le règne de «fils de Dieu» dans 4Q246 est précédé par la violence et suivi d'un temps trouble, mais sa domination sera finalement anéantie jusqu'à la montée du «peuple de Dieu» (4Q246 I 5. 8-9; II 1-3); ce scénario n'est pas sans rappeler le triomphe des fils de la lumière en 1QM I 1-14.

#### 4.3.4 4Q246 II 5 – 9

4Q246 II 4 commence par un *vacat*, marqueur d'un changement du fil narratif : c'est le «peuple de Dieu» qui se lève (יקום) comme un protagoniste collectif. 4Q246 II 5-9 continue à développer l'espoir de la possession du royaume pour l'éternité par le «peuple de Dieu». Cette perspective s'inspire en particulier de la description du temps de salut dans Dn 7 (surtout 18. 22 et 27).

טושקב התחרא לכו מלע תוכלמ <sup>a</sup> התוכלמ <sup>s</sup>	5. Son royaume sera un royaume éternel, et toutes
אן ידו <sup>b</sup>	(ses) voies (seront) justes. Il (le peuple) jugera
6 ארעא בקשט וכלא יעבד שלם חרב מן ארעא	6. la terre avec équité, et toutes (les nations) feront
יסיף	la paix. L'épée disparaîtra de la terre,
הליאב אבר לא נודגסי הל אתנידמ לכוד	7. et toutes les nations se soumettront à lui. Le
8 הוא יעבד <sup>c</sup> לה קרב עממין ינתן בידה וכלהן	grand Dieu (sera) à (son) aide,
9 ירמה קדמוהי שלטנה שלטן עלם וכל תהומי	8. Lui-même fera la guerre (combattrà) pour lui, Il
	donnera des peuples dans (sa) main et tous
	9 Il renversera devant lui. Son règne (sera) un
	règne éternel, et toutes les abîmes de

#### Notes de lecture

a. (Ligne 5) L'antécédent du suffixe pronominal singulier de la troisième personne dans II 5-9 n'est pas explicité (l. 5: מלכותה et ארחתה, l. 7. 8: לה, l. 9: קדמוהי et שלטנה), mais le contexte suggère qu'il réfère au «peuple de Dieu» (Voir Dn 7, 27: «Son empire [du peuple des saints du Très-haut] est un empire éternel et tous les empires le serviront et lui obéiront»). On traduit le singulier dans un sens collectif dont l'antécédent serait alors «le peuple».

b. (Ligne 5) Comme יקום et ינום à la ligne précédente, on hésite sur la possibilité de lecture entre *waw* (ודין) et *yod* (ידין). D'après É. Puech, la première lettre est identique à celle de ירמה en 4Q246 II 9 où la lecture de *yod* est «indiscutable»<sup>94</sup>. On opte pour la lecture ידין (verbe ipf. *pe'al* de 3<sup>e</sup> personne sg.: «il jugera»); c'est le «peuple de Dieu» qui prendra la place des rois impies à la tête de leur royaume.

c. (Ligne 8) Collins, Eisenman/Wise, Cross et Cook lisent comme יעבד (*pe'al* ipf. 3<sup>e</sup> personne sg.: il fera)<sup>95</sup>. Fitzmyer et Puech proposent une lecture ועבד (ו + le participe) en comprenant הוא comme la forme participiale du verbe הוה («être», «devenir»), qui devrait être la copule de אל רבא à la ligne précédente. On traduirait littéralement: «Le grand Dieu étant à force (באילה), et faisant la guerre pour lui»<sup>96</sup>. Mais il est difficile de voir pourquoi il faudrait recourir à un participe (ועבד) alors que le reste des verbes dans ce passage est à l'imparfait (ינתן, ירמה). Nous comprenons plutôt הוא comme pronom emphatique et sujet du verbe יעבד.

### Commentaire

4Q246 II 5-9 présente le jugement dans la justice et la soumission des rois et des peuples. Structurellement, il reprend en positif ce qui est dit en négatif des impies en I 4-II 3. Le royaume du «peuple de Dieu» se caractérise par trois éléments en particulier: 1) éternité et justice du royaume; 2) soumission entière des puissances hostiles des nations; 3) royauté garantie par l'intervention de Dieu. Un rôle important attribué au peuple de Dieu est le jugement des nations. Les textes qumraniens comportent plusieurs références à un jugement collectif. Selon 1QS VIII 1-10, le conseil de la communauté est chargée de juger la terre. 1QpHab V 4 souligne que c'est «par la main de ses élus que Dieu jugera toutes les nations». La même idée semble se trouver dans 4Q285 frag. 7 l. 3 (*supra* p. 200-201).

<sup>94</sup> É. Puech, «Apocryphe de Daniel», p. 175.

<sup>95</sup> J. J. Collins, «A Pre-Christian 'Son of God' Among the Dead Sea Scrolls», p. 34-38; R. Eisenman and M. Wise, *Dead Sea Scrolls Uncovered*, p. 68-71; F. M. Cross, «The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246)», p. 155-156; E. M. Cook, «4Q246», p. 44-45, 58.

<sup>96</sup> J. Fitzmyer, «4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran», p. 165; É. Puech, «Apocryphe de Daniel», p. 177.

Ce passage rappelle d'assez près l'espérance de Dn 7,13-14 à propos du personnage «comme un Fils de d'homme». Daniel précise ensuite que le Fils d'homme n'est pas un individu solitaire, mais une représentation d'un peuple - le peuple des saints de Très-Haut - auquel sera donné un empire éternel, que toutes les souverainetés serviront et auquel elles obéiront (Dn 7, 18 et 27).

Comparons la similitude d'expressions entre 4Q246 II 5-9 et Dn 7:

4Q246 II 5-9		Dn 7			
l. 5	מלכותה מלכות עלם	Leur royaume sera un royaume éternel	v.27	מלכותה מלכות עלם	Leur royaume sera un royaume éternel.
l. 7	וכל מדינתא לה יסגדון	Et toutes les nations se soumettront à eux.	v.27	וכל שלטניא לה יפלחון וישתמעון	Toutes les souverainetés le serviront et lui obéiront.
l. 8	הוא ועבד לה קרב עממין ינתן בידה	Lui-même fera la guerre (combattrà) pour eux, Il donnera des peuples dans leur main.	v. 21 v. 25	וקרנא דכין עבדה קרב עם-קדישין ויחיהבון בידה	Cette corne qui faisait la guerre aux saints... Et les saints seront livrés entre ses mains...
l. 9	שלטנה שלטן עלם	Le règne (du Seigneur) sera un règne éternel.	v. 14 v. 18	ומלכותה דיילא תתחבל ויחסגון מלכותא עד-עלמא	Et son règne ne sera jamais détruit. Et ils posséderont le royaume pour l'éternité...

Selon Dn 7, 13-14, c'est au «fils d'homme» que le royaume sera conféré, et tous les peuples et nations le serviront car «son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit» (Dn 7, 14). D'après Dn 7,27, cette figure du «fils de l'homme» incarnerait le «peuple des saints du Très-Haut», dont il est dit que «son empire est un empire éternel et tous les empires le serviront et lui obéiront». 4Q246 semble conférer une signification nettement collective à ce passage biblique. Tout d'abord, l'expression «peuple de Dieu», qui est peu utilisée dans la Bible hébraïque (sauf Jg 20,2; 2S 14,13), deviendrait un synonyme du «peuple des saints du Très-Haut», et c'est avec la montée du «peuple de Dieu» que le temps arrive pour que les saints possèdent la royauté (voir Dn 7, 22). Contrairement à la description concernant le règne impie de Dn 7, 23-25, mais utilisant des termes assez similaires (comparer 4Q246 II 8 et Dn 7, 21. 25), le texte met en relief que c'est Dieu qui combattrà pour aider son peuple et livrer les nations dans leurs mains (II 7b - 9a). En soulignant la grande puissance de Dieu intervenant dans l'histoire de son peuple, l'espérance sur le royaume éternel qui instaurera la paix définitive ne peut être plus simplement de type politique ou nationaliste, mais renfermerait les dimensions universelles et cosmiques de l'*eschaton*.



En conclusion, la partie conservée de 4Q246 pourrait être décrite comme une harmonisation de différents passages de Daniel (Dn 7, 14-27, voir 2, 39-40) à propos des descriptions du règne impie et de l'espoir d'un temps de salut. Il est même vraisemblable que le texte s'inspire d'une vision similaire à celles de Daniel 2 ou 7, mais le récit de cette vision ne se trouve plus dans le manuscrit actuel. Bien qu'on ne sache pas comment le texte 4Q246 a été intégré dans la bibliothèque de Qumrân, la figure collective du «peuple de Dieu» en tant qu'un protagoniste à l'ère de salut pouvait sans doute encourager la lutte de cette communauté au moment d'épreuves. La multiplication de catastrophes avant l'apparition du royaume éternel et le règne de justice universel s'inscrivent parfaitement dans la logique d'un courant utopique de messianisme.

Notons enfin qu'on trouve dans 1QM des formules qui évoquent des perspectives de salut similaires. On parle ainsi du «peuple du rachat de Dieu» (1QM I 12, XIV 5), de «rédemption» éternelle dont «le lot de Dieu» se voit assurer (1QM XV 1), ainsi que de l'«extermination» de toutes les nations d'iniquité (1QM XV 2). Ces rapprochements avec 4Q246 et les allusions significatives au livre de Daniel, supposent qu'il existe probablement entre les deux documents (1QM et 4Q246) un lien intéressant à explorer.

#### 4.4 D'autres allusions possibles à la scène de guerre eschatologique

##### 4.4.1 4QNarrative A = 4Q458

Dix-neuf fragments sont attribués au manuscrit numéroté 4Q458 (4QNarrative A), mais seuls les deux premiers fragments méritent une attention particulière; les autres fragments sont trop petits pour permettre d'établir une structure précise et cohérente, et l'appartenance de plusieurs fragments reste incertaine<sup>97</sup>. Généralement, l'écriture de 4Q458 est conforme à celle que F. M. Cross décrit comme formelle de la période asmonéenne tardive et qu'il date du milieu du 1<sup>er</sup> siècle av. J. - C. E. Larson, l'éditeur du texte dans *DJD*, situe sa datation à «some time of first century, probably around the

---

<sup>97</sup> L'édition officielle de *DJD*, voir E. Larson, «458. 4QNarrative A», in S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. Alexander and *al.*, in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 353-365.

middle of the century»<sup>98</sup>.

4Q458 frag. 2 ii mentionne un «oint de l'huile de la royauté». Selon certains chercheurs, ce texte peut être présenté comme un passage messianique; mais pour d'autres, il n'en est rien<sup>99</sup>. Voici le texte en question:

	...	...
ויאברהו ואת הילוי <sup>a</sup> ] ]	3	3. et il le détruira et son armée[
ותבלע את כל הערלים ותקום <sup>b</sup> ] ]	4	4. et il engloutira tous les incirconcis et <i>tq<sup>oo</sup></i> [
ויצדקו והלך על הרום <sup>b</sup> ה <sup>c</sup> ] ]	5	5. et ils seront justifiés et il montera à la hauteur <i>h</i> [
משיח בשמן מלכות ה <sup>c</sup> ] ]	6	6. un oint avec une huile de royauté de (?) [

### Notes de lecture

a. (Ligne 3) On hésite entre *yod* et *waw* de la deuxième lettre conservée à la fin de la ligne 3: l'écriture de l'oblique longue vers la droite en descendant est un peu obscure, mais la lecture de *yod* (היל: armée, force) semble convenir mieux au contexte.

b. (Ligne 5) Lecture incertaine. Seulement un *he* et la partie inférieure d'un *mem* final sont conservés, les deux lettres au milieu sont illisibles à cause de la détérioration du parchemin. *DSSSE* lit הרים («montagnes»); la restitution de *DJD* הרום suppose qu'on a affaire d'un article défini préfixé à רום («hauteur, sommet»).

c. (Ligne 6) Il est possible que le *he* soit l'article défini d'un nom perdu régi par מלכות à l'état construit.

### Commentaire

Le fragment est trop court et endommagé pour qu'on puisse en donner une interprétation définitivement messianique. L'édition officielle du texte dans *DJD* penche vers l'identification du messie royal mais avec prudence<sup>100</sup>:

[...] *The reference to 'one anointed with the oil of kingship' in frg. 2 ii 6 is perhaps the*

<sup>98</sup> E. Larson, «458. 4QNarrative A», p. 353.

<sup>99</sup> Par exemple, ce passage n'est pas étudié dans J. J. Collins, *The Scepter and the Star*. J. A. Fitzmyer pense que le terme משיח en 4Q458 frag. 2 ii 6 est un participe passif ou un qualificatif, et remarque que «so little is left the context of this fragment that it is not possible to say how the word is functioning or of whom it is predicted», (*The One Who is to Come*, p. 102). Alors que l'étude de G. Xeravits montre que 4Q458 évoque le combat entre le Bien et le Mal dans un contexte eschatologique, et que le texte réfère vraisemblablement à un «victorious human leader of righteous labelled מלכות בשמן משיח», (*King, Priest, Prophet*, p. 94-98, surtout p. 98).

<sup>100</sup> E. Larson, «458. 4QNarrative A», p. 354.

*best place to start. The phrase in itself does not allow to determine whether the text is referring to the Messiah or to some lesser figure chosen to rule. However, the preceding lines clearly speak about a battle which culminates with the swallowing up of 'all the uncircumcised' (frg. 2 ii 4). Both the imagery and the extant of the defeat inflicted suggest the final battle between the forces of good and evil, supporting the notion that the anointed one is none other than the Messiah [...]*

D'après le texte conservé, il semble qu'on a affaire à quelqu'un qui détruira l'armée (païenne?) et sera reconnu comme «oint» après la bataille. L'expression «incirconcis» est associée aux «fils de perdition» et «fils de Bélial» en Jubilés XV 26 et 33; les Qumraniens, pour leur part, assimilent les «incirconcis» aux impies qui n'étaient pas entrés dans l'alliance nouvelle par la vraie circoncision, celle du cœur (1QS V 5). La portée du conflit (contre tous les incirconcis) à la ligne 4 et la référence à l'«oint» à la ligne 6 pourraient impliquer qu'un événement eschatologique et apocalyptique est mentionné dans les lignes précédentes, vraisemblablement un combat qui s'est engagé entre les impies et ceux qui étaient restés fidèles.

Venant après une description de la destruction des incirconcis à la ligne 4, le verbe **יצדקו** (v. G imparf. 3<sup>e</sup> pers. plur. de **צדק**: «ils seront justifiés») à la ligne 5 pourrait se référer à la justification du peuple de Dieu. Le même verbe est utilisé en Is 45, 25 et un contraste similaire est fait: «Ils viendront vers lui et seront dans la honte, tous ceux qui s'étaient échauffés contre lui. Par Yahvé seront justifiés et glorifiés tous les descendants d'Israël». Le sujet du verbe **הלך** (litt. «aller, marcher») semble être le même personnage qui détruira l'armée (l. 3) et engloutira les incirconcis (l. 4). Sa «montée» peut faire écho au Ps 68,19a (Tu es monté sur la hauteur...), qui recevra une interprétation messianique en Éph 4, 8 («...Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs...») dans le N.T.<sup>101</sup>.

On trouve ici le seul emploi de l'expression **משחה בשמן מלכות** dans la littérature qumranienne<sup>102</sup>. La préposition préfixée **ב** peut désigner l'instrument ou le moyen par lequel une action est accomplie: «avec une huile de royauté». Cela permet de rapprocher

---

<sup>101</sup> Mais le verbe est différent en Ps 68,19b: **עָלִיתָ לְמָרוֹם**. Voir J. M. Scott, «Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul», in C.A. Evans and P. W. Flint (eds), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL I), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 101-119 (surtout p.114). Voir aussi E. Larson, «458. 4QNarrative», p. 360.

<sup>102</sup> E. Larson, «458. 4QNarrative A», p. 360.

celui qui reçoit l'onction avec une personnalité royale: l'instauration de son royaume est apparemment liée à la destruction des incirconcis et l'établissement de la justice parmi les Israélites.

Si l'on comprend que 4Q458 frag 2, tout en rapportant l'ampleur de la défaite des incirconcis, envisage une bataille finale entre les forces du Bien et du Mal, l'«oint» à la ligne 6 serait un leader comparable à celui qui est appelé «Prince de la congrégation» ou «rameau de David» dans 4Q285 et 4Q161. Il est probablement aussi désigné comme «bien-aimé» en 4Q458 frag. 1 1-2; toutefois en l'absence du contexte, cette identification reste hypothétique et invérifiable.

#### 4.4.2 4Q375 et 4Q376

4Q375 et 4Q376 comportent la référence au «prêtre sur la tête duquel sera versé l'huile de l'onction» (ה[ה] כוהן המשיח אשר יוצק על רואשו שמן המשיחה), 4Q375 frag. 1 i 9), et la mention d'un «prêtre oint» (4Q376 frag. 1 i 1) et d'un «prince de toute la congrégation» dans un contexte militaire (4Q376 frag. 1 iii 1). Mais la signification dans ces deux textes est ambiguë et leur interprétation reste très incertaine. Les deux manuscrits ont été publiés par J. Strugnell, qui propose qu'il s'agit de deux copies d'une seule composition<sup>103</sup>. L'analyse paléographique identifie l'écriture de 4Q375 comme semi-formelle hérodienne semblable à celle de 4Q161; celle de 4Q376 présente des caractéristiques de transition entre la formelle asmonéenne et hérodienne, et l'éditeur le date du milieu du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>104</sup>.

D'après le texte conservé, 4Q376 est certainement une autre copie d'un Apocryphe de Moïse déjà connu par plusieurs fragments trouvés de la grotte 1 publiés sous le titre «Liturgie de trois langues de feu» (1Q29), puisque les deux textes se recoupent en partie (4Q376 frag. 1 i-ii // 1Q29 frag. 1). Compte tenu de ces recouvrements et des ressemblances de contenu et de style entre 4Q375 et 4Q376, il semble raisonnable de considérer ces trois manuscrits comme des copies d'une même composition. En outre,

---

<sup>103</sup> Les éditions DJD de 4Q375-4Q376 ont été publiés par J. Strugnell dans M. Broshi et *al.*, in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts Part 2 (DJD XIX)*, Oxford: Clarendon, 1995, p. 111-136.

<sup>104</sup> J. Strugnell, «375. 4QApocryphon de Moses<sup>a</sup>», *DJD XIX*, p. 112; «376. 4QApocryphon de Moses<sup>b?</sup>», *DJD XIX*, p. 121-122.

l'éditeur présente certains arguments en faveur de l'identification de cette œuvre avec un autre texte de la grotte 1, intitulé «Paroles de Moïse» (1Q22), qui fournit la trame narrative de la composition<sup>105</sup>.

Si 4Q375 et 4Q376 constituent vraiment deux copies d'une même composition, et que le «prince de toute la congrégation» a le même sens que dans d'autres textes de Qumrân où l'expression est utilisée pour désigner un leader militaire et royal, ces fragments seraient intéressants pour l'étude des idées messianiques. Cependant, il semble difficile de démontrer que 4Q375 et 376 renferment vraiment des dimensions eschatologiques. D'après le texte conservé, 4Q375 contient la réécriture de quelques lois de Dt 13 et 18. 4Q375 frag 1 i commence par une section portant sur la différence entre le vrai prophète par lequel Dieu donne ses commandements et le faux prophète qui enseigne l'apostasie (4Q375 frag. 1 i 1-6, voir CD VI 1-2). Un faux prophète doit être mis à mort. Mais 4Q375 comporte une exception non-scripturaire tout en affirmant que si la tribu du prophète se défend contre une telle accusation, toutes les personnes concernées doivent se réunir pour une cérémonie complexe de mise à l'épreuve à laquelle est associé le «prêtre oint». La procédure (4Q375 frag. 1 ii 3-6) est similaire à celle prescrite dans Lévitique 16: elle comprend une cérémonie d'expiation et une enquête sur le verdict divin, probablement à l'aide des pierres d'oracle (les *Ourîm*, mentionnés dans 4Q376 frag. 1 i 3).

Puisqu'il n'y a pas d'indications permettant de situer 4Q375 dans une perspective eschatologique, dans son commentaire de ce passage du texte, J. Strugnell hésite à les interpréter comme «a set of general prescriptions for any case of prophecy that will occurs» ou comme une référence à la figure prophétique eschatologique<sup>106</sup>. G. Brin estime pour sa part que le texte 4Q375 est «an exemple of the usage of legal material, the law of the prophet in Deuteronomy, in a new biblical context»<sup>107</sup>.

En effet, le thème de 4Q375 est l'«apostasie», qui signifie vraisemblablement le désaccord entre juifs sur l'interprétation de la Loi à l'époque du Second Temple. Il est possible que ce type de législations réécrites ait eu son origine à l'extérieur de Qumrân.

---

<sup>105</sup> J. Strugnell, «The Relation between 4Q375, 4Q376, 1Q22 and 1Q29», *DJD XIX*, p. 129-130.

<sup>106</sup> J. Strugnell, «375. 4QApocryphon de Moïse<sup>a</sup>», p. 118; «376. 4QApocryphon de Moïse<sup>b</sup>», p. 119.

<sup>107</sup> G. Brin, *Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls* (JSOTSup 176), Sheffield: Sheffield Press, 1994, p. 164.

En actualisant les prescriptions bibliques, l'auteur a conçu une procédure complexe pour répondre à la question sur la crédibilité de celui qui prétendait au titre de prophète. Ce genre de texte fut copié plus tard par les gens de Qumrân pour servir leur propre intérêt, en tant que référence concernant la manière de distinguer les faux des vrais prophètes.

Le texte conservé de 4Q376 souligne que les *Ourîm* ne sont interrogés que pour des décisions d'une importance significative. Ils étaient utilisés probablement par le Grand Prêtre pour décider si un prophète mentait ou disait la vérité, ou bien pour déterminer la stratégie militaire. On pourrait admettre, avec J. Blenkinsopp, que la référence aux pierres d'oracle pour l'aide à la stratégie militaire renferme «un retour à l'idée de cette ancienne forme de divination marquant un stade dans l'assimilation des fonctions prophétique et divinatoire par le sacerdoce» à l'époque du Second Temple<sup>108</sup>. La mise en relief d'un mécanisme divinatoire, lié indubitablement à la personne du Grand Prêtre, pouvait doter le sacerdoce d'un principe de légitimité historique plutôt qu'eschatologique. Cela pourrait refléter une préoccupation d'affirmer l'autorité ultime du Grand Prêtre sur un chef civil qui assume la direction effective et immédiate du peuple en particulier lors de la guerre.

En l'absence d'un contexte précis, la mention du «prince de toute la congrégation» en 4Q376 frag. 1 iii 1 est ambiguë. Il s'agirait simplement d'une adaptation de la forme plurielle «princes de la congrégation» qu'on trouve dans la Bible hébraïque (Ex 16, 22; Nb 4, 34; 16, 2; 31, 33; 32,2 et Jos 9, 15. 18); ce sont ces «princes» qui gouvernaient les tribus d'Israël et sous lesquels étaient placés des chefs militaires ainsi que des officiers à qui sont confiées des charges spéciales. Si nos arguments sont valables, il faudrait donc écarter une lecture messianique des figures du «prêtre oint» et du «prince de toute la congrégation» dans 4Q375 et 4Q376. L'interprétation de ces textes comme un ensemble de prescriptions générales serait préférable pour comprendre leur message qui consisterait à apporter quelques compléments à des commandements bibliques.

---

<sup>108</sup> J. Blenkinsopp, *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, 1993, Paris: Cerf, p. 276; voir aussi un chapitre consacré à «Ourîm et Toumîm», dans C. Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, p. 308-372.

## Conclusion

Dans le paradigme présenté dans ce chapitre, on constate que la communauté de Qumrân attendait et se préparait pour un gigantesque combat opposant les fils de lumière aux fils de ténèbres. Le *Rouleau de la guerre* définit clairement les deux camps lors de l'ultime bataille eschatologique de l'assemblée d'Israël. Cet événement apocalyptique est aussi décrit dans 4Q285 et 4Q161 (il est possible que 4Q458 évoque le combat entre le Bien et le Mal dans un contexte eschatologique). À l'occasion d'une vision prophétique, l'*Apocryphe de Daniel* (4Q246) annonce des conflits semblables à ceux de Daniel 2 et 7, ainsi que la venue d'un royaume idéal du «peuple de Dieu»<sup>109</sup>.

L'instauration d'une domination juste de Dieu se réalisera par une guerre d'extermination de tous les ennemis. Plusieurs écrits sectaires assimilent les Juifs non convertis à la catégorie des ennemis de Dieu, et les renvoient indistinctement avec les nations païennes et hostiles (1QS V 10-11. 19; CD IV 10-12; 1QM I 1-2); c'est en vertu de cette logique d'exclusion que la condamnation de ceux qui n'ont pas rallié la communauté peut être prononcée. Leur refus les rejette dans le camps de Bélial, conformément au plan divin établi pour eux de toute éternité. De plus, c'est à travers la vision d'un scénario guerrier que le substrat identitaire fut redéfini et souligné: le salut ultime ne se manifestera que par le ralliement à la communauté.

D'autre part, la guerre eschatologique de Qumrân revêt une dimension cosmique plutôt que nationale parce qu'il s'agit d'un affrontement entre les forces incarnées par le Prince de lumière et son ennemi Bélial dans les cieux, et la grande bataille serait livrée simultanément dans les cieux et sur la terre. La vision sur la guerre et la victoire des fils de lumière peuvent refléter une véritable tension socio-politique en Judée entre les sectaires de Qumrân et les occupants étrangers, vraisemblablement les Romains après la conquête de -63. Ce scénario à tendance catastrophique ou utopiste cherche à attribuer la fonction de direction effective et immédiate du peuple lors de la guerre à un descendant davidique. Ainsi, on observe un type d'agent de salut eschatologique, qualifié le plus

---

<sup>109</sup> Outre les exemplaires du livre biblique de Daniel, on a retrouvé trois manuscrits d'un Pseudo-Daniel (4Q243-245) mentionnant le roi Belshassar (voir Dn 5 et 7) et reprenant de nombreux éléments du livre de Daniel. L'*Apocalypse des quatre royaumes* (4Q552-553) décrit quatre arbres représentant quatre royaumes, comme en Daniel 4 et 7. *La Vision de Gabriel* (4Q557=Vision<sup>c</sup> ar) peut également être rapprochée de Daniel 8 et 9, où l'ange Gabriel apparaît à Daniel.

souvent comme «Prince de (toute) la congrégation» et reprenant les traits d'un roi/chef de guerre dans la bataille ultime. Dans le *rouleau de la Guerre* (1QM V 1-2), le «Prince de la congrégation» est mentionné pour évoquer un chef civil de la communauté des fils de lumière; il est lié explicitement au «rameau de David» dans 4Q285 et 4Q161 quand il s'agit de la défaite et de la destruction du chef ennemi. On peut trouver le même thème dans la littérature juive de l'époque tardive du Second Temple (2Ba 40,1-6. 72, 2; 4Esd 12,32. 13,37; 1Hén 46,4, etc.) et dans le Nouveau Testament (2Th 2,8; Ap 19,11-16). Mais, comme d'autres écrits sectaires le présentent, à Qumrân une telle interprétation messianique se caractérise par son appropriation à la tradition sacerdotale, qui revendique toujours les prérogatives du sacerdoce et témoigne d'une conviction que Dieu intervient à la demande des prêtres.



## Chapitre 5

### Analyse des textes à tendance utopique II

#### Introduction

Dans la littérature qumranienne qui décrit un scénario eschatologique, il y a aussi des agents de salut sans titre précis. Comme on le constatera ci-dessous, certains textes font intervenir des figures surnaturelles dans des situations qui font davantage appel à une vision utopique et apocalyptique du changement radical apporté par l'ère messianique. Ces figures, agissant comme agents du jugement divin universel et de l'expiation, s'inspirent parfois des grands personnages vétérotestamentaires revêtant une dimension intemporelle ou eschatologique. Leurs images sont conçues et projetées vers les jours à venir, et sont nettement associées avec une transfiguration qualitative du monde et de l'homme.

Étant donné l'incertitude de la provenance et la nature disparate de la plupart des manuscrits, il reste difficile de préciser leur corrélation avec les forces sociaux-historiques qui auraient pu les façonner, et de déterminer s'ils reflètent certains idéaux messianiques partagés dans le judaïsme général ou les idées typiquement sectaires propres à Qumrân. De plus, ces textes utilisent souvent divers termes métaphoriques et symboliques pour souligner la nature mystérieuse de la connaissance de Dieu. Enfin, l'état fragmentaire de certains fragments ne permet pas d'identifier clairement les personnages dont il s'agit.

Ces motifs expliquent pourquoi les avis sont partagés sur l'interprétation de ces documents dont le sens nous échappe en partie. Ils méritent cependant notre attention parce qu'ils comportent des scénarios apocalyptiques concernant la fin des temps imminente et qu'ils reflètent des attentes ardentes et des aspirations utopiques à la création de réalités inédites. Leur étude nous permettra de retracer la réception et l'actualisation de certains thèmes religieux dans le judaïsme pré-rabbinique de l'époque du Second Temple, notamment à propos du salut et du jugement de Dieu auxquels se rattachent des personnages vétérotestamentaires. Certains traits ou affinités que les textes présentent par rapport aux croyances propres de la communauté qumrano-essénienne,

montrent que le messianisme de Qumrân est un phénomène moins isolé et homogène qu'on pourrait le penser.

## 5. 1 Figures célestes dans 11Q13=11QMelkisédeq

### 5.1.1 Introduction

Neuf fragments d'un manuscrit trouvé en 1956 dans la grotte 11 de Qumrân, numéroté 11Q13, ont été d'abord publiés par A. S van der Woude en 1965<sup>1</sup>, et brièvement commentés par Y. Yadin dans «A Note on Melchizedek and Qumran» la même année<sup>2</sup>. Puisque le document contient plusieurs occurrences du nom de Melkisédeq, on l'a parfois nommé 11QMelkisédeq. Ce texte a également fait l'objet d'études de J. T. Milik, P. J. Kobelski, É. Puech, F. Manzi, J. A. Fitzmyer, etc.<sup>3</sup>; l'ensemble du texte a été publié par F. García-Martínez et E. Tigchelaar en 1996 dans *DJD XXIII*<sup>4</sup>.

Selon cette édition officielle, 11Q13 se compose de quinze fragments lacunaires d'un document de longueur inconnue. De la colonne I, il ne reste que quelques mots d'un ajout à la verticale dans la marge entre les col. I et II (frag. 1a). Dix fragments permettent de reconstruire partiellement deux colonnes consécutives (col. II = frag. 1a-c + 2a-b i + 3 i + 4a-d; col. III = frag. 2 ii + 3 ii + 5-10); les autres pouvaient appartenir à la troisième colonne. On suppose que les trois colonnes conservées proviennent de la fin d'une composition, mais le contenu du texte qui précède ne peut pas être rétabli sur la base du

---

<sup>1</sup> A. S. van der Woude, «Melchizedek als himmlische Erlösengestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *Oudtestamentliche Studiën* 14, 1965, p. 354-373. L'édition de van der Woude a servi de texte de base dans l'article de J. A. Fitzmyer intitulé «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», in *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 245-267.

<sup>2</sup> Y. Yadin, «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15, 1965, p. 152-154.

<sup>3</sup> J. T. Milik, «Milkî-sedeq et Melkî-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», *JJS* 23, 1972, p. 95-144; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10), Washington: CBA, 1981; É. Puech, «Notes sur le manuscrit de 11QMelkisédeq», *RQ* 12, 1987, p. 483-513; *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* (Études bibliques: nouvelle série 21), Paris: Éditions Gabalda, 1993; F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Rome: Institut biblique pontifical, 1997, p. 262-263.

<sup>4</sup> «11QMelchizedek», in F. Gracia-Martínez, E. Tigchelaar and A. S. van der Woude (eds), *Manuscripts from Qumran Cave 11: 11Q2-18, 11Q20-30 (DJD XXIII)*, Oxford: Clarendon, 1998, p. 221-241. Pour d'autres traductions de 11Q13, voir G. Vermès, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin Books, 1997, p. 532-534; M. Wise, M. Abegg et E. Cook (eds), *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. F. Israël, Paris: Perrin, 2003, p. 598-600.

matériel dont on dispose jusqu'à présent<sup>5</sup>.

L'écriture de 11Q13 correspond en général à celle décrite par F. M. Cross comme «late Hasmonaean or early Herodian book hand (50-25 av. J.-C.)». L'observation de J. T. Milik sur l'absence de taille uniforme des lettres, ainsi que la forme relativement archaïque de certaines lettres, suggère que la copie date de la première moitié du premier siècle av. J.-C., probablement entre 75 - 50 av. J.-C. En se basant sur la paléographie du texte, É. Puech a conclu que «dans l'ensemble, cette écriture difficilement classable dans une type homogène est certainement caractéristique du premier siècle av. J.-C.: asmonéenne tardive ou hérodiennne ancienne»<sup>6</sup>.

D'après le texte conservé, 11Q13 est un *peshet* thématique portant sur la question de la fin des temps. La mention explicite des «derniers jours» (11Q13 II 4) indique bien que le contexte est eschatologique. Le compilateur a sélectionné plusieurs versets bibliques en rapport avec l'année jubilaire (Lv 25; Dt 15; Is 52, 7. 61, 1 - 3; Ps 7, 8-9. 82, 1-2), et créé un ouvrage dans lequel ces extraits ont reçu une interprétation sectaire et eschatologique, signalée par la double apparition du terme פשרו: «son interprétation» (11Q13 II 12. 17).

Les analyses ci-dessous se concentreront sur la colonne II de 11Q13 qui constitue l'essentiel de ce qui a été conservé du manuscrit. Elle est composée de dix fragments, dont les neuf ont été publiés dans l'édition de van der Woude. Le texte donne une description eschatologique de quelques événements de la fin des temps, le dixième et le dernier jubilé, et met en scène un personnage réalisant l'expiation et jugeant au nom de Dieu à la fin du dernier jubilé. Le texte original comportait probablement vingt-sept lignes, en se basant sur le contenu des vingt-cinq lignes restaurées, on peut proposer une division en trois sections (II 1-9a. 9b-14. 15-25a).

---

<sup>5</sup> Selon l'hypothèse formulée par J. T. Milik dans «Milkî-sedeq et Melkî-resa'» (p. 109), 11Q13 pourrait faire partie d'un long *Peshet* (4Q401 et 4Q402) sur les *Périodes*, représenté par deux ouvrages qumrâniens 4Q180-181 (nommés aussi comme 4QÂge de la Création A-B). Mais il est probable que 4Q401 et 4Q402 sont deux compositions distinctes, et les différences entre 11Q13 et 4Q401 ont été discutées par D. Dimant dans «The Peshet on the Periodes (4Q401) and 4Q181», *Israel Oriental Studies* 9, 1979, p. 77-102.

<sup>6</sup> É. Puech, «Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsèdeq», *RQ* 12, 1987, p. 483-513 (surtout p. 507-508).

## 5.1.2 Texte de 11Q13 II

### 5.1.2.1 Premier *peshar* (II 1-9a)

Dans cette portion du texte, l'interprétation de Lv 25, 13 conduit à fixer la date de la fin des temps, définie dans le cadre d'un calendrier de type jubilaire de soixante-dix semaines d'années. La conception de l'histoire qui s'exprime ici est celle d'un «exil au long cours», selon laquelle le temps des châtiments, ouvert par l'exil à Babylone, ne s'est pas achevé lors de la reconstruction de Jérusalem et du Temple par Esdras et Néhémie; il se poursuit jusqu'aux jours du rédacteur et ne se terminera qu'à l'époque eschatologique, marquée par les expiations et le jugement.

<p> <sup>a</sup>עלן [ ] 1  בשנת [ ] 2  היובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו כאשר כתוב] 3  [וה] 4  [דבר השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר 5  [שה] ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא 6  [קרא] [שמטה] 7  [לא] [לא] פשרו [לאחרית הימים על השבויים] 8  [אשר] 9  מורייהמה החבאו וסתרו<sup>f</sup> ומנחלת מלכי צדק 10  כ[א] [זהמה נחלת מלכי צדק אשר] 11  [שיבמה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב] 12  [להמה] [משא] [כול עוונותיהמה ו] [כן יהיה] [הדבר הזה] 13  [בשבו] [היובל הראישון אחר תש] [עה היובלים] 14  [ויום הכפ] [ורים] [הוא] [ה] [ה] [בל] [העשירי] 15  [לכפר בו על כול בני] [אורי] [ו] [אנשי] [גורל] 16  [מלכי] [צדק] [ם עליהמה] [הת] [לפי] [ל] 17  [עש] [ותמה] [כיא] 18  [הואה] [הקק] [לשנת הרצון למלכי צדק ולי] 19  [נק] [קדושי אל לממשלת משפט] 20 </p>	<p> 1. [ ] m [ ]  2. [ ] et ce que (l'Écriture) dit: «En [cette] année jubilaire, [vous retournerez tous à vos biens] (Lv 25, 13), comme il est écrit: «Et voi]ci  3. la manière de la rémission:] chaque créancier fera remise de la créance qu'il détient [contre son voisin, il ne pressera pas son prochain et son frère car il a été proclamé ] une rémission  4. de Di [eu » (Dt 15,2). Son interprétation (s'applique)] aux derniers jours et aux captifs, qui[ ] et dont  5. (les) enseignants ont été cachés (?) et gardés secrets (?), et de l'héritage de Melkisédeq, ca[r...] et ils sont l'hérit[age de Melkisé] de qui  6. les restaurera et leur proclamera l'émancipation, pour les libérer [de la dette] de tous leurs péchés. Et [donc auront lieu] ces choses  7. dans la première semaine du jubilé suivant [les] neu[f] jubilés. Et [le] jou[r des expiat]ions, i[l (est)] à la f[in] du dixième [ju] bilé,  8. pour y faire l'expiation pour tous les fils de [lumière et] les hommes [du] lot de Mel[ki]sédeq [ ] m sur [eu]x ht [ ] selo[n toutes] leurs [œuvre] s, car  9a. c'est le temps pour l'année de grâce de Melkisédeq et pour le jou[r de vengean]ce des saints de Dieu, pour (établir ainsi) la royauté de justice... </p>
---	---

#### Notes de lecture

a. À la première ligne, quelques traces de lettres sont lisibles, elles ont été interprétées différemment par les éditeurs. Au milieu de cette ligne, É. Puech a proposé de lire אלוהיך en s'inspirant d'Is 52,7<sup>7</sup>. La restauration de Is 52, 7 reste une possibilité à

<sup>7</sup> DJD XXIII, p. 226,

la première ligne: la combinaison יך se trouvera aux lignes 16, 24, 25, où on lit l'occurrence אלוהיך qui se réfère à Is 52,7.

b. (Ligne 2) La formule d'introduction וְאָשֶׁר אָמַר est difficile à traduire parce qu'il manque l'antécédent, Van der Woude suggère que la formule implique un sujet implicite «Dieu» (voir CD VI 8, VIII 9, 20). Pourtant, on peut se demander pourquoi le texte n'utilisait pas directement une expression plus courante: אֲשֶׁר אָמַר אֵל. L'étude de K. M. Penner montre que l'expression אָשֶׁר אָמַר, qui apparaît plus de 100 fois dans la littérature de Qumrân, peut être traduite, dans la plupart des cas, «comme (l'Écriture) dit»<sup>8</sup>.

c. (Ligne 2) La formule d'introduction est reconstruite différemment dans *DJD* (וְעֵלְיוֹ אָמַר)<sup>9</sup>.

d. Au début de la ligne 4 il reste des traces très faibles des deux ou trois premières lettres, qui pourraient être reconstruites en לאל. On peut supposer que פִּשְׁרוֹ est précédé par une espace qui suit immédiatement לאל et marque la fin de la citation de Dt 15, 2. ליהוה du TM est remplacé par לאל, une pratique des scribes visant à éviter d'écrire ou de prononcer le tétragramme sacré.

e. (Ligne 4) L'édition de van der Woude lit אסר, J. T. Milik pense que cette lecture est «absolument exclue», il faut lire יאמור, dans le sens de «promettre» dont le sujet non exprimé est Dieu<sup>10</sup>. Selon P. Kobelski, les traces avant *reš* suggèrent la lecture אָשֶׁר. Les éditeurs de *DJD* XXIII ont opté pour אָשֶׁר, mais précisé en même temps que «it is either *samek* or a *šin* that has turned slightly clockwise because of the fold»<sup>11</sup>.

f. (Ligne 5) La reconstruction de la phrase a fait l'objet de vifs débats. Le texte suit la lecture de F. García-Martínez et van der Woude (הַחֲבֵאוֹ וְסִתְרוּ) «ont été cachés et

---

<sup>8</sup> K. M. Penner, «Citation Formulae as Indices to Canonicity in Early Jewish and Early Christian Literature», in J. H. Charlesworth and L. M. McDonald (dir), *Jewish and Christian Scriptures: The Function of 'Canonical' and 'Non-Canonical' Religious Texts*, New York: T&T Clark Ltd, 2010, p. 62-84 (surtout p. 67).

<sup>9</sup> «11QMelchizedek», *DJD* XXIII, p. 224.

<sup>10</sup> J. T. Milik, «Milkî-sedeq et Melkî-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», 1972, p. 97, 102.

<sup>11</sup> «11QMelchizedek», *DJD* XXIII, p. 226.

gardés secrets»). D'autres lectures alternatives sont proposées: **ואשר מוריהמה מדכאי** («et dont les enseignants sont parmi les opprimés de l'assemblée et l'héritage de Melkisédeq», É. Puech); **אשר הכריתמה מן בני השמים ומנחלת מלכי צדק** («qui les coupe des fils célestes et de l'héritage de Melkisédeq», P. J. Kobelski)<sup>12</sup>.

g. (Ligne 5) La reconstruction de cette partie du texte est hautement hypothétique. J. T. Milik propose «**ישליך גורל להמה**» («Il abattra un lot pour eux»); mais selon É. Puech, la restauration serait plutôt «**ידע רוחותמה**» («Il connaît leurs esprits»). García-Martínez et Tigchelaar signalent que cette partie du manuscrit est maintenant devenue complètement noire et qu'aucune lettre n'y est lisible<sup>13</sup>.

h. Le début de la ligne 7 est endommagé par un trou, et on a seulement la partie inférieure des lettres. Les premiers éditeurs ont lu «**בשנת היובל האחרון אמר**» («En l'année du dernier Jubilé, il dit»), J. T. Milik a proposé de lire «**בשבוע היובל הראשון אחר**», lecture acceptée par la plupart des chercheurs.

i. (Ligne 8) Milik lit «**בני אל**», mais la plupart des chercheurs optent pour «**בני אור**». La photographie ne présente pas de trace de *'alef*. É. Puech affirme qu'il y avait quelques légères traces sur l'envers du parchemin. Maintenant il y a seulement un grand trou sur la surface de la peau et un autre petit trou à la couche plus profonde du fragment; l'état mutilé ne permet pas de trancher définitivement la divergence. Selon Kobelski, **בני אל** est une expression qui s'applique aux anges dans la littérature qumranienne; mais ici il s'agit plutôt des agents humains appelés souvent «fils de lumière» dans les écrits sectaires.

j. (Ligne 9) Van der Woude lit **הואה חקק** («...il promulgue»), Y. Yadin fait remarquer qu'à la lumière de relecture de la photographie, il faut lire **הקץ** plutôt que **חקק**,

---

<sup>12</sup> É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* II, p. 522-526; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* (CBQMS 10), p. 12. Voir aussi, «11QMelchizedek», *DJD XXIII*1, p. 230-231.

<sup>13</sup> «11QMelchizedek», *DJD XXIII*1, p. 227.

et la première lettre est identique à *he* qui précède<sup>14</sup>.

k. (Ligne 9) La trace au début d'un fragment (frag. 2b) pourrait être la partie supérieure d'un *waw* ou d'un *nun* final; elle pourrait aussi être le crochet de la partie supérieure gauche d'un *mem* final. L'édition officielle propose la reconstruction ולצבןאיו («et de [ses] ar[mées, nation] des saints de Dieu»), É. Puech restaure la lacune en insérant ולהרים בדין («et à exalter en jugement»). Nous adoptons plutôt la suggestion de P. Rainbow, ולין[ם נק]ם («et le jour de la vengeance»), basé sur Is 61, 2, qui répond bien aux traces des lettres au long du bord déchiqueté des fragments. En Is 61, 1-3, l'année de grâce et la libération des captifs sont aussi «le jour de la vengeance» de Dieu. La restitution «jour de la vengeance» en ligne 9 expliquerait la connexion de cette ligne avec les lignes 10-12, où se trouve la citation Ps 82, 1-2 associée au thème du jugement<sup>15</sup>.

#### Commentaire

L'exégèse dépend d'un texte de base, Lv 25, 9-13. En haut de la colonne II, Lv 25, 13 est complété par une référence explicite à Dt 15, 2, où l'année sabbatique est décrite comme un temps de remise de dettes, conformément à ce qui devrait se passer en année de jubilé selon la loi lévitique. Dans le commentaire, les périodes jubilaires ne sont pas seulement une occasion de libération socio-économique. Le texte envisage un événement eschatologique définitif, l'avènement des derniers jours survenant au début du dixième jubilé (II 6-7).

À la ligne 4, השבויים («les captifs») suggère un rapprochement avec Is 61, 1. Comme l'indiquent J. T. Milik et É. Puech, Is 61 pourrait être cité dans le texte qui suivait immédiatement dans la lacune de la ligne 4<sup>16</sup>. Bien qu'une partie de la ligne 4 ait été perdue, l'ensemble de ce passage consiste à introduire l'annonce d'une période ultime pour les «captifs», qui sont vraisemblablement l'héritage de Melkisédeq (II 5), et seront appelés aussi «les fils de lumière» et «les hommes de lot de Melkisédeq» à la ligne 8<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Y. Yadin, «A Note on Melchizedek and Qumran», 1965, p. 152.

<sup>15</sup> P. Rainbow, «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7, 1997, p. 179-194 (surtout p. 188-189).

<sup>16</sup> J. T. Milik, «Milkî-sedeq», p. 102; É. Puech, «Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsèdeq», p. 490.

<sup>17</sup> Les éditeurs de *DJD* XXIII, p. 230-231, présentent les opinions alternatives concernant la reconstruction de la ligne 4.

L'emploi de l'expression קרא להמה דרור à la ligne 6 fait écho à Lv 25, 10: «Vous proclamerez l'affranchissement de tous les habitants du pays», ainsi qu'à la prophétie en Is 61, 1 («[...] pour proclamer aux captifs la liberté et aux prisonniers la délivrance»). Le texte préservé dans la colonne II utilise à six reprises en tout les expressions d'Is 61, 1-3: השבויים (l. 4), וקרא להמה דרור (l. 6), לשנת הרצון (l. 9), נקם משפטי אל (l. 13), משיח (l. 18) et לנחם האבלים (l. 20). Apparemment, Is 61, 1-3 est un passage clé nourrissant l'espérance de délivrance des justes et d'accomplissement du jugement; l'auteur fonde sur ce texte, d'une part, sa propre pratique discursive, d'autre part sa manière d'envisager le messianisme.

Le commentaire associe ensuite le jour des expiations pour «tous les fils de lumière et les hommes du lot de Melkisédeq» à la fin du dixième jubilé (l. 7-8): ce jubilé s'achèvera en effet par le *Kippur* eschatologique, conçu comme «l'année de grâce de Melkisédeq», et «le jou[r de vengean]ce des saints de Dieu», selon cette interprétation d'Is 61,1-2. Melkisédeq est l'acteur principal de cette trame eschatologique, c'est lui qui libérera les «fils de lumières» et qui fera l'expiation pour eux. Depuis la première publication du manuscrit en 1965, le débat sur le statut ontologique de Melkisédeq n'a pas cessé et il n'y a pas eu d'unanimité dans la compréhension de ce personnage: s'agit-il d'un être terrestre, d'un ange de haut rang ou de la divinité elle-même?

Dans la Bible, Gn 14, 18-20 parle de Melkisédeq qui fut à la fois roi de la ville de Salem, et prêtre bénissant Abram au nom de Dieu Très Haut. Le Ps 110, 4 établit un lien entre le roi/prêtre Melkisédeq et le roi de Sion (David?), dont le sacerdoce se fonde sur celui de Melkisédeq. Dans 11Q13, la spéculation semble s'éloigner des sources bibliques. Melkisédeq est plutôt un rédempteur céleste venant à la fin des jours, celui par qui se manifesterait la présence divine. Nous reviendrons plus loin sur cette question assez complexe. Pour l'instant il convient de noter que l'expression «l'année de la grâce de Melkisédeq» (l. 9) est une citation implicite d'Is 61, 2: «l'année de la grâce de Yahvé», et dans les interprétations qui suivent, les actions de Melkisédeq s'inscriront également dans les caractéristiques divines attribuées souvent à Dieu lui-même.

### 5.1.2.2 Deuxième *peshar* (II 9b-14)

Le deuxième *peshar* porte notamment sur le Ps 82, 2 et définit l'ennemi contre



lequel s'exercera le jugement: Bélial et son camp. Plusieurs éléments donnent à penser que l'affrontement décrit ici se déroulera dans les cieux, entre les «esprits du lot de Bélial» et les «dieux de justice».

<p>9b כאשר כתוב          10 עליו בשירי דויד אשר אמר אלוהים          [נצב בעדת אל בקורב אלוהים ישפוט ועליו          אמר ויעליוה]          11 למרום שובה אל ידין עמים ואשר אמר          עד מתי תשפוטו עוול ופני רשעים תשא          סלה          12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו          אשר [ים<sup>a</sup> בסורמ] מהוקי אל          ל[הרשיע]          13 ומלכי צדק יקום נקם משפטי אל וביום          ההואה יצי[למה מיד בליעל<sup>b</sup> ומיד כול          רוחי גורלו]          14 ובעזרו כול אלי [הצדק והואה          אשר [כול בני אל          והפ]</p>	<p>9b. Comme il est écrit          10. le concernant dans les Chants de David qui disent:          « (Les) <i>'elohim</i> se [dr]esse(nt) dans l'ass[emblée          de <i>'el</i>], au milieu des <i>'elohim</i> Il juge» (Ps 82, 1); et, le          concernant, (l'Écriture) d[it]: «Ét ] au-dessous [d'elle],          11. retourne en haut, <i>'el</i> jugera les nations». (Ps 7,          8-9). Et ce que (l'Écriture) d[it]: «Jusqu'à quand (est-ce          que) v]ous jugerez injustement, et pr[en]drez le parti          des méch[ants? Sé]lah» (Ps 82, 2).          12. Son interprétation (s'applique) à Bélial et aux          esprits de son lot, qu[i ]im, dans le[ur]          éloigne[ment] des préceptes de Dieu pour[ commettre          le mal].          13. Et Melchisédeq accomplira la veng[ea]nce des          jugements de Di[eu], et en ce jour il les déli]vr[era] de la          main de] Bélial et de la main de tous les es[prits de son          lot].          14. Et tous les dieux [de la justice] (viennent) à son          secours, [et i]l est (celui) qu[i ] tous les fils          de Dieu, et(?)hp[ ]</p>
---	--

### Notes de lecture

a. (Ligne 12) J. T. Milik propose de placer les deux *mem* du frag. 5 i dans la lacune et de lire «ה[ממרים]», lecture acceptée aussi par É. Puech qui reconstruit אשר [ה[ממרים] כולמה היו [ממרים] («qui sont tous rebelles»). Toutefois les traces de la lettre précédant le *yod* peuvent difficilement correspondre à un *reš* selon García-Martínez et Tigchelaar<sup>18</sup>.

b. (Ligne 13) La restauration [וביום ההואה יצי[למה מיד בליעל] a été proposée par van der Woude, suivi par F. García-Martínez et Tigchelaar.

c. (Ligne 13) On opte pour [רוחי גורלו] plutôt que [רוחי גורלו], car la trace que plusieurs chercheurs ont considérée comme *waw* n'est pas nécessairement celle d'une lettre<sup>19</sup>. L'expression רוחי גורלו se retrouve également à la ligne 12.

### Commentaire

<sup>18</sup> «11QMelchizedek», *DJD* XXIII, p. 228.

<sup>19</sup> *Idem*.

Le dualisme constituait l'essence de l'idéologie de Qumran et le fondement de la vie des membres sectaires. Dans 11Q13, la vision des «deux voies» arrive à son point culminant. Les deux esprits sont personnifiés: Melkisédeq, qui représente la justice divine, viendra détruire les esprits de Bélial et exécuter la vengeance par la justice divine. Le caractère eschatologique du texte est évident. Les deux adversaires sont présents aussi en 1QM XIII 9b-13a, dans un passage que J. Duhaime considère comme étant interpolé dans la version originelle et qui s'inscrit dans la vision dualiste militante de la secte de Qumrân (voir aussi 1QS III 24)<sup>20</sup>; mais dans le *Rouleau de la guerre*, il est question du prince de lumière (שר מאור) plutôt que de Melkisédeq.

La citation, identifiée comme provenant des Psaumes (les «chants de David»), est un assemblage de Ps 82, 1; 7, 8-9 et 82, 2. Le contexte original de la citation biblique se réfère sans doute à Dieu et à Son jugement. Dans le Ps 82, tout d'abord, il faut distinguer «'elohim» et «'el». 'elohim, une forme plurielle qui contient la racine divine 'el, peut être traduit par «Dieu»; mais il désigne les «juges» dans certains passages bibliques, ou simplement la cour céleste<sup>21</sup>. Deuxièmement, les versets 1 et 6-8 nous placent en pleine assemblée céleste: l'interprétation appropriée de «'Elohim» en Ps 82, 1 devrait être ceux qui forment la cour céleste dans le sens collectif, d'où la forme אלהים au singulier. Le verset 6 est parfois compris comme une question rhétorique (אלהים אתם רבני עליון כלכם: «Vous, des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous?», BJ). Il s'agirait des dieux des religions païennes invités à reconnaître la souveraineté du seul vrai Dieu sur toutes les nations. La conviction sur la puissance de jugement de Dieu est affirmée à la fin du psaume (Ps 82, 8-9); on la trouve aussi dans le Psaume 7, ce qui pourrait expliquer la citation de Ps 7,7-8 dans 11Q13 II 10-11.

Dans le *peshet* c'est Melkisédeq qui accomplira la vengeance des jugements divins avec l'aide des «dieux de justice» (11Q13 II 13-14), qui l'appuieront pour mettre fin à la domination de Bélial et des esprits de son lot. Les éditeurs du texte *DJD*, avec bien d'autres savants, sont d'avis que Melkisédeq devrait s'entendre de l'archange

---

<sup>20</sup> J. Duhaime, «La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumran», *RB* 84, 1977, p. 210-238 (surtout p. 211-212, 218-227).

<sup>21</sup> Voir Ex 21, 6; 22, 8 et l'article אלהים dans *BDB*.

Michael ou du Prince de lumière, qui jugera les autres êtres célestes comme une figure angélique de premier plan (*infra* 5.1.3, surtout p. 247-248)<sup>22</sup>.

À notre avis, si Melkisédeq s'attaque à Bélial et aux esprits de son lot, il apparaît plutôt comme la main vengeresse de Dieu au jugement dernier, symbole du pouvoir et de l'intervention divins. On observe dans 1QM que le lot de Bélial sera détruit et soumis par «la grande main de Dieu» (יד אל הגדולה), 1QM I 14-15; XVIII 1-3), qui réfère à l'intervention de Dieu à trancher définitivement la bataille. Une figure telle que Melkisédeq serait conçue selon les diverses manifestations associées au même pouvoir divin, que l'on appelle symboliquement היד החזקה והזרע הנטויה («la main forte et le bras étendu») dans la Bible: la génération de l'Exode a fait l'expérience de l'action de Yahvé «à main forte et à bras étendu» (Ex 13, 9; Dt 7, 8.19). Ainsi, c'est «à main forte et à bras étendu» qu'Il châtie, pardonne et ramène au cœur de l'Alliance, assure la protection de Son peuple et le libère de l'oppression avec des actes de sainteté et des combats victorieux (Dt 33, 27; Is 51, 5. 10; 62, 8; Ps 79, 11.13; 89, 22; 98, 1).

### 5.1.2.3 Troisième *peshet* (II 15-25)

Cette section du texte est la plus intrigante. Le rédacteur interprète ici la prophétie fameuse d'Is 52, 7 (11Q13 II 15-16), dont la finale évoque le règne de Dieu, interprété ici comme celui de Melkisédeq.

<p>15 הזואת הוואה יום ה[שלום]<sup>a</sup> אשר אמר          ביד ישע[יה הנביא אשר אמר] מה [נאו          16 על הרים רגל[י] מבשר[מ] שמיע שלום          מב[שר טוב משמיע ישוע]ה [א]ומר לציון          [מלך] אלוהיך</p>	<p>15. cette ([ ]). C'est le jour de la [paix, ] dont il est dit: [...par Isa]ie, le prophète qui a dit: «[<i>Qu'ils (sont) beaux</i>]          16. <i>sur les montagnes, les pie[ds du] messa[ger] (qui) [an]nonce la paix, (du) mes[sager de bonne (nouvelle) (qui) annonce la délivran]ce (en) [dis]ant à Sion: ton Dieu [est roi! »</i> (Is 52, 7).</p>
<p>17 פשרו ההרים] המה] הנביא]ם<sup>b</sup>  המה          א]  מ]   לכל<sup>oo</sup></p>	<p>17. Son interprétation: les «montagnes», [ce (sont)] les prophète[s]: ils '[ ]<sup>o</sup> m [ ] à tout <sup>oo</sup>[          18. Et le «messenger», c'(est) l'oïnt de l'espr[it], comme Dan[iel] a dit à son sujet: «[<i>Jusqu'à (la venue d'un oïnt, un prince, (il y aura) sept semaines</i>» (Dn 9, 25). Et le messenger de</p>
<p>18 והמבשר הו[אה] משיח הרו[ח]ת] כאשר אמר          ד[ה] יאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה          ומבשר]</p>	

<sup>22</sup> Position défendue par C. Giannotto dans sa propre monographie consacrée aux traditions juives et chrétiennes sur Melkisédeq, et réaffirmée par F. García-Martínez dans «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán», *Biblica: commentarii periodici Pontificii instituti biblici* 81, 2000, p. 70-80. Toutefois, Il y a là un élément logique d'exclusion mutuelle, que J. Carmignac avait bien perçu: «Melkisédeq ne peut pas en effet à la fois appartenir à l'ensemble des anges et être secouru par ce même ensemble», «Le document de Qumrán sur Melkisédeq», *RQ* 7, 1970, p. 343-378 (surtout p. 366).

19	טוֹב מִשְׁמִינָה יְשׁוּעָה] הוֹאֵה הַכְּתוּב עָלָיו	19.	bonne (nouvelle) (qui) annon[ce le salut,] c'est celui dont il est écrit [« ...
	אֲשֶׁר ]		
20	לְנַחֲ[ם] הַן אֲבֵלִים פֶּשֶׁר [לְהַשְׁכִּילָמָה בְּכֹל	20.	<i>pour conso[ler les affligés]</i> (Is 61,2). Son interprétation:] pour les ins[t]ruire de tous les âges du m[onde
	קִצֵּי הָעוֹלָם		
21	בְּאֵמֶת לְמֵ[ ]	21.	dans la vérité <i>lm[ ]mh '[</i>
	א] מָה א]		
22	וְהוֹסֵרָה מִבְּלִיעֵל ]	22.	∞ [ ] se détournera de Bélial et retour[nera ] <i>nq [</i>
	וְנָק]		
23	בְּמִשְׁפָּט] אֵל כְּאֲשֶׁר ]	23.	[ ] dans les jugement [s] de Dieu, comme est écrit de lui: «[ <i>Disant à Si'on: ton Dieu est roi</i> ]. (Is 52, 7). [Si]on, c'es[t]
	כְּתוּב עָלָיו] אֹמֵר לְצִיּוֹן מֶלֶךְ אֱלֹהֶיךָ [צִיּוֹן		
	הַיְאֵה]	24.	[l'assemblée de tous les fils de justice, eux (qui)] maintiennent l'alliance, (qui) se gardent de marcher dans (la) [vo]ie du peuple. Et ton Di [e] u, c'(est)
24	עֲדַת כּוֹל בְּנֵי הַצְּדִקָּה <sup>d</sup> הֵמָּה [מְקִימֵי] הַבְּרִית	25.	[ Melkisédeq qui les déli]v[rera de la ma]in de Bélial. Et ce qui est dit: « <i>Et vous sonnerez la trom[pette dans] toute la [t] erre</i> » de ... (Lv 25, 9)
	הַסְּרִים מַלְכָּת [בְּד]וֹךְ הָעַם וְאֵל[ו]ן הַיֵּךְ הוֹאֵה		
25	מַלְכֵי צְדָק אֲשֶׁר יִצִּי[ל]מָה מִיָּד <sup>e</sup> ]		
	בְּלִיעֵל וְאֲשֶׁר אָמַר וְהֵעֲבַרְתָּמָה שׁוֹן] פֶּר בְּכֹל		
	א]רְיָ <sup>f</sup>		

### Notes de lecture

a. (Ligne 15) Trois alternatives ont été proposées pour restaurer la lacune: יום («jour du massacre», van der Woude), יום הישוע («jour du salut», Kobelski) et יום השלום («jour de la paix», Milik, Puech, *DJD* XXIII). יום השלום correspond à Is 52, 7 cité aux lignes 15-16 et convient le mieux à la longueur d'espace laissée sur le fragment.

b. (Ligne 17) La reconstruction פֶּשֶׁר הַהֲרִים [דְּבָרֵי] הַנְּבִיאִים הֵמָּה («son interprétation: les montagnes, ce sont [les paroles des] prophètes», Kobelski) ne correspond pas bien à la règle syntaxique de la formule; on lui préfère celle proposée par J. Carmignac et É. Puech<sup>23</sup>. La première édition de van der Woude lit תְּבִיאֵן] תִּי הֵמָּה en traduisant «les montagnes apporteront leurs gains (?)», lecture qui s'accorde difficilement avec le contexte de cette ligne.

c. (Ligne 18) La première édition lit וְהַמְבַשֵּׂר הוֹן] אֵה מִשְׁיַח הוֹאֵה] אֲשֶׁר אָמַר («Et le messager, c'est un oint, celui dont il est dit...»). Cette lecture, comme l'indique Y. Yadin<sup>24</sup>, est problématique à cause des difficultés paléographiques: 1) La taille de la lacune entre הוֹ et יַח semble insuffisante pour insérer d'un *he* avant מִשְׁיַח, 2) Les deux lettres suivant הַיְאֵה doivent être *reš* et *waw*, plutôt que *waw* et *'alef*. Yadin a proposé de

<sup>23</sup> É. Puech, «Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq», p. 483-513.

<sup>24</sup> Y. Yadin, «A Note on Melchizedek and Qumran», p. 152-153.

lire  $\text{והמבשר הו[א]ה [משיח הרו[ח]}$  («Et le messager c'est l'oint de l'esprit»), puisque le texte en question interprète  $\text{מבשר}$  avec  $\text{משיח}$ , il est vraisemblable que le messager est identifié à «l'oint de l'esprit» en référant à Is 61, 1.

d. (Ligne 24) La reconstruction de la première partie de la ligne est hypothétique. On suppose que le texte perdu fait allusion à Is 1,26 ( $\text{עיר הצרק}$ ) puisque le sujet est explicité par «Sion».

e. (Ligne 25) La reconstruction est hypothétique, mais il y a de bons arguments en sa faveur. L'interprétation de «ton dieu» ( $\text{אלוהיך}$ ) n'est pas conservée et la plupart des chercheurs estiment que le texte avait la mention de Melkisédeq. Mais il est aussi possible qu'une citation biblique à laquelle se réfère «votre Dieu» se trouvait dans la lacune des lignes 24-25.

f. (Ligne 25) Cette ligne semble préserver une citation de Lv 25, 9, mais l'espace est trop court entre  $\text{שן[פר]}$  et  $\text{ב[כול]}$ , donc ne permet de restaurer un texte correspondant à aucune tradition textuelle connue de ce verset. Dans le TM, le dernier mot a un suffixe pronominal ( $\text{ארצכם}$ : «votre terre»). Puisqu'il ne reste que des vestiges dans la colonne 3, il est impossible de savoir si la citation est suivie immédiatement d'une explication.

#### Commentaire

La trame de la section est constituée par Is 52,7. Plusieurs thèmes se joignent à ce passage ensemble:

1) Is 52,7-9 évoque le salut assuré des rachetés, ainsi que le rétablissement de Sion en joie éternelle. Le texte de Lv 25 et d'Is 61, 1-3 est associé à celui d'Is 52,7 par l'idée commune d'«annonce», et cela nous ramène à l'idée de «messager» en Is 52, 7;

2) Il est possible que le texte comportait une citation extraite de Dn 9, 25; elle a reçu une interprétation selon la vision de l'*eschaton* fondée sur les périodes de jubilé qui s'apparentent à Lv 25, 8-9;

3) De plus, Is 61, 1 et Dn 9, 25 pourraient partager l'idée de «oint», identifié au messager qui «annonce la paix» en Is 52,7 (II 16). L'expression renvoie à Is 61,1 où il proclame l'amnistie aux captifs. Mais elle est aussi mise en rapport avec Dn 9,25 où l'apparition de l'oint a lieu dans un cadre jubilaire. En Dn 9, 25, cet oint est qualifié de

«prince» ou de «chef» (נגיד); la signification de ce terme en Dn 9,25 est discutée. Si 11Q13 citait vraiment Dn 9,25, il n'est pas assuré que ce qualificatif a été repris dans la citation.

Comme l'indique B. Christophe<sup>25</sup>, deux problèmes en particulier font encore l'objet de vifs débats: la nature (humaine, angélique ou divine) du personnage nommé Melkisédeq, et le caractère plus ou moins messianique du personnage désigné comme «oint de l'esprit» (11Q13 II 18). Enfin on n'a pas définitivement tranché s'il convient d'assimiler, ou au contraire de distinguer, ces deux personnages. F. García-Martínez, après van der Woude, pense y reconnaître le prophète eschatologique mentionné dans la Règle (1QS IX 11) et dans 4QTestimonia (4Q175 5-8)<sup>26</sup>. Geza G. Xeravits l'identifie hypothétiquement à Moïse *redivivus*<sup>27</sup>. En 11Q13 I 12, le nom de «Moïse» est conservé, mais le contexte est trop lacunaire pour qu'aucune identification de ce personnage puisse être avancée avec certitude. D'après le texte conservé de la col. II, ce messager de paix est identifié à l'«oint de l'esprit»; cela renvoie d'abord à Is 61,1 où ce messager vient annoncer la délivrance des captifs, mais n'accomplit pas lui-même cette délivrance. En effet, le messager a ses pieds sur les montagnes, c'est-à-dire les prophètes selon l'interprétation; étant donné que le rapprochement avec le «prince oint» en Dn 9,25 est basé sur une restitution spéculative, le contexte oriente l'identification vers une figure messianique de prophète qui précéderait Melkisédeq, le libérateur qui viendra délivrer les fils de lumière de la main de Bélial.

Le texte continue par la mention d'un second messager (Is 61,2 reconstruit en II 18-19). Ce héraut est déjà envoyé pour annoncer le salut et consoler les affligés (II 22-24), puisque les membres de la communauté ont, grâce à lui, accédé à la compréhension des périodes du monde (II. 20-21). Il y a donc d'une part un messager que l'on attend à la fin des temps, et de l'autre un personnage historique, vivant ou ayant vécu récemment dans le cours de l'histoire de la communauté. Comme l'éditeur le fait observer<sup>28</sup>, dans la

---

<sup>25</sup> B. Christophe, «Melki Sedeq n'est pas un ange. Une relecture du pesher thématique 11Q13 (11QMelkisedeq) II», dans M. Bar-Asher and E. Tov (eds), *Megillot 5-6, A Festschrift for Devorah Dimant*, Haifa/Jerusalem: University of Haifa, The Publication Project of the Qumran, 2007, p. 3-16.

<sup>26</sup> «11QMelchizedek», *DJD XXIII*, p. 232.

<sup>27</sup> G. G. Xeravitz, *King, Priest, Prophet*, p. 72-75.

<sup>28</sup> «11QMelchizedek», *DJD XXIII*, p. 232.

mesure où la ligne 20 débute par une citation explicite de Is 61, 2, on doit envisager que la fin de la ligne 19 ait contenu le début de cette citation. Le procédé consiste à utiliser des références bibliques secondaires pour l'interprétation du verset principal. On peut donc avec assez de vraisemblance compléter ainsi la ligne 19 :

«Celui dont il est écrit que : [ *Il m'a envoyé pour...* (Is 61, 1)] (suivi de l'une des activités décrites en Is 61, 2) *pour proclamer une année de grâce ou pour proclamer un jour de vengeance de notre Dieu*».

Compte tenu de l'espace disponible dans la lacune, les deux proclamations peuvent aussi y figurer ensemble. Dans tous les cas, le deuxième message à la ligne 19 pointe vers quelqu'un qui console et instruit les affligés, les «fils de justice»; sa fonction consiste aussi à dévoiler une date du moment eschatologique. Si ce groupe est celui dont il est question dans les textes sectaires de Qumrân, le second message pourrait être le Maître de justice, suscité par Dieu pour guider les «fils de justice» et les soutenir dans l'adversité pendant la domination de Bélial<sup>29</sup>. De plus, un des éléments essentiels de ce passage reste d'en dégager la théorie de l'histoire implicite: puisque l'un et l'autre message furent annoncés dans la même prophétie, dont le *peshar* a révélé le sens caché, la révélation sur les périodes de jubilé fournit elle-même à son tour la démonstration que la venue (future) de la figure prophétique qui annoncera le salut est assurée par la venue (réalisée) du Maître historique.

### 5.1.3 Question sur la nature de «Melkisédeq»

Il est évident que Melkisédeq est l'acteur principal dans ce *peshar* thématique portant sur la question de la fin des temps. Pour mieux saisir cette figure mystérieuse, il est utile d'élargir notre réflexion à l'ensemble des textes de Qumrân qui la mentionnent. Dans la littérature qumranienne, Melkisédeq apparaît aussi dans l'*Apocryphe de la Genèse* (1Q20 XXII 14-17), qui raconte l'histoire de la rencontre de Melkisédeq avec Abraham après sa victoire sur les quatre rois qui avaient assiégé Sodome et Gomorrhe, et la bénédiction de Melkisédeq sur Abraham au nom du «Dieu Très-Haut, Créateur du ciel et de la terre» (1Q20 XXII 16, voir Gn 14, 19). Dans les *Chants du Sacrifice du Sabbat* (4Q401 = 4QShirSabb<sup>b</sup>), le terme קדש est explicitement mentionné (4Q401 frag. 11 3;

---

<sup>29</sup> Voir J. Duhaime et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte* (CÉSup 152), Paris: Cerf, 2010, p. 54.

frag.22 3?). C. Newsom, dans *DJD XI*, a restauré 4Q401 frag. 11 3 comme suit : «Melchi]zedek, priest in the assemb[ly of God» (מלכי [צדק כוהן בעד[ת אל). Si cette reconstruction est correcte, Melkisédeq serait un prêtre céleste/angélique au service de Dieu dans un texte «largely concerned with invoking and describing the praise of angelic priests in the heavenly temple»<sup>30</sup>.

Le nom de Melkisédeq semble être également mentionné dans un fragment des *Visions en araméen de 'Amram* (4Q544). Ce texte est rédigé au deuxième siècle av. J.-C. Sous la forme d'un testament, il raconte des visions de 'Amram, petit-fils de Levi. Ayant aperçu, dans une vision de rêve, deux figures qui se disputaient, 'Amram s'interrogeait sur leur identité. Bien qu'aucune lettre de nom «Melkisédeq» ne soit conservée, J. T. Milik, et plusieurs chercheurs ont proposé de lire 4Q544 frag. 3 IV 2-3 comme suit: «[Mes] trois noms [sont Michael, Prince de la lumière, et Melkisédeq]». Cette reconstitution est basée sur une reconstruction parallèle en 4Q544 frag.2 III 3: «[Et ce sont ses trois noms: Bélial, Prince des ténèbres,] et Melkireša<sup>31</sup>. Michael apparaît souvent dans les textes de Qumran en tant qu'adversaire de Bélial. Il est évoqué dans le *Rouleau de la guerre*, qui pourrait le décrire comme «Prince de la lumière» (1QM XIII 10-11). Dans ce sens, Melkisédeq serait une figure angélique opposée à Bélial dans la guerre eschatologique.

Les différentes représentations de Melkisédeq dans la littérature de Qumrân ont été interprétées de façons très diverses<sup>32</sup>. Peut-on réconcilier les figures de Melkisédeq comme un prêtre céleste (4Q401 frag. 11 3), un archange (4Q544 frag. 3 IV 2-3) ou un guerrier eschatologique? A. S. van der Woude affirme que Melkisédeq est dans 11Q13 un

---

<sup>30</sup> C. A. Newsom, «Shirot 'Olat Hashabbat», in E. Eshel et al. (eds), *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD XI)*, Oxford: Clarendon, 1997, p. 173-401 (surtout p. 205). J. Davila note que cette section de 4Q401 semble faire partie de la cinquième chanson, qui décrit une guerre eschatologique se déroulant au ciel. J. R. Davila, *Liturgical Works* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls), Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 162; 223.

<sup>31</sup> J. T. Milik, «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», *RB* 79, 1972, p. 77-97 (surtout p. 85-86). É. Puech (éd), *Qumrân Grotte 4 XXII: Textes araméens Première partie, 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 328-329; *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* II, p. 536; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, p. 28; 36.

<sup>32</sup> E. F. Mason, «The Identification of MLKY SDQ in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship», *QChron* 17, 2009, p. 56-67.



être céleste, qui assume le rôle attribué à l'archange Michael ou au Prince de la lumière<sup>33</sup>. Dans le même sillage, J. Carmignac a conclu que Melkisédeq apparaît à Qumrân dans la posture de «chef des anges fidèles à Dieu»<sup>34</sup>, J. J. Collins a fait remarquer que Michael, Melkisédeq et le Prince de lumière sont le même personnage («three names for the same figure»)<sup>35</sup>.

D. Flusser pense que parmi les membres de la secte de Qumran circulait la croyance selon laquelle Melkisédeq était le Messie-prêtre qu'ils attendaient<sup>36</sup>. T. Gaster, dans sa traduction des manuscrits, note toutefois que le futur roi messianique dans les écrits sectaires serait probablement Melkisédeq<sup>37</sup>. L'analyse de J. M. Baumgarten suggère que ce personnage personnifie à Qumrân la notion de «sédeq» - la «justice» devenue être divin et messianique. Il reconnaît que cette notion était associée au soleil et à la lumière, mais n'arrive pas à élucider le signifiant de Melkisédeq dans 11Q13<sup>38</sup>.

Certains chercheurs (J. T. Milik, P. J. Kobelski, É. Puech) mettent 11Q13 en lien avec d'autres manuscrits de Qumran, dont deux contiennent le nom Melkiresha' (4Q544 frag. 2 l. 3; 4Q280 frag. 2 l. 2). Melkiresha', l'étymologie du nom «mon roi de mal/méchanceté/impiété», est l'adversaire de Melkisédeq (roi de justice). Selon J. T. Milik, les deux esprits qui dominent le monde dans la conception des sectaires de Qumrân, c'est-à-dire l'esprit de lumière et le prince des ténèbres, sont présents dans 11Q13, comme dans le texte associé, sous les noms de Melkisédeq et de Melkiresha'. Pour lui, il s'agit d'une «hypostase», ou d'une manifestation de Dieu, plutôt que d'un être divin distinct<sup>39</sup>. Cette thèse que Melkisédeq désigne l'un des attributs de la divinité a été reprise plus tard dans l'étude de F. Manzi consacrée à Melkisédeq dans les écrits de

---

<sup>33</sup> A. S. van der Woude, «Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», p. 367-372.

<sup>34</sup> J. Carmignac, dans «Un document de Qumran sur Melchisedek», *RQ* 7, 1970, p. 343-358, a argumenté que le texte n'a pas un caractère eschatologique et que le titre donné au manuscrit n'est pas justifié. À la lumière d'une lecture plus attentive du texte et d'autres fragments associés, il est revenu sur cette opinion.

<sup>35</sup> J. J. Collins, *The Sceptre and the Star*, p. 176.

<sup>36</sup> D. Flusser, «Melchizedek and the son of man», *Christian News from Israel* 17, 1966, p. 23-25; «Kobelski's Melchizedek and Melchireša», *JQR* 73, 1983, p. 294-296; É. Puech, «Notes...», p. 511.

<sup>37</sup> T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, Garden City: Anchor Press, 1976, p. 26.

<sup>38</sup> J. M. Baumgarten, «The Heavenly Tribunal and the Personification of Sedeq in Jewish Apocalyptic», *ANRW* II 19/1, 1979, p. 219-239.

<sup>39</sup> J. T. Milik, dans «Milkî-Sedeq et Milkî-Resa'», fait remarquer: «il [Melkisédeq] est en réalité une hypostase de Dieu, autrement dit le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde, Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes», p. 125.

Qumrân et du Nouveau Testament<sup>40</sup>.

F. Manzi a essayé de tracer le développement diachronique de la pensée qumranienne sur la figure Melkisédeq. Il estime que le roi-prêtre/Melkisédeq dans l'*Apocryphe de la Genèse* a été tout d'abord réinterprété à la lumière du Ps 110, il est ensuite présenté alternativement comme l'archange Michael dans les *Visions de 'Amram*, où Aaron est considéré comme prêtre et appelé «l'ange de Dieu». Plus tard Melkisédeq est mentionné comme un prêtre céleste dans les *Chants du Sacrifice du Sabbat*. Dans 11Q13 cette figure devient synonyme des attributs de Dieu, en tant qu'Il exerce Sa justice.

En effet, selon le *peshet*, Melkisédeq possède plusieurs caractéristiques de la divinité. Chaque fois que son nom apparaît dans le texte (11Q13 II 5. 8. 9. 13 et 24-25), il est associé à l'une de ces caractéristiques divines:

11Q13 II 5	L'héritage de Melkisédeq
11Q13 II 8	Le lot de Melkisédeq
11Q13 II 9	L'année de grâce de Melkisédeq
11Q13 II 13	Melkisédeq accomplira la vengeance du jugement de Dieu
11Q13 II 24-25	et ton Dieu c'est [ ] [ Melkisédeq]

Les trois premiers syntagmes, «l'héritage de», «le lot de» et «l'année de grâce de», sont ordinairement associés au nom de Dieu dans la littérature qumranienne. S'agissant par exemple du «lot de Melkisédeq» on trouve en 1QS II 2 l'expression «les hommes du lot de Dieu», où elle désigne les fidèles de la communauté (voir 1QM XIII 5; 4Q511 frag. 2 i 8). Dans 11Q13, «Melkisédeq» vient simplement se substituer au signifiant divin dans chacune de ces expressions; c'est plus évident dans l'expression «l'année de grâce de Melkisédeq» (11Q13 II 9, voir Is 61, 2. *Supra* p. 235; 239). La dernière occurrence est la moins probante puisqu'il s'agit d'une reconstitution proposée; mais si elle est exacte, on serait mené à envisager la possibilité que le *peshet* explicite ici le signifiant «Melkisédeq» comme une désignation de Dieu. Il paraît tout aussi cohérent avec le texte, de considérer avec J. T. Milk et F. Manzi, que «Melkisédeq» doit

---

<sup>40</sup> F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Rome: Institut biblique pontifical, 1997, surtout p. 262-263.

être compris comme l'une des multiples dénominations du Dieu unique en tant qu'il exerce le jugement final, et il serait difficile de l'identifier avec une seule catégorie liée exclusivement aux fonctions sacerdotale ou militaire.

En conclusion, 11Q13 décrit un prophète eschatologique qui est identifié comme «le messager oint de l'Esprit» (II 15-18). Malgré l'état fragmentaire du texte, il convient de comprendre que le rôle du prophète est pour annoncer le salut, et le contexte implique que son annonce de la paix va introduire la victoire et le jugement eschatologiques de Melkisédeq, dont la figure est associée aux caractéristiques divines de Dieu (jugement contre les royaumes de ce monde, dépouillement de la puissance temporelle terrestre, expiation définitive, etc.). L'attente de Melkisédeq illustre une conception dans laquelle les anciennes images mystiques se chargent d'un contenu utopique où la rédemption est plutôt «le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, une intervention inédite qui fait s'évanouir et s'effondrer l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire»<sup>41</sup>. Compte tenu de la date de composition incertaine de 11Q13, cette vision sur l'histoire pouvait être une manière d'affirmer la supériorité de Dieu soit face au pouvoir terrestre usurpé par les roi-prêtres asmonéens (une datation ancienne), soit vis-à-vis des conquérants romains qui ont mis fin à la souveraineté nationale après la prise de Jérusalem par Pompée en -63 (une datation tardive).

Si Is 61,1-2 est un passage clé sur lequel l'auteur de 11Q13 fonde sa propre pratique discursive, le même passage se trouve à l'arrière-plan d'un autre texte découvert à la grotte 4 de Qumrân, 4Q521 nommé Apocalypse messianique. Les fragments conservent une composition eschatologique au genre et à l'origine difficiles à préciser. Son fragment le plus grand (4Q521 frag. 2) est néanmoins celui qui comporte les références messianiques les plus claires; les événements visés par la prophétie en Is 61,1-3 font l'objet d'interprétations qui insistent sur les grandes œuvres que Dieu fera à la fin des temps pour Ses fidèles.

---

<sup>41</sup> G. Scholem, *Le messianisme juif...*, *op. cit.*, p. 35.

## 5.2 4Q521=4QApocalypse messianique

### 5.2.1 Introduction

4Q521 était au début l'un des manuscrits hébreux de la grotte 4 confiés à J. Starcky. C'est en 1956 qu'il a présenté, pour la première fois, une planche regroupant 11 fragments d'un rouleau dans la *Revue biblique*: «[ ... ] un beau texte mentionne le Messie, mais les bienfaits du salut eschatologique, évoqués d'après Isaïe 40 ss et Psaume 146, sont attribués directement à Adonai»<sup>42</sup>. En 1978, le successeur de Starcky, É. Puech, a publié une traduction française de quelques lignes de 4Q521<sup>43</sup>; il a donné une édition préliminaire de l'ensemble du texte en 1992 dans la *Revue de Qumrân* et l'a commenté dans sa thèse *La Croyance des esséniens en la vie future*<sup>44</sup>. En 1998, l'édition officielle de 4Q521 a finalement été publiée dans *DJD XXV*, toujours par Puech<sup>45</sup>; la même année, F. García-Martínez et E. J. C. Tigchelaar publiaient leur transcription du texte hébreu de 4Q521 et une traduction anglaise dans *The Dead Sea Scrolls Study Edition II*<sup>46</sup>.

4Q521 comporte la mention d'une figure messianique (frag. 2 ii 1), ainsi qu'une liste de bienfaits eschatologiques qui ont fait l'objet de vifs débats en rapport avec la question du messianisme juif et de ses contacts avec le Nouveau Testament. En 1992, M. O. Wise et J. D. Tabor ont proposé leur traduction de 4Q521 et ont étudié ses affinités bibliques<sup>47</sup>; il y a cependant beaucoup de différences entre leur reconstruction et leur interprétation et celles de Puech. La thèse de J. Zimmermann sur le messianisme de Qumrân comporte 47 pages consacrées au texte de 4Q521<sup>48</sup>. 4Q521 est aussi commenté par les chercheurs comme F. García-Martínez, J. A. Fitzmyer, J. J. Collins, Geza G.

---

<sup>42</sup> J. Starcky, «Le travail d' édition des fragments manuscrits de Qumrân», *RB* 63, 1956, p. 49-67.

<sup>43</sup> É. Puech, «Les Esséniens et la vie future», *MdB* 4, 1978, p. 38-40.

<sup>44</sup> E. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)», *RQ* 15, 1992, p. 475-519; *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Paris: Éditions Gabalda, 1993, p. 627-692.

<sup>45</sup> É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, *DJD XXV*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 1-38.

<sup>46</sup> F. García-Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds), *The Dead Sea Scrolls Study Edition 2*, Leiden / Boston / Köln: Brill, 1998, p. 1044-1047.

<sup>47</sup> M. O. Wise and J. D. Tabor, «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study», *JSP* 10, 1992, p. 149-162; M. O. Wise, «The Messiah at Qumran», *BAR* 18/6 1992, p. 60-65.

<sup>48</sup> J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2/104), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Xeravits, etc.<sup>49</sup>.

## 5.2.2 Questions littéraires

### 5.2.2.1 Genre littéraire

4Q521 est intitulé «Apocalypse messianique» par É. Puech, qui croit que «la dominante eschatologique et messianique inviterait [ ... ] à ranger ce texte dans le genre apocalyptique des milieux juifs du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.»<sup>50</sup>. Cette désignation «apocalyptique» est contestée par J. J. Collins. Selon lui «the text is not an account of a revelation. It is more aptly described as an eschatological psalm»<sup>51</sup>. Dans sa traduction, F. García-Martínez l'identifie comme une composition poétique et sapientielle<sup>52</sup>. Cette définition est partiellement suivie par Geza G. Xeravits, qui caractérise 4Q521 comme «an apocalyptic poem containing eschatological wisdom material»<sup>53</sup>.

Deux autres titres ont été proposés pour ce manuscrit, soit *Works of the Messiah* et *On Resurrection*. Le premier est préféré par Collins, qui défend l'hypothèse que le messie en 4Q521 frag. 2 ii 1 est celui qui réalisera les œuvres de salut décrites (il fait référence au texte parallèle d'où vient la réponse de Jésus aux disciples de Jean Baptiste sur son identité en Mt 11, 1-6 / Lc 7, 18-23. Comparer à 4Q521 frag. 2 ii 8. 12-14. Voir *infra* p. 260; 263). Le deuxième, utilisé par Wise et Tabor, provient du fait que la résurrection est mentionnée dans le texte; mais il est moins approprié car l'étude du texte suggère que la résurrection n'est pas nécessairement la principale préoccupation du texte. En somme, bien que le texte ne présente pas les caractéristiques formelles d'une

---

<sup>49</sup> F. García-Martínez, «Los Mesias de Qumrán: Problemas de un traductor», *Sef* 53, 1993, p. 345-360; J. A. Fitzmyer, «Qumran Messianism», in *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 73-110 (surtout p. 93-96); *The One Who is to Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 96-98; J. J. Collins, «The Works of the Messiah», *DSD* 1, 1994, p. 98-112; *The Scepter and the Star*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995 (2000), p. 131-140; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*, Leiden: Brill, 2003, p. 98-110. Voir aussi G. Vermès, «Qumran Forum Miscellanea I», *JJS* 43, 1992, p. 299-305 (surtout. 303-304), J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrán (4Q521 2)», dans K. Raymond (éd), *Ce Dieu qui vient*, Paris: Cerf, 1995, p. 265-274; L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrán à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 182-186.

<sup>50</sup> É. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)», 1992, p. 515.

<sup>51</sup> J. J. Collins, *The Scepter and Star...*, p. 131, voir aussi «The Works of the Messiah», p. 98.

<sup>52</sup> F. García-Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated (DSST)*, Leiden: Brill, 1994, p. 394-395.

<sup>53</sup> G. G. Xeravits, «Wisdom Traits in the Qumranic Presentation of the Eschatological Prophet», in F. García-Martínez (ed), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven: Leuven University Press, 2002, p. 185-192 (surtout p. 188); *King, Priest, Prophet*, 2003, p. 99.

apocalypse, il comporte une dominante eschatologique et messianique qui l'apparente à ce genre d'écrits de l'époque, comme *4QApocryphe de Daniel ar* (4Q246), *4Q Pseudo-Ézéchiel* (4Q385), *les Paraboles d'Hénoch*, *2 Baruch*, etc. Il est préférable d'utiliser, dans cette recherche, le nom d'«Apocalypse messianique», proposé dans l'édition officielle.

### **5.2.2.2 Structure générale**

Le texte actuel de 4Q521 consiste en un document comprenant seize fragments, parmi lesquels on trouve plusieurs références au messie (s) et à la résurrection (frag. 2 col. ii l 1.12; frag. 7 l.11-15; frag. 8 l.9; frag. 9 l.3). À cause de l'état fragmentaire du manuscrit il est difficile d'en dégager une structure cohérente; selon la reconstitution proposée de l'édition *DJD*, l'ensemble composé des fragments 2-7 pouvait comporter quatre colonnes consécutives en style poétique; le reste des fragments se situe vers la fin ou dans la partie intérieure du rouleau<sup>54</sup>.

Dans la partie qu'on a reconstruite avec plus de certitude, on peut identifier trois sections. La première (frag. 2 ii + frag. 4) décrit les bienfaits eschatologiques que Dieu accordera à Ses fidèles. La deuxième (frag. 2 iii + frag. 5 i + frag. 6) semble faire allusion à l'exaltation du peuple et la prospérité au temps messianique. La troisième (frag. 5 ii + frag. 7) rappelle la création de Dieu de même que Ses récompenses et châtiments éternels; le début des lignes 11-15 du fragment 7 comporte une description sur la résurrection des morts.

Les fragments 8-11 semblent faire référence au service sacerdotal au temps messianique, mais comme les fragments suivants (frag. 12-16) sont très petits, l'état lacunaire du texte ne permet pas d'établir son contexte avec certitude. Notre étude se concentrera sur la première section de la partie la mieux conservée (frag. 2 ii + frag. 4); les expressions pertinentes des autres fragments seront brièvement discutées dans la dernière partie de notre analyse, mais le texte ne sera pas commenté de manière détaillée.

### **5.2.2.3 Datation et origine du texte**

D'après l'étude paléographique, l'écriture du rouleau appartient au type

---

<sup>54</sup> *DJD* XXV, p. 1-2; 35.

d'écriture formelle asmonéenne selon la classification habituellement acceptée<sup>55</sup>. É. Puech a proposé une datation dans le premier quart du premier siècle av. J.-C., ce qui correspond au résultat de l'analyse au radiocarbone 14 (entre -93 - 80, avec un ordre de 5% d'erreur)<sup>56</sup>.

Est-ce que 4Q521 est une composition sectaire? Bien que «les diverses corrections et la présence du signe marginal autorisent à considérer ce manuscrit comme une copie et non comme l'original»<sup>57</sup>, Puech croit qu'il tire son origine de la communauté qumranienne; il note que «certains contacts de vocabulaire, même s'ils ne sont pas typiquement sectaires, rapprochent néanmoins ce manuscrit de 1QH<sup>a</sup>»<sup>58</sup>. Il avance aussi l'argument que l'absence de vocabulaire typiquement qumranien et sectaire peut être due «au hasard des fragments retrouvés» ou à «une œuvre des tout débuts de la secte»<sup>59</sup>; García-Martínez discute aussi ces rapprochements avec d'autres écrits sectaires, en particulier 1QH<sup>a</sup><sup>60</sup>.

Cependant, un certain nombre de chercheurs hésitent de voir 4Q521 comme une composition sectaire de Qumrân. Collins souligne que l'exégèse de Is 61 dans 4Q521 reflète une idée assez courante dans les écrits du judaïsme du Second Temple. De plus, puisque les autres mentions de la résurrection n'apparaissent que dans les textes non-sectaires (4Q245, 4Q385-388, 4Q504, 4Q542)<sup>61</sup>, les références à la résurrection dans 4Q521 suggèrent qu'il s'agit d'une composition qui tire son origine d'ailleurs. L. H. Schiffman fait remarquer que certains écrits apocalyptiques pouvaient avoir été composés par les Qumraniens, ou par leurs prédécesseurs avant même la révolte des Maccabées; mais 4Q521 ne porte aucune trace de sectarisme. L'idée messianique reflétée dans ce

---

<sup>55</sup> F. M. Cross, «The Development of the Jewish Scripts», in G. E. Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East*, New York: Doubleday, 1961, p. 133-202.

<sup>56</sup> É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, DJD XXV, p. 3-5.

<sup>57</sup> É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, DJD XXV, p. 35-36.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 36, voir aussi «Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism», in D. W. Parry and E. Ulrich (eds), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Boston: Brill, 1999, p. 545-565 (surtout p. 552).

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>60</sup> F. García-Martínez, *Textos de Qumrân*, Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 192-193.

<sup>61</sup> J. J. Collins, «The Works of the Messiah», p. 98-112.

texte présente les attentes communes à une grande partie du peuple d'Israël<sup>62</sup>. J. Zimmerman pense que 4Q521 est plutôt une composition proto-essénienne des *hassidim*<sup>63</sup>. Sans traiter cette question en profondeur, J. A. Fitzmyer décrit 4Q521 comme «a historic Jewish text [...] expressive of important Jewish messianic tenets current among the Essenes of Qumran»<sup>64</sup>.

En résumé, les divergences se trouvent sur trois points:

1) Parmi les manuscrits datant de l'époque pré-chrétienne, 4Q521 serait le seul qui mentionne à la fois un «messie» et la «résurrection» dans un même texte. L'historien Flavius Josèphe semble traduire un concept essénien de résurrection en un concept grec d'immortalité. Étant donné les similitudes significatives entre sa description des Esséniens et les Qumraniens, il est raisonnable de déduire que ces derniers croyaient à la résurrection des morts<sup>65</sup>. La *Règle de la communauté* fait allusion à cet espoir: les croyants recevront un jour une couronne de la gloire et un habit d'honneur dans l'éternelle lumière (1QS IV 6-8). En revanche, tous ceux qui n'appartiennent pas au groupe auront la destinée des damnés et se consumeront dans des ténèbres profondes (1QS IV 12-14).

D'autre part, il serait difficile de confirmer que la résurrection des morts est une idée originale de Qumrân. La résurrection de 4Q521 «n'est pas conçue comme un retour à la vie [...], mais comme une transformation en gloire du juste»<sup>66</sup>, après la traversée d'un «pont de l'Abîme» qui rappelle le «pont du Trieur» du Zoroastrisme perse<sup>67</sup>. On pourrait supposer que cette idée sur la résurrection reposait sur des principes de bases similaires répandus parmi les communautés juives de l'époque. La croyance de résurrection, nourrie par les anciennes prophéties (Is 26, 13-21. 52, 13-53,12; Éz 37),

---

<sup>62</sup> L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, New York: Doubleday, 1995, p. 347-350; *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 382-386.

<sup>63</sup> J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran, Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, p. 379; 388.

<sup>64</sup> J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 37.

<sup>65</sup> Selon Flavius Josèphe, les esséniens auraient toujours professé «les plus pures doctrines de la philosophie grecque sur l'immortalité de l'âme» (*GJ* II VIII 7). Soucieux d'helléniser ses compatriotes, il fausse vraisemblablement le dogme juif de la résurrection, ridicule aux yeux des Grecs, et l'identifie avec le dogme grec de l'immortalité de l'âme.

<sup>66</sup> É. Puech, *Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, *DJD* XXV, p. 2.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 2.



mais aussi influencée par la vision des autres traditions religieuses sur les récompenses et les châtiments éternels, est assez bien attestée dans la littérature générale du Second Temple, même si elle n'était pas normative (1Hén 51, 1-5. 61, 5. etc.; Dn 12, 1-3; 2Mac 12, 39-45. 14. 37-46; 2Ba 49-51)<sup>68</sup>. Toujours associée avec l'attente de la fin des temps, mais peu précise concernant les caractéristiques des corps ressuscités, la résurrection deviendra un dogme dans le judaïsme rabbinique et demeure centrale jusqu'à nos jours<sup>69</sup>.

2) 4Q521 semble exhorter un groupe à la persévérance dans sa fidélité à la Loi en s'appuyant sur «les bienfaits et châtiments eschatologiques que Dieu réalisera par ou aux jours de son Messie»<sup>70</sup>; les frag. 2 col. ii et frag. 4 comportent une énumération de bienfaits eschatologiques pour les aveugles, les courbés, les blessés et les morts. Dans sa description, probablement idéalisée, de la communauté à venir, la *Règle de la congrégation*, par contraste, interdit la présence de personnes ayant un handicap physique (paralysés, boiteux, aveugles, sourds et muets, etc. 1QSa II 5-7). Cette observation soulève la question suivante: est-ce que le texte de 4Q521 s'adressait aux membres d'une communauté, semblable à celle envisagée par 1QSa, qui aurait partagé les principes théologiques et doctrinaux de la *Règle de la communauté* (1QS)? Une autre question pourrait aussi se poser: est-il possible de réconcilier les deux perspectives dans un même système de pensée religieuse?

3) Pour certains chercheurs, l'orthographe de 4Q521 est un élément favorisant la conclusion qu'il s'agit d'une composition provenant de l'extérieur de la communauté de Qumrân. Ils s'appuient sur le fait que les manuscrits de Qumrân utilisent généralement la *scriptio plena*, tandis que la langue de 4Q521 semble se situer plutôt entre la *scriptio plena* et *defectiva*. Mais il est raisonnable d'admettre qu'au moins lors des premières générations qumraniennes, il ne devait pas exister un seul système et qu'un seul scribe

---

<sup>68</sup> Les textes de 4Q385-386 =4QPseudo-Ézéchiel<sup>a-b</sup>, inspirés de la vision des ossements desséchés d'Ézéchiel, mentionnent la résurrection comme récompense de «beaucoup d'Israélites qui ont aimé Ton nom et marché dans les voies de la justice» (4Q386 frag. 1 i 1-2, 8b-10), mais est-ce qu'il s'agit d'une métaphore de la restauration nationale, ou de la résurrection individuelle? De plus, 4Q385-386 ne sont pas considérés comme des textes comportant des traces sectaires.

<sup>69</sup> La *'Amida* (littéralement: station debout) affirme d'emblée, à la deuxième des dix-huit bénédictions prononcées dans cette prière, et en le répétant cinq fois: «Tu fais revivre les morts, Tu es maître en salut... Tu fais revivre les morts par une immense miséricorde... Toi qui fais mourir et revivre et fais germer le salut».

<sup>70</sup> É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future...* II, p. 663.

pouvait copier fidèlement son original, ou y introduire une orthographe plus ou moins pleine. L'argument orthographique permet difficilement de conclure à lui seul quant à l'origine d'un manuscrit.

Bien qu'on ne puisse pas exclure définitivement une origine qumranienne, les analyses ci-haut tendent à démontrer qu'il ne s'agit pas d'une composition typiquement sectaire. On peut estimer que ce texte fut importé et copié à Qumrân pendant la première installation à cet endroit, et qu'il fut adopté plus tard par la communauté comme une des sources où puiser ses croyances. En évoquant les récompenses futures qui attendent les justes, le message de consolation de 4Q521 encourage le lecteur ou l'auditeur à s'engager ou à persévérer parmi les «fidèles» de Dieu. Même s'il provenait d'ailleurs, ce texte préservé par la communauté de Qumrân pouvait lui offrir une perspective d'espérance et l'aider à affronter une situation présente d'oppression ou de marginalisation.

### **5.2.3 Texte de 4Q521 frag. 2 ii + 4**

La section la mieux conservée de 4Q521 est la col. ii du fragment 2; le fragment 4 comporte vraisemblablement le début de quelques lignes de cette colonne. Tel qu'indiqué plus haut, c'est cette section qui mentionne un messie (ii 1) et des bienfaits eschatologiques. L'ensemble s'inspire assez étroitement du Ps 146 (surtout pour ii 8) et d'Is 61, 1 (pour ii 12), avec un ajout important: les morts ressuscitent (ii 12).

D'après l'analyse de J. Duhaime<sup>71</sup>, les trois premières lignes de ce texte contiennent probablement la fin d'un développement sur le messie et les saints. Vient ensuite une exhortation adressée à «ceux qui espèrent dans leur cœur», suivie d'une double justification évoquant les bienfaits réservés aux pieux (ii 4-8). L'auteur formule ensuite une promesse d'attachement à ceux qui espèrent (ii 9a), et cette promesse est à nouveau assortie d'une annonce des rétributions divines, d'abord en termes généraux (ii 9b-11), puis plus précis (ii 12-14). Il est vraisemblable qu'un autre développement s'amorce à la ligne 15, mais l'absence du texte ne permet pas d'en être certain. Nous étudierons successivement les trois sections formées des lignes 1-3, 4-8 et 9-14.

---

<sup>71</sup> J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 265-274 (surtout p. 268).

4Q521 frag. 2 ii 1-3.

כי השמים <sup>a</sup> והארץ ישמעו למשיחו	1	1 Car les ci] eux et la terre écouteront Son Messie,
[וכל א]שר במ <sup>b</sup> לוא יסוג ממצות <sup>c</sup> קדושים	2	2 [et tout ce] qu'ils contiennent ne se détournera pas des commandements des saints.
התאמצו מבקשי אדני בעברתו vacat	3	3 Raffermissiez-vous, vous qui cherchez le Seigneur dans Son service !

Notes de lecture

a. (Ligne 1) Le début de la première section est perdu. Étant donné le parallélisme entre les lignes dans cette colonne, qui portent chacune des stiques complets, il est plus naturel de comprendre «les cieux et la terre» comme le sujet de la première ligne. La conjonction **כי** est une lecture proposée par É. Puech, d'autres lectures, comme **ונום** ou **לוא**, seraient un peu longues pour combler l'espace au début de la ligne, et la lecture d'un substantif à l'état construit comme **בני** ne convient pas au contexte.

b. (Ligne 2) La restitution **בם [א]שר [וכל]** est basé sur le Ps 146, 6. Wise et Tabor suggèrent **בם אשר כול** («la mer et tout ce qu'ils contiennent»)<sup>72</sup>; ils supposent que la première phrase se termine après **בם**, et que le verbe **יסוג** a pour sujet implicite «le messie». Mais cela serait un peu trop long par rapport à l'espace laissé dans la lacune et contredirait l'arrangement stichométrique (une ligne = un seul stique) du texte.

c. (Ligne 2) On pourrait avoir affaire à un pluriel en écriture défective (voir 4Q175 3-4: **כול מצותי**)<sup>73</sup>.

Commentaire

Le début de la première section est perdu, ce qui rend difficile l'interprétation des deux lignes préservées. On peut cependant tenter de les éclairer l'une par l'autre, puisqu'elles sont construites en parallèle. «Les cieux et la terre», qu'on trouve dans la première ligne, apparaissent aussi au Ps 146, 6. Ils sont ici personnifiés, comme dans les passages bibliques où ils sont pris à témoin contre Israël (Dt 32,1; Is 1,2; etc.). Si l'on en juge par le contenu de la ligne 2, on semble leur attribuer ici un autre rôle: le verbe **ישמעו**

<sup>72</sup> M. O. Wise and J. D. Tabor, «The Messiah at Qumran», p. 62; «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study», p. 150.

<sup>73</sup> É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future ...* II, *op. cit.*, p. 634; *DJD* XXV, p. 12.

pourrait signifier «ils obéissent», plutôt que «ils prêtent l'oreille», à «Son messie»<sup>74</sup>.

Quel est ce messie? S'il est à peu près certain que le suffixe pronominal se rapporte à Dieu, comme aux lignes 3, 6 et 9, on peut cependant se demander s'il s'agit d'un seul ou de plusieurs personnages. Comme le signale É. Puech, משיחו peut se lire comme un singulier («Son messie») ou un pluriel («Ses messies»)<sup>75</sup>. Malgré cela, le singulier est à préférer parce que: 1) Le pluriel du nom dans les écrits qumraniens est plus souvent marqué par la terminaison יי -; 2) On trouve une forme plurielle משיחיה un peu plus loin dans le manuscrit (frag. 8 l. 9); 3) le texte conservé ne nous permet pas de découvrir plusieurs figures messianiques.

La ligne 2 continue en précisant que toutes les créatures<sup>76</sup> ne se détourneront pas des commandements des saints (ממצות קדושים). Le *nomen rectum* au pluriel קדושים indique une relation génitive, il est préférable de comprendre que ce mot exprime le sens véritable du sujet des «commandements», ceux qui donnent les commandements plutôt que ceux qui les reçoivent<sup>77</sup>. Deux questions se posent en particulier:

1) Ces saints sont-ils des êtres célestes ou des êtres humains? En se basant sur l'occurrence de mot «קדושים» dans l'A. T., ainsi que l'idée que la Torah de Sinaï a été transmise par les anges dans le judaïsme ancien, J. Zimmermann a soutenu qu'il s'agit des anges<sup>78</sup>. Cette interprétation semble peu probable. D'une part, même dans la tradition scripturaire, «קדושים» peut aussi désigner l'humain. Dieu appelle son peuple à être saint (Lv 11, 44-45: «Vous vous êtes sanctifiés et vous êtes devenus saints car Je suis saint»). Judas Maccabée invoque Dieu pour qu'Il frappe de son bras ceux qui viennent

---

<sup>74</sup> J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 265-274.

<sup>75</sup> É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future...* II, p. 634; «Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism», 1999.

<sup>76</sup> L'expression «et tout ce qu'ils contiennent» se retrouve également au Ps 146, 6. Ailleurs, elle revient à quelques reprises en parallèle avec les cieux, la terre, et parfois la mer (voir Ex 20, 1; Dt 10, 14; Jr 51, 48; Ps 69, 35; Néh 9, 6, etc). Cette généralisation pourrait inclure indistinctement, selon le Ps 148, les anges, les astres, les éléments cosmiques, la faune et les humains. À Qumrân, on la trouve dans une hymne qui fait l'éloge du pouvoir créateur de Dieu en soulignant son dessein éternel (1QH<sup>a</sup> frag. 14 iii 13).

<sup>77</sup> Dans l'A. T., lorsque le terme מצוה est construit avec un nom désignant une personne (par exemple le roi, 2 R 18, 36; David, 2 Ch 8, 14; des hommes, Is 29, 13; les pères, Jr 35, 14), celle-ci est habituellement la source du commandement et non sa destinataire, à l'exception de Néh 13, 5 qui semble un cas isolé. Voir J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 270.

<sup>78</sup> J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran ...*, p. 349.

attaquer «le peuple saint» (2Mac 15, 24). Dans 1 Hénoch, le mot «saints» peut désigner à la fois les humains et les anges (plus précisément: «les saints anges»), mais il est assez fréquent qu'il fasse référence aux fidèles de Dieu (1Hén 47, 1-4; 48, 6; 50, 2; 97, 16, etc.). Certains des écrits de Qumrân utilisent les «saints» comme une auto-désignation de la communauté; on trouve des exemples dans 1QM (III 5; X 10), 1QH<sup>a</sup> (XII 25; XIX 12), etc.

2) S'il s'agit d'humains, pense-t-on à tout Israël comme la nation sainte, aux seuls Israélites fidèles ou à quelques maîtres exerçant l'autorité? La structure de cette section et le contenu des suivantes fournissent peut-être une piste de solution. À cause du parallélisme des deux lignes, les actions décrites de part et d'autre doivent être équivalentes: obéir au messie, c'est aussi ne pas se détourner des commandements des saints<sup>79</sup>.

À la troisième ligne, on lit «Raffermissiez-vous, vous qui cherchez le Seigneur dans Son service!». L'expression «ceux qui cherchent le Seigneur» (מבקשי אדני)<sup>80</sup> semble ici parallèle à «saints» (קדושים) et «dans Son service» à «commandements» (מצוות) sur la ligne précédente. La perspective eschatologique (ii 1-2) est évoquée comme base d'exhortation pour le présent (ii 3) et s'inscrit dans l'espérance du Jugement au jour de Yahvé. Les «saints» de la ligne 2 sont donc vraisemblablement ici ceux qui enseignent les commandements dans la fidélité à la Loi; ils participent, en quelque sorte, à l'autorité du messie.

*4Q521 frag. 2 ii 4-8.*

La section suivante fournit une double justification (ii 5-6; ii 7-8): évoquant les bienfaits réservés aux pieux, l'auteur incite «ceux qui espèrent» à une grande vigilance et à un effort soutenu dans l'observance des commandements dans lesquels ils sont assurés de trouver Dieu.

---

<sup>79</sup> J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 271-272.

<sup>80</sup> Voir Is 51,1; Ps 40, 17. 70,5. 105,3.

4	הלוא בזאת תמצאו את אדני כל המיחלים בלבם	4.	N'est-ce pas en cela que vous trouvez le Seigneur, tous ceux qui espèrent dans leur cœur?
5	כי אדני חסידים יבקר וצדיקים בשם יקרא	5.	Car le Seigneur prend en considération les pieux, et appelle les justes par le(ur) nom;
6	ועל עניים רוחו תרחף ואמונים יחליף בכחו	6.	et sur les humbles repose Son esprit, et les fidèles Il (les) renouvelle par Sa force.
7	כִּי יִכְבֵּד אֶת חֲסִידֵי עַל כֶּסֶף מַלְכוּת עַד	7.	Car Il honorera les pieux sur un trône de royauté éternelle,
8	מתיר אסורים פוקח עורים זוקף כפ[ופים] <sup>a</sup>	8.	«libérant les prisonniers, rendant la vue aux aveugles, redressant les cour[bés]» (Ps 146, 7-8).

### Notes de lecture

a. (Ligne 8) Cette ligne cite Ps 146, 7. 8, la reconstruction כפופים est basée sur le verset 8 (voir Ps 145, 14) et donc presque certaine.

### Commentaire

4Q521 utilise toujours le terme אדני (plutôt qu'une orthographe *plene* אדוני) comme nom divin, et à partir de la ligne 5 אדני devient le sujet dans la double justification évoquant les bienfaits réservés aux pieux. Le verbe בקר (traduit ici «prend en considération») est employé avec יהוה comme le sujet dans Éz 34, 11-12 pour parler de Dieu qui vient prendre lui-même soin de son «troupeau». L'expression בשם יקרא («il appelle par le nom») fait aussi penser à Is 45, 4 où elle est utilisée à propos de Cyrus, comme marque de prédilection divine. L'appellation par Dieu «est la réponse divine à l'effort des fidèles dans leur recherche de Dieu et leur attente de Son jour» (Is 40, 26; 41, 25; 43, 1; 45, 3-4), qui se traduit par l'observance des commandements<sup>81</sup>.

Les termes חסידים («pieux»), צדיקים («justes»), עניים («pauvres» ou «humbles») et אמונים («fidèles») sont fréquents dans les Psaumes et dans la littérature de Sagesse: חסידים et אמונים sont en parallèle dans le Ps 31, 2, et חסיד et צדיק sont utilisés dans la description des attributs divins dans le Ps 145, 17. Les «humbles» (עניים) sont les bénéficiaires assurés de la présence de l'esprit de Dieu (Is 29, 19; 61, 1, Ps 9,19; 10,12. 17; 25,9; 34,3; 37,11; 69,3). יחליף בכחו («il les renouvelle par Sa force», ligne 6) fait

<sup>81</sup> É. Puech, *DJD XXV*, p. 13; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, p. 355.

allusion à Is 40, 31 («mais ceux qui espèrent en Yahvé renouvellent leur force, ils déploient leurs ailes comme des aigles»): le «renouvellement dans Sa force», symbolisé par l'image des aigles planant au ciel, semble faire écho à la «descente de Son esprit» sur les humbles à la ligne 5.

Les lignes 7-8 complètent les messages en lignes 5-6. La conjonction וַי au début de la ligne 7 ne sert pas seulement à introduire une explication, mais aussi une intensification pour renchérir sur les informations déjà données. À cause de l'absence de l'article, la ligne 7 peut être comprise de plusieurs manières différentes<sup>82</sup>: 1) Dieu honorera les pieux en les plaçant sur le trône de Sa royauté éternelle; 2) Dieu, assis sur Son trône de la royauté éternelle, honorera les pieux; 3) Dieu honorera les pieux en les plaçant sur le trône d'une royauté éternelle. La première option nous semble une interprétation plus naturelle: Dieu récompense les humbles pour qu'ils s'assoient avec lui sur Son trône. Le «trône» est parfois lié au jugement et à la récompense dans l'au-delà (Dn 7, 18.22.27; Ba 5,6; 1Hén 108, 12; Test. Job 33, 2-9)<sup>83</sup>. La même idée christianisée se trouve dans un passage de l'*Apocalypse* (3, 21); il serait aussi à rapprocher d'une hymne fragmentaire en 4Q491 frag.11 i 11-12, qui lie les expressions «congrégation éternelle» et «trône» avec le «conseil des pauvres».

La ligne 8 cite presque littéralement Ps 146, 7-8, «avec omission de YWHH à chaque stique mais le sujet אֱלֹהֵי [⋯] est son équivalent et son substitut»<sup>84</sup>. Le Ps 146, qui inaugure le troisième *Hallel* (Ps 146-150), rappelle les bienfaits de Dieu envers Son peuple, et explicite la confiance que l'on doit avoir en Sa toute puissance. Dieu est l'auteur de la terre et des cieux, de la mer, de tout ce qui s'y trouve (Ps 146, 6); de même Il peut créer à nouveau en faisant justice aux justes de Son peuple. Si les lignes 5-6

---

<sup>82</sup> J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, p. 358; M. Hengel, *Studies in Early Christology*, New York/London: T&T Clark Ltd, 1995, p. 204-212; W.-J. de Wit, *Expectations and the Expected One, 4Q521 and the Light It Sheds on the New Testament* (Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht), 2000, p. 40-41.

<sup>83</sup> Selon É. Puech, on retrouverait ici l'interprétation de la vision de Dn 7, où les saints du Très-Haut, entendons les fidèles d'Israël, reçoivent la royauté pour toujours. Voir *La croyance des Esséniens en la vie future...* II, p. 636-637.

<sup>83</sup> Selon É. Puech, on retrouverait ici l'interprétation de la vision de Dn 7, où les saints du Très-Haut, entendons les fidèles d'Israël, reçoivent la royauté pour toujours. Voir *La croyance des Esséniens en la vie future...* II, p. 636-637.

<sup>84</sup> É. Puech, *DJD XXV*, p. 14.

soulignent le soin de Dieu et l'action de grâce renouvelée pour les fidèles, les lignes 7-8 envisagent plutôt le salut et l'honneur qui leur sont promis dans l'*eschaton*. L'espérance de ces bienfaits sera renforcée encore plus dans la section suivante.

4Q521 frag. 2 ii 9-14.

9	ול[ע]לם אדבק [במ]יחלים ובחסדו	9. Et pour [tou]jours Je m'attacherai [à (ceux qui)] espèrent, et dans Son amour [ ]
	א[ ] י	
10	רחאתי אול שיאל ב'וֹט ה'שעמ י[רפו]	10. et le fr[uit d'une ] bonne [œuvr]e ne sera retardé pour personne.
11	רשאכ ינדא השעי ויה אולש תוד'כנו	11. Et des actions glorieuses qui n'ont jamais eu lieu, le Seigneur (en) réalisera comme il d [it],
	[רב]ד	
12	זי ירפא חללים ומתים יהיה ענוים	12. car Il guérira les blessés et les morts Il (les) fera revivre, «aux humbles il apportera de bonnes nouvelles» (Is 61, 1),
	יבשר	
13	ו[דלי]ם ישב[יע] [נְחוּשִׁים ינהל ורעב'ים	13. et les [pauvre]s Il (les) comblera, les expulsés Il (les) conduira et les affamés Il (les)
	יעשר <sup>c</sup>	
14	ונב[ונים] (?) [וכלם	14. et les instr[uits ? ] et tous, comme des [saints? ]
	זְקָד[ושים] ?	

Notes de lecture

a. (Ligne 9) Wise et Tabor proposent de lire la ligne 9 et le début de la ligne 10 comme suit:

[ל[ע]לם אדבק [בו ע]ל [מ]שלים ובחסדו [אבטח] 10 [וטובו לעד]

Et pour [tou]jours je m'attacherai [à Lui con]tre les [p]uissants, et [j]aurai confiance] en Son amour 10. [et Sa bonté pour toujours...]<sup>85</sup>.

Il est possible de lire le *shin* de [מ]שלים comme un *het*; la photographie ne permet pas de vérifier avec certitude les deux lectures<sup>86</sup>, mais [במ]יחלים conviendrait mieux au contexte. On observe de plus les traces d'un *yod* partiellement conservées sur le bord supérieur; cela suppose que la ligne 9 se termine probablement par un verbe à

<sup>85</sup> M. O. Wise and J. D. Tabor, «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study», *JSP* 10, 1992, p. 150.

<sup>86</sup> Voir É. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)», p. 490; F. Gracia-Martínez, «Notas al margen», *RQ* 16, 1993, p. 123-150 (surtout p. 140-141).



l'inaccompli avec ou sans suffixe, de sorte que la reconstruction אבטה est insoutenable.

b. (Ligne 10) La deuxième lettre de la ligne est un *pe* plutôt qu'un *tet*, la lecture «טורבו לעד» («et Sa bonté pour toujours») peut être exclue. Pour le reste de la ligne, une lecture מעשה טוב rend bien compte des traces des lettres et paraît recommandée par le contexte<sup>87</sup>.

c. (Ligne 13) Le dernier mot de la ligne est restitué יעשה («Il fera») par Tabor et Wise. Mais à la fin de la ligne 14 on retrouve la hampe endommagée d'un *reš* de la ligne 13 qui supporte la lecture יעשר plutôt d'un *he*. יעשר est un verbe D ou H (forme *defectiva*) de la racine עשר, que É. Puech traduit «Il enrichira» ou «Il invitera au banquet»<sup>88</sup>.

d. (Ligne 14) 4Q521 frag. 4 contient les lettres initiales de trois lignes: 1. ו 2. ונב 3. וא. É. Puech pense qu'elles étaient le début des lignes 13-15 de la colonne, et propose de remplir la lacune à la ligne 14 avec [ונב]ונים. (part. N m. plur. de בין: «et les instruits»?) Puisque l'espace permet la lecture de deux mots, cette restitution est possible mais sans certitude absolue<sup>89</sup>.

### Commentaire

La ligne 9 commence par une promesse d'attachement, dont le sujet à la première personne est probablement l'auteur qui s'adresse à «ceux qui espèrent» le Seigneur dans leur cœur (on a le même participe מיהלים en ii 4). Le mot «fruit» peut avoir un sens figuré, comme dans Jr 32, 19: «Pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres» (voir aussi Is 3, 10; 27, 9; Jr 6, 19; 17, 10; Ps 104, 13). L'expression «fruit d'une bonne œuvre» est attestée dans le Targoum Neofiti et le Ps

---

<sup>87</sup> É. Puech, *DJD XXV*, p. 11. Wise et Tabor supposent une mention du messie dans une lacune de la ligne 10 et lui attribuent les actions subséquentes (l. 11-14); il s'agit là d'une pure spéculation, qui n'est pas reprise par Wise et Eisenman dans leur édition de ce texte. Voir R. N. Eisenman and M. O. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury: Dorset, 1992, p. 19-23 (surtout p. 20).

<sup>88</sup> É. Puech, *DJD XXV*, p. 11, 17.

<sup>89</sup> D'autres chercheurs, comme J. Zimmermann, J. J. Collins, etc., ont mis en question la combinaison des fragments et renoncé à traduire le début de cette ligne. J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, p. 344, 364; W.-J. de Wit, *Expectations and the Expected One, 4Q521 and the Light It Sheds on the New Testament*, p. 26; 43.

Jonathan qui ont un long développement sur le thème des œuvres de Caïn et Abel (Gn 4, 8; voir aussi Tg Neofiti Gn 6,9; 15,1; 25, 27; 49,1 et Tg Ps. Jonathan Gn 6, 3. 9; 15,1). Le «fruit d'une bonne œuvre» suggère la rétribution, souvent liée à l'espoir eschatologique, qui doit être reçue au moment du jugement divin.

«Les actions glorieuses» évoquent le Ps 87,3 où l'expression est employée pour parler des interventions salvifiques de Dieu pour Sion, la ville sainte. Elles seront explicitées dans les lignes 12 à 14. É. Puech voit toutes ces trois lignes comme une continuation qui mentionne huit «choses merveilleuses» en quatre paires<sup>90</sup>. Selon H. Kvalbein, il s'agit d'expressions métaphoriques annonçant la restauration d'Israël dans son ensemble<sup>91</sup>. Cette opinion est partagée par J. Zimmermann, qui interprète les lignes 13-14 comme une description sur la restauration eschatologique d'Israël<sup>92</sup>.

Compte tenu de la structure du texte de 4Q521, il vaut mieux comprendre que les lignes 12-14 détaillent «les actions glorieuses» introduites par «comme il dit». Le fruit d'une bonne œuvre ne tardera pas, même pour ceux qui n'ont pas vécu pour voir la pleine récompense de leur bonté; ils recevront la rétribution qui est leur due. Les fidèles sont donc encouragés à persévérer en gardant à l'esprit les récompenses futures qui attendent les justes. Le texte des lignes 12-13 s'inspire de divers passages bibliques<sup>93</sup>. L'annonce de bonnes nouvelles aux humbles est une citation directe d'Is 61,1. La ligne 13 est comparable aux Ps 22, 27 («les pauvres ils seront rassasiés»), 107, 7 («Il les conduisit par un chemin droit») et 107, 9 («Il rassasie l'âme avide»), voir aussi Ps 37, 19: «l'âme affamée, Il la comble de biens»).

Dans les deux autres sections introduites par ׀ de cette colonne de 4Q521 (5-6, 7-8), Dieu est généralement le sujet qui régit les différents verbes à l'imparfait. Il est donc normal de penser que sur la ligne 12, c'est Dieu qui va guérir les blessés, donner la vie aux morts et prêcher de bonnes nouvelles aux pauvres. Il est toutefois un peu étonnant d'y trouver qu'Il pourrait annoncer de bonnes nouvelles, puisque c'est une tâche

---

<sup>90</sup> É. Puech, *DJD XXV*, p. 18.

<sup>91</sup> H. Kvalbein, «The Wonders of the End-time: Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11. 5 Par», *JSP* 18, 1998, p. 87-110.

<sup>92</sup> J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 1998, p. 365.

<sup>93</sup> Pour la guérison des blessés, voir Dt 32, 39, Os 6,1-2, Jub 23, 29 et 1 Hén 95, 4. 96, 3; 2) pour «et les morts Il fera revivre», voir Dt 32, 39; Os 6,2; Is 26, 14 et 19, 3.

normalement confiée à un héraut ou messenger. Dans Is 61, 1, il s'agit plutôt d'une figure prophétique ou sacerdotale, qui se présente comme un «oint» et proclame la bonne nouvelle au nom de Dieu. Compte tenu de cette référence à l'annonce de bonnes nouvelles à la ligne 12, doit-on conclure que Dieu agit par un intermédiaire, un héraut, un prophète ou un prêtre? Pourrait-on identifier cet intermédiaire avec «Son messie» qui est mentionné à la ligne 1? Revenons maintenant à cette figure mystérieuse dont nous avons brièvement discuté ci-haut, dans le commentaire de la première section (ii 1-3).

#### 5.2.4 «Son messie», d'autres occurrences de «messie» et significations

Tel qu'indiqué précédemment, le terme משיחו est probablement à lire comme un singulier. Mais de quel genre de messie peut-il s'agir? Diverses hypothèses ont été proposées.

*Un prophète eschatologique.* Les figures du prophète comme nouvel Élie constituent une possibilité que la majorité des chercheurs ont acceptée. Puech met en lien le messie avec l'agent de résurrection. L'argument repose sur sa reconstruction de l'hébreu de Ben Sira 48,10-11, interprété comme décrivant le début de l'ère eschatologique marquée par l'arrivée d'Élie *redivivus*<sup>94</sup>. En comparant avec d'autres traditions concernant Élie, Collins conclut aussi qu'il s'agirait d'une figure prophétique: «[...] the messiah, whom heaven and earth will obey, is an anointed eschatological prophet, either Elijah or a prophet like Elijah»<sup>95</sup>. Il estime en particulier que l'«évangélisation» des humbles ne peut être directement le fait de Dieu, mais pourrait être l'œuvre d'un nouvel Élie, qui opérerait aussi les autres actions mentionnées dans cette section.

La tradition juive attribue à Élie d'«avoir fermé le ciel», provoquant ainsi une grande sécheresse, et d'en avoir fait «descendre le feu» par trois fois au Carmel (Sir 48, 3). Le prophète Malachie annonçait le retour d'Élie à la fin des temps (Ml 3, 23); une ligne de 4Q521 frag. 2 iii semble citer la suite de ce passage:

---

<sup>94</sup> É. Puech, «Ben Sira 48:11 et la Résurrection», in H. W. Attridge, J. J. Collins and H. Tobin (eds), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins*, Lanham: University Press of America, 1990, p. 81-90 (surtout p. 86-87).

<sup>95</sup> J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, p. 120.

ואת חק חסד(יך)ך ואתר אותם בן [[ ( ) כי ] נכוך <sup>96</sup> באים אבות על בנים א[שרי(?) ] [ ] אשר ברכת אדני ברצונן [ ]	1 1. et le précepte de ton amour. Et je les libérerai par [ car(?) ] 2 2. sûr: «les pères (re)viennent vers leurs fils» (MI 3, 24). H [eureux (?)] 3 3. pour lesquels la bénédiction du Seigneur dans sa bienveillance [ ].
---	---

Néanmoins, si «Son messie» se réfère à un prophète eschatologique, Élie n'est pas la seule possibilité. Moïse, qui invite le ciel et la terre à l'écouter quand il proclame la bonté de Dieu à l'égard de son peuple ingrat (Dt 32, 1), a reçu la promesse que Dieu susciterait un prophète comme lui, auquel le peuple devra obéir (Dt 18, 15.18). Ce texte est repris dans 4QTestimonia 1-7, avec la même insistance sur l'obéissance requise à l'endroit du prophète.

*Messie-roi eschatologique.* Comme le signale J. Duhaime, une idéologie courante au Proche-Orient ancien attribue une portée cosmique à la fonction du souverain, surtout en termes de fécondité et de prospérité (Ps 72, 3.16; 89, 26). Le thème trouve un prolongement dans le Targoum palestinien qui interprète en ce sens Gn 49, 12<sup>97</sup>. En 4Q521 frag. 2 iii, le texte continue par:

[ גלה הארץ בכל מקום ] [ כי כל ישראל בגיל ] ואת שבטו ו[ירממון] כי(?) [ מצאן ]	4 4. La terre se réjouit en tout li[eu ] , 5 5. car tout Israël (est) dans la joie [ ] 6 6. et [son] sceptre, [et] ils exalteront [ car(?) ] 7 7. ils ont trouvé [ ]
---	--

La ligne 5 mentionne clairement la joie du peuple. Le plus souvent, dans la littérature juive ancienne, le contexte de cette joie d'Israël est l'avènement du messie-roi (1Hén 51, 4-5; Test. Lévi 18; 4Esd 7, 28, etc.). Il y a deux possibilités de traduction du mot «שבט» sur la ligne suivante. On peut comprendre «tribu», un sens qui est soutenu par Sir 48,10: «Toi qui fus désigné dans des menaces futures pour apaiser la colère avant qu'elle n'éclate, pour ramener le cœur des pères vers les fils et rétablir les **tribus** de Jacob». Mais une autre interprétation, «son sceptre», semble plus vraisemblable. Dans la

<sup>96</sup> Le mot ככוך se rapporte à l'expression précédente dont il ne reste que בן. Il serait possible de restituer la lacune sur ligne 1 par בןדבר כי (par ta parole, car...) ou בןדברי פיך כי (par la/les parole(s) de ta bouche, car...). Voir É. Puech, *DJD* XXV, p. 19.

<sup>97</sup> J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 269.

Bible hébraïque (Gn 49, 10, Nb 24, 17), le Targoum (Tg Neofiti Nb 24, 17) et les Testaments des douze patriarches (Test. Juda 24, 1-5; Test. Levi 18, 2), «שבט» est plus souvent interprété dans la ligne messianique, identifié à un messie-roi qui exercera la justice sur la terre. Cette lecture est aussi reflétée dans les écrits de Qumrân, comme 4Q175, CD VII 19, 4Q161 frag. 2-6 ii 19, etc. Si l'on accepte le sens de «sceptre» dans ce passage du texte, cela supporterait l'identification du messie à un personnage royal, dont l'arrivée exaltera l'ardeur des Israélites.

*Prêtre-messie eschatologique.* En faveur d'une figure sacerdotale, on pourrait faire valoir l'*Apocryphe de Lévi* (4Q541) où il est question d'un personnage qui «fera l'expiation pour tous les fils de sa génération», dont la parole est «comme une parole des cieux» et dont le «feu sera brûlant dans tous les coins de la terre» (4Q541 frag. 9 i 3-4)<sup>98</sup>. Mais l'identification de «Son messie» avec une figure sacerdotale est moins vraisemblable, sauf si l'on opte pour la lecture d'un pluriel («Ses messies») en ii 1, et si l'on comprend le passage dans la ligne du bi-messianisme des écrits sectaires de Qumrân, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour 4Q521.

Il est question d'«oints» (plur.) sur le fragment 8 de 4Q521, dont les lignes 8 et 9 se lisent:

8	ושדק ילכ לכו ל[כיה	8. ... Temp]le et tous les objets sacrés,
9	כהנ[ה <sup>99</sup> וכל משיחיה	9. ... prêtre]se et tous ses oints

Comme il manque un contexte global, le sens de cette expression demeure incertain. Dans les écrits de Qumrân, à l'exception de 1QS IX 11, le terme «oint» au pluriel se réfère toujours aux prophètes, plus précisément, aux prophètes du passé (CD II 12; 1QM XI 7, etc.). Mais ici ce mot semble impliquer les prêtres ou ceux qui ont reçu l'onction officielle pour le service cultuel au Temple et qui manipulent les objets sacrés.

Une autre occurrence de «messie» se trouve au frag. 9 ligne 3: ב[יה תעזוב ב[י]ד

<sup>98</sup> Voir J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 270.

<sup>99</sup> La reconstruction est basée sur le fragment 11 où il est question de la prêtrise (l. 5). É. Puech, *DJD* XXV, p. 29-30; 32.

מְשִׁיחַ, qu'on pourrait traduire: «tu/elle abandonnera(s) au pouvoir de son (ses) oint(s)». L'état de préservation du fragment ne permet pas de préciser la nature de ce texte. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de «ses oints» du frag. 8, ou du ou des «oint(s)» du frag. 9, il n'y a pas d'indication permettant d'établir une relation directe avec «Son messie» de frag. 2 ii 1, ou d'identifier celui-ci avec un messie sacerdotal. De plus, il est difficile de confirmer qu'il s'agit vraiment des figures de salut attendues dans l'avenir et supposées être capables d'instaurer un monde de justice, de paix et de bien-être religieux et social.

*Une piste de réflexion.* En l'absence du contexte précis, l'état lacunaire du texte 4Q521 ne permet pas d'établir avec certitude le rôle attribué à «Son messie» sur le frag. 2 ii 1. Malgré cette ambiguïté, on peut proposer la piste d'interprétation suivante à la fin de l'étude sur ce texte.

1) Le fait que l'autorité du messie s'exerce aussi bien sur les cieux que sur terre pourrait indiquer qu'il s'agit d'un messie céleste. À cause de leur structure parallèle, les lignes 1 et 2 pourraient s'entendre d'un messie céleste et de «saints» humains qui enseignent les commandements dans la fidélité à la Loi. 4Q521 frag. 2 ii 7 souligne que les humbles seront honorés «sur un trône de royauté éternelle». On trouve la même conception dans le livre de Daniel, qui permet de supposer que «Son messie» aurait probablement des traits royaux, plutôt que prophétiques ou sacerdotaux, mais pourrait être une figure céleste (Dn 7, 13-14. 27).

Bien que les autres possibilités évoquées ne puissent être définitivement éliminées, la suggestion qu'il s'agisse d'un messie céleste aux traits royaux dont les fidèles partageraient le pouvoir est assez vraisemblable. On songerait alors à une figure associée aux caractéristiques divines de Dieu, dont la conception pourrait être développée selon le thème de la bataille victorieuse du personnage eschatologique oint. Présenté avec ce langage, le messie tendrait à devenir un être céleste. Il viendrait soit mystérieusement de la lignée de David, soit apocalyptiquement de quelque région du cosmos, peut-être des cieux ou des profondeurs insondables de la mer. Pourtant c'est toujours Dieu qui exercera un jugement contre les royaumes de ce monde et les dépouillera de leur puissance temporelle.

Quant aux justes, à la fin des temps, ils recevront leur rétribution: ils seront honorés (ou glorifiés) et siègeront sur un trône «de royauté éternelle». D'autres

manuscripts de Qumrân associent gloire et royauté, principalement à propos de Dieu. C'est particulièrement le cas des *Chants pour l'holocauste du sabbat* (4Q400-405) qui emploient souvent les expressions telles que «Ta royauté» (מלכותה, 4Q400 frag. 1 ii 1. 3), «gloire de Sa royauté» (כבוד מלכותו, 4Q403 frag. 1 ii 10), «royauté de Sa gloire» (מלכות כבודו, 4Q405 frag. 23 ii 11-12). Ce genre d'expressions y désigne un royaume céleste. Les chants ont pour objet d'amener les fidèles à contempler un temple spirituel et à communier avec les anges adorant Dieu dans le ciel. Ils envisagent aussi l'expansion de la domination divine sur la terre. Toutefois, bien des indices dans les manuscrits montrent que le royaume céleste de Dieu et le royaume idéal destiné à Israël et/ou à Son messie pourraient se confondre d'une certaine manière (voir par exemple 4Q403 frag. 1 i 20-28; 4Q404 frag. 2; 4Q405 frag. 3a ii).

2) Si cette hypothèse est exacte, il semble qu'on doive distinguer «Son messie» du prophète Élie *redivivus*. Quelques arguments supportent cette distinction. Premièrement, le nom du prophète n'est pas mentionné explicitement dans la citation de Malachie *ad sensum* de 4Q521 frag.2 iii 2; la phrase pourrait être simplement comprise comme l'expression une espérance eschatologique que le peuple se soit bien disposé pour le Seigneur. Notons que par rapport au texte MI 3, 24, où le sujet agissant est Élie (והשיב), dans notre texte, c'est «les pères» eux-mêmes qui reviennent à leurs fils (voir *supra* p. 266).

Deuxièmement, la liste des actions énumérées à la ligne 8 provient du Ps 146, où elles ont Dieu pour auteur, alors que celle de la ligne 12 est empruntée en partie à Is 61, 1 où l'agent est un oint de l'esprit de Dieu. Dans son étude, J. J. Collins estime que l'annonce de bonnes nouvelles aux humbles ne peut être directement le fait de Dieu, mais pourrait être l'œuvre d'un nouvel Élie. La difficulté d'attribuer à Dieu l'évangélisation des humbles est réelle, mais est-ce raisonnable de croire que c'est Élie qui opérerait aussi les autres actions mentionnées dans cette section? Les arguments avancés par Collins n'emportent pas la conviction. Dieu est explicitement mentionné comme sujet en lien avec ces «actions glorieuses» (ii 11) et, en l'absence d'indication contraire, c'est à Lui qu'il faut rapporter tous les signes liés à la venue d'un royaume messianique. Comme le note J. Duhaime, on pourrait simplement avoir harmonisé les

textes de Dn 7, du Ps 146 et d'Is 61 en faisant de Dieu lui-même le sujet de toutes ces actions<sup>100</sup>.

3) Il est donc possible, mais pas certain, qu'une section perdue de 4Q521 ait mentionné un prophète eschatologique comme Élie qui viendra à la fin des jours, comme en témoignent les traditions juives de l'époque (le nom d'Élie se trouve dans 4Q558 en tant qu'un prophète eschatologique). Il précéderait alors le messie qui est investi de l'autorité suprême sur les cieux et la terre, et qui exhorte ceux qui cherchent Dieu à observer la Loi de manière plus vigilante. Cette croyance en l'avènement d'une ère nouvelle à caractère utopique est comparable au paradigme similaire (prophète + manifestation divine de Dieu) qu'on a vu dans 11Q13. Mais la différence demeure que ce messie ne joue probablement pas de rôle actif dans l'octroi des biens eschatologiques énumérés en 4Q 521 frag.2 ii 4-14.

### 5.3 «Huitième élu» et Élie redivivus dans 4Q558 = 4QpapVisionb ar

Si 4Q521 fait allusion implicite à la venue d'un prophète comme Élie, le nom est explicitement mentionné à quelques reprises dans d'autres manuscrits de Qumrân: un document fragmentaire, *Apocryphe d'Élie* (4Q382, désigné aussi comme «4Qpap paraKings»<sup>101</sup>), raconte la confrontation entre Élie et Achab et sa méchante reine Jézabel (frag.1-5, voir 1R 18-19), ainsi que le voyage d'Élie et d'Élisée à Jéricho avant qu'Élie monte au ciel dans un tourbillon (frag. 9+11, voir 2R 2, 3-4). Le fragment 31 semble contenir une allusion au retour eschatologique d'Élie: «[...] à la fin de lèvera un homme puissant [...]» (frag. 31 3). Cette référence à l'avènement d'un «homme puissant» est peut-être liée à la croyance de retour d'Élie durant les derniers jours.

Un autre texte araméen très fragmentaire, 4Q558 (4QVision<sup>b</sup> ar), copié sur

---

<sup>100</sup> J. Duhaime, «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», p. 273.

<sup>101</sup> 4Q382 est composé de 154 fragments en papyrus datant de 75 av. J.-C.. Il est publié sous le sigle «4Qpap paraKings et al.» par S. Olyan dans H. Attridge and others, in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 VIII: Parabiblical Texts, Part 1 (DJD XIII)*, Oxford: Clarendon, 1994, p. 363-416. En 1996, M. Wise suggère que 4Q382 pourrait être décrit comme un «Apocryphe d'Élie», et comporter une allusion à son retour dans frag.31. Voir M. Wise, M. Abegg and E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation with Commentary*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, p. 347-348; *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. par F. Israël, 2003, p. 442-444.



papyrus vers le milieu du 1<sup>er</sup> siècle av. J. - C. ou peu avant<sup>102</sup>, contient une référence explicite à un «huitième élu» et à l’envoi d’Élie (4Q558 frag.51 ii 3-4)<sup>103</sup>. Voici le texte de cette colonne du fragment 51:

	באישין [ ] <sub>1</sub>	1. [ ] mauvais
	הן די מ] [ ] <sub>2</sub>	2. [ ] <i>hn</i> qui <i>m</i> [
a	תמיניא לבחיר והא אנ] [ ] <sub>3</sub>	3. Le huitième comme élu, et voici que M[ oi
b	ל לכן אשלה לאליה קד]מ/ [ ] <sub>4</sub>	4. ]/ Pour toi J’enverrai Élie av[ant (le jour?) / devant lui
	תו]ק]תו]ס]ף מ]ו] / ברקא חר]יפא [ ] <sub>5</sub>	5. augmentera / pouvoir par/{o} l’éclair in[tense / et les mé[téores
	רו]קיא [ ] <sub>6</sub>	6. [ ]° [ ]’ et ’ <i>m</i> [
	א] ואמ [ ] <sub>7</sub>	7. [ ] encore ’ <i>l/ws</i> [

### Notes de lecture

a. (Ligne 3) La fin de la ligne est mutilée sauf qu’on peut distinguer un *alef* au début du dernier mot, suivi de deux autres lettres. Selon É. Puech, on pourrait lire comme ]נה] («moi», avec *nun* préférable à *zain* et une faible trace du *hé*) suivi d’«un verbe de la première personne ayant Dieu comme sujet»<sup>104</sup>. Notre traduction suit cette reconstruction.

b. (Ligne 4) Le bas du dernier mot de la ligne est disparu, et on ne peut distinguer qu’une partie d’un *kof*, E. Cook propose de lire קש]יטא («justice»). L’édition *DJD* reconstruit le dernier mot קד]מוהי / קד]ם («avant... / devant lui») en comprenant

<sup>102</sup> 4Q558 (4QVision<sup>b</sup> ar) contient quelque 150 fragments de papyrus. La plupart des fragments sont extrêmement endommagés, et l’appartenance des certains à un même document reste encore douteuse. Un passage du texte est d’abord cité dans «Les quatre étapes de messianisme de Qumrân» de J. Starcky (p. 498), son premier éditeur, qui désignait sous le sigle provisoire 4QVision B. Papyrus. Un résumé en anglais se trouve dans J. Fitzmyer, «The Aramaic ‘Elect of God’ Text from Qumran Cave IV», *CBQ* 27, 1965, p. 348-372. Mentionnons les études parmi d’autres: É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future ...* II, p. 676-681; J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, p. 116; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, p. 413-415; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*, p. 120-121. Pour la traduction du texte 4Q558, voir F. Gracia-Martinez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition 2 (DSSSE 2)*, p. 1115; E. Cook, «Revelatory Texts Too Fragmentary for Further Classification», in D. W. Parry and E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR VI)*, Leiden: Brill, 2005, p. 148-149. L’édition officielle de *DJD*, É. Puech, «4Q558», *Grotte de Qumrân 4 XXVII (DJD XXXVII)*, Oxford: Clarendon, 2009, p. 217.

<sup>103</sup> Selon *DJD* XXXVII, numéroté comme 4Q558 frag.54 ii 3-4 dans *DSSR VI*. Sauf avis contraire, on adopte la numérotation de *DJD*.

<sup>104</sup> É. Puech, «4Q558», *DJD* XXXVII, p. 217.

que la trace suivant le *qof* est la tête d'un *dalet*<sup>105</sup>. Cette lecture se base sur l'allusion à Mal 3, 23, et suggère deux restitutions possibles en référence à ce passage biblique: soit «avant que vienne le jour de Yahvé grand et redoutable», ou encore «devant lui», présumant qu'Élie joue d'un rôle précurseur et sera suivi d'un messie eschatologique.

c. (Ligne 5) La reconstruction de la ligne est problématique. La lecture du premier mot n'est pas assurée. F. Gracia-Martínez et E. Tigchelaar proposent de lire תו[ק]ן («pouvoir, force») plutôt que תו[ס]ן (impf. 3<sup>e</sup> personne fém. sg. יסר: «augmenter»), retenu par *DJD* et *DSSR*<sup>106</sup>. L'avantage de la lecture תו[ק]ן est d'éviter une transition à la 3<sup>e</sup> personne un peu abrupte puisque sur les lignes 3-4 il y a un «je» comme sujet des actions. Toutefois, l'état mutilé et l'absence du contexte ne nous permettent pas d'exclure qu'on ait affaire au verbe תו[ס]ן, dont le sujet pourrait être אשא («feu»), suivi d'un complément מן ברקא («par l'éclair») accompagné d'un qualificatif חריפא («intense, bref»). L'éclair intense implique «la soudaineté du Jour de Yahvé qui brûlera et purifiera»<sup>107</sup>, et pourrait faire allusion à la mission du prophète Elie associée souvent à un «feu dévorant» ou à son ascension au ciel sur «un char de feu» (1S 18, 21. 38; 2S 1, 10-15; voir aussi 2S 2, 11; Si 48, 1-3).

d. (Ligne 7) Après עוד [ ] («encore»), il reste deux ou trois lettres peu lisibles: on hésite entre les lectures וֹם / אֹל, dont la traduction demeure incertaine. Il subsiste également des traces de trois lettres sur la huitième ligne de cette colonne.

### Commentaire

É. Puech indique que 4Q558 «porte plusieurs fois les mentions de vision et de voir [...], vocabulaire qui n'est pas sans appeler des thèmes eschatologiques et apocalyptiques lors de visions prophétiques en Daniel 7 et Ézéchiel 15 et 17»<sup>108</sup>. Le nom d'Élie est explicitement mentionné à la ligne 4. Le texte fait référence à Ml 3, 23 mais

---

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 217, cette lecture est adoptée dans F. Gracia-Martínez et E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition 2 (DSSSE 2)*, p. 1114-1115.

<sup>106</sup> F. Gracia-Martínez and E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition 2 (DSSSE 2)*, p. 1115. Voir É. Puech, «4Q558», p. 217; E. Cook, *The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR VI)*, p. 148-149.

<sup>107</sup> É. Puech, «4Q558» dans *DJD XXXVII*, p. 217.

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 180-181.

change la forme participiale שלח en imparfait 1<sup>ère</sup> personne au singulier אשלה (ii 4), ce qui implique plus clairement une action qui sera accomplie dans l'avenir. L'allusion à Mal 3,23 et la morphologie du verbe permettent de situer le rôle du prophète dans un contexte eschatologique: il apparaîtra vraisemblablement comme précurseur d'un agent de salut qui viendra au jour de jugement de Dieu.

Du fait de l'état fragmentaire du texte, il est difficile de savoir ce que désigne exactement l'expression de la ligne 3 תמיניא לבחיר («le huitième comme élu»). En se basant sur la mention dans 2 Pi 2, 5 que Noé est le «huitième» à avoir été préservé lors du déluge, Fitzmyer a suggéré de l'identifier avec Noé. Cette interprétation est acceptée par Xeravits dans son étude sur le messianisme de Qumrân<sup>109</sup>. Cependant Starcky, Zimmermann et Puech préfèrent comprendre que le «huitième» désigne un davidide<sup>110</sup>. David est le huitième enfant de sa famille, choisi par Dieu de préférence à ses sept frères plus âgés (1S 16, 10-13). Dieu parle de lui comme de son «élu» dans le Ps 89, 4. L'expression תמיניא לבחיר ferait donc allusion au huitième fils de Jessé choisi comme roi d'Israël, et désignerait l'élu ou le messie royal qui apparaîtra après Élie, le précurseur eschatologique.

D. S. Ben Ezra a formulé une autre hypothèse, selon laquelle «le huitième comme élu» serait un prêtre eschatologique venant après sept jubiléés durant lesquels la prêtrise dégénère<sup>111</sup>. Dans cette perspective, le texte fait allusion au *Test. de Lévi* 17, 2 - 18, 1 où il y a sept mentions de prêtrise, une pour chaque jubilé, suivis d'un huitième prêtre (T. Lévi 18, 1) qui viendra épurer les péchés commis par une génération mauvaise.

Puisque le contexte de 4Q558 frag. 51 ii 3 fait défaut, ces solutions ne demeurent qu'hypothétiques. D'après le texte préservé, la mention explicite «J'enverrai Élie...» à la ligne 4 nous permet de repérer la dimension eschatologique de ce passage du texte, et atteste la croyance sur le rôle préparatoire joué par un prophète. En s'appuyant sur la

---

<sup>109</sup> J. A. Fitzmyer, «The Aramaic 'Elect of God' Text», p. 371; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*, p. 121; 187.

<sup>110</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes de messianisme de Qumrân», p. 498; J. Zimmermann, *Messianische Texte*, p. 414; J. J. Collins, *The Sceptre and the Star*, p. 130; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future ... II*, p. 677; «4Q558» dans *DJD XXXVII*, p. 217.

<sup>111</sup> D. S. Ben Ezra, «Messianic Figures in the Aramaic Qumran Texts», in K. Berthelot and D. S. Ben Ezra (eds), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran at Aix en Provence 30 June - 2 July 2008* (STDJ 94), Leiden: Brill, 2010, p. 514-544 (surtout p. 521-523).

tradition littéraire relative à Élie dans Malachie (Mal 3, 23, voir aussi Si 48, 1-11<sup>112</sup>), 4Q558 identifie Élie comme le prophète qui viendra avant le jour de Yahvé et l'associe vraisemblablement avec les événements eschatologiques. Son rôle de précurseur d'une autre figure messianique est envisageable, mais l'ambiguïté de l'expression «le huitième comme élu» et l'absence du contexte nous empêchent de préciser davantage la dimension messianique dans ce texte. La référence à un davidide comme messie royal nous semble toutefois plus plausible qu'une allusion à Noé. Nous présentons ci-après en complément une brève analyse de textes rattachés à la tradition noachique et comportant également la mention d'un «élu»; elle démontre qu'il est difficilement défendable de lire «le huitième élu», présumé d'être un agent de salut après Élie dans 4Q558, comme reflétant l'attente de la venue du patriarche Noé.

Puisque l'origine sectaire de 4Q558 est peu probable, il est préférable de penser que l'attente d'un prophète eschatologique comme Élie témoigne de l'existence d'une idée messianique commune dans le judaïsme général à l'époque du Second Temple. Le messianisme sectaire serait redevable aux compositions araméennes de certains idéaux messianiques, mais l'importance de ce type d'attente dans le système idéologique de la secte qumranienne reste difficilement démontrable.

#### **5.4 Excursus. L' «élu de Dieu» dans la Naissance de Noé= 4Q534-536**

4Q534 est un texte araméen fragmentaire qui a été désigné sous le sigle «4Qmess ar» ou «4QElect of God»<sup>113</sup>, parce qu'il décrit la naissance, l'apparence et l'enfance d'un personnage présenté comme «élu de Dieu» (frag. 1 i 10). Dans sa jeunesse, il est éduqué pour connaître «les trois livres» (i 5), «le conseil et la perspicacité sont avec lui» (i 7), il connaît les mystères des hommes et tous les êtres vivants (i 8-9), et toutes ses prévisions «existeront pour l'éternité» (i 11). Dans la colonne suivante (4Q534 frag. 2 ii), des événements importants sont mentionnés, y compris la destruction des «hauts lieux»

---

<sup>112</sup> Élie est considéré parmi les héros de l'histoire d'Israël dans l'«Éloge des pères» de Siracide (Si 44-50). Le passage 48, 1-11 raconte la mission pré-exilique d'Élie, et envisage la restauration d'Israël associée avec le retour eschatologique d'Élie (Si 48, 10).

<sup>113</sup> Le sigle provisoire donné à 4Q534 par J. Starcky dans l'édition préliminaire est «4Qmess ar». J. Starcky, «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», *Mémorial du cinquantième de l'École des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, Paris: Bloud et Gay, 1964, p. 51-66.

(frag. 1 ii 13), la cessation des eaux (ii 14) et le projet de reconstruction (ii 15); il est vraisemblable que l'enfant fantastique est lié avec ces événements.

En 1978, J. T. Milik a rattaché deux textes fragmentaires (numérotés 4Q535 = 4QAraméen N et 536 = 4QAraméen C) à 4Q534, et regroupé en 1992 ces trois documents sous le titre «Naissance de Noé»<sup>114</sup>. Les liens entre ces trois textes ont été par la suite confirmés par É. Puech, qui en a souligné les parallèles ou correspondances dans l'édition *DJD XXXI*. Dans cette perspective, les manuscrits araméens 4Q534-536 sont trois exemplaires d'un même ouvrage. Des indications sur la naissance de Noé et son enfance sont conservées en 4Q535 et 536. Le texte de 4Q536 semble souligner la sublimité de son enseignement, mais à cause de l'état fragmentaire du document, les détails sont obscurs à discerner. L'édition officielle a daté 4Q536 de la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., tandis que 4Q534 et 535 auraient été copiés un peu plus tard, dans le dernier tiers du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>115</sup>.

Dès les années 1960, le document a déjà suscité des controverses sur l'identité de l'«élu de Dieu». J. Starcky a été le premier à suggérer de lire comme un futur messie davidique; cette hypothèse a été aussi défendue par A. Dupont-Sommer, J. Carmignac, M. Delcor et J. Zimmermann<sup>116</sup>. Peu après Starcky, J. A. Fitzmyer a proposé une interprétation alternative voulant qu'il s'agisse plutôt de la naissance et de la vie de Noé<sup>117</sup>. Il remarque que «in the Intertestamental Literature there is a certain fascination with the birth of Noah», et pense qu'on a vraisemblablement affaire à un ouvrage rattaché à la littérature noachique du judaïsme tardif de l'époque du Second Temple<sup>118</sup>. Cette solution a reçu un accueil favorable de la part de A. Caquot, P. Grelot, J. T. Milik, É.

---

<sup>114</sup> J. T. Milik, «Écrits pré-esséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram», dans M. Delcor (éd), *Qumrân : Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Paris: Duculot, 1978, p. 91-113 (surtout p. 94); «Les modèles araméens du Livre d'Esther de la grotte 4 de Qumrân», *RQ* 15, 1992, p. 363-364.

<sup>115</sup> É. Puech, *Qumrân grotte 4 XXII, Textes araméens : Première partie 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 131, 155 et 162.

<sup>116</sup> J. Starcky, «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», p. 59, 66. É. Puech a donné un résumé assez complet sur l'histoire de la recherche dès les années 60 dans «534-536, 4QNaissance de Noé<sup>a-c</sup> Introduction», *Qumrân grotte 4 XXII, Textes araméens: Première partie 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 117-127.

<sup>117</sup> J. A. Fitzmyer, «The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV», *CBQ* 27, 1965, p. 348-372.

<sup>118</sup> *Ibid*, p. 371-372.

Puech et F. García-Martínez<sup>119</sup>.

Certains chercheurs insistent sur l'aspect messianique du texte. Par exemple, E. Cook a rapproché l'«élu» de 4Q534-536 du prêtre eschatologique de 4Q541, une figure qui viendra révéler les mystères cachés et dont l'enseignement est semblable à la volonté de Dieu (4Q541 frag. 9 i 2-3, voir *supra* p. 108)<sup>120</sup>. Une autre hypothèse suggérée par J. C. VanderKam est que le personnage de 4Q534-536 pouvait être conçu d'après un prototype qui partage des «caractéristiques idéales» des personnages bibliques (Hénoch, Noé, Lévi...). L'ensemble des caractéristiques ne peut pas être limité à un seul personnage, mais s'applique à décrire des gens choisis par Dieu et, par conséquent, doués de qualités exceptionnelles<sup>121</sup>.

Ceux qui croient que l'«élu de Dieu» dans 4Q534 se rapporte à la tradition du patriarche noachique ont généralement observé un lien avec la naissance miraculeuse et les qualités exceptionnelles de Noé dans les premières colonnes de l'Apocryphe de la Genèse (1QApGn=1Q20). Comme l'indique É. Puech, «l'insistance sur les circonstances de la naissance [de Noé] dans cet ouvrage semble correspondre à son aspect quasi-miraculeux dans d'autres textes (1Hén 106, 1QApGn I-V et 1Q19 3)<sup>122</sup>. Selon le texte de 4Q534, le héros a une connaissance des secrets et des trois livres (4Q534 frag. 1 i 5, voir 1Q20 V 29), il connaît les voies de sages (i 6; 1Q20 VI 2) et sait révéler (גלה) les mystères (מסתרים) (4Q534 1 i 7-8; 4Q536 frag. 2 i 8-9; voir 1Q20 VI 11-12, 1Hén 106); sa

---

<sup>119</sup> É. Puech, «534-536, 4QNaissance de Noé<sup>a-c</sup> Introduction», p. 118-120. D'autres hypothèses qui identifient l'«élu de Dieu» comme Hénoch (A. Caquot), Melchisédeq (J. G. Greenfield) ou un prototype du mysticisme Merkavah (J. Davila), n'emportent pas la conviction et ont été rejetées par la plupart des chercheurs. F. Gracia-Martínez, dans *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden: Brill, 1992, suggère que 4Q534-536 fait partie du *Livre de paroles de Noé*. Cet ouvrage n'est connu que par des citations dans d'autres ouvrages du même type, tels que le Livre d'Hénoch (6,1-11,2, 39,1-2a, 54,7-55,2, etc.), le livre des Jubilés (10, 1-15, 20, 7, 21, 10) et 1QApGn (1Q20 V). Certains contestent l'existence d'un *Livre de Noé* et pensent qu'il s'agit d'une attribution fictive. Voir W. Baxter, «Noachic Tradition and the Book of Noah», *JSP* 15/3, 2006, p. 179-194.

<sup>120</sup> M. Wise, M. Abegg and E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, New York: HarperCollins, 1996; rev. ed. 2005: «There a prophecy is given of a mighty priest who will arise and 'reveal hidden mysteries' and whose 'teaching is like the will of God' - much like the 'chosen one' of this text who 'will reveal secrets like the Most High' ... and whose 'wisdom shall come to all peoples.», p. 539-540.

<sup>121</sup> J. C. VanderKam, «Mantic Wisdom in the Dead Sea Scrolls», *DSD* 4, 1997, p. 336-353: «...The text seems to be little more than a description of an extraordinary individual...» (p. 345-346); Voir aussi D. M. Peters, *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls, Conversations and Controversies of Antiquity*, Atlanta: SBL, 2008, p. 101-106 (surtout p. 106).

<sup>122</sup> É. Puech, «534-536, 4QNaissance de Noé<sup>a-c</sup> Introduction», p. 124.

sagesse (חכמה) rejoindra tout le peuple (i 8; 1Q20 VI 4). La connexion explicite de Noé aux «trois livres» dans les traditions samaritaines, par exemple dans le *Kitab al-asatir* ou «les secrets de Moïse», semble supporter aussi l'hypothèse que le meilleur candidat comme héros de 4Q534 n'est personne d'autre que Noé<sup>123</sup>.

En outre, à la première ligne de 4Q536 frag. 2i + 3, on lit : ]תשי[עיא תהווא] («de n[eu]vième tu seras»). Comme le note É. Puech, l'ordinal emphatique peut rappeler 1Hén 6,7, où l'ange déchu Baraqel, préside à la neuvième décurie; mais il ajoute que substantivé, תשיעיא renverrait plutôt à Noé, le neuvième descendant d'Adam, c.-à-d. au futur enfant à naître ou déjà né<sup>124</sup>. Puisqu'il n'est pas question des anges déchus dans ces passages du texte, il considère cette solution comme nettement préférable.

L'«élu de Dieu» dans 4Q534-536 désigne sans doute une personne douée d'intelligence et de sagesse, capable de transmettre les révélations ou les mystères divins au monde. Bien qu'on ne puisse pas exclure définitivement les autres interprétations, les affinités entre les caractéristiques de l'«élu» dans 4Q534-536 et celles de Noé telles qu'il est décrit ailleurs dans les manuscrits de Qumrân suggèrent qu'il s'agit d'un document rattaché à la tradition noachique. Mais est-ce qu'il y a un lien entre ce personnage et le «huitième élu» dans 4Q558? Cela nous semble peu probable. Tout d'abord 4Q534-536 ne renferme pas la dimension eschatologique ou messianique; il s'agit vraisemblablement d'une réécriture détaillant l'histoire de Noé. Comme l'attestent 1Q20, le *livre des Jubilés*

---

<sup>123</sup> On a deux hypothèses sur la nature des «trois livres»: 1) P. Grelot, dans «Hénoch et ses écritures», *RB* 82, 1975, p. 481-490, suppose qu'il s'agit de ceux qui sont mentionnés en Jubilés 4, 17-24, en relation avec Hénoch: le *Livre astronomique*, le *Livre des Songes* et le *Livre des Veilleurs*. Mais le livre des Jubilés ne parle pas explicitement de trois livres, mais de plusieurs écrits contenus dans un seul livre. 2) Les traditions samaritaines ont mentionné la transmission des trois livres à Noé. On les trouve cités dans plusieurs pseudo-chroniques: dans *Asatir* I 21 et IV 15 il est dit que Noé a donné le *livre des Signes* à Arparchshad, le *livre astronomique* à Elam et le *livre des Guerres* à Ashur. Ces ouvrages précisent de plus que Noé étudia avec Adam les mathématiques et les trois livres (dans A. Neubauer, «Chronique samaritaine suivie d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages samaritains», *JA* 14, 1869, p. 385-470 surtout p. 423). Il est de tradition que Dieu a transmis à nos ancêtres, depuis Adam jusqu'à Moïse, trois livres, à savoir: le *livre des Guerres*, celui de l'*astronomie* et celui des *Signes*. Adam et ses fils, la génération pure, savait quel est celui qui a créé les deux luminaires pour servir à fixer les saisons, les jours et les années; rien ne reste caché non plus à Noé.... Voir J. T. Milik, «Écrits pré-esséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram», p. 91-106; U. Schattner-Rieser, «Naissance de Noé (4QBirth of Noah<sup>a-b-c</sup> ar), 4Q534-4Q535-4Q536», dans K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul (dir), *La Bibliothèque de Qumrân I, Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 257-269 (surtout p. 259).

<sup>124</sup> É. Puech, «4Q536», *DJD XXXI*, p. 166.

et d'autres documents apocryphes du corpus qumranien, ce type de composition a connu un développement assez intense dès l'époque pré-macabéenne. Deuxièmement selon l'interprétation retenue, Noé est qualifié de «neuvième» en 4Q534, c.-à.d., en accord avec la liste de Gn 5, le neuvième descendant d'Adam. D'après le système de 4Q369 (4QPrière d'Hénoch), il appartiendrait plutôt à la dixième génération (4Q369 frag. 1 i 9-10). Mais Noé n'apparaît nulle part comme «huitième» dans la littérature qumranienne et n'est sans doute pas le «huitième élu» de 4Q558.

## **Conclusion**

Ce qui nous intéresse en particulier dans ce chapitre, ce sont les textes qui pourraient donner une dimension intemporelle ou eschatologique à certains personnages anciens et contribuer à l'élaboration des attentes messianiques. Ces textes mentionnent des figures qui agiront dans l'ère eschatologique, ou simplement comme agents du jugement divin universel et de l'expiation. Ils anticipent d'autre part diverses idées apocalyptiques que l'on croyait être des développements propres au judaïsme postérieur, voire au christianisme. En instaurant un nouvel état de choses dans le monde, l'âge messianique est un libre don de Dieu dont l'inauguration sera au-dessus de la nature. Cet ensemble d'écrits prouve que la communauté de Qumrân est héritière d'une tradition plus riche et plus variée que ce que nous avons osé imaginer.

11Q13 déclare la venue du règne de Melkisédeq au jour de l'Expiation qui doit suivre après la période du dixième jubilé. Pour l'auteur, Melkisédeq, figure mystérieuse mentionnée à deux reprises seulement dans l'Ancien Testament (Gn 14; Ps 110), n'est autre qu'une manifestation divine, à laquelle sont donnés des noms réservés exclusivement à Dieu. Plus remarquable encore, Melkisédeq est décrit comme un rédempteur céleste qui viendra effacer les péchés des justes et rétribuer la vengeance aux impies; ce sont-là des prérogatives le plus souvent associées avec Dieu lui-même. De plus, on a un prophète eschatologique qui est identifié comme «le messager oint de l'Esprit»; son annonce de la paix va introduire la victoire et le jugement de Melkisédeq.

En raison de son ascension et de ses miracles, Elie devint une figure mystérieuse qui a été relue dans les traditions ultérieures (voir *supra* p. 70, note 40). Le paradigme (prophète + manifestation divine de Dieu) qu'on a vu dans 11Q13 est comparable aux



traditions juives de l'époque selon lesquelles un prophète eschatologique comme Élie viendra avant le jour du Seigneur. 4Q382 et 4Q558 sont les deux textes qumraniens où figure vraisemblablement cette notion.

Dans l'analyse du texte de 4Q521, nous avons distingué «Son messie» du prophète Élie *redivivus*. À cause de l'incertitude sur l'origine sectaire des textes portant sur Élie, la croyance concernant le rôle préparatoire ou précurseur joué par ce prophète avant l'instauration de l'ère messianique aurait témoigné de l'existence d'une idée commune dans le judaïsme général à l'époque du Second Temple. Dans l'identification de Jean le Baptiste avec le Prophète eschatologique et de Jésus avec l'Oint eschatologique, on aurait pu observer un tel arrière-fond commun avec le judaïsme. Plus important, cette vision sur l'histoire serait une manière d'affirmer la supériorité ultime de Dieu face au pouvoir terrestre et temporel. Dans ce sens, la figure des grands personnages vétérotestamentaires était au cœur d'une puissante rhétorique de salut dont le messianisme sectaire de Qumrân pouvait être redevable.

## Chapitre 6

### Synthèse et contextualisation des attentes messianiques de Qumrân

Après avoir examiné l'ensemble des textes messianiques de la bibliothèque de Qumrân, nous ferons maintenant la synthèse de ce que nous avons découvert dans l'analyse des textes et nous chercherons la corrélation entre les grandes tendances que les textes révèlent et le contexte dans lequel ils ont été utilisés. Pour comprendre les idées et les textes messianiques découverts à Qumrân et pour mieux situer la corrélation avec les forces sociales-historiques qui auraient pu les façonner, nous proposons deux axes de regroupement: d'une part, un axe historique, et d'autre part la dichotomie restauratrice et utopique. C'est grâce à cette perspective historique et typologique qu'on peut rendre compte de la richesse et de la diversité des idées messianiques élaborées ou transmises par les sectaires.

Des examens paléographiques et des analyses au carbone 14 permettent d'établir une datation des manuscrits entre 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle, la majorité ayant été copiés aux 2<sup>e</sup> et 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.. Malgré l'incertitude sur l'origine de la plupart des textes non-sectaires, l'ensemble des manuscrits ont été rassemblés à Qumrân quelque temps entre le milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., au temps de Simon (-142 à -134) ou Jean Hyrcan (-134 à -104) lorsque les membres primitifs ont choisi d'établir un centre à Qumrân, et la fin de l'occupation du site en juin 68, un peu avant la chute de Jérusalem, durant la première révolte juive contre les Romains. En retraçant brièvement l'arrière-plan socio-historique contemporain de l'insurrection de Judas Maccabée à l'occupation des Romains, nous proposerons les traits qui caractérisent les liens sociaux de la communauté qumranienne avec le monde extérieur, ainsi que son éthique religieuse pouvant influencer la vision sur la fin des temps.

Dans la deuxième partie du chapitre, nous revenons sur les textes étudiés et, en nous basant sur une synthèse où ils sont regroupés en fonction de leur principale tendance messianique et de leur datation respective, nous mettons en lumière les déplacements d'intérêt à l'égard des diverses attentes et nous suggérons les contextes immédiats dans lesquels les attentes reflétées par les textes pouvaient être significatives.

## 6.1 Arrière-plan socio-historique

### 6.1.1 Contexte historique de crise

*L'insurrection maccabéenne.* Comme l'écrit C. Saulnier, l'insurrection de Judas Maccabée de 167-164 av. J.-C. est une période-clé dans l'histoire du judaïsme de l'époque du Second Temple<sup>1</sup>. Quelques années avant l'insurrection, Antiochus IV (roi des Séleucides 175-164 av. J.-C.) imposa au territoire d'Israël la culture et la religion grecques. La fonction de Grand Prêtre, traditionnellement héréditaire, fut vendue au candidat le plus offrant, Jason (175-171 av. J.-C.). Par la construction d'institutions visant à diffuser la culture et l'éducation grecques, Jérusalem était transformée en une *polis* hellénistique. La réforme parvint à son point culminant avec la nomination d'un autre Grand Prêtre issu de la famille Bilga, Ménélas (171-167 av. J.-C.). Un peu partout à travers la région, on établit des hauts lieux pour sacrifier des animaux impurs, et introduisit au Temple de Jérusalem la dévotion aux idoles étrangères, le Sabbat et les fêtes étaient violés.

Ces événements préparèrent la révolte maccabéenne, provoquée par l'affrontement entre hellénophiles et juifs pieux. Entre 167-166 av. J.-C., plusieurs milliers de rebelles se groupèrent autour de la famille asmonéenne, à la tête de laquelle se trouvaient Mattathias et ses cinq fils: Judas, Jean, Simon, Jonathan, Éléazar (1Mac 2, 1-4. 15-28). En décembre 164 av. J.-C., Judas et ses hommes prirent Jérusalem. Judas fut tué dans une bataille contre les Séleucides; les Asmonéens se regroupèrent alors autour de son frère Jonathan (1Mac 9, 28-31).

*L'intersacerdotium.* Nous ignorons qui détenait le poste de Grand Prêtre durant

---

<sup>1</sup> Pour le contexte historique de la période qui va de la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand en -332 à l'insurrection maccabéenne, voir Flavius Josèphe, *Guerre des juifs*, Livre I I 1-6, dans *Œuvres complètes de Flavius Josèphe* (Tome cinquième), trad. en français sous la dir. de T. Reinach, Paris: Ernest, 1911; *Antiquités judaïques* (III), Livre XII-XIII, dans *Œuvres complètes de Flavius Josèphe* (Tome troisième), trad. en français sous la dir. de T. Reinach, Paris: Ernest, 1926; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (vol. 1), Trans. by T. A. Burkill et al., a new English version rev. and ed. by G. Vermès and F. Millar, Edinburgh: T&T Clark, 1973; M. Hengel, «Palestine under Seleucid Rule down to the Death of Antiochus III (200-187 BC)», dans *Jews, Greeks and Barbarians*, trad. par J. Bowden, London: SCM Press, 1980, p. 42-48; C. Saulnier, *La crise maccabéenne*, CÉ 42, Paris: Cerf, 1982; I. Gafni, «The Historical Background» in M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen: Van Gorcum, 1984, p. 1-31; L. H. Schiffman, «Judaïsme, Hellénisme et sectarisme», *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 71-91.

une bonne partie de ce conflit entre les Asmonéens et les Juifs hellénisants, soit entre 159 av. J.-C., année de la mort d'Alcime, qu'Antiochus Eupator avait fait souverain sacrificateur des Juifs après Ménélas, et 152 av. J.-C., année de la nomination de Jonathan comme Grand Prêtre (1Mac 10,17-21). Dans ses *Antiquités*, Flavius Josèphe décrit cette période comme sept ans d'«*intersacerdotium* » (*Ant.* XX 10 § 3); dans un autre passage (*Ant.* XII 10 § 6, 11 § 2), il suggère que Judas Maccabée, le frère de Jonathan, aurait occupé le poste pendant trois ans, succédant à Alcime. Cependant, Judas était mort un an plus tôt qu'Alcime: il est donc peu probable que Judas avait occupé ce poste au cours de l'*intersacerdotium*.

H. Stegemann, dans sa thèse doctorale *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (1971), conteste la vacance du souverain sacerdoce entre la mort d'Alcime et la nomination comme Grand Prêtre de Jonathan en 152 av. J.-C. Stegemann se base sur le fait que, dans les *pesharim* de Qumrân, le titre «*ha-cohen*» désigne toujours le Grand Prêtre et que, d'autre part, le Maître de justice y est désigné ainsi. Il en conclut que ce dernier a dû être revêtu de la dignité du souverain sacerdoce qu'il aurait exercé entre 159 et 152 av. J.-C. Cette thèse a été adoptée, avec des nuances, par J. Murphy O'Connor, J. G. Bunge et H. Bardtke, etc.

Selon le point de vue de Stegemann, celui qui a guidé la communauté de Qumrân, le Maître de justice, était probablement un des Grands Prêtres au cours de l'*intersacerdotium* et a été chassé par Jonathan. Mais les textes qumraniens ne le présentent que comme une figure d'autorité, généralement associée avec le sacerdoce, sans préciser son nom ou le détail des événements qui le concernent. Son identité reste donc incertaine et hypothétique. À notre avis, c'est à partir du milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C. que le courant sectaire a vu le jour parmi un groupe de Sadocites, particulièrement des prêtres pieux ayant vécu avec amertume la prise de contrôle de la fonction de Grand Prêtre d'abord par les Séleucides et ensuite par les Asmonéens; il considéraient comme inacceptables les changements apportés aux pratiques du Temple par les Asmonéens sous l'influence des Pharisiens, qui ont joué un rôle de plus en plus important dans la conduite du sacerdoce et de la politique.

*L'usurpation du sacerdoce sous Simon Maccabée.* La famille asmonéenne donna par la suite des dirigeants reconnus à la Judée et, pendant les vingt années suivantes

environ, ceux-ci réussirent à repousser toute ingérence des Séleucides en tirant parti des faiblesses de leur empire. En -142, Simon Maccabée proclama l'indépendance; lui aussi fut reconnu comme *archiereus* (Grand Prêtre) en -140 et il se désigna comme *hegemenos* (chef), *strategos* (général) et Grand Prêtre (1Mac 14, 41-47). La double fonction de chef d'un État juif et de Grand Prêtre qui est octroyée à Simon et à ses descendants a donc le soutien à la fois du pouvoir étranger séleucide et de «la Grande Assemblée» des Juifs (Sanhédrin). C'est là un tournant historique décisif; comme le relève l'historien E. Schürer, une fois que les Asmonéens eurent instauré une dynastie politique, ils se préoccupèrent moins d'accomplir la Loi des Juifs que de préserver et d'étendre leur pouvoir politique<sup>2</sup>.

*L'effondrement des valeurs et des modes de vie traditionnels.* La crise maccabéenne n'avait pas été surmontée par l'établissement de la nouvelle dynastie (1Mac 13,1-9); au contraire, elle avait sanctionné l'échec de la tentative de réunification du peuple entreprise par Esdras et Néhémie et accentué les scissions dans la société juive, comme le note C. Saulnier: «Désormais s'ouvrait l'ère du pluralisme: les différentes orientations de la théologie juive, qui devaient caractériser l'époque de Jésus, commençaient à se faire jour»<sup>3</sup>. Après l'insurrection maccabéenne, des rois s'étaient installés à nouveau sur le trône de Judée. Mais les souverains de la dynastie asmonéenne n'appartenaient pas à la seule tribu royale, celle de Juda. Ils furent donc considérés par plusieurs comme des usurpateurs. En outre, à l'encontre de toutes les règles bibliques, ils cumulèrent les fonctions royale et sacerdotale.

C'est dans ce cadre historique que nous rencontrons, dans les écrits de Flavius Josèphe, les trois sectes principales du judaïsme: les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. Elles avaient chacune une approche ou une interprétation différente de la Loi, et considéraient illégitimes celles des autres groupes. Leurs positions divergeaient sur des questions théologiques, ainsi que sur le degré d'assimilation ou l'acculturation à l'hellénisme. Le Temple, le symbole fondamental de la vie juive de l'époque, était la plus grande source de conflit.

Un tel contexte pouvait être propice à l'apparition de courants messianiques. En

---

<sup>2</sup> E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, p. 5.

<sup>3</sup> C. Saulnier, *La crise maccabéenne*, p. 30.

effet, selon certains intellectuels germano-juifs (G. Scholem, M. Buber, W. Benjamin, J. Taubes, E. Bloch, etc.), les conditions d'apparition du messianisme de la culture judéo-chrétienne sont souvent similaires: contexte de crise ou de transition, effondrement des valeurs et des modes de vie traditionnels, déstructuration des liens sociaux entraînant angoisse et impuissance, etc. Dans la section suivante de notre travail, nous essayerons de dégager les traits du messianisme des textes de Qumrân, et d'établir une corrélation entre ces attentes et des facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique dans lequel elle a vécu.

### 6.1.2 Les liens sociaux de la communauté qumranienne

*Séparation issue des conflits halakhiques.* À Qumrân, de nombreux textes, notamment celui de la *Règle de la Communauté*, se rapportent à une communauté qui a rompu avec le Temple parce qu'elle estime qu'il a été souillé (1QS VIII 13). Le texte de 4QMMT ou la *Lettre halakhique*<sup>4</sup>, rédigé probablement du milieu du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., constitue un ensemble de prises de position juxtaposant les points de vue de trois parties: un groupe, qui se désigne comme «nous», se plaint auprès d'un «vous», qui renvoie à un chef, de la conduite condamnable d'un «eux», désignant ceux qui officient dans le Temple. Selon ce texte, les prêtres de Jérusalem ont adopté un nouveau calendrier et n'ont pas respecté les limites traditionnelles entre le pur et l'impur. L'identité des trois groupes fut discutée par les chercheurs qui essayaient d'établir le lien entre les trois courants mentionnés par Flavius Josèphe, les Sadducéens, les Pharisiens et les Esséniens<sup>5</sup>. Selon E. Qimron et J. Strugnell<sup>6</sup>, le «nous» ferait référence à un groupe proto-qumrano-essénien composé par des prêtres conservateurs dont les origines seraient

---

<sup>4</sup> Ce que nous possédons de la grotte 4 sont six manuscrits fragmentaires (4Q394-399, aussi dénommés 4QMMT a-f). Les éditeurs de *DJD X* restaurent un texte «composite» de trois sections contenant 135 lignes. L'exhortation à la fin est certainement la conclusion de l'ensemble de document, mais nous avons seulement une partie de la section sur le calendrier au début du texte. Ainsi, 4MMT n'est que la dernière partie d'un document plus large. Les éditeurs officiels de *DJD X*, Qimron et Strugnell, estiment que «The surviving text...probably covers about two-thirds of the original». E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4 V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah (DJD X)*, Oxford: Clarendon, 1994, p. 1.

<sup>5</sup> L. H. Schiffman, «The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts», in J. Kampen and M. J. Bernstein (eds), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta: Scholars Press, 1996, p. 83-85; F. García-Martínez, «4QMMT in a Qumran Context», p. 27; H. Eshel, «4QMMT and the History of the Hasmonean Period», p. 60.

<sup>6</sup> E. Qimron and J. Strugnell, *DJD X*, p. 116-117.

à chercher dans la classe sacerdotale de Judée, d'où proviennent également les Sadducéens. Si tel est le cas, le groupe «eux» auquel ils s'opposent, serait logiquement un ensemble proto-pharisaïque, tandis que le «vous» auquel le texte s'adresse doit être l'autorité asmonéenne responsable du Temple de Jérusalem: elle devait bien savoir que les anciennes pratiques sacerdotales étaient différentes de celles qu'on observait maintenant.

4QMMT reflète l'effort de réconciliation des membres qumrano-esséniens avant leur séparation avec le corps principal de la société d'Israël. Il est certain que la lettre n'obtint pas de résultats attendus; c'est pourquoi ils se considérèrent comme un groupe dissident à partir de ce moment-là. D'après ce que nous apprennent les pièces de monnaie et les poteries trouvées à Qumrân, nous pouvons dire que le site fut occupé vers l'époque de Simon Maccabée, aux environs de -140. Les membres de cette communauté devaient être des prêtres, particulièrement des descendants spirituels des *hassidim* de l'époque asmonéenne, qui n'étaient pas prêts à accepter le *statu quo* établi à la fin de la révolte des Maccabées. Leur histoire appartient à l'histoire interne de la classe sacerdotale: ils dénonçaient les pratiques de la prêtrise de Jérusalem à la suite de l'usurpation asmonéenne de la fonction de Grand Prêtre et de l'imposition de pratiques pharisaïques au Temple. Se considérant comme composé par les membres de la «nouvelle Alliance», un groupe d'opposants s'établit dans le désert de Judée et s'organisa en accord avec l'enseignement d'un prêtre descendant de Sadoq qu'on identifie au «Maître de justice» des écrits de Qumrân.

*Expansion du mouvement qumranien.* Contemporains du mouvement qumranien, les Pharisiens sont connus en tant que parti dissident au moins depuis la fin du règne de Jean Hyrcan (-134 à -104), qui était Grand Prêtre pharisien et devint ensuite sadducéen. Si une opposition ouverte s'était manifestée déjà sous Hyrcan I, elle s'est accentuée sous le règne d'Alexandre Jannée (-103 à -76), entré en conflit avec les Pharisiens qui lui reprochaient son absence de moralité et son attitude indigne pour un Grand Prêtre.

La communauté de Qumrân devait connaître son âge d'expansion pendant les années d'Alexandre Jannée. D'après les évocations historiques des textes tels que l'*Éloge du roi Jonathan* (4Q448) et le *Pesher Nahum* (4Q169), on pourrait supposer que les auteurs de ces textes préféraient Alexandre Jannée à ses adversaires, les

Pharisiens (qualifiés de «interprètes/chercheurs de flatteries» dans 4Q169 frag. 3-4 i 2.7, ii 2.4, iii 3.6-7; CD I 18. Voir aussi 1QpHab X 15.32.34; 4Q163 frag.23 ii 10). Il est vraisemblable que pendant cette période les Qumrano-esséniens gagnèrent du terrain aux dépens de leurs vieux adversaires, les Pharisiens. Cette aussi une période importante où s'amorce la constitution de la collection de documents recueillis ou composés par la communauté.

Après la mort d'Alexandre Jannée en -76, Salomé-Alexandra lui succéda et s'allia aux Pharisiens qui pouvaient, encore une fois, exercer un contrôle sur les affaires de l'État juif. Salomé régna de -76 à -67. Durant cette période, son fils aîné, Hyrcan II exerça les fonctions du Grand Prêtre. Après la mort de Salomé-Alexandra en -67, Hyrcan II ajouta la couronne royale à sa fonction de Grand Prêtre, mais son pouvoir était violemment contesté par son jeune frère Aristobule, ce qui déclencha un conflit interne: «[...] une autre guerre civile éclata entre ses deux fils, Hyrcan II et Aristobule II, partisans l'un des Pharisiens, l'autre des Sadducéens»<sup>7</sup>. Aristobule II écrasa les troupes de son frère près de Jéricho, puis prit possession de Jérusalem. Il rencontra Hyrcan II assiégé dans le Temple avec ses supporters et les deux frères passèrent une alliance: à Aristobule II revint la royauté et à Hyrcan la charge de Grand Prêtre.

*Protectorat de Judée après -63.* Sous l'influence d'Antipater, Hyrcan II décida de revenir sur son accord avec Aristobule et d'exiger le pouvoir. Le roi des Nabatéens, Arétas III, avec Hyrcan II et Antipater, assiègent Aristobule dans Jérusalem pendant la Pâque en -64. «Le peuple et les Pharisiens», écrit S. Christian-Georges, «soutiennent Hyrcan qui fait figure de souverain légitime en raison de son droit d'aînesse, mais la puissante caste des Sadducéens reste majoritairement fidèle à Aristobule»<sup>8</sup>. La menace du Romain oblige Arétas III et Antipater à se retirer du siège de Jérusalem, mais sous prétexte de fournir un arbitrage entre Hyrcan et Aristobule, les Romains s'emparèrent de Jérusalem en -63 après un siège de trois mois. Pompée rétablit Hyrcan II comme Grand Prêtre et souverain sacrificateur, mais il n'avait plus le droit d'user du titre royal et devait payer aux Romains un tribut annuel au nom des Juifs.

La Palestine n'était donc pas encore une colonie de Rome, mais elle était

---

<sup>7</sup> M. Wise, M. Abegg et E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris: Perrin, 2003, p. 30.

<sup>8</sup> S. Christian-Georges, *Hérode le Grand*, Paris: Pygmalion, 2011, p. 28-29.



désormais assimilée à une forme de protectorat sous surveillance; c'est la fin de l'indépendance juive gagnée un siècle plus tôt sur les Séleucides. Malgré tout, Hyrcan II conserva le titre de Grand Prêtre jusqu'à -40, peu avant qu'Hérode soit proclamé roi de Judée par le Sénat romain, à l'unanimité. Le pouvoir du parti pharisien se trouvait alors renforcé au profit du renversement de la condition socio-politique en Judée. Il est raisonnable de supposer que, dès lors, le mouvement qumrano-essénien ne pouvait espérer influencer de façon directe le cours des événements politiques. Étant hostiles au contact avec les envahisseurs, les Qumrano-esséniens attendaient le renversement de la puissance étrangère par la force, et prévoaient l'intervention directe de Dieu dans l'histoire pour rétablir les «justes» d'Israël. Il se peut qu'il y ait eu une courte interruption de l'occupation du site de Qumrân durant cette période. La communauté s'y serait ensuite réimplantée et y survécut probablement jusqu'à ce que les Romains s'emparent des lieux au milieu de la Grande Révolte des années 66-73.

## **6.2 Éthique religieuse de la communauté qumrano-essénienne**

### **6.2.1 Univers dualiste**

Dans une perspective socio-linguistique, W. Schniedewind utilise le terme «anti-langue» pour qualifier l'hébreu pratiqué dans la communauté de Qumrân. Il s'inspire de l'hypothèse de C. Rabin qui suggère que les manuscrits font allusion à l'hébreu mishnique comme «une langue de blasphèmes» (CD V 11-12)<sup>9</sup>, et croit que cette anti-langue reflète, de la part du groupe, «a conscious rejection of the modern dialect known to us as Mishnaic Hebrew, and a conscious attempt to recapture the past»<sup>10</sup>. Cette opinion est partagée par S. Weitzman, qui suggère que l'usage de l'hébreu est une manière d'affirmer l'identité de la communauté<sup>11</sup>. L'accent est mis sur la valeur idéologique de la langue utilisée par les membres de la communauté qumranienne pour se différencier de leurs coreligionnaires. C'est en effet par des choix linguistiques et orthographiques qu'une idéologie peut s'exprimer, en employant de manière récurrente

---

<sup>9</sup> C. Rabin, «Historical Background of Qumran Hebrew», *Scripta Hierosolymitana* 4, 1965, p. 144-161.

<sup>10</sup> W. Schniedewind, «Qumran Hebrew as an Antilanguage», *JBL* 118, 1999, p. 235-252; «Prolegomena for Sociolinguistics of Classical Hebrew», *Journal of Jewish Scriptures* 5, 2005. C. Rabin suggère que les manuscrits font allusion à l'hébreu mishnique comme «un langage de blasphèmes» (CD V 11-12), .

<sup>11</sup> S. Weitzman, «Why the Qumran Community Wrote in Hebrew? », *JAOS* 119, 1999, p. 35-45.

des mots et des métaphores qui lui permettent de marteler les mêmes notions et les mêmes concepts.

Dans de nombreux textes de Qumrân, la logique de la «nouvelle alliance» est marquée par la confrontation des esprits de «vérité», de «vrai conseil de Dieu» contre ceux de «perversion», la lutte «des fils de «lumières» contre ceux de «ténèbres», du «pur» contre l'«impur». *La Règle de la communauté* dévoile les «conseils» des deux esprits et les sanctions respectives des deux voies qu'ils proposent (IV 2-14). Les règles se rapportent à une communauté qui a rompu avec le Temple parce qu'elle estime qu'il a été souillé: elle s'est séparée «du milieu de l'habitation des hommes pervers pour aller au désert» (1QS VIII 13). *Le Rouleau du Temple* fustige le clergé impie et souhaite une purification générale pour étendre la sainteté du sanctuaire à toute la ville de Jérusalem. Le texte décrit la construction d'un nouveau sanctuaire, de ses cours et parvis, et la fabrication des ustensiles nécessaires au culte.

On trouve ici des exemples d'une rhétorique de la distinction qui contribuent à forger l'identité sectaire en immergeant l'individu dans un univers dualiste. Les chercheurs ont déjà montré que l'idéologie de Qumrân est fortement imprégnée de dualisme<sup>12</sup>. Cette perspective théologique qui oppose la Lumière aux Ténèbres rappelle le dualisme perse du zoroastrisme où le dieu bon Ahura-Mazda est opposé au dieu méchant Angra-Mainyu. Il est probable que la communauté de Qumrân fut influencée par cette religion perse puisque le peuple juif a été en contact avec le monde perse pendant plusieurs siècles. De l'avis de plusieurs spécialistes, la communauté de Qumrân n'aurait pas copié intégralement le dualisme perse, mais l'aurait plutôt adapté à sa tradition monothéiste.

---

<sup>12</sup> J. Duhaime, «Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran», *CBQ* 49/1, 1987, p. 32-56; «Le dualisme de Qumran et la littérature de sagesse vétérotestamentaire», *Eglise et Théologie* 19/3, 1988, p. 401-422; «Dualisme et construction de l'identité sectaire à Qumrân», *Théologiques* 13/1, 2005, p. 43-57; J. Frey, «Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on their Background and History», in M. Bernstein, F. García-Martínez and J. Kamper (eds), *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, p. 275-335; D. Dimant, «The Qumran Manuscripts: Contents and Significance», in D. Dimant and L. H. Schiffman (eds), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Paper on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, STDJ 16, Leiden: Brill, 1995, p. 23-58; «The Library of Qumran: Its Content and Character», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceeding of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, the Shrine of the Book/Israel Museum, 2000, p. 170-176.

### 6.2.2 Héritier de la tradition biblique

Les textes communautaires de Qumran définissent la communauté comme le «reste d'Israël» et la «nouvelle alliance», c'est-à-dire comme le seul judaïsme légitime et authentique. Des chercheurs tels que C. Rabin, S. Talmon et W. Schniedewind ont bien montré que l'identité de la communauté en tant que la vraie racine d'Israël (CD I 7-8) est justifiée par un recours à la littérature biblique: citations directes, paraphrases, allusions, etc.<sup>13</sup>. La communauté de Qumrân se conçoit comme l'héritière légitime de l'ancienne tradition biblique. Cette idéologie de langue façonne le développement de genres littéraires particuliers dans lesquels le texte biblique est actualisé directement en fonction de la situation et de l'époque de l'interprète. Pour les membres de la communauté, la révélation est un processus en deux étapes: c'est la communauté, ou son chef inspiré, qui peut légitimement compléter le processus de révélation amorcé par les paroles des Écritures.

Ceci est particulièrement manifesté dans les œuvres exégétiques, ou *pesharim*, qui consistent à lire dans la Loi et les prophéties bibliques les événements historiques contemporains et à donner une interprétation apocalyptique des événements actuels. Cette perspective est absente du midrash rabbinique. L'on remarque aussi, dans les œuvres d'exégèse comme dans les règles communautaires, que divers termes métaphoriques et symboliques sont utilisés pour souligner la nature mystérieuse de la connaissance de Dieu, ainsi que la séparation entre la communauté et l'extérieur du monde.

### 6.2.3 Tendance sectaire

L'existence de textes de type sectaire dans le corpus de Qumrân est incontestable, mais la question est plus complexe qu'elle ne paraît d'abord et la distinction entre textes sectaires et non-sectaires est loin d'être absolue. La proportion entre les textes d'origine communautaire et ceux qui ne comportent pas explicitement la terminologie caractéristique des textes sectaires varie selon les critères et méthodes utilisés par les chercheurs.

La tendance sectaire pourrait aussi s'avérer plus ou moins forte d'un manuscrit à

---

<sup>13</sup> C. Rabin, *A Short History of the Hebrew Language*, Jerusalem: Haomanim, 1974, p. 37; S. Talmon, «Qumran Studies: Past, Present and Future», *JQR* 85, 1994, p. 1-31; W. Schniedewind, «Qumran Hebrew as an Antilanguage».

l'autre. La tension entre l'univers communautaire et le monde extérieur qui y est reflétée n'a pas toujours le même poids. Les recherches du sociologue B. R. Wilson peuvent être utiles ici. Il propose une classification des sectes en sept types, selon les attitudes qu'elles adoptent face au monde<sup>14</sup>. Cette typologie a été largement acceptée et utilisée dans les analyses du phénomène sectaire du christianisme, de même que dans les études sur les textes de Qumrân<sup>15</sup>. La distinction entre ces sept types n'est pas toujours parfaitement nette. Comme l'auteur l'indique, il semble que les sectes, lorsqu'elles persistent, passent toujours par des transformations. D'un côté, les sectes ne peuvent pas se séparer complètement du monde, car elles sont influencées par des causes externes. D'un autre côté, les influences internes sont peut-être plus significatives. Il arrive que l'attitude des fondateurs vis-à-vis du monde se révèle difficile à maintenir pour les générations suivantes. Celles-ci peuvent également réévaluer les mesures individuelles mises en place par les fondateurs et les intégrer dans une vision d'ensemble: ce qui n'était au début que des mécanismes de défense institutionnelle peut acquérir graduellement une importance intrinsèque et être considéré comme beaucoup plus qu'un simple moyen. Le sectarisme de Qumrân semble s'inscrire parfaitement dans cette logique.

En général, l'idéologie sectaire de Qumrân présente deux tendances oscillant entre le type introverti et le type révolutionnaire. L'attitude de la secte de type introverti vis-à-vis du monde «ne consiste ni à vouloir en convertir la population ni à attendre sa chute, mais simplement à s'en retirer pour jouir de l'assurance procurée par la sainteté personnelle»<sup>16</sup>. Ses doctrines insistent sur les textes bibliques qui exhortent les fidèles être leurs propres juges et vivre séparés du monde. Le type révolutionnaire «tend à expliquer le monde de façon déterministe, tout comme il tend à considérer le sort des individus comme pré-déterminé»<sup>17</sup>. Les textes bibliques en faveur dans les milieux révolutionnaires «sont directement eschatologiques ou bien les obscures visions des livres

---

<sup>14</sup> B. R. Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», *ASSR* 16/1, 1963, p. 49-63.

<sup>15</sup> Par exemple, l'étude de E. Regev propose que le sectarisme de Qumrân est fondé respectivement sur l'introversiion (avec séparation du monde) et sur la révolution (avec l'idée du messie). *Sectarianism in Qumran. A Cross-Cultural Perspective* (Religion and Society 15), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

<sup>16</sup> B. R. Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», p. 58.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 57.

prophétiques sont susceptibles de recevoir une réinterprétation qui les change en prédictions pour l'époque présente»<sup>18</sup>.

On trouve ces deux types de sectarisme dans les textes qumraniens. Les sections légales, toutefois, sont généralement plus étendues et ont plus de poids que les sections apocalyptiques. À Qumrân, comme dans le judaïsme en général, la *halakhah* prime sur la théologie. Dans la vie du groupe l'élément piétiste, qui se traduit par l'application concrète de la loi selon l'exégèse particulière de la communauté, est encore plus important que l'eschatologie, caractéristique du type révolutionnaire: l'observance de la loi est vraiment le centre de la vie communautaire.

Pourtant, les éléments apocalyptiques contenus dans les écrits sectaires continuent à être fondamentaux pour comprendre pleinement la communauté de Qumrân. L'idée que l'univers et les hommes ont été créés selon un plan divin prédéterminé, celle de la division du monde entier et du cœur de chaque homme entre les deux factions opposées de la Lumière et des Ténèbres, de la lutte acharnée qui les oppose à travers l'histoire et de la victoire finale des forces du bien, continuent à définir l'horizon idéologique de la communauté autant que sa vie quotidienne.

#### **6.2.4 Vision eschatologique**

L'eschatologie et le messianisme comptent parmi les sujets les plus étudiés dans la recherche sur les textes de Qumrân<sup>19</sup>. D'une part, la communauté conçoit l'histoire comme une séquence de «périodes» (קציים): ses composants furent pré-ordonnés dans le

---

<sup>18</sup> B. R. Wilson, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», p. 57.

<sup>19</sup> Parmi les études parues depuis les années 90, mentionnons, en particulier, L. H. Schiffman, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiahs, Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, Fortress, 1992, p. 116-129; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle* (Études bibliques NS 21-22), Paris: Editions Gabalda, 1993; J. C. VanderKam, «Messianism in the Scrolls», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994, p. 211-234; É. Puech, «Messianisme, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament », *The Community of the Renewed Covenant*, p. 235-256; F. García-Martínez, «Messianic Hope in the Qumran Writings», in F. García-Martínez and J. T. Barrera, transl. by Wilfred G. E. Waston, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 159-189; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: Doubleday, 1995; G. S. Oegema, *The Anointed and his People*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; G. Xeravits, *King, Priest, and Prophet*, Leiden, Brill, 2002; J. A. Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2007.

plan divin avant la Création et l'histoire n'est rien d'autre que le déroulement de cette séquence préétablie (1QS III 23, IV 18; 1QM III 9). La «fin des temps» se compose d'un temps d'épreuves qui a déjà débuté à l'époque de la communauté. Le *Document de Damas* contient un calcul précis pour l'*eschaton*, soit 40 ans après la mort du Maître de justice (CD XX 14; voir 4Q171 frag.1-10 II 7-12). Les batailles eschatologiques décrites en détail dans la *Règle de la guerre* (1QM, 4Q491-497) sont connues par ailleurs dans la *Règle de la communauté* (1QS X 19), *Règle de la Congrégation*, les *Hymnes* (1QH<sup>a</sup> XI 35) et les *pesharim* (1QpHab, 4QpIs<sup>a</sup>). Selon la *Règle de la guerre*, les «fils de lumière» et les «fils des ténèbres» constituent deux armées qui se livrent un combat sans merci. Les fils de lumière sont tous issus des tribus de Lévi, Juda et Benjamin, c'est-à-dire une minorité juive définie par l'exil au sein du judaïsme authentique reposant par la filiation. En face l'armée de Bélial comprend, outre les ennemis étrangers traditionnels d'Israël, un certain nombre de «traîtres à l'alliance», des Juifs d'origine qui sont alliés au monde extérieur des nations. Ces Juifs exclus sont fustigés pour avoir adopté les mœurs païennes. Dans cet affrontement, Dieu lui-même interviendra pour assurer la victoire des siens, et ce sera alors l'anéantissement de tous les impies, quelle que soit leur origine.

D'autre part, la «fin des jours» se compose d'un temps d'épreuves et d'un temps de salut naissant; mais ceux-ci semblent se confondre dans quelques écrits. C'est pourquoi l'ère eschatologique ne se compose pas de deux périodes successives: un temps d'épreuves puis un temps de salut naissant. Les épreuves s'achèvent au jour du jugement, mais le temps de salut naissant a débuté au cours du temps d'épreuves. Le temps de salut naissant ne débute donc pas nécessairement par un fait précis; il se développe progressivement et s'amplifie à mesure qu'on s'approche de l'ère messianique, le tout en fonction du scénario des temps de la fin que les textes eux-mêmes retiennent.

### **6.3 Corrélation avec le contexte socio-historique**

#### **6.3.1 Tableau de synthèse des textes messianiques**

Comme on l'a expliqué ci-haut, la date de la copie d'un manuscrit ne fixe que la date la plus basse pour sa composition (un *terminus ad quem*), qui peut avoir commencé plusieurs décennies auparavant (*terminus a quo*) et s'être étalée sur une période assez longue. Dans les chapitres 3-6 on a vu que l'établissement de la date de composition d'un

texte demeure assez hypothétique. Il est cependant possible de classer les textes d'après la date de la copie, qui démontre que le texte était utilisé à cette époque, même s'il a pu être composé avant. Selon ce critère, une classification des principaux textes est proposée en deux groupes:

*Textes d'époque ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne).*

<b>Textes sectaires en hébreu</b>	<b>Datation (term. ad quem)</b>	<b>Typologie</b>	<b>Figures messianiques</b>
1QS (1Q28)	100-75 av. J.-C.	Restauratrice	Prophète eschatologique + messie d'Aaron et d'Israël.
1QSa (1Q28a)	100-75 av. J.-C.	Restauratrice	Prêtre oint et Messie d'Israël.
1QSB (1Q28b)	100-75 av. J.-C.	Restauratrice	Grand Prêtre eschatologique et Prince de la congrégation.
4QTestimonia (4Q175)	100-75 av. J.-C.	Restauratrice	Un prophète comme Moïse, un roi chargé du rôle militaire pour triompher au combat et un vrai Grand Prêtre chargé du rôle religieux.
Document de Damas (CD-4QD)	125-75 av. J.-C.	Restauratrice	Celui qui enseignera la Loi; Interprète de la Loi + Prince de la congrégation; messie d'Aaron et (messie?) d'Israël.
<b>Textes non-sectaires ou araméens</b>	<b>Datation (term. ad quem)</b>	<b>Typologie</b>	<b>Figures messianiques</b>
4QApocryphe messianique (4Q521)	Premier quart du premier siècle av. J.-C.	Utopique	Un messie céleste aux traits royaux, possiblement un prophète eschatologique comme Élie.
4QApocryphe de Lévi <sup>b</sup> (4Q541)	Fin du 2e siècle ou des environs de 100 av. J.-C.	Restauratrice	Une figure sacerdotale eschatologique, probablement un Grand Prêtre.
4QVision de 'Amram (4Q543-547)	De la deuxième moitié du deuxième siècle (4Q543, 4Q544 et 4Q547) à la première moitié du premier siècle av. J.-C (4Q545 et 4Q546)	Restauratrice	Un intérêt particulier pour la question sacerdotale, le rôle de Aaron et l'avenir glorieux de ses fils.

Textes d'époque récente (romaine et hérodiennne).

Textes sectaires	Datation ( <i>term. ad quem</i> )	Typologie	Figures messianiques
4QFlorilège (4Q174)	Deuxième moitié du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Restauratrice	Le germe de David avec l' «interprète de la Loi».
4Q Commentaire Gn <sup>a</sup> (4Q252) + 4QCommentaire Gn <sup>c</sup> (4Q254)	Deuxième moitié du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Restauratrice	Le «messie de justice» identifié avec Le «rameau de David». 4Q254 comporte une référence aux «deux oints», impliquant une insistance sur la distinction entre la royauté et le sacerdoce.
1QM (1Q33) + 4Q491-496+ 11Q14	Deuxième moitié du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Utopique	Le thème d'une guerre finale que les «fils de lumière» auront à mener à la fin des temps contre les <i>gôyim</i> , peu de données concrètes sur les figures individuelles eschatologiques.
4Q285	Deuxième moitié du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Utopique	Le «prince de la congrégation» identifié avec le «rameau de David».
4QpIs <sup>a</sup> (4Q161)	Milieu du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Utopique	Le «prince de la congrégation» ou un «rameau de David» qui se lèvera à la fin des jours.
4QNarrative A = 4Q458	Milieu du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Utopique	Un «oint avec une huile de royauté» comparable à celui qui est appelé «rameau de David» ou «prince de la congrégation» dans 4Q285 et 4Q161.



11QMelkisédeq (11Q13)	Probablement -75 à -50	Utopique	«Melkisédeq» comme l'une des multiples dénominations du Dieu, un prophète qui annonce la paix probablement modelé sur Moïse.
<b>Textes non-sectaires ou araméens</b>	<b>Datation (term. ad quem)</b>	<b>Typologie</b>	<b>Figures messianiques</b>
4QApocryphe de Daniel ar (4Q246)	Deuxième moitié du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Utopique	«Peuple de Dieu» comme protagoniste collectif à l'ère du salut.
4QpapVision <sup>b</sup> ar (4Q558)	Milieu du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C. ou peu avant	Utopique	Le « huitième élu » comme descendant davidique et l'envoi d'un prophète comme Élie
<b>Document excursus</b>	<b>Datation (term. ad quem)</b>		
4Q377 et 4Q374	Milieu du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Ces textes ne renferment pas la dimension eschatologique, mais 4Q377 qualifie Moïse de «oint» (4Q377 frag.2 ii 10-11), et de «dieu au-dessus des puissants». 4Q374 frag. 2 ii 6 fait allusion à la place de Moïse en tant que législateur et prophète sans égal.	
4Q375 et 4Q376	Milieu du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Le «prêtre sur la tête duquel sera versée l'huile de l'onction» «prêtre oint», le «prince de toute la congrégation»; mais l'ensemble du texte n'est pas considéré comme un passage messianique.	
4Q534-536	Entre la seconde moitié (4Q546) et le dernier tiers du 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-C. (4Q534 et 535)	4Q534 évoque un personnage désigné par expression «élu de Dieu» (frag. 1 i 10-11); il s'agit d'une référence à la naissance de Noé plutôt d'une épithète au sens messianique.	

### 6.3.2 Déplacement dans l'intérêt des attentes messianiques

Les textes comportant des figures messianiques portent sur divers thèmes: comment préparer la fin des temps dans une perfection de la vie, quels événements allaient se produire pour provoquer une ère messianique, quels combats la communauté livrerait contre ses ennemis, etc. Du point de vue littéraire, certains appartiennent aux textes juridiques ou liturgiques, d'autres sont des commentaires bibliques ou des apocryphes. Mais cette distinction est loin d'être absolue, parce qu'à côté des éléments de doctrine dans les textes de caractère juridique et rituel, on trouve quand même des *pesharim halakhiques* ou *thématiques* qui intègrent des prescriptions du Pentateuque ou des versets des livres prophétiques dans les interprétations se référant à l'auto-compréhension de la communauté. Dans les ouvrages d'exégèse, qu'on identifie habituellement comme *pesharim continus*, les textes bibliques sont vraisemblablement expliqués en fonction de la vision sectaire sur l'histoire ainsi que de la vie du fondateur; cette relecture nous transmet des données reflétant l'histoire de la communauté, ainsi que la vision du monde que les Qumrano-esséniens avaient élaborée sur l'époque contemporaine et l'avenir.

#### 6.3.2.1 Textes d'époque ancienne

On observe à l'époque plus ancienne (pré-maccabéenne, maccabéenne ou asmonéenne), les textes à tendance restauratrice occupent une place prédominante: seulement 4QApocryphe messianique peut être considéré comme reflétant l'attente utopique avec l'évocation d'un messie céleste aux traits royaux, et possiblement d'un prophète eschatologique comme Élie.

*Titres messianiques.* Parmi les textes restaurateurs, les figures eschatologiques attendues sont :

1) נביא ומשיח(י) אהרון וישראל = «un prophète et messie(s) d'Aaron et d'Israël»: 1QS IX 11-12 est un des documents les plus connus qui mentionnent deux «messies» dont la venue est annoncée par un «prophète»: עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל. Le *Document de Damas* utilise quatre fois une expression similaire - משיח אהרון וישראל (CD XII 23-24; XIV 19; XIX 10-11; XX 1);

2) (הרואש) הכוהן = «le prêtre en chef» et המשיח ישראל = «le messie d'Israël»: L'article définit הכוהן en 1QSa II 19 suggère qu'il doit s'agir du כוהן הרואש, le «Prêtre en chef» ou le «Grand Prêtre» qui présidera la liturgie au banquet eschatologique. Le «messie d'Israël» est mentionné en 1QSa II 12 (המשיח), 14 (reconstruction) et 20. Le texte souligne la position supérieure du chef des prêtres à la fois par rapport aux autres fils d'Aaron, les prêtres, et par rapport aux membres non-prêtres de la communauté, y compris le «messie d'Israël» (1QSa II 20b).

3) העדה (כל) נשיא = «Prince de (toute) la congrégation»: Le «Prince de la congrégation» est explicitement mentionné en 1Qsb V 20 (Bénédition au Prince de la congrégation). Malgré la difficulté de préciser l'étendue de la bénédiction au Grand Prêtre dont le nom n'apparaît pas dans le texte, il convient de penser que 1Qsb énumère les personnages eschatologiques selon un ordre de préséance hiérarchique.

4) יורה הצדק = «celui qui enseigne la justice»: La figure de «celui qui enseigne la justice» apparaît en CD VI 10-11, c'est un agent de salut dont le portrait aurait été modelé sur celui du Maître de justice (מורה צדק).

5) דורש התורה = «interprète/chercheur de la Loi» et נשיא כל העדה = «Prince de toute la congrégation». Dans CD VII 18-21, l'étoile de Nb 24,17 est l'«Interprète de la Loi», alors que le sceptre est considéré comme le «Prince de toute la congrégation». La figure de l'«interprète de la Loi» en CD VII 18-19, comme «Celui qui enseignera la justice» durant les derniers jours en CD VI 11, est modelée sur l'image du Maître de justice. Le «Prince de toute la congrégation» qui doit venir à la fin des jours sera qualifié comme «le rejeton de David» (4Q285 frag.7 l. 4-5, 4Q161 frag.2-6 ii 19) réalisant la prophétie d'Isaïe (11,1-5). Ce rejeton est lui-même à son tour qualifié de «messie de justice» (4Q252 V 3-4), qui apparaîtra en compagnie d'un «Interprète de la Loi» (4Q174 frag.1-2 i 11).

6) 4Q521 mentionne un «oint» auquel le ciel et la terre obéissent: [כי השמים] והארץ ישמעו למשיחו (frag. 2 ii 1), il s'agit d'un messie céleste aux traits royaux dont les fidèles partageront le pouvoir. Sa venue est probablement précédée par la manifestation

d'un prophète eschatologique comme Élie qui viendra à la fin des jours, mais l'état fragmentaire du texte ne permet pas de confirmer définitivement cette hypothèse.

*Discussions sur les titres messianiques.* Dans les textes plus anciens, on observe les points suivants:

1) Le concept de bi-messianisme est clairement attesté dans la *Règle de la communauté*: le messie d'Aaron à caractère sacerdotal et le messie d'Israël à caractère laïque et temporel. Leur venue est annoncée par un prophète eschatologique comme Moïse. Copié et corrigé par des scribes qui semblent reconnaître l'unité conceptuelle de 1QS et de ses deux annexes, 1QSa évoque le Grand Prêtre eschatologique et le messie d'Israël. Le premier a une fonction cultuelle plutôt qu'un rôle éducatif ou exégétique; le messie d'Israël n'est pas explicitement identifié avec un descendant davidique, bien que certains indices permettent de supposer qu'il devait surgir de la lignée de David. L'une des bénédictions de 1Qsb concerne explicitement le «Prince de la congrégation». Le passage 1Qsb V 25-26 évoque l'oracle d'Isaïe à propos d'un descendant davidique, ce qui suggère que le «Prince de la congrégation» est identifié à une telle figure.

2) 1QS, 1QSa et 1Qsb présentent une certaine ressemblance conceptuelle à propos des attentes messianiques. On suppose que c'est par la venue d'un agent sacerdotal et d'un chef laïque que sera inaugurée la restauration de l'ordre ancien dont le paradigme est fondé sur le modèle de Abiathar-David, Sadoq-Salomon et Josué-Zorobabel. De plus, ils attachent une grande importance au sacerdoce et à la restauration future du rituel au Temple purifié. 4Q175, copié par le même scribe que 1QS, traduit l'espoir de l'avènement d'un prophète comme Moïse, d'un roi chargé du rôle militaire pour triompher au combat et d'un vrai Grand Prêtre chargé du rôle religieux, tel qu'on l'imaginait dans la *Règle de la communauté* IX 11. Dans ce dernier, le prophète réfère à celui semblable à Moïse selon la promesse de Dt 18,15.18. Les écrits s'inspirant des traditions sur Moïse tels que 4Q377 et 4Q374, pourraient avoir contribué à la conception du prophète eschatologique de type mosaïque qu'on trouve dans les deux documents (1QS et 4Q175).

3) Les textes araméens concernant Lévi (4Q541, 4Q543-547), qui insistent sur les devoirs et les prérogatives des prêtres, pouvaient donner une dimension intemporelle ou eschatologique et avoir contribué aux spéculations sur la présence du messie d'Aaron ou

du Grand Prêtre eschatologique sur son confrère politique. Ce cycle d'écrits sacerdotaux pré-qumrâniens pouvait servir d'arrière-fond pour les sectaires dans leur attente concernant la restauration du sacerdoce dans sa pureté et son authenticité.

4) Le texte CD évoque divers agents de salut eschatologique, mais la conception messianique est basée plutôt sur l'attente d'un «interprète de Loi» ou «celui qui enseigne la justice» modelé sur le Maître de justice historique. La préoccupation semble déplacer vers le rôle éducatif ou exégétique plutôt que cultuel pour trancher les controverses concernant la Loi et le culte dans le Temple eschatologique. Il s'agit d'un agent de salut de type restaurateur, un continuateur de l'ordre d'une institution historique, et cette institution concerne vraisemblablement la communauté elle-même.

Pour le titre «Prince de (toute) la Congrégation», nous trouvons au total 10 occurrences dans les textes messianiques de Qumrân (CD VII 19-20; 1QSb V 20; 1QM V 1; 4Q161 frag. 2-6 ii 19; 4Q266 frag. 3 iii 21; 4Q285 frag. 7 l. 4; 4Q376 frag. 1 iii 1). Dans CD le «Prince de la congrégation» n'est pas explicitement associé avec le «rameau de David»; mais on trouve dans les témoins plus récents (4Q285, 4Q161) une utilisation de ce titre pour désigner un roi guerrier impitoyable et conquérant la terre de la lignée davidique.

5) Il apparaît de plus que la diversité d'idées coexistait à l'intérieur du groupe, du moins à certaines époques. La tendance typologique de l'époque plus ancienne est surtout restauratrice, mais les attentes sont aussi mêlées de traits utopiques. Ainsi 1QS prévoit une «bienveillante visitation de Dieu» (1QS IV 6) qui pourra transformer radicalement les structures du pouvoir dans ce monde: la paix et la vie abondantes à ceux qui adhèrent à la communauté, en revanche la vengeance furieuse et la damnation éternelle aux impies ou méchants (IV 6-14). Le banquet décrit dans 1QSa se tiendra vraisemblablement après une bataille eschatologique qui n'est pas mentionnée explicitement. Le *Document de Damas* présente l'imminence de la destruction de Bélial et des impies au jour de jugement de Dieu (CD VII 21- VIII 3), marqué probablement par une guerre eschatologique. Le «Prince de la congrégation», protagoniste du scénario guerrier décrit dans les textes plus récents (4Q174, 4Q252, 1QM, 4Q285, 4Q161), est aussi mentionné dans CD et 1QSb, même si ces passages se taisent sur sa fonction militaire. Ces espérances pourraient constituer en elles-mêmes de véritables bouleversements de l'ordre socio-politique du monde qui est attendu; la restauration prend ici une tournure utopique. Mais en insistant sur

l'attitude introvertie consistant essentiellement à restaurer ou continuer l'ordre ancien, ou à accomplir la perfection des enseignements du passé, la tendance principale demeure restauratrice plutôt qu'utopique.

#### *Contextualisation des textes*

1) Comme nous l'avons indiqué précédemment, le texte 4Q175 contient trois citations bibliques favorisant l'attente des trois figures messianiques distinctes, suivies d'une malédiction contre le re-bâtitteur de Jéricho. L'ensemble du texte pourrait être considéré comme une critique envers Hyrcan I: plutôt que de l'identifier comme un prophète idéal, un roi qui écraserait Moab, ou un prêtre parfait, on le dénoncerait comme un homme maudit semant l'impiété et la violence.

Si cette interprétation est juste, elle permet de situer le bi-messianisme de 1QS dans un contexte similaire: l'évocation d'un messie d'Aaron et d'un messie d'Israël dont la venue sera annoncée par un prophète eschatologique serait une critique voilée de l'attribution de la double fonction de Grand Prêtre et de chef d'état juif à Simon et à ses descendants.

1QSa et 1Qsb envisagent une figure de Grand Prêtre eschatologique, qui aura la préséance sur le messie d'Israël (1QSa) ou le «Prince de la congrégation» (1Qsb). 1Qsb V 21-26 contient une citation où Collins et Schiffman reconnaissent encore le fameux oracle d'Isaïe à propos du messie davidique (Is 11, 2-5); cela suggère que le Prince de la congrégation est identifié à une telle figure aussi dans 1Qsb. Pourtant K. E. Pomykala, dans *The Davidic Dynasty Tradition*, hésite à décider si le Prince de la congrégation dans 1Qsb peut être considéré comme un messie davidique pour deux raisons<sup>20</sup>. D'une part les bénédictions ne font pas mention de la dynastie davidique, d'autre part la citation qui évoque l'oracle d'Isaïe 11 ne comporte que les v. 2-5, c'est-à-dire qu'il lui manque la référence explicite au rejeton davidique (1Qsb V 20-26).

Quel que soit le titre qu'on trouve dans ces manuscrits (messie d'Israël, Prince de la congrégation), le personnage messianique est toujours considéré comme un dirigeant

---

<sup>20</sup> K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 240-241. Ce point de vue est soutenu par K. R. Atkinson, «Davidic Messianism at Qumrân», in A. E. Craig (ed), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity, Studies in Languages and Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 106-123.

terrestre qui conduit les affaires temporelles d'Israël. Tous ces textes ont pu être composés pendant une période de transition durant laquelle l'ancienne tradition royale commence à céder progressivement la place à un certain messianisme apocalyptique; c'est avec cette tendance que viendrait la diversité des expressions messianiques politiques. Autrement dit, les diverses épithètes ne réfèrent pas nécessairement à un même personnage (historique ou physique), mais plutôt à une figure qui assume le même type de fonction salvatrice.

2) *Le Document de Damas*. Si notre hypothèse du chap. 5 se tient, on peut dater approximativement la rédaction finale du *Document* entre l'éclatement du conflit des Pharisiens avec les Asmonéens et la prise de Jérusalem par Pompée en -63. Il est raisonnable de penser qu'une partie de cet ouvrage fut composée après la mort de Maître de justice sous Jean Hyrcan (- 135 à -104) ou son successeur Aristobule I (- 104 à -103). Son enseignement serait demeuré une source essentielle régissant la perception sectaire concernant les applications de la Loi biblique dans un contexte ultérieur, vraisemblablement pendant l'expansion du mouvement par l'adhésion de Pharisiens opposants qui se sont enfuis en exil et se sont ralliés à l'enseignement du Maître de justice et ses disciples au cours du règne de Alexandre Jannée (-102 à -76).

En retraçant l'histoire du mouvement, le *Document* est rédigé en vue de justifier la «conversion» de ceux qui sont partis vers le pays de Damas (dans un sens allégorique), et de leur transmettre en même temps la manière particulière dont la secte pensait qu'il fallait appliquer la Loi biblique pour répondre aux nouvelles circonstances. L'agent de salut qui se lèvera à la fin des jours est «celui qui enseigne la justice» ou l'«Interprète de la Loi»; il est vraisemblablement modelé sur le Maître de justice, qui avait exercé le rôle de législateur et dirigé le groupe après sa rupture avec les autorités de Jérusalem. L'exhortation en CD XX 27-28 souligne: « ...Tous ceux qui sont demeurés fidèles à ces règlements, [a]llant et venant selon la Torah, devront écouter la voix du Maître... »

Sur la même colonne, le texte fait référence explicitement aux «premiers règlements d'après lesquels les hommes de la communauté ont été gouvernés et ont écouté la voix du Maître de justice» (XX 31-32). Il est clair que le Maître est considéré comme un législateur qui enseigne aux disciples comment mettre la Loi en pratique et qui révèle le sens caché des paroles des prophètes en vertu d'une autorité fondée sur un don de Dieu.

Néanmoins, le Maître lui-même n'était pas considéré comme un personnage messianique<sup>21</sup> : il est arrivé avant la fin des temps, comme le laisse entendre CD XIX 35 - XX 1 qui réfère à une période qui s'étend «depuis le jour où le Maître de justice a été réuni à ses pères jusqu'à la venue d'un messie d'Aaron et d'Israël». La communauté espérait toujours la venue prochaine du messie, mais l'intérêt s'est déplacé. Ce déplacement peut se traduire par l'attente de «celui qui enseigne la justice» ou l'«Interprète de la Loi»; elle est marquée par l'attention particulière que la communauté portait à la nature fondatrice de structures religieuses et sociales créées par le Maître de justice, et destinées à rester en vigueur jusqu'à l'avènement du messie (ou des messies) d'Aaron et d'Israël. L'ambiguïté causée par la forme du singulier suggère peut-être que l'auteur du *Document de Damas* hésite à reprendre telle quelle, pour parler du bi-messianisme, cette expression qu'il trouve dans le(s) document(s) plus ancien(s). Il évoque par contre comme figures de type messianique, celle de l'«Interprète de la Loi» et du «Prince de la congrégation» - l'un comme législateur/enseignant et l'autre comme roi/leader militaire.

Le «Prince de la congrégation», agent de salut qui apporte la délivrance aux justes et exerce la vengeance de Dieu contre les impies, est explicitement associé avec le «messie de justice» ou le «rameau de David» dans les textes plus récents (*infra*. p. 305-306). Sa présentation sous les traits d'un guerrier eschatologique montre que l'espérance de la restauration de la monarchie davidique aux caractéristiques séculières (avec une succession de rois davidides) commence à s'orienter vers l'attente d'un protagoniste dont les traits apocalyptiques pointent, au-delà de la simple restauration terrestre du règne d'un roi et de ses descendants, vers l'inauguration de quelque chose de neuf.

---

<sup>21</sup> Dans les trois documents qui représentent vraisemblablement des variantes d'un même texte (4Q427, 4Q471 et 4Q491), on évoque la vision d'« un trône au ciel». La première personne qui apparaît dans les textes est associée par certains chercheurs avec une figure angélique apparentée à l'archange Michel (M. Smith, F. Gracia-Martínez, etc.), d'autres la mettent en lien avec les Hymnes (1QH), qui parlent de la persécution du Maître de justice et de la défection d'une partie de ses disciples. Ils pensent qu'il s'agit d'un être humain qui assume la fonction d'enseignement, plus précisément le Maître de justice (Collins, Dimant, etc.). Voir M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III (4Q482-4Q520)*, DJD VII, Oxford: Clarendon, 1982, p. 26-30; M. Smith, «Ascent to the Heavens and Deification in 4QM<sup>a</sup>», in L.H. Schiffman (ed), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, New York: Doubleday, 1991, p. 181-188; D. Dimant, «A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B», *JQR* 85 (No. 1/2, Papers on the Dead Sea Scrolls Jul. - Oct., 1994), p. 157- 161.



3) Les éléments apocalyptiques contenus dans certains écrits apocryphes nous prouvent que la vision messianique de Qumrân est un phénomène moins isolé qu'on pourrait le penser, parce que les opinions sectaires sont inévitablement influencées par le développement de la révélation tendant à mettre l'accent progressivement sur les aspects spirituels et religieux des grandes figures vétérotestamentaires. L'on peut estimer que la plupart des textes araméens trouvés à Qumrân furent composés avant l'existence de la communauté et furent importés à Qumrân après l'installation à cet endroit<sup>22</sup>: ce sont donc des textes pré-qumraniens, adoptés plus tard par la communauté comme une des sources où puiser leurs croyances<sup>23</sup>.

Les écrits lévitiqes tels que 4Q541 et 4Q543-547 comportent une préoccupation de transmission de l'héritage sacerdotal. On pourrait y voir une allusion critique à l'adoption des mœurs étrangères au cours de la crise religieuse vécue sous le Grand Prêtre Jason (-175? à -172, voir 2Mac 4,13-14), ou à la chute de la hiérarchie traditionnelle du sacerdoce sous Ménélas (-172 à -167) quand, pour la première fois, le sacerdoce passa à un homme n'appartenant pas à la lignée de Sadoq (2Mac 4, 23-27).

Parmi les textes dont la copie date de l'époque plus ancienne, 4Q521 est un cas particulier: son origine est incertaine, et la dénotation de «Son oint» reste très discutée. Ce qui distingue l'attente messianique dans 4Q521 est la description explicite du jugement dernier. Il est dit que, pendant le temps du salut eschatologique, le Seigneur va faire des choses merveilleuses qui ne se sont jamais produites auparavant. Le texte fait

---

<sup>22</sup> B. Wacholder, «Ancient Judaeo-Aramaic Literature, A Classification of the Pre-Qumranic Texts», in L. H. Schiffman (dir), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (JSPSup 8), Sheffield: JSOT Press, 1990, p. 257-281; D. Dimant, «The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community», in A. Hilhorst and al. (dir), *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García-Martínez* (JSJSup 122), Leiden: Brill, 2007, p. 197-205.

<sup>23</sup> J. C. VanderKam suggère que le livre des *Jubilés*, qui est parmi les livres plus représentés et plus cités de la bibliothèque qumrânienne, pourrait appartenir, avec 1 *Hénoch*, à une quatrième partie dans le canon de Qumrân. Bien que la théorie d'un canon quadripartite reste une hypothèse à confirmer, les données nous laissent croire que le livre des *Jubilés* était hautement considéré à Qumrân. De plus, certains textes qumraniens suggèrent une position centrale pour «les fils de Sadoq» au sein de la communauté. Ces observations nous permettent de formuler une hypothèse: si la tradition sacerdotale ou lévitique joue un rôle significatif dans les documents les plus anciens de Qumrân, il est possible qu'elle contribue à l'idée de la préséance sacerdotale, et celle-ci pouvait être justifiée par la supériorité des «fils de Sadoq», ainsi que les écrits lévitiqes tels que 4Q541 et 4Q543-547 et l'exaltation de Lévi telle que décrite dans les *Jubilés* (30-32). Voir J. C. VanderKam, «Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls», *DSD* 5, 1998, p. 382-402. Il est encore difficile de préciser la date de la rédaction des *Jubilés*, mais on évoque généralement la première moitié du 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., peut-être vers -160. J. Duhaime et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte* (CÉSUp 152), Paris: Cerf, 2010, p. 55.

référence à un «oint» de Dieu auquel les cieux et la terre doivent obéir. Il semble donc avoir pour tâche, par son autorité, d'exhorter ceux qui cherchent Dieu à observer la Loi de manière plus vigilante. À première vue, il ne joue pas de rôle actif dans l'octroi des biens eschatologiques, mais il est peut-être l'instrument par lequel une partie de ceux-ci seront réalisés. Il est possible, mais incertain, que le texte perdu de 4Q521 ait mentionné un prophète eschatologique comme Élie qui viendra à la fin des jours. Selon notre analyse, cette attente reflète une perspective messianique différente de celle des autres textes typiquement sectaires de la même période. Il s'agit plutôt d'un paradigme similaire à 11Q13, qui évoque la venue d'un prophète et d'un messie céleste ou d'une manifestation de Dieu lui-même. Cette vision concernant la fin de l'histoire affirmerait la supériorité de Dieu face au pouvoir terrestre des Asmonéens; mais en l'absence de détails suffisants, il est difficile de la situer dans un contexte précis.

### 6.3.2.2 Textes d'époque plus récente

*Titres messianiques.* Parmi les textes restaurateurs, les figures eschatologiques attendues sont:

1) משיח הצדק/צמח דוד = «germe (ou rameau) de David/messie de la justice» et דורש התורה = «interprète/chercheur de la Loi»: L'expression «germe (ou rameau, branche) de David» apparaît 4 fois dans les textes messianiques de Qumrân (dont deux textes reconstruits): 4Q174 frag. 1-2 i 11; 4Q252 V 3-4; 4Q285 frag. 7 l. 3-4; 4Q161 frag. 8-10 iii 22. Elle semble dérivée du langage prophétique de Jérémie - «Des jours viennent, oracle du Seigneur, où je susciterai un rameau juste» (Jr 23, 5). Avant l'exil, Isaïe avait déjà utilisé cette image de l'arbre et du germe dans le même sens (Is 11,1). Mais c'est avec Jérémie, puis Zacharie (6,12) qu'elle est reprise et développée.

4Q174 mentionne explicitement le «rameau de David» (צמח דוד). Le passage envisage un temps futur où ce libérateur politique se lèvera avec un autre agent eschatologique qui sera son guide spirituel, l'«Interprète de la Loi» (דורש התורה, frag. 1-2 i 11-12).

4Q252 prévoit la venue d'un rameau davidique, identifié explicitement comme le «messie de la justice» (משיח הצדק, V 3-4). Il est possible que l'«Interprète de la Loi»

figurait dans la lacune de V 5, se présentant comme un fidèle qui sauvegardait l'alliance de la royauté avec les אנשי היחד («les hommes de la communauté»).

2) נשיא העדה/צמח דויד = «germe (rameau) de David/prince de la congrégation» et כוהן (הרואש/השם) = «prêtre (en chef/de renom)». Dans le *rouleau de la Guerre* (1QM V 1-2), le «Prince de la congrégation» est mentionné pour évoquer un chef civil de la communauté des fils de lumière. Le «Prince de la congrégation» est identifié avec le «rameau de David» dans 4Q285 frag. 7 l. 4-5, si l'on accepte cette reconstruction appuyée par le texte biblique sous-jacent (Is 11, 4) qui prévoit qu'un descendant davidique va frapper le pays et faire mourir les méchants. En tant que chef militaire, c'est lui qui assume la direction effective et immédiate du peuple lors de la guerre. 4Q161 frag. 2-6 ii 18-19 mentionne le «Prince de la congrégation» dans un *peshet* sur Is 10, 27. Bien que sa fonction ne soit pas explicitée, cette figure est vraisemblablement associée à l'interprétation messianique d'Is 11,1-5 dans 4Q161 frag. 8-10: «[Un rameau de] David se lèvera dans la f[in des jours]» (4Q161 frag. 8-10 l. 22). Le reste du commentaire semble faire référence au règne que, sous la direction des prêtres, ce descendant de David exercera sur les nations.

Tel qu'indiqué plus haut, le titre «Prince de (toute) la congrégation» apparaît à 10 reprises dans les textes messianiques de Qumrân (CD VII 19-20; 1QSb V 20; 1QM V 1; 4Q161 frag. 2-6 ii 19; 4Q266 frag. 3 iii 21; 4Q285 frag. 7 l. 4; 4Q376 frag. 1 iii 1). En l'absence de contexte précis, la dénotation eschatologique de «Prince de toute la congrégation» dans 4Q376 frag. 1 iii 1 est incertaine. Il y a deux occurrences qui mentionnent aussi un נשיא: dans 4Q401 frag. 23 l. 1 «le prince de sainteté» semble faire référence à un prêtre céleste/angélique comme Melkisédeq; l'autre passage, 4Q423 frag. 5 l. 3 parle d'un «leader du peuple» dans l'histoire d'Israël, probablement Moïse<sup>24</sup>.

De plus, dans 1QM et 4Q285, un «prêtre en chef» (1QM XVIII 5) et un (des) «prêtre(s) de renom» ou «en chef» (4Q285 frag. 7 l. 5-6, reconstruction; 4Q161 frag. 8-10 l. 29) sont évoqués. Il s'agit vraisemblablement d'une figure sacerdotale eschatologique

---

<sup>24</sup> M. G. Abegg and C. A. Evans, «Messianic Passages», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds), *Qumran-Messianism, Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 191-203.

qui sera responsable de déclarer la guerre, de prononcer la harangue sur le front des troupes et de jouer d'un certain rôle rituel après la victoire à la bataille.

3) משיח בשמן מלכות: 4Q458 frag. 2 ii 6 mentionne un «oint de l'huile de la royauté». Le texte semble envisager une bataille finale entre les forces du Bien et du Mal. Ce personnage serait un leader comparable à celui qui est appelé «rameau de David» ou «Prince de la congrégation» dans 4Q285 et 4Q161.

4) מלכי צדק = «Melkisédeq» et משיח הרוח/מבשר = «messenger/ooint de l'esprit»: 11Q13 décrit un scénario eschatologique au centre duquel se trouve Melkisédeq. Le «messenger» de paix est identifié à un «oint de l'esprit»; cela renvoie d'abord à Is 61,1 où ce messenger vient annoncer la délivrance des captifs, il serait une figure prophétique qui précéderait la victoire et le jugement eschatologiques de Melkisédeq, dont la figure est associée aux caractéristiques propres de Dieu et qui pourrait en être la manifestation.

5) Élie et le תמיניא לבחיר («huitième élu»). Un texte très fragmentaire (4Q558) évoque explicitement le retour d'Élie dans les jours à venir et parle d'un «huitième élu» qui serait vraisemblablement un davidide. Un fragment de 4Q382, qui fait allusion à «un homme puissant», semble envisager un retour eschatologique d'Élie (4Q382 frag. 31 3). 4Q534 mentionne un personnage désigné par l'expression «élu de Dieu» (בחיר אלהא, frag. 1 i 10): on y reconnaît une référence à la naissance de Noé plutôt qu'un sens eschatologique ou messianique.

#### *Discussion sur les titres messianiques.*

1) Dans les deux textes que nous classons comme de tendance restauratrice (4Q174 et 4Q252), on a une nette mention du «rameau de David», sans que le personnage qu'il désigne soit identifié clairement avec le «Prince de congrégation». Les deux textes ne mentionnent pas non plus explicitement la guerre eschatologique. Par contre, dans 4Q174, l'imminence de l'ère nouvelle est soulignée et amplifiée en recourant à l'alliance davidique, liée directement à un libérateur politique qui restaurera la paix et la justice sur la terre. En référence à la bénédiction de Juda, l'interprétation messianique de 4Q252 envisage d'un roi idéal accompagné par les prêtres. C'est avec la venue d'un «rameau de David», le «messie de justice» qui pratiquera la justice dans le pays, que l'alliance de la royauté sera accomplie.

Selon l'avis de quelques spécialistes, l'«Interprète de la Loi» qui accompagne le «rameau de David» dans 4Q174 (probablement dans 4Q252) pourrait être le messie sacerdotal. Mais le texte ne parle pas explicitement du messie sacerdotal, à moins que l'on identifie le «messie d'Aaron» avec l'«Interprète de la Loi». À notre avis, cette figure, comme dans le *Document de Damas*, a un rôle éducatif ou exégétique plutôt qu'une fonction cultuelle: il s'agit d'un guide spirituel du libérateur politique. Dans cette perspective, la communauté, qui se considérait comme l'héritière légitime de la tradition biblique et la détentrice de révélations particulières, s'identifie elle-même au fidèle qui sauvegardait l'alliance de la royauté. Avec l'aide d'un «Interprète de la Loi», l'ancienne prophétie sur l'alliance davidique pourrait se confirmer dans sa réalisation selon la logique de la «nouvelle alliance», qui est marquée par la confrontation des esprits de «vrai conseil de Dieu» contre ceux de «perversion», la lutte des enfants spirituels du Maître de justice contre les héritiers du prêtre impie, des «fils de lumières» contre ceux des «ténèbres»...

2) Dans le *rouleau de la Guerre* (1QM V 1-2), le «Prince de la congrégation» est mentionné pour évoquer un chef civil de la communauté des fils de lumière. Il est lié explicitement au «rameau de David» dans 4Q285 et 4Q161. À notre avis, Is 11,1-5 serait un passage clé pour identifier la corrélation entre le messie davidique et le Prince de la congrégation<sup>25</sup>. Le *peshet* sur Is 10-11 mentionne «le Prince de la congrégation» (4Q161 frag. 2-6 l. 19), et envisage qu'il dirige la secte à la fin des temps et la mène à la victoire contre les *Kittim* dans la bataille eschatologique. Dans le même document, la citation d'Is 11,2-5 est interprétée comme une annonce de la venue du messie davidique qui se lèvera à la fin des temps pour gouverner les nations (4Q161 frag. 8-10 l. 11-25; la ligne 17 commence par «l'interprétation concerne le rameau de David, qui se lèvera à la fin des temps...»). 4Q161 trouve un parallèle dans 4Q285, qui comprend un fragment de six lignes (frag. 7), dont la ligne 4, selon la lecture la plus plausible, peut être traduite «... et il le tuera, le Prince de la congrégation, le ram[eau de David]...».

Ce qui caractérise la figure «Prince de la congrégation» dans les documents à tendance principale utopique, c'est l'identification explicite avec un «rameau de David». L'instauration d'une domination juste de Dieu se réalisera par une guerre d'extermination

---

<sup>25</sup> Les chercheurs comme J. J. Collins, G. G. Xeravits et L. H. Schiffman, reconnaissent dans cette figure un personnage royal dont l'image est inspirée de l'oracle d'Is 11,1-5.

de tous les païens. Ce scénario à tendance catastrophique ou utopiste cherche à attribuer la fonction de direction effective et immédiate du peuple lors de la guerre à un descendant davidique (y compris probablement l'«oint avec une huile de royauté» en 4Q458 frag. 2 ii 6). Faisant allusion ou référence à Is 11, 1-5, les interprétations apocalyptiques dans ces textes projettent sur la fin des temps l'espérance du rétablissement d'Israël à l'image du royaume de David, celle qui est par contre équivoque, sinon absente, dans 1QSb et CD.

Par la résurrection nationale, l'attente messianique à tendance utopique se terminera par le retour de la condition paradisiaque. Cela se traduit pour les Qumraniens par la restitution ou réintégration de l'ordre originel du sacerdoce. 4Q285 évoque le combat final dans lequel les forces de ténèbres sont défaites et le chef impie est amené en jugement devant le Prince de la congrégation. Après la victoire, un prêtre de renom ordonnera aux troupes de purifier la terre souillée (4Q285 frag. 7 l. 5-6). Selon 4Q161, quand les ennemis seront détruits, le nouveau David régnera sur toute la terre. Toutefois, l'interprète prend la précaution de dire que le messie ne décidera rien sans consulter les prêtres légitimes (4Q161 frag. 8-10 l. 28-29). C'est surtout par ce retour de l'autorité sacerdotale qu'on peut récupérer certains éléments restaurateurs véhiculés dans les textes utopiques.

3) 11Q13 évoque un agent de salut auquel sont donnés des noms en général réservés exclusivement à Dieu. Comme on l'a vu, le *peshet* se situe dans le contexte de l'année du jubilé, qui est métaphoriquement la fin des temps dans le cadre eschatologique. La référence à Lévitique 25 sert d'arrière-plan à 11Q13. Selon le texte biblique, au début de l'année jubilaire, la trompette doit être sonnée pour proclamer l'affranchissement de tous les habitants du pays (Lv 25, 8-13), les terres doivent être redistribuées de façon équitable et les esclaves libérés. Cette législation tellement révolutionnaire reflète un profond désir que la justice sociale et la liberté dégénérées soient ré-établies à chaque jubilé, mais il semble qu'elle n'ait jamais été observée par Israël. 11Q13 réinterprète le jubilé, et, en l'associant avec Is 52 et 61, il transforme ce qui était présenté comme un épisode socio-économique de l'histoire en un événement de libération définitive eschatologique.

Nous trouvons le nom de Melkisédeq à partir de la fin de la première section d'interprétation, où il joue le rôle d'un sauveur et médiateur d'ici la fin du monde. La deuxième section poursuit le même chemin: non seulement Melkisédeq est à la tête de l'humanité, mais il figure aussi en tant que chef des êtres angéliques. Et il est annoncé que ce dernier va prononcer le jugement auprès du conseil divin, puis dirigera la guerre contre le mal incarné par Bélial, l'antagoniste par excellence de l'eschatologie juive particulièrement qumranienne.

Il est un peu étonnant que Melkisédeq, roi-prêtre terrestre dans la tradition biblique, soit ici décrit comme l'adversaire de Bélial, et par conséquent, assume le rôle céleste, qui est normalement attribué à l'archange Michaël. Dans 11Q13, à notre avis, Melkisédeq est plutôt la représentation de Dieu en tant qu'Il exerce Sa justice. On a affaire à un agent de salut auquel sont donnés des noms généralement réservés exclusivement à Dieu. Dans la citation d'Isaïe 61,2 qui parle de l'«année de grâce de l'Éternel», le texte substitue même Melkisédeq au nom le plus sacré de Dieu d'Israël. Plus remarquable encore, il est dit que Melkisédeq efface les péchés des justes et rétribue les impies, prérogatives généralement associées à Dieu Lui-même.

11Q13 II 18 identifie le «messenger» de paix à l'«oint de l'Esprit»; l'expression renvoie à Is 61,1 où il proclame l'amnistie aux captifs. À l'évidence, l'«année de grâce» annoncée en 61,2 est rattachée au jubilé. La prophétie exhorte le peuple à reconnaître que Dieu est le Seigneur de la terre et des hommes, car ce sera une intervention décisive et définitive appelée l'«année de grâce de l'Éternel». Pendant l'année de grâce, ce ne sera pas la Loi, mais Dieu lui-même qui restituera à ceux qui sont sous le joug de l'indigence leur dignité personnelle et sociale. Tout ce que prescrivait le Jubilé sera accompli par l'intervention de Dieu.

4) 4Q521 fait allusion implicite à la venue d'un prophète comme Elie. Le nom d'Élie est explicitement mentionné dans 4Q558 et 4Q382. Puisque l'origine sectaire de ces textes reste incertaine, on pense que l'attente d'un agent eschatologique assimilé à Élie ne constitue pas nécessairement un élément du messianisme qumranien. Par contre, le rapprochement typologique de l'exil babylonien et de la captivité en Égypte nous permet de supposer que le «messenger de paix» identifié à l'«oint de l'Esprit» dans 11Q13 pourrait référer à un prophète eschatologique comme Moïse, qui avait aussi en son temps

reçu un ordre de mission de Dieu pour annoncer la libération de la souffrance au peuple d'Israël.

5) Les opinions divergent considérablement sur l'interprétation du titre «fils de Dieu» dans 4Q246<sup>26</sup>. La même question se pose quant à 4Q534, qui évoque un personnage désigné par l'expression «élu de Dieu» (frag. 1 i 10-11). Notre analyse de ces textes nous permet d'écarter l'interprétation messianique sur ces deux titres. Pour 4Q534 l'expression est de type plutôt rétrospectif, car la figure Noé n'est ni actualisée ni projetée dans le futur. 4Q246 semble conférer, à notre avis, une signification nettement collective à certains passages de Daniel 7: l'expression «peuple de Dieu» serait un synonyme du «peuple des saints du Très-Haut», et c'est avec la montée du «peuple de Dieu» que le temps arrive pour que les saints possèdent la royauté (Dn 7,22). Contrairement à la description concernant le règne impie de Dn 7,23-25, mais utilisant les termes d'assez similaires, le texte met en relief que c'est Dieu qui combattra pour aider son peuple et livrer les nations dans leurs mains. En soulignant la grande puissance de Dieu intervenant dans l'histoire de son peuple, l'espérance sur le royaume éternel qui instaurera la paix définitive ne peut plus simplement être de type politique ou nationaliste, mais renfermerait les dimensions universelles et cosmiques de l'*eschaton*.

#### *Contextualisation des textes.*

1) Dans cet ensemble, on a deux textes classés dans la catégorie restauratrice. 4Q174 ne mentionne pas explicitement la guerre eschatologique. Le «sanctuaire des hommes» dans le commentaire de 2S 7 est essentiellement lié à l'auto-compréhension de la communauté en tant que les «Israélites de l'alliance renouvelée». Les vrais Israélites sont

---

<sup>26</sup> Selon J. T. Milik, Ce «fils de Dieu» se réfère à un roi séleucide, peut-être Antiochus IV Épiphane. J. A. Fitzmyer pense que le fils de Dieu ne se réfère pas à un messie, mais à un gouvernant juif à venir, probablement un membre de la dynastie asmonéenne. Certains chercheurs voient cette figure comme un rédempteur messianique qui va renverser les ennemis de Dieu et établir le royaume du peuple de Dieu. F. García-Martínez suggère qu'il s'agit d'un sauveur angélique, comme Michael, Melkisédeq et le prince de la Lumière. M. Hengel propose que le titre peut être interprété dans un sens collectif - du peuple juif. Voir J. T. Milik, «Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumran», *RQ* 15, 1992, p. 321-406; J. A. Fitzmyer, «4Q246: The "Son of God" Document from Qumran», *Biblica* 74, 1993, p. 153-174; F. García-Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), New York: Brill, 1992; M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trad. par J. Bowden, Philadelphia: Fortress, 1976; F. M. Cross, «Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246)», in W. Parry and D. R. Stephen (eds), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem* (STDJ 20), Leiden: Brill, 1996, p. 1-13. Voir aussi *supra* p. 218-219.



définis comme «les fils de Sadoq et les hommes de leur conseil qui se gardent loin du mal» (4Q174 frag. 1-2 i 17). Ils sont le «reste» qui «observe toute la Loi» (frag. 1 ii 2), et les convertis seront exclus complètement du sanctuaire messianique (frag. 1 i 22 + ii 3-4). Le texte évoque un temps d'épreuve, la gloire future qui sera marquée par la parfaite pureté dans l'observance de la Loi et l'avènement d'un nouveau Temple<sup>27</sup>. Néanmoins, le texte ne se concentre pas sur le Temple eschatologique physique, mais sur le transfert de la notion de temple à la communauté, dont les membres remplacent le Temple à l'époque contemporaine, dans l'accomplissement des Écritures dans un avenir proche<sup>28</sup>.

Le texte est également centré autour de deux figures messianiques qui réaliseraient la parole des prophètes. La première figure est le «rameau de David» selon la prophétie de Nathan dans 2S 7, 12-14. Il est décrit comme celui qui va vaincre les ennemis d'Israël et exécuter la justice. La justice viendra à la fois de ce messie et de la seconde figure messianique – l'«Interprète de la Loi», un prêtre eschatologique de la lignée d'Aaron selon certains chercheurs. À notre avis, cette figure est vraisemblablement comparable avec «celui qui enseigne la justice» ou l'«Interprète de la Loi» dans CD, conçu comme une sorte de Maître de justice qui est caractérisée par l'attention particulière portant sur la fonction éducative et exégétique plutôt que culturelle.

Brooke date la composition de 4Q174 entre le deuxième et le troisième quart du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Comme document qui relate «a presaged reality, either envisaged as emergent or else observed as already actualized»<sup>29</sup>, son caractère eschatologique apparaît avant tout comme type introverti plutôt révolutionnaire. Il se peut que ce texte soit tiré des textes de *pesharim* plus anciens dont on aurait fait une compilation, en vue d'insister sur

---

<sup>27</sup> Schiffman suggère que 4Q174 distingue trois Temples: «Florilegium discusses three temples: The eschatological one to be built by God, the present one that is depicted as desecrated, and the “Temple of Man” - a reference to the sect that for its members replaces the Temple in the present age». L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994, p. 230.

<sup>28</sup> M. A. Knibb, dans *The Qumran Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 258, indique que «the principle underlying this document (and indeed the commentaries themselves) is the belief that the biblical texts quoted were really concerned with “the end of days”, the time in which the author thought himself to be living, and the purpose of 4QFlorilegium is to explain the significance of the texts for the community to which he belonged». Opinion partagée par F. García-Martínez (*Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, New York: Brill, 1992, p. 206) et G. J. Brooke, (*Exegesis at Qumran 4QFlorilegium and Its Jewish Context*, Sheffield: JSOT Press, 1985, p. 152; 156-157).

<sup>29</sup> L. H. Silverman, «Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesharim (1QpHab) », *RQ* 11, 1961, p. 328, cité dans G. J. Brooke, *Exegesis*, p. 152.

l'importance de l'application concrète de la loi selon l'exégèse particulière de la communauté.

Pour le texte de 4Q252, nous pensons qu'il reflète une perspective similaire à celle de 4Q174. S'il est vrai que l'«Interprète de la Loi» figurait dans la lacune de V 5, c'est intéressant de voir que le groupe se conçoit comme «les hommes de la communauté» (אנשי היחד) qui sauvegarderait l'alliance de la royauté; le rétablissement de la royauté davidique serait, à leur point de vue, intimement lié avec l'expérience de leur communauté et les enseignements qui s'y transmettent.

2) Comme l'indique J. Duhaime, 1QM reflète des déplacements par rapport à l'apocalyptique concernant le salut et la révélation. D'une part, le salut est présenté comme advenant dans ce monde grâce au renversement de la domination de Bélial par l'intervention divine. D'autre part, la manifestation théophanique n'est plus seulement affaire de révélation; la communication avec le monde céleste est l'expérience actuelle de salut. Ces déplacements pourraient se traduire par «une appropriation de la pensée apocalyptique par un groupe de tradition sacerdotale»<sup>30</sup>, et l'ensemble de l'ouvrage apparaît comme «une dramatisation de l'histoire présente de la communauté et une anticipation de la victoire décisive qui est déjà en marche»<sup>31</sup>.

D'autre part, selon certains chercheurs comme J. P. M. van der Ploeg et H. H. Rowley, la conception d'une victoire imminente et finale des puissances de lumière sur celles de ténèbres émane vraisemblablement d'un groupe vivant une période de tension particulièrement dramatique. On pourrait admettre, avec F. Raphaël, qu'à travers un scénario guerrier apocalyptique et utopique, «une société tente de reconstruire et de parvenir à un nouvel équilibre en sortant des tensions qui font craquer ses cadres de vie»<sup>32</sup>. Dans ce sens, comme l'indique A. Dupont-Sommer<sup>33</sup>, la guerre que 1QM envisage n'est pas purement imaginaire: les nations et les *Kittim*, contre lesquels il faudra

---

<sup>30</sup> J. Duhaime, «La Règle de la guerre de Qumrân et l'apocalyptique», *Science et Esprit* 36/1, 1984, p. 67-88 (surtout p. 86-87).

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 87.

<sup>32</sup> F. Raphaël, «Esquisse d'une typologie de l'apocalyptique», dans *L'Apocalyptique*, Paris: Geuthner, 1977, p. 12. Cet aspect est souligné, entre autres, par A. Dupont-Sommer dans *Les écrits esséniens*, p. 180 et J. Duhaime dans «La Règle de la guerre de Qumrân et l'apocalyptique», p. 75.

<sup>33</sup> A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, p. 180.

combattre ne sont pas des ennemis fictifs et le texte exprime à leur égard une haine bien réelle et fanatique.

Malgré les opinions divergentes sur la provenance et l'usage de 1QM, l'occupation romaine de la Judée (63 av. J.-C.) pouvait constituer un contexte immédiat plus favorable à l'utilisation d'un tel document. Même s'il a pu être composé plus tôt, la datation de la copie démontre que 1QM pouvait être remanié et utilisé au milieu du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.; on peut donc chercher le sens qu'il avait à cette époque. La montée des puissances pharisaïques sous le règne de la reine Alexandra Salomé ainsi que la fin de l'indépendance juive modifièrent définitivement la situation socio-politique de sorte que la vision d'une guerre finale pouvait connaître un regain d'intérêt à cette époque pour ceux qui attendaient l'intervention de Dieu ou cherchaient à renverser par la force la puissance romaine.

3) Les deux autres textes qui décrivent la guerre de la fin des temps et le cataclysme qui inaugurerait l'ère messianique, 4Q285 et 4Q161, pourraient nous permettre de mieux situer la signification de 1QM dans un contexte romain. Les ennemis sont explicitement identifiés aux *Kittim* (4Q285 frag. 3 4; frag. 4 5; 4Q161 frag. 7-10 III 7-9). Dans le *pesher* du livre d'Habacuc un passage (1QpHab VI 1-4) fait mention d'un culte ressemblant à l'adoration des étendards qui était une pratique courante dans l'armée romaine. Les *Kittim* mentionnés dans 4QpNah (4Q169) doivent également être identifiés avec les Romains: le début de la colonne 1 des fragments 3-4 fait nettement la distinction entre les «rois de la Grèce» et les «dirigeants des *Kittim*» (4Q169 frag. 3-4 2-3).

4Q285 et 4Q161 envisagent d'une défaite des *Kittims* aux mains du «Prince de la congrégation», identifié comme «rameau de David». Dans ce contexte, la frontière entre le bien et le mal se situe clairement entre les fidèles d'Israël et les envahisseurs romains. 4Q161 et 4Q285 s'approprient des thèmes du *Rouleau de la guerre*. Les prêtres conservent toujours un rôle important, mais l'introduction du «rameau de David» comme principal protagoniste militaire semble vouloir répondre au problème tactique posé par l'absence d'un dirigeant humain au cours de la bataille envisagée dans le *Rouleau de la guerre*.

4) 11Q13 rattache l'«année de grâce» annoncée en Is 61,2 au jubilé. Si le texte du livre d'Isaïe se réfère à la situation d'Israël après la destruction du Premier Temple, dans la conception sur l'histoire des Qumraniens, l'exil se poursuit jusqu'aux jours de leur

communauté. Bien que Yahvé comme גאל («rédempteur») n'apparaît pas dans Isaïe 61, cette idée est bien présente dans les passages immédiatement adjacents (Is 60,16. 62, 12), et quelques passages du Deutéro-Isaïe comportent aussi les messages à propos de la libération d'Israël et de la vengeance de Dieu sur les oppresseurs (49, 7-13. 52, 7-10). Il serait raisonnable de déduire qu'on ait affaire à un rapprochement typologique de l'exil babylonien avec la captivité en Égypte: tout comme Yahvé fit sortir le peuple d'Égypte en faisant retomber la vengeance sur les Égyptiens, Il libérera également son peuple du temps des châtiments ouvert par l'exil à Babylone.

Bien qu'on ne puisse pas trancher définitivement la question autour de l'identité de cette figure mystérieuse, l'attente de Melkisédeq pourrait refléter une conception que les anciennes images bibliques chargent d'un contenu utopique, d'après lequel la rédemption est plutôt le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire. Cette conception constitue aussi une puissante rhétorique du salut définitif et décisif pour encourager les désespérés à garder leur confiance envers la providence divine: même si tout ce que prescrivait le Jubilé n'est pas été accompli, la justice et la libération seront rétablies à l'avenir selon un calendrier infallible des semaines, des années et des jubilé. Plus important, cette vision sur l'histoire pouvait affirmer la conviction d'une supériorité de Dieu par rapport au pouvoir des royaumes temporels, marquée par une structure hiérarchique qui consacre la primauté du céleste sur le terrestre. Dans ce sens, malgré l'incertitude sur le contexte historique auquel se réfère 11Q13, nous pensons que ce texte témoigne d'une dimension critique envers la situation troublante en Judée surtout depuis le deuxième quart du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.

5) Le règne de «fils de Dieu» (ברה די אל) ou «fils de Très-Haut» (בר עליון) dans 4Q246 ii 1 n'inaugure pas le royaume de Dieu, mais appartient à la description des malheurs qui l'ont précédé. Si nous acceptons que 4Q246 fait allusion à la propagande séleucide qui présente le roi comme une incarnation de la divinité, «la montée du peuple de Dieu» pourrait référer à la révolte des Maccabées comme contexte immédiat. Les souverains hellénistiques du Proche-Orient ont adopté les divers titres de la divinité pour eux-mêmes, de même que leurs successeurs romains; néanmoins le contraste entre les prétentions divines des rois païens et leur chute inévitable confirme qu'en dépit de la puissance temporelle, leur règne est destiné à être remplacé par le peuple de Dieu, le seul

favorisé par les bénédictions divines. Bien qu'on ne sache pas comment ce texte composé en araméen a été intégré dans la bibliothèque de Qumrân, la figure collective de «peuple de Dieu» en tant qu'un protagoniste à l'ère de salut pouvait sans doute encourager la lutte de cette communauté au moment des épreuves.

En ce qui concerne les deux autres documents araméens, 4Q558 et 4Q534-536, J. Starcky estime que 4Q558 a été composé à un certain moment de l'époque romaine pré-hérodiennne et 4Q534 un peu plus tard à l'époque hérodiennne<sup>34</sup>. Comme l'observe Stökl Ben Ezra<sup>35</sup>:

*[...] Because of the fragmentary character of the Aramaic texts, we usually can not assess with certainty whether a word used in the Aramaic texts (בְּחַיִּיר אֱלֹהִים, בְּרַעְלִיִּין, בְּרַחֲדֵי אֱלֵ) is actually a specifically messianic title or just an appellation for a protagonist who happens to be eschatological. The messianic terminology in the Aramaic texts differs greatly from the "sectarian" parlance[...]*

De plus, si l'on compare l'ensemble des écrits araméens (4Q541, 4Q543-547, 4Q246, 4Q558), il semble difficile d'établir un lien étroit entre les différents titres messianiques ou de les faire entrer dans un système cohérent. Ces textes peuvent provenir d'horizons différents et reflètent des idées messianiques assez variables. On suppose que ces textes furent intégrés dans la bibliothèque de Qumrân parce qu'ils étaient plus ou moins compatibles avec les idées sectaires. Parmi les textes à tendance principale restauratrice, les compositions araméennes sur la tradition lévitique pouvaient nourrir leurs conceptions sur la restauration d'un régime sacerdotale idéal, alors que certains éléments des textes comportant l'espérance de l'intervention et la victoire décisive de Dieu dans l'histoire sont plus proches de la tendance qui projette sur la fin des temps des changements catastrophique, apocalyptique et utopiste.

#### **6.4 Visions messianiques de la communauté eschatologique**

Les deux dynamiques, restauratrice et utopique, ont joué dans la communauté de Qumrân. Parfois il arrive que les deux courants se retrouvent dans le même texte. La

---

<sup>34</sup> J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70, p. 481-505 (surtout p. 498).

<sup>35</sup> S. Ben Ezra, «Messianic Figures in the Qumran Aramaic Texts», in K. Berthelot et D. Stökl Ben Ezra (éds.), *Aramaica Qumranica: The Aix en Provence Colloquium on the Aramaic Dead Sea Scrolls* (STDJ 94), Leiden: Brill, 2010, p. 529.

proportion entre les deux tendances peut varier, et l'idée messianique ne se cristallise qu'à partir de leur combinaison. Nous observons une variété de motifs et de figures dans les attentes messianiques de Qumrân. Il semble que le messianisme de Qumrân se situe dans un contexte de l'enchaînement de thèses et d'antithèses sur la légitimation du contrôle du Temple et du palais de Jérusalem à l'époque du Second Temple; il est marqué par l'oscillation constante d'un passé idéalisé à une transfiguration qualitative du monde et de l'homme.

Il faut prendre en considération le fait que cette typologie construite par G. Scholem demeure toujours dans un rapport dialectique. D'une part, «il n'y eut jamais dans le judaïsme une harmonie véritable entre les facteurs d'utopie et les facteurs de restauration»<sup>36</sup>, la dynamisation et la transformation des deux orientations dépendent de conditions historiques et sociales concrètes. D'autre part, les deux tendances sont inséparables et la distinction n'est pas absolue. Bien qu'en eux-mêmes ils s'opposent, «aucun des deux courants ne fut jamais tout à fait absent dans les manifestations historiques et idéologiques du messianisme juif»<sup>37</sup>. Le messianisme qumranien semble être né de la rencontre des deux courants et par conséquent, marqué par des visions de l'avenir qui associent intimement restauration et utopie, la nostalgie d'un âge d'or perdu et le rêve d'un monde nouveau.

Les textes de Qumrân attestent la croyance en plusieurs représentations de l'agent de salut eschatologique. L'espérance communautaire prend parfois la forme d'un bi-messianisme articulant les rapports d'une figure sacerdotale et d'une figure royale: ce dédoublement des figures, qui pourrait avoir été utilisé pour critiquer les usurpateurs asmonéens, témoigne surtout d'une analyse rationnelle et d'une attente messianique restauratrice. Le messie d'Israël d'abord, chef laïque de la fin des temps, et le messie prêtre ou «d'Aaron» ensuite, hiérarchiquement supérieur au précédent, se côtoient dans l'espérance qui anticipe la restauration d'un régime bicéphale et exige l'observance des

---

<sup>36</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibid.* Selon G. Scholem, «même le courant restaurateur véhicule des éléments utopiques et, dans l'utopie, des facteurs de restauration sont à l'œuvre ... Ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde; c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie», p. 26-27.

lois morales et de pureté rituelle. Ce modèle est adopté avec modification des titres messianiques dans les textes législatifs et commentaires bibliques qui témoignent de l'usage du Prince de la congrégation/rameau de David et grand-prêtre/l'Interprète de la Loi (1QSa, 1QSb, CD, 4Q174, 4Q252).

Cette conception reflète aussi une préoccupation concernant la fonction que l'assemblée législative et judiciaire de la secte devait remplir pour réaliser la plénitude des rites et des règles dans la vie quotidienne d'une communauté eschatologique. À Qumrân, comme dans le judaïsme en général, la *halakhah* prime sur la théologie. L'application concrète de la loi selon l'exégèse particulière de la communauté est encore plus importante que l'eschatologie dans la vie du groupe.

D'autres textes, qui comportent une vision sur la destruction des ennemis d'Israël et la conversion des Israélites, présentent une tendance utopiste. La guerre y comporte une dimension cosmique plutôt que nationale parce qu'il s'agit d'un affrontement entre les forces incarnées par le prince de Lumière et son ennemi Bélial dans les cieux, et la grande bataille serait livrée simultanément dans les cieux et sur la terre. Dans ce genre de textes, l'imagination à l'égard d'un scénario guerrier est souvent liée avec un descendant davidique de manière explicite. Puisque l'observance de la loi demeure vraisemblablement le centre de la vie communautaire, le cataclysme à venir marquera non seulement à un retour au passé, mais aussi l'inauguration d'un état inédit caractérisé par la pureté rituelle et la perfection dans l'observance de la Loi.

Enfin, on observe des agents de salut célestes souvent sans titre précis de messie. Certains parmi eux apparaissent avec des fonctions et juridictions sans limites, dans le temps comme dans l'espace. Le rôle suprême du personnage de Melkisédeq nous offre un bon exemple. Ce genre de textes, rédigé en hébreu ou en araméen, est dispersé dans une période assez vaste. Ils confirment que les opinions sectaires sont inévitablement influencées par le développement de la révélation, qui tend à mettre l'accent progressivement sur les aspects spirituel et religieux de la figure des grands personnages vétérotestamentaires (Melkisédeq, Moïse, Élie, ancêtres lévites). À cause de l'état fragmentaire de la plupart des manuscrits, ainsi que de l'incertitude à propos de reconstruction textuelle, il reste souvent difficile de préciser la corrélation avec le contexte historique auquel ils se réfèrent.

Si l'on trouve les deux types de messianisme présents dans les textes typiquement sectaires, dans leur ensemble, les sections légales sont plus étendues et ont plus de poids que les sections apocalyptiques. Pourtant, les éléments apocalyptiques contenus dans les écrits sectaires continuent à être fondamentaux pour comprendre pleinement la communauté de Qumrân. Elle est marquée par l'idée que l'univers et les hommes ont été créés selon un plan divin prédéterminé et que le monde entier, aussi bien que le cœur de chaque homme, est divisé en deux factions opposées. L'opposition entre la Lumière et les Ténèbres, la lutte acharnée qui les oppose à travers l'histoire et l'espérance de la victoire finale des forces du bien, continuent à définir l'horizon idéologique de la communauté ainsi que sa vie quotidienne. C'est la combinaison de ces deux forces principales, soit la préoccupation de la pureté rituelle et de l'observance de la Loi, d'une part, et une perspective apocalyptique concernant les événements catastrophiques conduisant à un renouvellement du monde, d'autre part, qui a généré la ferveur messianique propre à la secte de Qumrân. Celle-ci oscille entre l'aspiration à la restauration des structures religieuses et politiques de l'Israël d'autrefois et l'espérance utopique d'un monde transformé par l'initiative de Dieu et dans lequel ces structures seront complètement renouvelées.



## Conclusion

L'objectif de cette recherche qui s'achève ici a été de tenter de mettre en lumière l'interrelation des textes messianiques de Qumrân avec la tradition de la bible hébraïque, ainsi que la corrélation avec les facteurs tels que l'expérience religieuse de cette communauté et le contexte socio-historique dans lequel elle a vécu. Notre hypothèse de départ supposait que les Qumrano-esséniens auraient d'abord espéré le rétablissement de l'ordre ancien bouleversé depuis l'exil de Babylone, modelé selon la structure bicéphale qui trouve son origine dans les attentes de Zacharie 1-6. Pendant le Second Temple, qui fut agrandi sous le règne d'Hérode, le culte à Jérusalem devenait de plus en plus subordonné à la politique. Ce serait dans ce contexte tardif, surtout après l'occupation romaine à partir de 63 av. J.-C., que les membres qumrano-esséniens, qui se considéraient comme un groupe des élus constituant le noyau du Royaume imminent, ont commencé à projeter l'âge messianique dans un futur qu'ils ont investi de motifs apocalyptiques.

Pour vérifier l'hypothèse de départ, nous avons d'abord défini le «messianisme» à partir des questions autour de son origine et son développement à l'époque du Second Temple. Un aperçu général nous a permis de dégager les observations suivantes: 1) Les attentes messianiques juives contemporaines, qui commencèrent à émerger sous diverses formes à partir de l'époque post-exilique, ne se seraient jamais attachées à coordonner en une seule doctrine cohérente les données éparses des multiples affirmations concernant l'avenir messianique. 2) Pour envisager l'ère messianique, les auteurs de la communauté qumrano-essénienne ont utilisé diverses expressions qui reflétaient leur vision du monde, une vision intimement liée à leurs exégèses et pratiques propres. Ainsi on peut comprendre la variété des attentes de deux façons: soit plusieurs points de vue différents ont coexisté dans les sous-groupes pluriels à partir d'un même courant, soit ces idées ont subi une évolution dans le temps, certaines peuvent être plus anciennes, d'autres plus récentes. Il est plus probable que ces deux dynamiques aient conjointement joué dans la communauté de Qumrân. 3) Dans l'histoire du mouvement essénien, les attentes messianiques telles qu'elles se reflètent dans les textes de Qumrân sont intimement liées à l'auto-compréhension du groupe en tant que «vrai Israël», à son interprétation de la tradition biblique et aux circonstances concrètes de l'époque.

À partir d'une définition conceptuelle, nous proposons six critères pour repérer les textes messianiques de Qumrân. Ceux qui sont étudiés en priorité sont les textes typiquement sectaires qui font référence à une ou plusieurs figures messianiques ou apparentées. À première vue, il semble que la division entre les fonctions sacerdotales et politiques et leur attribution à deux figures peuvent être des réactions critiques de la communauté qumrano-essénienne au contrôle du Temple et du palais à Jérusalem par les Asmonéens; mais il est très difficile, voire impossible, de faire entrer les divers motifs messianiques dans une seule catégorie bi-messianique. Il convient en effet de distinguer deux types de l'*eschaton* véhiculé dans les textes messianiques: l'un se base sur l'espérance de la restauration ou la continuation de l'institution historique; l'autre s'enracine d'une vision utopique et apocalyptique qui attend le changement radical et cataclysmal apporté par l'ère messianique.

En tenant compte des résultats fournis par ces deux premiers chapitres, nous abordons, dans les chapitres 2-5, l'étude des textes messianiques. Elle s'est effectuée en deux étapes successives qui permettent de classer ces textes selon leur propre typologie. Nous proposons une traduction littérale de chaque passage, en nous basant sur la lecture et les reconstructions de l'édition officielle (*DJD*), sauf exception; les difficultés de lecture ou de traduction pertinentes sont discutées en détail. L'interprétation resserre la problématique autour de la typologie, et cherche à préciser la perspective dominante (restauratrice ou utopique) du texte; on se demande comment comprendre le texte messianique par rapport à sa structure d'ensemble et son genre littéraire, à l'idéologie qu'il véhicule, ainsi qu'à sa corrélation avec les forces socio-historiques qui ont pu contribuer à le façonner.

À la suite des étapes de recherche mentionnées ci-dessus, nous pouvons conclure que, même si certains éléments de notre hypothèse de départ pourraient être maintenus, celle-ci s'est avérée trop générale et donc insuffisante pour expliquer les diverses attentes messianiques exprimées dans les textes de Qumrân. À partir du questionnement originel qui cherchait à mettre en lumière les différentes expressions messianiques et leur corrélation par rapport au contexte historique, nous pouvons néanmoins dégager quelques conclusions assez significatives, dont les grandes lignes se résumeraient comme suit.

## 1. Principaux paradigmes dans les textes messianiques de Qumrân

Dans un exposé consacré au messianisme des manuscrits de la mer Morte, L. H. Schiffman, a bien indiqué que la fin des temps, qui apparaît imminente pour les qumraniens, «devait inaugurer une ère de perfection et porter à leur plénitude les rites et les règles que les membres mettaient déjà en pratique». Il précise que «la communauté eschatologique qui en résulterait reflèterait la perfection de l'actuelle communauté de Qumrân»<sup>1</sup>. Comme à l'époque de séjour des Israélites au désert, les Lévites assumeraient des fonctions de direction spécifiques dans la vie actuelle et future de la secte. Ces fonctions pouvaient concerner la pureté rituelle, la supervision de l'observance de la Loi selon l'interprétation sectaire, et la déclaration de la guerre dont la victoire décisive semble conduire à une ère inédite avec le règne de la paix éternelle. Plusieurs figures de salut eschatologiques se situent dans cette projection en quelque sorte d'une société juive idéale, et attestent *quatre principaux paradigmes* à travers lesquels les diverses idées messianiques ont été formulées:

1) Deux paradigmes d'attentes caractérisent le messianisme qumranien à tendance restauratrice. Le premier évoque la venue d'un messie d'Aaron à caractère sacerdotal et d'un messie d'Israël à caractère laïque et temporel (1QS), ou envisage une figure de Grand Prêtre eschatologique qui aura la préséance sur le messie d'Israël (1QSa) ou le «Prince de la congrégation» (1QSB). Le deuxième met plus accent sur le rôle important d'un «Interprète de la Loi» et d'un «prince de la Congrégation» à la fin des temps. Le premier paradigme, qui est reflété dans les textes plus anciens, présente une doctrine messianique qui apparut comme une réaction à l'égard de la propagande asmonéenne cumulant le pouvoir politique et la juridiction religieuse. Il prend modèle sur le partage de l'autorité entre Moïse et Aaron dans le Pentateuque, ou entre le roi et le Grand Prêtre de l'époque pré-exilique. Ce paradigme, qui présente d'abord le messie d'Israël comme chef laïque de la fin des temps, et le messie prêtre ou «d'Aaron» ensuite, mais hiérarchiquement supérieur au précédent, exige la restauration d'un régime bicéphale et l'observance des lois concernant la morale et la pureté rituelle.

2) Ce modèle est adopté avec modification des titres messianiques dans les

---

<sup>1</sup> L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme: l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003, p. 362.

textes législatifs et commentaires bibliques qui parlent plutôt du Prince de la congrégation/rameau de David et de l'Interprète de la Loi (CD, 4Q174, 4Q252). Ce serait le deuxième paradigme, qui présente une conscience messianique dont la préoccupation porte davantage sur la continuation de l'institution historique à laquelle appartient la communauté elle-même. Ce déplacement peut se traduire par l'attente de «celui qui enseigne la justice» ou l'«Interprète de la Loi»; elle est marquée par l'attention particulière que la communauté portait à la nature fondatrice des structures religieuses et sociales créées par le Maître de justice. L'attente d'un «Interprète de la Loi» peut être expliquée par la préoccupation de la communauté qumrano-essénienne pour son rôle exégétique ou éducatif, afin de trancher les controverses concernant la Loi et le culte dans le Temple eschatologique. Cette conception reflète ainsi une préoccupation portant sur la fonction législative et judiciaire que les fils de Sadoq et les Lévites devaient remplir pour réaliser la plénitude des rites et des règles dans la vie quotidienne d'une communauté eschatologique. À Qumrân, comme dans le judaïsme en général, la *halakhah* prime sur la théologie, l'application concrète de la Loi selon l'exégèse particulière de la communauté est encore plus importante que l'eschatologie dans la vie du groupe.

De plus, ce paradigme est modelé sur l'espérance que les promesses faites à la lignée royale (ou davidique) seront garanties et prendront effet dans l'*eschaton*. Le «Prince de la congrégation», qui viendra avec un «Interprète de la Loi», serait un type d'agent de salut comme restaurateur de l'ordre d'une institution monarchique. Mais sa présentation sous les traits d'un guerrier eschatologique montre que l'espérance de la restauration de la monarchie davidique aux caractéristiques séculières commence à s'orienter vers l'attente d'un protagoniste dont les traits apocalyptiques pointent, au-delà de la simple restauration terrestre du règne d'un roi et de ses descendants, vers l'inauguration de quelque chose de neuf.

3) C'est surtout dans le troisième paradigme, à tendance utopique, qu'on trouve le «Prince de la congrégation» reprenant les traits d'un roi/chef de guerre dans la bataille ultime de l'assemblée d'Israël (1QM, 4Q285, 4Q161). Il rassemblera son peuple pour le mener à la victoire, au terme d'un combat décisif contre l'armée des «fils de ténèbres». Ce ne sera qu'une étape transitoire, car Dieu en personne prendra les rênes pour achever la rédemption. Cette guerre des derniers jours renferme une dimension cosmique plutôt

que nationale parce qu'il s'agit d'un affrontement entre les forces incarnées par le Prince de lumière et son ennemi Bélial dans les cieux, et parce que la grande bataille sera livrée simultanément dans les cieux et sur la terre. Cette vision des choses est particulièrement développée dans le *Rouleau de la guerre* et les textes annexes. Il s'agit d'une transfiguration fantasmagorique de la catastrophe cosmique qui précéderait l'avènement ultime du monde restauré.

Dans ce genre de textes, l'imagination à l'égard d'un scénario guerrier est souvent liée avec un descendant davidique de manière explicite. Puisque l'application concrète de la Loi demeure vraisemblablement l'intérêt central de la vie communautaire, le cataclysme à venir marquera non seulement un retour au passé, mais aussi l'inauguration d'un état inédit caractérisé par la pureté rituelle et la perfection dans l'observance de la Loi. Cette vision utopiste sur la destruction des ennemis d'Israël et la conversion des Israélites canalise et exprime l'espérance d'une communauté dirigée par les fils de Sadoq et les Lévites, dans laquelle la figure des prêtres (ou d'un prêtre) et leurs fonctions rituelles sont toujours prééminentes.

4) Enfin, dans le quatrième paradigme de messianisme qumranien (11Q13, 4Q521, 4Q558), on observe des agents de salut célestes souvent sans le titre spécifique de messie. Certains d'entre eux apparaissent avec des fonctions et juridictions sans limites, dans le temps comme dans l'espace: le rôle suprême du personnage de Melkisédeq nous en offre un bon exemple. Les textes de ce genre, rédigés en hébreu ou en araméen, sont dispersés dans une période assez large. Ils confirment que les opinions sectaires sont inévitablement influencées par un développement de la révélation qui tend à mettre l'accent progressivement sur les aspects spirituel et religieux de la figure des grands personnages vétérotestamentaires. À cause de l'état fragmentaire de la plupart des manuscrits, ainsi que de l'incertitude à propos de la reconstruction du contenu de ces textes, il reste souvent difficile de préciser leur corrélation avec le contexte historique auquel ils se réfèrent.

5) Si l'on distingue quatre paradigmes de messianisme présents dans les textes typiquement sectaires, dans leur ensemble, les sections légales sont plus étendues et ont plus de poids que les sections apocalyptiques. Pourtant, les éléments apocalyptiques contenus dans les écrits sectaires continuent à être fondamentaux pour comprendre

pleinement la communauté de Qumrân. L'idée que l'univers et les hommes ont été créés selon un plan divin prédéterminé, celle de la division du monde entier et du cœur de chaque homme en deux factions associées respectivement à la Lumière et aux Ténèbres, de la lutte acharnée qui les oppose à travers l'histoire et de la victoire finale des forces du bien, continuent à encadrer l'horizon idéologique de la communauté, et aussi sa vie quotidienne. Sur la base de ces observations, nous avons conclu que c'est la combinaison de ces deux forces principales, soit la préoccupation de la pureté rituelle et de l'observance de la Loi, d'une part, et une perspective apocalyptique concernant les événements catastrophiques conduisant à un renouvellement du monde, d'autre part, qui a généré la ferveur messianique propre à la secte de Qumrân. Celle-ci oscille entre l'aspiration à la restauration des structures religieuses et politiques de l'Israël d'autrefois et l'espérance utopique d'un monde transformé par l'initiative de Dieu et dans lequel ces structures seront complètement renouvelées.

## **2. Tendance de l'évolution historique des idées messianiques de Qumrân**

Notre hypothèse de départ suppose que les textes situés dans un contexte plus ancien présentent une tendance restauratrice, tandis que les textes tardifs projettent plutôt l'âge messianique dans un futur qu'ils ont investi de motifs utopiques. L'analyse des textes messianiques confirme la pluralité des attentes messianiques et l'existence de locutions diverses avec un sens messianique à l'époque du Second Temple. Il est donc évident qu'une conscience messianique s'était forgée dans la société judaïque avant l'ère chrétienne.

Cependant, même si chacun des textes étudiés ici comporte quelques éléments messianiques, aucun ne traite la question de façon exhaustive. Il est donc difficile d'envisager un développement linéaire, unanime et cohérent sur la base du contenu et de la chronologie des textes messianiques. Il n'y a pas non plus de débat explicite entre les différentes conceptions messianiques attestées dans le corpus qumranien parfois dans des textes contemporains. Il est donc possible que diverses idées messianiques aient coexisté dans le groupe à une même période. On ne pourrait pas affirmer, par exemple, que l'emploi des textes de type utopique à l'époque romaine implique nécessairement que certaines idées restauratrices, qui apparaissent déjà dans les textes plus anciens, seraient

complètement abandonnées par les sectaires. Malgré cette incertitude, nos analyses permettent d'esquisser une tendance générale qui jalonne l'évolution historique des idées messianiques de Qumrân.

1) Dans les textes de la période asmonéenne, les deux paradigmes de type restaurateur se retrouvent dans plusieurs copies des textes. Ces attentes eschatologiques, qui auraient pris forme autour de la mort du Maître de justice, présentent des figures conceptualisées surtout sous les traits d'un messianisme bicéphale, parfois complété par une figure de prophète. Cette diversité s'expliquerait par la situation politique confuse de cette période, la recherche d'un équilibre des pouvoirs principalement entre les fonctions sacerdotale et royale, et la préoccupation d'assurer la continuation de la communauté dans l'ordre institutionnel historique. Les textes de Qumrân de cette époque, qui décrivent les agents de salut sous des traits de prêtre et de roi, paraissent marqués par deux forces complémentaires qui valorisent les attentes messianiques: la critique des prêtres-rois asmonéens en premier lieu, et l'insistance sur l'identification de la communauté en tant que la seule héritière de l'ancienne tradition sacerdotale pour justifier sa séparation du reste de la société.

2) Dans les textes d'époque romaine et hérodiennne, les traits royaux et militaires sont souvent caractérisés par une figure de guerrier identifiée explicitement comme «le rameau de David»; mais l'observance de la Loi et l'autorité sacerdotale jouent un rôle aussi important. Utilisant toujours un langage de messianisme multidimensionnel en vue de souligner la distinction entre les fonctions politiques et sacerdotales, certains textes messianiques de cette époque s'approprient la pensée apocalyptique et l'appliquent dans un combat décisif renfermant une dimension cosmique et eschatologique. La réalisation de cette espérance se fait dans une guerre, marquée par les éléments tels que: 1) le renversement de l'ordre social; 2) les catastrophe(s) qui met(tent) fin à ce monde et annonce(nt) le monde à venir; 3) le salut et la restauration cosmique du monde comme une projection idéalisée de la communauté actuelle. Cela est compréhensible dans le contexte historique de l'époque romaine, marqué à la fois par les luttes de pouvoir et par l'aliénation de l'indépendance nationale.

3) Néanmoins, vu les diverses provenances et la nature disparate des textes, ainsi que les opinions divergentes qu'ils contiennent, il n'est pas toujours évident d'établir, à

partir des sources littéraires de Qumrân, un développement chronologique sur la question des «attentes messianiques». Tant à cause de l'état fragmentaire des textes que de la brièveté avec laquelle ils traitent le sujet, comme le note J. Duhaime, «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»<sup>2</sup>. C'est surtout le cas pour les textes qui évoquent l'avènement d'une nouvelle ère à caractère utopique grâce à des agents de salut célestes avec ou sans titre messianique précis: le contexte socio-historique dans lequel ils ont été élaborés reste très incertain, et on ne peut non plus déterminer clairement s'ils reflètent certains idéaux messianiques du judaïsme général à l'époque tardive du Second Temple, ou les idées typiquement sectaires propres à Qumrân.

Ce phénomène est donc assez complexe à élucider. Une explication possible est que la doctrine messianique était encore ouverte et que plusieurs paradigmes subsistaient dans la communauté de Qumrân. De plus, un même titre pouvait recouvrir parfois des significations différentes aux yeux du (des) auteur(s) et des utilisateurs d'un document au cours de sa réception. Les textes nous dévoilent un aspect des attentes du judaïsme ancien au tournant de notre ère, marqué par la croyance en une pluralité d'agents de salut aux traits messianiques. Il s'agit donc d'un schéma inachevé, flottant et évoluant en fonction de l'intérêt particulier de la communauté et de sa réaction aux événements extérieurs.

D'un point de vue historique, l'apparition de la doctrine chrétienne allait orienter cette évolution d'une manière originale. Celle-ci a homologué trois types messianiques - prophétique, royal et sacerdotal en reconnaissant Jésus de Nazareth comme le Christ. À première vue, il semble que les adeptes de Qumrân et les premiers chrétiens partageaient une perspective eschatologique analogue. Chacun des deux groupes se considérait comme une communauté eschatologique, en ce sens que tous les deux croyaient à l'imminence de la fin des temps et qu'ils organisaient autour de cet article de foi l'ensemble de leurs croyances et de leurs pratiques communautaires. Malgré cette ressemblance, une comparaison entre ces deux mouvements fait apparaître aussi des différences fondamentales.

---

<sup>2</sup> J. Duhaime, «Trois approches du messianisme de Qumrân. Une revue sélective de la recherche récente», *Théologiques* 17, 2009, p. 182.



### 3. Le messianisme de Qumrân et le christianisme

D'après la communauté qumrano-essénienne, la fin des temps amènera plusieurs agents de salut. Ces conceptions messianiques, qui sont étalées dans le temps aussi bien que dans les textes, comportent quelques éléments communs: l'importance du pouvoir sacerdotal, l'observance de la Loi et la perfection rituelle en accord avec l'interprétation sectaire, l'imminence de l'*eschaton*, l'opposition à l'ordre établi, la souveraineté de Dieu sur l'histoire. Mais ils témoignent également de la diversité et du pluralisme existant au sein de la communauté. Certaines conceptions seront adoptées plus tard par les juifs qui chercheront à renverser par la force la puissance romaine. Sur le plan politique, l'attente d'un prince issu de la lignée davidique pouvait constituer une idée particulièrement forte autour de la destruction du Second Temple. Bien que le mouvement insurrectionnel fut étouffé dans le sang et le Temple détruit, des vellétés de rébellion couvaient sous les cendres sans désespérer, et éclatèrent en 132 sous l'empereur Hadrien par un nouveau soulèvement conduit par Simon bar Kokhba. Celui-ci fut appelé l'«oint» par un des plus grands sages du Talmud à l'époque, Rabbi Akiva ben Yosseph. Bien que Kokhba n'utilisait pas ce mot, il signait ses correspondances comme «prince» (נשיא), terme prétendant à la messianité en tant que le «fils d'étoile» d'après le verset «un astre s'élève de la maison de Jacob» (Nb 24, 17).

Mais l'échec de la révolte sonne vraisemblablement le glas sur la fervente attente messianique du judaïsme ancien, qui ne se manifesterà plus, pendant plusieurs siècles, que dans les prières et autres rites à caractère religieux. L'espoir dans l'avènement du messie ne se réveillera que bien plus tard en diaspora dans le judaïsme rabbinique<sup>3</sup>. D'autre part, c'est à partir de la fin de l'époque du Second Temple qu'apparaît un concept

---

<sup>3</sup> Après la défaite de Simon Bar Kokhba en 135, trois siècles passeraient avant la réapparition de la ferveur messianique. Sur la base de différents calculs on croyait que le Messie viendrait, soit en 440 (Sanh. 97b) ou en 471 (Abod. Zar. 9b). D'autres dates ont aussi été suggérées. En répondant à cette attente, un pseudo-Moïse de Crète a promis de conduire le peuple juif à travers la mer de la Crète à la Palestine. Sur son ordre, beaucoup de ses disciples se sont jetés eux-mêmes dans la Méditerranée, certains se sont noyés et le pseudo-Moïse a lui-même disparu. Le messie de type mosaïque a continué à jouer un rôle important dans l'attente d'une restauration nationale. Une variété des pseudo-messies est apparue dans la période islamique (en particulier au 8<sup>e</sup> siècle), pendant les croisades ultérieures (en particulier au 12<sup>e</sup> -13<sup>e</sup> siècle), et même aussi tard qu'aux 16<sup>e</sup> -18<sup>e</sup> siècles. Voir *Jewish Encyclopedia* X, p. 252-255.

théologique lié à la proclamation de l'unicité messianique de Jésus, qui confère aux notions de Messie et de salut un sens nouveau et inédit. Si en Jésus convergent et se réalisent toutes les anticipations messianiques de l'Ancien Testament et du judaïsme contemporain, il convient de penser que le christianisme primitif plongeait ses racines dans le contexte du judaïsme palestinien et, par conséquent, il atteste des croyances qui y avaient déjà circulé et furent conservées dans les manuscrits de Qumrân, particulièrement les suivantes:

1) La tradition sur l'inauguration du jour de Dieu préparé par Élie, accompagnateur ou précurseur du messie, pourrait trouver des appuis dans les textes de Qumrân. On sait les traces qu'une telle tradition a laissées dans le Nouveau Testament: Marc 9, 11-13 rapporte la question des disciples sur le retour d'Élie et la réponse de Jésus (voir aussi Jn 1,19-27: Question des juifs et témoignage de Jean-Baptiste; Mt 11,2-15 et Lc 6, 18-30: Question de Jean-Baptiste et témoignage de Jésus). On en trouve aussi trace dans l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste qui précède le jour du Seigneur: Luc 1, 16-17 cite les passages de Malachie 3, 23 et Siracide 48, 10. À la lumière des paradigmes messianiques que nous avons esquissés, il serait tentant de lire dans ces passages un essai d'identification de Jean avec le Prophète eschatologique et de Jésus avec l'Oint eschatologique. Malgré la nouveauté du modèle messianique réalisé par Jésus, un tel arrière-fond commun avec le judaïsme ne saurait être oublié.

2) Le jugement et la libération qu'apportera Melkisédeq expliquent l'importance donnée à ce personnage dans l'Épître aux Hébreux. Dans ce texte, Melkisédeq est assimilé au Fils de Dieu (Hé 7,3) et Jésus est le Grand Prêtre eschatologique à la façon de Melkisédeq, supérieure à celle d'Aaron (Hé 7,11 - 17). Un écrit apocryphe du 6<sup>e</sup> siècle nommé le «Sacerdoce du Christ» ou «Confession de Théodose le Judéen», précise la croyance qui incarne en Jésus l'idée d'un Messie à la fois sacerdotal issu de la lignée de Lévi, et royal issu de la lignée de Juda<sup>4</sup>. La reconnaissance messianique de Jésus comme Grand Prêtre et roi s'apparente à celle attestée dans l'attente messianique double de Qumrân, et témoigne de la fusion des deux fonctions dans un même «oint d'Aaron et d'Israël».

---

<sup>4</sup> S. Claude Mimouni, «Jésus, messie fils d'Aaron», *Religions et histoire* 35, 2010, p. 54-59 (surtout p. 58-59).

3) La présentation par Luc de la communauté chrétienne primitive à Jérusalem, l'anthropologie paulinienne, et le dualisme johannique, semblent utiliser de riches matériaux qui viennent du milieu religieux qui porte à coup sûr l'empreinte des idées qumrano-esséniennes<sup>5</sup>. Le dualisme apocalyptique du temps eschatologique est fortement souligné dans l'Apocalypse où le salut s'achève par un tournant provoquant le triomphe du bien sur les forces du mal, ou un grand cataclysme avant le retour du Christ sur terre.

Malgré qu'un certain nombre de rapprochement s'imposent, plusieurs points sont cependant à distinguer entre les deux mouvements:

1) En général, des conceptions basées sur la préséance sacerdotale caractérisent les attentes messianiques dans la plupart des textes sectaires de Qumrân. Dans l'eschatologie réalisée dans le Christ, les différentes figures et fonctions du rédempteur sont réunies en une seule personne, Jésus, qui se trouve de ce fait uni à Dieu d'une manière transcendante et unique.

2) Malgré le grand nombre des textes, on ne trouve à Qumrân aucun écrit narratif comparable aux *Évangiles* ou aux *Actes des Apôtres*. On ne mentionne que rarement des personnalités et des événements historiques et, la plupart de temps, on le fait par des pseudonymes pour des personnages ou des endroits réels, mais presque jamais un nom propre qui permettrait une identification précise. C'est par exemple le cas pour le *Document de Damas* et les *Pesharim*. Cela tient à la grande différence qui sépare les deux fondateurs: le Galiléen Jésus et le Maître de justice. Par rapport au Maître de justice qui prône une pratique de la Loi aiguillonnée par pureté et fidélité, Jésus n'impose pas simplement une *halakha* personnelle à ceux qui lui sont contemporains, mais questionne plus fondamentalement les relations entre Dieu et l'humanité. L'autorité revendiquée par Jésus n'est plus simplement un chaînon sur la liste des maîtres juifs auxquels Dieu révèle ses secrets, mais la clé de voûte du plan du salut. L'écart se creusera à mesure que le messianisme chrétien prendra la forme d'une christologie élaborée.

3) Par conséquent, la différence la plus profonde concerne la relation à la Loi mosaïque, qui a conditionné le développement antagoniste des deux mouvements. Pour la communauté de Qumrân, l'essentiel est d'étudier continuellement la Loi et d'accomplir

---

<sup>5</sup> Voir M. Hengel, «Les manuscrits de Qumrân et les origines chrétiennes», dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147<sup>e</sup> année (No 4), 2003, p. 1435-1445.

rigoureusement ses commandements. On s'intéresse à la vie religieuse qui se traduit par l'application concrète de la Loi selon l'exégèse particulière de la communauté. C'est la condition absolue du vrai culte que Dieu demande, à quoi il faut ajouter les prescriptions et les liturgies en accord avec les ordonnances du calendrier. Ce serait le motif de la rupture avec l'aristocratie sacerdotale asmonéenne, comme le montre la *Lettre halakhique*.

Au contraire, pour Jésus la Loi peut se résumer dans le double commandement d'amour (Mt 22, 34-40) et dans le décalogue dont il approfondit la signification: l'amour paternel de Dieu englobe aussi les «brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15, 24). Tout ceci est en contraste marqué avec la pratique rigide des règles de pureté à l'égard des boiteux, aveugles, estropiés ou lépreux (1QSa II 3-11; 11QT<sup>a</sup> XLVI 16-18). Ouvrant un temps nouveau qui dissipe l'incertitude concernant le salut, la venue de Jésus renouvelle la relation à Dieu, dont le pivot n'est plus désormais la Loi, mais la foi selon l'*Épître aux Romains* de Paul (Rm 1,16-20; 3,21-26; 5,1-5). Contrairement à la doctrine judaïque dont témoignent les écrits de Qumrân, ce ne sont plus, «les œuvres de la Loi» qui assurent l'accès au salut futur mais la foi en Jésus Christ, sa mort expiatoire et sa résurrection qui permettent au pécheur d'accéder au salut éternel.

4) Une autre différence significative, c'est que dans le messianisme qumranien, on anticipait l'eschatologie comme imminente, mais on n'en a pas vu l'accomplissement. Pour le christianisme, la totalité des temps est déjà accomplie en Jésus Christ. C'est le maintenant ou le *kairos* qui est eschatologique. Sans doute y a-t-il aussi un futur eschatologique qui apporte du nouveau dans la parousie et la résurrection de la chair lors de Jugement dernier marquant le règne cosmique de Dieu. Mais dans le Christ et par le Christ ces événements sont déjà actuels, ils arrivent dans le maintenant existentiel de la foi. Bien que la structure générale du «déjà - pas encore» soit comparable, la compréhension détaillée est évidemment différente dans les deux systèmes messianiques.

Les analyses ci-dessus n'ont pu évoquer que quelques points de rapprochement et de différences entre les deux systèmes messianiques. Le mouvement qumrano-essénien doit être à considérer, avec d'autres courants religieux, comme l'expression de la richesse de la foi juive avant la destruction du Second Temple. Les thèmes abordés à Qumrân

permettent de mieux comprendre le contexte intellectuel et spirituel du judaïsme palestinien au milieu duquel le christianisme est né et a pris son essor. Mais, dans l'ensemble, les différences sont plus importantes que les points communs et, c'est en reconnaissant en Jésus, après sa résurrection, le Messie attendu, que les premiers chrétiens ont rompu avec les visions messianiques du judaïsme contemporain.

Au terme de cette recherche, nous proposons enfin quelques pistes de réflexions ouvrant les possibilités de recherche pour la suite.

1) Depuis les premières découvertes, ceux qui ont étudié les manuscrits n'ont cessé d'être intrigués par la présence à Qumrân de textes pseudépigraphiques que l'on connaissait par ailleurs grâce à des sources extérieures. Parmi les livres déjà connus avant les découvertes de Qumrân, quelques-uns étaient vraisemblablement tenus en haute estime par la communauté de Qumrân. C'est le cas, par exemple, pour le *premier livre d'Hénoch*. Une douzaine d'exemplaires en araméen en ont été préservés dans la grotte 4, et une version grecque pourrait être attestée dans la grotte 7<sup>6</sup>. Les allusions au *livre d'Hénoch* sont aussi fréquentes à Qumrân. Le *livre des Jubiles* est représenté par environ 17 manuscrits en hébreu et par de nombreuses références dans d'autres manuscrits. On trouve aussi quelques fragments en araméen des *Testaments des douze patriarches*, qui rapportent les ultimes paroles des douze fils de Jacob inspirées en partie de Gn 49.

Les éléments apocalyptiques contenus dans ce type d'écrits nous prouvent que la communauté de Qumrân est héritière d'une tradition plus riche et plus variée que ce qu'on avait osé imaginer, comme le montre notre analyse. Leur étude permettrait de retracer l'évolution de certains genres littéraires et de certains thèmes religieux. Une meilleure compréhension des textes messianiques aurait besoin de plus de réflexions sur les données documentaires de l'époque, en particulier dans les pseudépigraphes

---

<sup>6</sup> Plusieurs fragments grecs de la grotte 7 ont été identifiés comme appartenant au livre d'Hénoch. Cette hypothèse suggérée par G. W. Nebe fut soutenue et complétée par E. Puech. L'observation des fibres de papyrus a permis à E. A. Muro de proposer un positionnement relatif de plusieurs fragments. Sept fragments issus de la grotte 7 (7Q4 1-2; 7Q8; 7Q11-7Q14) attesteraient de la présence d'une version grecque d'Hénoch. E. Puech, « Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4= 1Hénoch 103 et 105 », *RB* 103, 1996, p. 592-600; « Sept fragments grecs de la lettre d'Hénoch (1 Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân », *RQ* 18, 1997, p. 313-323; E. A. Muro, « The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7 (7Q4, 7Q8 & 7Q12 = 7QEn gr = Enoch 103 :4-4, 7-8) », *RQ* 18, 1997, p. 307-312.

vraisemblablement tenus en haute estime par la communauté de Qumrân.

2) G. Scholem a bien montré que «le messianisme s'est fait jour non pas comme la révélation abstraite de l'histoire de la rédemption, mais sous l'influence de circonstances historiques très déterminées»<sup>7</sup>. Mais il convient de noter en même temps que dans certains mouvements messianiques contemporains, des processus d'intégration cognitive particulière amènent les individus à adhérer à la vision proposée par le leader et à s'y soumettre sans réserve. Il arrive souvent que ces influences internes soient plus significatives que le contexte externe. Et parfois l'attrait de ces groupes provient de ce qu'ils répondent particulièrement bien pour certaines personnes, à leur besoin de théodicée satisfaisante. Comme l'explique M. Weber dans «*Essais de sociologie des religions*», le besoin rationnel d'une théodicée de la souffrance et de la mort a exercé «une action extraordinairement puissante, c'est lui qui a façonné plus d'un trait essentiel de religions comme l'hindouisme, le zoroastrisme, le judaïsme, et dans une certaine mesure, également le christianisme paulinien et tardif»<sup>8</sup>. On pourrait ajouter qu'il a façonné aussi un certain nombre de groupes messianiques contemporains.

Notre étude montre que certains écrits sectaires sont vraisemblablement le reflet d'attentes messianiques qui se sont élaborées et se sont transformées en fonction du contexte socio-historique dans lequel la communauté a vécu, mais la corrélation entre ces attentes messianiques et des facteurs socio-historiques n'est pas toujours évidente. Une étude faite sur la place des concepts messianiques et les circonstances s'y rapportant serait révélatrice. Cependant les causes extérieures des événements historiques, des conditions ou des nécessités du moment peuvent préparer le terrain à un messie mais jamais l'imposer. De plus, ceux que nous considérons comme des victimes maintenus au niveau le plus bas de la société ne se voient peut-être pas automatiquement comme tels: ils peuvent accepter les conditions pénibles comme un sort qu'on ne peut pas modifier.

C'est pourquoi W. Wallis estime que les circonstances seules ne constituent pas un facteur dynamique dans le jaillissement du messianisme: « [...] les conditions nécessaires au messianisme peuvent se trouver dans les conditions objectives, sociales,

---

<sup>7</sup> G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 1.

<sup>8</sup> M. Weber, *Essais de sociologie des religions* I, traduction et présentation par J. P. Grossein, Paris: Édition à Die, 1992, p. 34.

économiques, politiques ou dans la psychologie des individus, dans leurs espoirs et aspirations; ou bien dans les deux en même temps. C'est justement lorsque ces deux facteurs se trouvent réunis que les circonstances sont les plus favorables à la naissance d'un messianisme»<sup>9</sup>. Pour comprendre le messianisme, il faudrait sans doute s'informer sur les circonstances de son apparition; ces données sont importantes dans la mesure où elles affectent les idées messianiques. D'autre part, ce qui n'était au début que des mesures individuelles mises en place par les fondateurs peut acquérir graduellement une importance intrinsèque et être considéré comme beaucoup plus qu'un simple moyen. On pourrait aussi se poser des questions qui vont plus loin dans cette ligne de réflexion. Comment un mécanisme de défense institutionnel intègre-t-il dans une vision d'ensemble la tension entre l'univers communautaire et le monde extérieur? Jusqu'à quel degré des aspirations supranaturelles entrent-elles en jeu? Comment évaluer les interactions entre les circonstances et les aspirations ou l'ambition messianiques?

3) Plusieurs mouvements messianiques pouvaient partager les mêmes concepts de messianisme. Un exemple est fourni par les mouvements qui se sont répétés dans le judaïsme. Ils se sont aussi produits à plusieurs reprises dans le christianisme bien que celui-ci affirme fondamentalement que le seul vrai Messie est déjà venu. D'après F. Leichter-Flack, dans la tradition chrétienne, le messianisme et le millénarisme «recouvrent des expériences socio-politico-religieuses assez proches, relevant de conditions sociologiques similaires, et suscitant une même expérience de la déception eschatologique lors du démenti de l'événement»<sup>10</sup>. À l'époque contemporaine, la distinction entre prémillénarisme et postmillénarisme alimenta des controverses copieuses. Elle connote deux courants concernant respectivement une conception théologique de la grâce et un processus social d'intervention.

Selon la définition établie par H. Desroche, dans le cadre de postmillénarisme, «le royaume de Dieu s'instaure progressivement par un processus évolutif qui s'intègre dans l'enchaînement des faits historiques et oriente le monde...vers un point de maturité

---

<sup>9</sup> W. Wallis, «Quelques aspects du messianisme», *ASSR* 5/5, 1958, p. 99-100.

<sup>10</sup> F. Leichter-Flack, «Messianisme», *Dictionnaire international des termes littéraires*, édition électronique: <http://www.ditl.info/arttest/art2902.php>.

où il portera le royaume millénial ou messianique ainsi qu'un arbre porte un fruit»<sup>11</sup>, tandis que dans le prémillinarisme, «le royaume de Dieu vient *ex abrupto* par un processus révolutionnaire, rompant la chaîne des causalités naturelles et historiques, visitant le monde par une véritable effraction pour le désintégrer en le réintégrant ou non à un niveau plus ou moins proche de l'ici-bas ou de l'au-delà»<sup>12</sup>. Si l'on prend en outre comme exemples les idées messianiques développées par les piétistes *shakers* et par la théologie münzérienne, la dynamique sous-entendant cette opposition est peut-être la même qui différencia messianisme restaurateur et utopique. Entre la conviction d'un progrès évolutif et l'espoir révolutionnaire d'un grand tournant historique affectant l'humanité dans son ensemble, on trouve des concepts semblables qui pourraient prendre racine sur une rhétorique religieuse d'origine pré-chrétienne; l'analogie n'est pas seulement sensible dans la rhétorique employée, elle est aussi perceptible dans l'imaginaire mis en œuvre. Malgré que cela se situerait en dehors du sujet de cette recherche, l'étude plus approfondie des différentes formes de réception et de transformation des idées messianiques dans certains mouvements contemporains serait donc un sujet intéressant à explorer et pourrait en constituer un prolongement pertinent.

---

<sup>11</sup> H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris: La Haye Mouton, 1969, p. 20. Voir aussi H. Desroche et R. Goetschel, «Messianisme», *Encyclopaedia Universalis* (vol.15), 1995, p. 9.

<sup>12</sup> *Ibid.*



## BIBLIOGRAPHIE

### **Bible (TM, LXX, PS, Targum et traductions modernes en français)**

- Elliger, K. & W. Rudolph (éds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Rahlfs, A. (éd), *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interprets*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935 (1979).
- R. Le Déaut (en collaboration avec J. Robert), *Targum du Pentateuque: Genèse*, Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- Tsedaka, B. and S. J. Sullivan, *The Israelite Samaritan Version of the Torah, First English Translation Compared with the Masoretic Version*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- XXX (2001), *La Bible de Jérusalem*, Paris: Cerf/Groupe Fleurus-Mame.
- XXX (1993), *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, Montréal: Société biblique canadienne.

---

### **Dictionnaires et encyclopédies spécialisés**

- Bridger, D. et al. (eds), *New Jewish Encyclopaedia*, West Orange: Behrman House, 1976.
- Brown F., S. Driver & C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (BDB)*, Peabody: Hendrickson Publishers (9<sup>th</sup> Printing), 2005.
- Freedman, D. N. et al. (eds), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992.
- Gisel, P. (éd. avec L. Kaennel), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève: PUF/Labor et Fides, 2006.
- Jastrow, M., *A Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.
- Sakenfeld, K. D. (ed), *New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Schiffman, L. H. and J. C. VanderKam (eds), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: University Press, 2000.
- Seligman Edwin, R. A., (ed), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1986.
- Reymond, P., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991.

Vogt. E., *A Lexicon of Biblical Aramaic* (coll. Subsidia Biblica 42), Trans. by J. A. Fitzmyer, Rome: Gregorian & Biblical Press, 2011.

### Ressources en ligne

*Dictionnaire international des termes littéraires*, édition électronique:  
<http://www.ditl.info/arttest/art2902.php>.

Version en ligne de la *Encyclopaedia Universalis*: <http://www.universalis.fr/>

Version en ligne de la *Jewish Encyclopedia* de 1901-1906:  
<http://www.jewishencyclopedia.com/>.

---

### **Édition DJD (en ordre numérique)**

- D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *Qumran Cave I (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955;
- Benoit, P., J. T. Milik et R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at: Textes (DJD II)*, Oxford: Clarendon, 1961;
- M. Baillet, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les petites grottes de Oumrân: Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, le rouleau de cuivre (DJD III)*, Oxford : Clarendon, 1962;
- J. M. Allegro and Arnold A. Anderson, *Qumran Cave 4 I: 4Q158-4Q186 (DJD V)*, Oxford: Clarendon Press, 1968;
- M. Baillet, *Qumrân grotte 4 III: 4Q482-4Q520 (DJD VII)*, Oxford: Clarendon, 1982;
- E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4 V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah (DJD X)*, Oxford: Clarendon, 1994;
- E. Eshel et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts Part I (DJD XI)*, Oxford: Clarendon, 1997;
- H. Attridge et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 VIII: Parabiblical Texts, Part I (DJD XIII)*, Oxford: Clarendon, 1994;
- J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document: 4Q266-273 (DJD XVIII)*, Oxford: Clarendon, 1996;
- M. Broshi et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX)*, Oxford: Clarendon, 1995;
- G. J. Brooke et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996;
- F. García-Martínez, E. J. C. Tigchelaar and A. S van der Woude, *Qumran Cave 11 II: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD XXIII)*, Oxford: Clarendon, 1998;
- É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes hébreux 4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579 (DJD XXV)*, Oxford: Clarendon, 1998;

- P. Alexander and G. Vermès. *Qumran Cave 4 XIX: 4Q529-549 (DJD XXVI)*, Oxford: Clarendon, 1998;
- M. Bernstein et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XVIII: Miscellanea Part 2 (DJD XXVIII)*, Oxford: Clarendon, 2001;
- É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001;
- J. M. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4 XXV: Halakhic Texts (DJD XXXV)*, Oxford: Clarendon, 1999;
- S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. Alexander et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000;
- É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550-575, 580-582 (DJD XXXVII)*, Oxford: Clarendon, 2009;
- E. Tov et al., *The Text from the Judaean Desert: Indices and an introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD XXXIX)*, Oxford: Clarendon, 2002.

---

### Monographies et ouvrages collectifs

- Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, New York: Doubleday, 1957.
- Avigad, N. and E. L. Sukenik (éds), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem: Magnes, 1955.
- Batsch, C., *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Leiden: Brill, 2005.
- Bauckham, R., *Jewish World around the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Beall, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Becker, J., *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament (SUNT 3)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Ben Ezra, D. S., «Messianic Figures in the Aramaic Qumran Texts», in K. Berthelot and D. S. Ben Ezra (eds), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran at Aix en Provence 30 June - 2 July 2008 (STDJ 94)*, Leiden: Brill, 2010, p. 514-544.
- Beyer, K., *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

- Birnbaum, A. M., *The Hebrew Scripts* (vol. 1), Leiden: Brill, 1971.
- Black, M., *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, London: Nelson, 1961.
- Blanton, T. R., *Constructing a New Covenant: Discursive Strategies in the Damascus Document and Second Corinthians*, Tübingen: Morh Siebeck, 2007.
- Blenkinsopp, J., *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, 1993, Paris : Cerf.
- Boccaccini, G., *Beyond the Essenes Hypothesis, The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Brin, G., *Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls* (JSOTSup 176), Sheffield: Sheffield Press, 1994.
- Brooke, G. J., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOTSup 29), Sheffield: JSOT Press, 1985
- Broshi, M., *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: Israel Exploration Society/Shrine of the Book/Israel Museum, 1992.
- Burrows, M., (ed), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950; vol. II, Fascicle 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, 1951).
- Campbell, J. G., *The Exegetical Texts* (Companion to the Qumran Scrolls 4), London/New York: Clark International, 2004.
- Cansdale, L., *Qumran and the Essenes: a Re-evaluation of the Evidence*, Tübingen: Morh, 1997.
- Carmignac, J. et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* vol.1, Paris : Letouzey et Ané, 1961.
- Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1): *Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Darton, 1983;
- The Pesharim and Qumran History, Chaos or Consensus?*, GrandRapids: Eerdmans, 2002.
- J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Rule of the Community and Related Documents* (PTSDSSP vol 1), Tübingen: Morh-Siebeck/Louisville: Westminster John Knox, 1994;
- The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Damascus Document, War Scroll and Related Documents* (PTSDSSP vol 2), Tübingen: Morh-Siebeck/Louisville: Westminster John Knox, 1995;
- The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (PTSDSSP vol 6b), Tübingen: Mohr Siebeck/Louisville: Westminster John Knox, 2002;

*The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Damascus Document II. Some Works of the Torah, and Related Documents (PTSDSSP vol 3)*, Tübingen: Morh-Siebeck/Louiseville: Westminster John Knox, 2006.

Christian-Georges, S., *Hérode le Grand*, Paris: Pygmalion, 2011.

Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York: Crossroad, 1984;

*The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: Doubleday, 1995;

*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London: Routledge, 1997.

Coppens, J., *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (Coll. Lection Divina 54), Paris: Cerf, 1969.

Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran*, 3<sup>rd</sup> Edition, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Cross, F. M. et al., *Scrolls from Qumrân Cave*, Jerusalem: The Albright Institute of Archaeological Research and The Shrine of the Book, 1972.

Dabrowa, E., *The Hasmoneans and their State: a Study in History, Ideology and the Institutions* (Electrum 16), Kraków: Jagiellonian University Press, 2010.

Davies, P. R., *1QM, the War Scroll from Qumran: Its structure and History* (BibOr 32), Rome: Biblical Institute Press, 1977;

*The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (JSOTSup 25), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982;

*Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (BJS 94), Atlanta: Scholars Press, 1987.

Davila, J. R., *Liturgical Works* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls), Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Desroche, H., *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris: La Haye Mouton, 1969.

De Wit, W.-J. , *Expectations and the Expected One, 4Q521 and the Light It Sheds on the New Testament* (Doctoraalscriptie, Utrecht University), 2000.

Duhaime, J., *The War Texts, 1QM and Related Manuscripts*, London/New York: T&T Clark International, 2004.

Duhaime, J. et T. Legrand, *Les rouleaux de la mer Morte* (CÉSup No. 152), Paris: Cerf, 2010.

Dupont Sommer, A., *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris: A. Maisonneuve, 1950;

*Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris: Payot, 1959.

- Dupont-Sommer, A. et M. Philonenko (éds), *La Bible: Ecrits intertestamentaires*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 337), 1987.
- Eisenman, R. H. and M. O. Wise (eds), *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Dorset: Element Books, 1992.
- Eshel, H., *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, Grand Rapids: Eerdmans/Jerusalem: Ben-Zvi Press, 2008.
- Feldman, L. H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- Fitzmyer, J. A., *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25), Missoula: Scholars Press, 1979;  
*The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000;  
*The One Who Is to Come*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42), Leiden: Brill, 2002.
- Gaster, T. H., *The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation*, London: Seeker and Warburg, 1957.
- Ginzberg, L., *An Unknown Jewish Sect*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1972.
- Gracia-Martínez, F., *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), New York: Brill, 1992;  
*Textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1992;  
*The Dead Sea Scrolls Translated (DSST)*, Leiden: Brill, 1994;
- García- Martínez F. and E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition (DSSEE): vol 1 (1Q1-4Q273)/ vol 2 (4Q274-11Q31)*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1997-1998.
- Golb, N., *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York: Simon & Schuster, 1995.
- Gross, B., *Le Messianisme Juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris: Michel, 1994.
- Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition, and Redaction* (STDJ 29), Leiden: Brill, 1998;  
*Damascus Text*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Hengel, M., *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trans. J. Bowden, Philadelphia: Fortress, 1976;  
*Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, trans. J. Bowden, London: SCM Press, 1980;  
*Studies in Early Christology*, New York/London: T&T Clark Ltd, 1995.

- Himbaza, I et A. Schenker (éds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2007.
- Hirshfeld, Y., *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- Horgan, M. P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington: Catholic Biblical Association of America, 1979.
- Justines, Å., *The Time of Salvation. An Analysis of 4QApocryphon of Daniel ar (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTime of Righteousness (4Q215a)* (European University Studies 893), Peter Lang: Frankfurt am Main, 2009.
- Knibb, M. A., *The Qumran Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Kobelski, P., *Melchizedek and Melchireša* (CBQMS 10), Washington: CBA, 1981.
- Laato, A., *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (ConBOT 33), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992;
- A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (USF International Studies in Formative Christianity and Judaism 5), Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Laperrousz, E. M., *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne à la lumière des documents récemment découverts*, Paris: A. et J. Picard, 1982;
- Les esséniens selon leur témoignage direct*, Paris: Desclée, 1982.
- Licht, J., *The Rule Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Hebrew), Jerusalem: Bialik, 1965.
- Lim, T., *Pesharim* (Companion to the Qumran Scrolls 3), London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Magness, J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002;
- Que sait-on de Qumrân*, Paris: Bayard, 2003.
- Mannheim, K., *Idéologie et utopie*, trad. de l'allemand par Jean-Luc Évard, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
- Manzi, F., *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Rome: Institut biblique pontifical, 1997.
- Margain, J., *Les particules dans le targum samaritain de Genèse-Exode. Jalons pour une histoire de l'araméen samaritain*, Genève: Librairie Droz, 1993.

- Mébariki, F. et É. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, Rodez: Éditions du Rouergue, 2002.
- Metso, S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden: Brill, 1997.
- Mettinger, T. N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT 8), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1976.
- Michel, A., *Le Maître de Justice, d'après les documents de la mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon: Maison Aubanel, 1954.
- Milik, J. T., *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris: Cerf, 1957.
- Mowinckel, S., *He that Cometh*, Nashville: Abingdon Press, 1954.
- Netzer, E., *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho 1: Stratigraphy and Architecture*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2001;  
*Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Stratigraphy and Architecture 2*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2004.
- Oegema, G. S., *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kokhba* (JSPSup 27), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Orlov, A. A., *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107), Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005.
- Ostermann, S., *Die Münzen der Hasmonäer. Ein Kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie* (NTOA 55), Fribourg: Éditions Universitaires – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Paul, A., *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris: Cerf, 2008.
- Pearse, H. A., *The Guide and the Seducer: The Dualism of 4QVisions of 'Amram*, MA Thesis, McMaster University, 2004.
- Peters, D. M., *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls, Conversations and Controversies of Antiquity*, Atlanta: SBL, 2008.
- Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, Introduction, texte, traduction et notes par M. Petit, Paris, 1974.
- Plinie l'Ancien, *Histoire naturelle* (Édition et traduction d'Émile Littré), Paris: Dubochet, 1848-1850.
- Pouilly, J., *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire* (Cahiers de la Revue Bibliques 17), Paris: Gabalda, 1976;  
*Qumrân* (CÉSUp 61), Paris: Cerf, 1987.
- Puech, É., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle* (Études bibliques NS 21-22), Paris: Éditions Gabalda, 1993.



- Puente, G., *Messianisme et idéologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
- Rabin, C., *A Short History of the Hebrew Language*, Jerusalem: Haomanim, 1974.
- Regev, E., *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective* (Religion and Society 15), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Rowley, H. H., *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Blackwell, 1952;
- Jewish Apocalyptic and Dead Sea Scrolls*, London: Athlone, 1957.
- Ruffatto, K. J., *Visionary Ascents of Moses in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Apocalyptic Motifs and the Growth of Visionary Moses Tradition*, Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, 2010.
- Saulnier, C., *La crise maccabéenne* (CÉ 42), Paris: Cerf, 1982.
- Schechter, S., *Documents of Jewish Sectaries: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge: University Press, 1910.
- Schiffman, L. H., *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Scholars Press, 1989;
- Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme, l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. de l'anglais par J. Duhaime, Québec: Éditions Fides, 2003;
- Qumran and Jerusalem*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Scholem, G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974.
- Schürer, E., *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (vol. 1), trans. by J. Macpherson, Edinburg: T&T Clark Ltd, 1890.
- Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1994;
- The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Studel, A., *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschata.b): materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 ("Florilegium") und 4Q177 ("Catena A") repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, Leiden/New York: Brill, 1994.
- Sukenik, E., *Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem: Magnes Press, 1955.

- Taubes, T., *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Bern: Druck von Rösch, 1947.
- Trevor, J. C., *The Untold Story of Qumran*, Westwood: Fleming H. Revell, 1965.
- VanderKam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- VanderKam, J. C. and P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco: HarperCollins, 2002.
- Van der Ploeg, J. P. M., *Le Rouleau de la Guerre traduit et annoté* (STDJ 2), 1959.
- Van der Woude, A. S., *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (SSN 3), Assen: van Gorcum, 1957.
- Vaux, R. de, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London: Oxford University Press, 1973.
- Von Rad, G., *Der heilige Krieg im Alten Israel* (1<sup>ère</sup> edition), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- Vermès, G., *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden: Brill, 1973;  
*The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia: Fortress Press, 1981;  
*The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin, 1997.
- Vermès, G and M. Goodman (eds), *The Essenes according to the Classical Sources* (Oxford Centre Textbook 1), Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Von der Osten-Sacken, P., *Gott und Belial: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (SUNT 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Wacholder, B. Z. and M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, fascicle 2*, Washington: Biblical Archaeological Society, 1992.
- M. Weber, *Essais de sociologie des religions I*, traduction et présentation par J. P. Grossein, Paris: Édition à Die, 1992.
- Wilson, E., *The Scrolls from the Dead Sea*, New York: Oxford University Press, 1955.
- Wise, M., Abegg, M. et E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation with Commentary*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996; *Les manuscrits de la mer Morte*, trad. par F. Israël, Paris: Perrin, 2003.
- Xeravits, G., *King, Priest, and Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47), Leiden: Brill, 2003.

Yadin, Y., *The Message of the Scrolls*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1957;

*The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1962.

Zimmermann, J., *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2/104), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

---

## Articles et chapitres des livres

Abegg, M. G., «Messianic Hope and 4Q285, A Reassessment», *JBL* 113/1, 1994, p. 81-91.

«The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?», *DSD* 2, 1995, p. 125-144;

«1QSb and the Elusive High Priest», in S. M. Paul et al. (eds), *Emanuel, Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 3-16.

Abegg, M. G. and C. A. Evans, «Messianic Passages», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 191-203.

Alexander P. S and G. Vermès, «4QSefer ha-Milhamah», in S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. Alexander et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 228-246.

Alexander, P. S., «The Redaction-History of Serekh ha-Yahad: A Proposal», *RQ* 17, 1996, p. 437-453;

«A Reconstruction and Reading of 4Q285», *RQ* 19, 2000, p. 333-348.

Allegro, J. M., «Further Messianic References in Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, p. 174-187; *JBL* 77, 1958, p. 350-354;

«More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave», *JBL* 77, 1958, p. 215-218 (4Q162), 218-220 (4Q163) et 220-221.

Amoussine, J. D., «À propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5-6 et 8)», *RQ* 8, 1974, p. 381-392.

Atkinson, K., «On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from *Psalm of Solomon* 17», *JBL* 118, 1999, p. 447-449;

«The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome: The Influence of Pompey in the Development of Jewish and Christian Messianism», *Scripta Judaica Cracoviensia* 9, 2011, p. 7-19.

- Atkinson, K. M., «The Historical Setting of the “War of the Sons of Light and the Sons of Darkness” », *BJRL* 40, 1958, p. 272-297.
- Atkinson, K. R., «Davidic Messianism at Qumrân», in A. E. Crag (ed), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity, Studies in Languages and Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 106 - 123.
- Atkinson, K. R. and J. Magness, «Josephus’s Essenes and the Qumran Community», *JBL* 129/2, 2010, p. 317-342.
- Baillet, M., «Fragments du Document de Damas: Qumran, Grotte 6», *RB* 63, 1956, p. 513-523;
- «La guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres», dans *Qumrân grotte 4 III: 4Q482-4Q520* (DJD VII), Oxford: Clarendon, 1982, p. 12-72;
- «Le texte samaritain de l’Exode dans les manuscrits de Qumrân», dans A. Caquot et M. Philonenko (éds), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris: Maisonneuve, 1971, p. 363-381.
- Barthélemy, D., «Annexes à la Règle de la Communauté», dans D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *Qumran Cave I* (DJD I), Oxford : Clarendon, 1955, p. 107-108;
- «28a, Règle de la Congrégation (10Sa)», dans D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *Qumran Cave I* (DJD I), Oxford: Clarendon, 1955, p. 108-118.
- Baumgarten, J. M., «The Heavenly Tribunal and the Personification of Sedeq in Jewish Apocalyptic», *ANRW* II 19/1, 1979, p. 219-239;
- «The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts», *JJS* 31, 1980, p. 157-170;
- «Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave», *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem: Israel Exploration Society and the Israel Academy of Sciences and Humanities, 1985, p. 390-399;
- «Sadducean Elements in Qumran Law The Community of the Renewed Covenant», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 27-36;
- «La loi religieuse de Qoumrân», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5, 1996. p. 1005-1025;
- «The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration», *DSD* 4, 1997, p. 137-156.
- Baumgarten, J. M. et C. Batsch, «La loi religieuse de la communauté de Qoumrân», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, No. 5, 1996, p. 1005-1025.
- Baxter, W., «Noachic Tradition and the Book of Noah», *JSP* 15/3, 2006, p. 179-194.

- Beaucamp, É., «Salut selon la Bible dans l’Ancien Testament», *Supplément au Dictionnaire de la Bible IX*, Paris: Letouzey et Ané, 1991, p. 544-545.
- Beaudet, R., «La typologie de l’Exode dans le Second-Isaïe», *Laval théologique et philosophique* 19/1, 1963, p. 11-21.
- Bernstein, M. J., «4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary», *JJS* 45, 1994, p. 1-27;
- «4Q252: Method and Context, Genre and Sources», *JQR* 85, 1994, p. 61-79;
- «Introductory Formulas for Citation and Re-Citation of Biblical Verses in the Qumran Pesharim: Observations on a Peshar Technique», *DSD* 1, 1994, p. 30-70.
- Betz, O., «Donnersohne, Menschenfischer und der davidische Messias», *RQ* 3, 1961, p. 41-70.
- Bioul, B., «Les manuscrits de Qumrân», *Dossiers d’Archéologie*, vol. 259, 2001, p. 96-105.
- Bockmuehl, M., «A ‘Slain Messiah’ in 4Q Serekh Milhamah (4Q285)?», *Tyndale Bulletin* 43/1, 1992, p. 155-170.
- Bohrmann, M., «La Pureté rituelle: une approche de la communauté essénienne», *Dialogues d’histoire ancienne* 17/1, 1991, p. 307-331.
- Bowley, J. E., «Moses in the Dead Sea Scrolls: Living in the Shadow of God’s Anointed», in P. W. Flint and T. H. Kim (eds), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*; Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 159-181.
- Brooke, G. J., «The Amos-Numbers Midrash (CD 7:13b-8:1a) and Messianic Expectation», *ZAW* 92, 1980, 397-404;
- «The Biblical Texts in the Qumran Commentaries: Scribal Errors or Exegetical Variants?», in C. A. Evans & W. F. Stinespring (eds), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W. H. Brownlee*, Atlanta: Scholars Press, 1987, p. 85-100;
- «The Messiah of Aaron in the Damascus Document», *RQ* 15, 1991, p. 215-230;
- «4QTestament of Levi d (?) and the Messianic Servant High Priest», in M. C. de Boer (ed), *From Jesus to John. Essay on Jesus and New Testament Christology in Honor of Marinus de Jonge* (JSNTSup 84), Sheffield: Sheffield University Press, 1993, p. 83-100;
- «The Kittim in the Qumran Pesharim», in L. Alexander (ed), *Images of Empire* (JSOTSup 122), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 135-159;
- «The Genre of 4Q252, From Poetry to Peshar», *DSD* 1, 1994, p. 160-179;
- «The Thematic Content of 4Q252», *JQR* 85, 1994, p. 33-59;
- «Review of A. Steudel», *JSJ* 26, 1995, p. 380-384;
- «4Q252 as Early Jewish Commentary», *RQ* 17, 1996, p. 385-401;

- «4QCommentary on Genesis A» in G. J. Brooke et al., in consultation with J VanderKam, *Qumran Cave 4 XVII Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 185-207;
- «4QCommentary on Genesis C» in *DJD XXII*, p. 271-232.
- «4Q252 et le Nouveau Testament», dans D. Marguerat (éd), *Le Déchirement: juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève: Labor et Fides, 1996, p. 221-242;
- «Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts», in C. C. Boyles and C. A. Evans (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition (VTSup 70, 1-2)*, Leiden: Brill, 1997, p. 609-632;
- «1O28b. 1OSerekh ha-Yahad b (fragment)» in P. Alexander and G. Vermès, *Qumran Cave 4 XIX: 4OSerekh Ha-Yahad and Two Related Texts (DJD XXVI)*, Oxford: Clarendon, 1998;
- «Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls» in J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East (JSOTSup 270)*, Sheffield: Sheffield University Press, 1998, p. 434-455;
- «Commentary on Genesis C», in *PTSDSSP* vol. 6B, 2002, p. 224-233;
- «Moving Mountains: From Sinai to Jerusalem», in G. J. Brooke et al. (eds), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden: Brill, 2008, p. 73-89.
- Broshi, M., «The Archeology of Qumran - A Reconsideration», in D. Dimant and U. Rappaport (eds), *The Dead Sea Scrolls - Forty Years of Research (Studies in the Texts of the Desert of Judah 10)*, Leiden: Brill/Jerusalem: Magnes and Yad Izhak Ben-Zvi, 1992, p. 103-115;
- «Qumran and the Essenes: Purity and Pollution, Six Categories», *RQ* 87, 2006, p. 463-474;
- «Essenes at Qumran? A Rejoinder to Albert Baumgarten», *DSD* 14, 2007, p. 25-33.
- Brown, R. E., «Messianism of Qumran», *CBQ* 19, 1957, p. 53-82;
- «J. Starcky's Theory of Messianic Development», *CBQ* 28, 1966, p. 51-57.
- Burchard, C., «Plin et les Esséniens: à propos d'un article récent», *RB* 69, 1962, p. 533-569.
- Burrows, M., «The Ascent from Acco in 4Qp Isa<sup>a</sup>», *VT* 7, 1957, p. 104-105.
- Caquot, A., «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar Kokheba», dans H.-C. Puech (dir), *Histoire des religions*, Tome II, Paris: Gallimard, 1972, p. 114-184;
- «4QMess ar 1 i 8 -11», *RQ* 15, 1991, p. 145-155;
- «Les prodromes du déluge: Légendes araméennes de Qumrân», *RHPR* 83, 2003, p. 41-59.

- Carmignac, J., «Concordance hébraïque de la Règle de la Guerre», *RQ* 1, 1958, p. 7-49;
- «Comparaison entre les manuscrits ‘A’ et ‘B’ du Document de Damas», *RQ* 2, 1959, p. 53-67;
- «La Règle de la Guerre», dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân* (vol. I), Paris: Letouzey & Ané, 1961, p. 81-125;
- «Florilège, 4Q Forilegium», dans J. Carmignac, É. Cothenet et H. Lignée (éds), *Les textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. 2), Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 279-284;
- «Notes sur les Pesharim», *RQ* 3, 1961-1962, p. 511-515;
- «Le document de Qumrân sur Melkisédeq», *RQ* 7, 1970, p. 343-378;
- «Recension de H. Stegemann 1971», *RQ* 8, 1973, p. 277-281.
- Charlesworth, H., «Challenging in the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds), *Qumran-Messianism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 120-134;
- «Les grandes croyances des Juifs», dans J. M. Mayeur et al. (dir), *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)* Tome 14, Paris: Desclée, 2000, p. 485-505.
- Charlesworth, J. H. and B. A. Strawn, «Reflections on the Text of Serek ha-Yaad Found in Cave IV», *RQ* 17, 1996, p. 403-435.
- Christophe, B., «Melki Sedeq n’est pas un ange. Une relecture du pesher thématique 11Q13 (11QMelkisedeq) II », dans M. Bar-Asher and E. Tov (eds), *Megillot 5-6. A Festschrift for Devorah Dimant*, Haifa/Jerusalem: University of Haifa, The Publication Project of the Qumran, 2007, p. 3-16.
- Collins, J. J., «The ‘Son of God’ Text from Qumran», in M. C. de Boer (ed), *From Jesus to John: Essays on Jesus and Christology in Honour of Marinus de Jonge*, Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 65-82.
- «A Pre-Christian ‘Son of God’ Among the Dead Sea Scrolls», *BibRev* 9/3, 1993, p. 34-38;
- «The Suffering Servant at Qumran?», *BibRev* 9/6, 1993, p. 25-27;
- «The Works of the Messiah », *DSD* 1, 1994, p. 98-112;
- «The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls», in T. H. Lim et al. (eds), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, London/New York: T&T Clark Ltd, 2000, p. 199-217.
- Cook, E. M., «4Q246», *BBR* 5, 1995, p. 43-66;
- «What was Qumran? A Ritual Purification Center», *Biblical Archaeology Review* 22-2, 1996, p. 37-75;

- «Revelatory Texts Too Fragmentary for Further Classification». in D. W. Parry and E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR) VI*, Leiden: Brill, 2005, p. 148-149;
- «4Q541, Fragment 24 Reconsidered», in M. J. Lundberg and W. T. Pitard (eds), *Puzzling out the Past, Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckerman*, Leiden: Brill, 2012, p. 13-18.
- Cothenet, É., «Le document de Damas», dans J. Carmignac, É. Cothenet et H. Lignée (éds), *Les textes de Qumrân: traduits et annotés* (vol. II), Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 131-204.
- Cross, F. M., «The Development of the Jewish Scripts», in G. Ernest Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, New York: Doubleday, 1961, p. 170-264;
- «Le contexte historique des manuscrits», dans H. Shanks (éd), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris: Seuil, 1996, p. 53-67;
- «Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246)», in W. Parry and D. R. Stephen (eds), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem* (STDJ 20), Leiden: Brill, 1996, p. 1-13;
- «The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246) », in S. M. Paul et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, p. 151-158.
- Cook, E. M., «4Q246», *BBR* 5, 1995, p. 43-66;
- «Revelatory Texts Too Fragmentary for Further Classification», in D. W. Parry and E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR) VI*, Leiden: Brill, 2005, p. 148-149.
- Crown, A. D. and L. Cansdale, «Focus on Qumran : Was It an Essene Settlement?», *Biblical Archaeology Review* 20, 1994, p. 24-73.
- David, R., «Proposition pour une interprétation du messianisme dans l'Ancien Testament», dans R. David (éd), *Faut-il attendre le messie?: études sur le messianisme*, Montréal: Médiaspaul, 1998, p. 35-56.
- Davies, P. R., «Sects from Texts: On the Problems of Doing a Sociology of the Qumran Literature», in J. G. Campbell, W. J. Lyons and L.K. Pietersen (eds), *New Directions in Qumran Studies*, London/New York, T & T Clark International, 2005, p. 69-82.
- Davila, J., «4QMess ar (4Q534) and Merkavah mysticism», *DSD* 5, 1998, p. 367-381.
- Dimant, D., «The Peshet on the Periods (4Q401) and 4Q181», *Israel Oriental Studies* 9, 1979, p. 77-102;
- «Qumran Sectarian Literature», in M. E. Stone (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 483- 550;



- «4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple», dans A. Caquot et al. (éds), *Hellenica et Judaica, Hommage à V. Nikiprovetzky*, Leuven/Paris: Peeters, 1986, p. 165-189;
- «The Qumran Manuscripts: Contents and Significance», in D. Dimant and L. H. Schiffman (eds), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Paper on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (STDJ 16), Leiden: Brill, 1995, p. 23-58;
- «Signification et importance des manuscrits de la mer Morte, l'état actuel des études qumrâniennes», *Annales HSS* 5, 1996, p. 975-1003;
- «A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B», *JQR* 85 (No. 1/2, Papers on the Dead Sea Scrolls Jul. - Oct., 1994), p. 157- 161;
- «The Library of Qumran: Its Content and Character», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceeding of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, the Shrine of the Book/Israel Museum, 2000, p. 170-176;
- «The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of its Date and Provenance», *RQ* 22, 2006, p. 615-630;
- «The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community», in A. Hilhorst et al. (dir), *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García-Martínez* (JSJSup 122), Leiden: Brill, 2007, p. 197-205.
- Donceel, R. et P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», dans M. O. Wise et al. (éds), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Qumran Site*, New York: New York Academy of Sciences, 1994, p. 1-38;
- Donceel-Voûte, P., «Les ruines de Qumran réinterprétées», *Archeologia* 298, 1994, p. 24-35.
- Duhaime, J., «La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumran», *RB* 84, 1977, p. 210-238;
- «La Règle de la guerre de Qumrân et l'apocalyptique», *Science et Esprit* 36/1, 1984, p. 67-88;
- «Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran», *CBQ* 49, 1987, p. 32-56;
- «The War Scroll from Qumran and the Greco-Roman Tactical Treatises», *RQ* 13, 1988, p. 133-151;
- «Le dualisme de Qumran et la littérature de sagesse vétérotestamentaire», *Église et Théologie* 19/3, 1988, p. 401-422;
- «Études comparative de 4QMa frag. 1-3 et 1QM», *RQ* 14, 1990, p. 459-472;
- «Les études qumrâniennes de 1976 à 1992 », dans M. Gourgues et L. Laberge (dir), *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXIe siècle* (LD 163), Paris: Cerf, Montréal: Fides, 1994, p. 181-226;

- «War Scroll», in J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations (PTSDSSP vol 2)*, Tübingen: Mohr/Louisville: Westminster John Knox, 1995, p. 80-141;
- «Cave IV Fragments Related to the War Scroll (4Q491-496=4QM1-6)», *PTSDSSP vol 2*, 1995, p. 142-203;
- «Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)», dans K. Raymond (éd), *Ce Dieu qui vient*, Paris: Cerf, 1995, p. 265-274;
- «Les messies dans les textes de Qumrân», dans R. David (éd), *Faut-il attendre le messie?*, Montréal: Mediaspaul, 1998, p. 57-76;
- «Determinism», *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, 2000, p. 194-198;
- «Cohérence structurelle et tensions internes dans l'Instruction sur les Deux Esprits (1QS III 13 - IV 26) », dans F. García-Martínez (ed). *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven: Leuven University Press, 2003, p. 103-131;
- «Dualisme et construction de l'identité sectaire à Qumrân», *Théologiques* 13/1, 2005, p. 43-57;
- «Trois approches du messianisme de Qumrân. Une revue sélective de la recherche récente», *Théologiques* 17, 2009, p. 163-184.
- Dupont-Sommer, A.. «Règlement de la guerre des Fils de lumière, traduction et notes», *RHR* Tome 148, 1955, p. 25-43;
- «Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qoumrân, près de la mer Morte», *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances*, 1965, p. 239-253.
- Elledge, C. D., «The Prince of the Congregation: Qumran 'Messianism' in the Context of *Milḥama*», in M. T. Davis and B. A. Strawn (eds), *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 178-207.
- Eshel, E. and H. Eshel, «Recensions of the War Scroll», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls, Fifty Years After Their Discovery - Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997*, Jerusalem: Israel Jerusalem Society, 2000, p. 351-363.
- Eshel, H., «4QMMT and the History of the Hasmonean Period», in J. Kampen and M. J. Bernstein (eds), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta: Scholars Press, 1996, p. 53-65;
- Eshel, H. et al., «New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran », *DSD* 9, 2002, p. 135-163.
- Evans, C., «Are the 'Sons' Texts at Qumran Messianic? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls», in *Qumran-Messianism*, 1998, p. 144-145.
- Fitzmyer, J. A., «The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave 4», *CBQ* 27, 1965, p. 384-392;

- «Prolegomenon». in S. Schechter (ed), *Documents of Jewish Sectaries I*, New York: Ktav Publishing House, 1970;
- «The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament», *NTS* 20, 1974-1975, p. 382-407;
- «4QTestimonia and the New Testament», *Theological Studies* 18, 1975, p. 513-537;
- «4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran», *Bib* 74, 1993, p. 153-174;
- «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», in *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 245-267;
- «Qumran Messianism», in *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 73-110.
- Fletcher-Louis, C., «4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology», *DSD* 3, 1996, p. 236-252.
- Flusser, D., «Melchizedek and the Son of Man», *Christian News from Israel* 17, 1966, p. 23-25;
- «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran», *Immanuel* 10, 1980, p. 31-37;
- «Kobelski's Melchizedek and Melchireša», *JQR* 73, 1983, p. 294-296.
- Frey, J., «Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on their Background and History», in M. Bernstein, F. García-Martínez and J. Kamper (eds), *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, p. 275-335.
- Gafni, I., «The Historical Background» in M. E. Stone (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen: Van Gorcum, 1984, p. 1-31.
- Galor, K., «Qumran's Plastered Pools: A New Perspective», in J.-B. Humbert et J. Gunneweg (éds), *Science and Archaeology at Khirbet Qumran and 'Ain Feshkha, vol. II*, Fribourg: Editions Universitaires, 2003, p. 169-198;
- «Gender and Qumran», in J. Gunneweg and al. (eds), *Holistic Qumran, Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls (STDJ 87)*, Leiden-Boston: Brill, 2010, p. 29-38.
- García-Martínez, F., «A Gröningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History», *RQ* 33, 1990, p. 521-554;
- «4QMess ar and the Book of Noah», in *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran (STDJ 9)*, Leiden: Brill, 1992, p. 1-44;
- «The Eschatological Figure of 4Q246», in *Qumran and Apocalyptic*, 1992, p. 162-179;
- «Los Mesias de Qumrân: Problemas de un traductor», *Sef* 53, 1993, p. 345-360;
- «Messianische Erwartungen in den Qumranschriften», *JBT* 8, 1993, p. 171-208;

- «Notas al margen», *RQ* 16, 1993, p. 123-150;
- «Messianic Hope in the Qumran Writings», in F. García-Martínez and J. T. Barrera, transl. by Wilfred G. E. Waston, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 159-189;
- «4QMMT in a Qumran Context», *Reading 4QMMT*, Atlanta: Scholars Press, 1996, p. 15-27;
- «The History of the Qumran Community in the Light of Recently Available Texts», in F. H. Crver, T. L. Thompson (eds), *Qumran between the Old and New Testaments* (JSOTSup 290), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 194-216.
- «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán», *Biblica* 81, 2000, p. 70-80;
- «The Dead Sea Scrolls and the Book of Joshua», in N. Dávid and A. Lange (eds), *Qumran and the Bible, Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leuven: Peeters, 2010, p. 97-109.
- García-Martínez, F., E. J. C. Tigchelaar and A. S van der Woude, «11QMelchizedek», in *DJD XXIII*, Oxford: Clarendon, 1998, p. 221-241.
- «11QSefer ha-Milhamah», in *DJD XXIII*, Oxford: Clarendon, 1998, p. 243-252;
- Garnet, P., «Cave 4 MS Parallels to 1QS 5:1-7: Towards a Serek Text History», *JSP* 15, 1997, p. 67-78.
- Glessmer, U., «Antike und moderne Auslegungen des Sintflutberichtes Gen 6-8 und der Qumran-Pescher 4Q252», *Theologische Fakultät Leipzig Forschungsstelle Judentum Mitteilungen und Beiträege* 6, 1993, p. 30-39.
- Golb, N., «Les manuscrits de la mer Morte, Une nouvelle approche du problème de leur origine», *Annales ESC* 5, 1985, p. 1133-1149;
- «The Dead Sea Scrolls, A New Perspective », *The American Scholar* 58, 1989, p. 177-207;
- «Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judean Wilderness: Observations on the Logic of their Investigations», *JNES* 49-2, 1990, p. 103-114;
- «Khirbet Qumran and the Manuscript Finds of the Judean Wilderness», in *Annals of the New York Academy of Science, Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, vol. 722, 1994, p. 51-72.
- Goranson, S., «Essenes, Etymology from *śh*», *RQ* 11, 1984, p. 483-498.
- Greenfield, J., «Prolegomenon», in H. Odeberg, *3Enoch or the Hebrew Book of Henoch*, New York: KTAV, 1973, xi-xlvi.
- Greg, D., «Dating the Scrolls on the Basis of Radiocarbon Analysis», in P. W. Flint and J. C. Vanderkam (eds), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* 1, Leiden: Brill, 1998, p. 430-471.

- Grelot, P., «Le Messie dans les Apocryphes de l’Ancien Testament. État de la question», dans É. Massaux, P. Grelot *et al.* (éds), *La venue du Messie. Messianisme et eschatologie* (Recherches Bibliques VI), Bruges: Desclée de Brouwer, 1962, p. 19-50;
- «Hénoch et ses écritures», *RB* 82, 1975, p. 481-490.
- Gunneweg, J. and M. Balla, «Neutron Activation Analysis. Scroll Jars and Common Ware», dans J.-B. Humbert et J. Gunneweg (éds), *Khirbet Qumrân et Ain Feshkha II, Études d’anthropologie, de physique et de chimie* (NTOA. SA 3), Fribourg: Academic Press 2003, p. 3-53.
- Hempel, C., «The Earthly Essene Nucleus of 1QSa», *DSD* 3/3, 1996, p. 253-269;
- «The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community», in Geza G. Xeravits (ed), *Dualism in Qumran*, London/New York: T & T Clark, 2010, p. 102-120.
- Hengel, M., «Les manuscrits de Qumrân et les origines chrétiennes», dans *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 147<sup>e</sup> année* (No 4), 2003, p. 1435-1445.
- Hermann, L., «Pline l’Ancien a-t-il inventé les Esséniens célibataires?», *Revue belge de philologie et d’histoire* 41-1, 1963, p. 80-91.
- Hirshfeld, Y., «Early Roman Manor House in Judaea and the Site of Khirbet Qumran», *Journal of Near Eastern Studies* 55, 1998, p. 161-189.
- Horgan, M. P., «Isaiah Peshar 1-6», in J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations vol 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents (PTSDSSP vol 6b)*, Tübingen: Mohr/Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, p. 35-111.
- Hughes, P. E., «Moses’ Birth Story: A Biblical Matrix for Prophetic Messianism», in C. A. Evans and P. W. Flint (eds), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls Related Literature V), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 10-22.
- Humbert, J.-B., «Qumrân, une nouvelle hypothèse pour interpréter les ruines», *Le Monde de la Bible* 86, 1994, p. 12-21.
- «L’espace sacré à Qumran», *RB* 101/2, 1994, p. 161-214.
- Jassen, A. P., «Re-reading 4Qpeshar Isaiah A (4Q161) Forty Years after DJD V», in G. J. Brooke and J. Høgenhaven (eds), *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, Leiden/ Boston: Brill, 2011, p. 57-90;
- «Prophecy after “The Prophets”», in A. Lange et al. (eds), *The Dead Sea Scrolls in Context* (VTSup 140), Leiden: Brill, 2011, p. 577-593;
- Jaubert, A., «Le calendrier des Jubiles et de la secte de Qumran: Ses origines bibliques», *VT* 3, 1953, p. 250-264;
- «Le pays de Damas», *RB* 65, 1958, p. 214-248.

- Justnes, Å., «4QApocryphon of Daniel ar (4Q246) and the Book of Daniel», Nangeroni Meeting, Gazzada (Milan), June 25-29 2012.
- Kee, H. C., «Testaments of the Twelve Patriarchs», in J. H. Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 1): Apocalyptic Literature and Testaments*, New Haven: Yale University Press, 1983.
- Knibb, M. A., «The Dead Sea Scrolls: Reflections on some Recent Publications», *ExpTim* 90, 1979, p. 294-300;
- «Exile in the Damascus Document», *JSOT* 25, 1983, p. 99-117;
- «The Interpretation of Damascus Document VII, 9b-VIII 2a and XIX, 5b-14», *RQ* 15, 1991, p. 243-251.
- Kreig, M., «Mō'ēd Nāqām, ein kulturdrama aus Qumran: Beobachtungen an der Kriegscrollle», *TZ* 41, 1985, p. 3-30
- Kvalbein, H., «The Wonders of the End-time: Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11. 5 Par», *JSP* 18, 1998, p. 87-110.
- Kugler, R. A., «Some Further Evidence for the Samaritan Provenance of Aramaic Levi (1QTestLevi; 4QTestLevi)», *RQ* 17, 1996, p. 351-358.
- Kuhn, K. G., «Die beiden Messias Aarons und Israels», *NTS* 1/3, 1955, p. 168-179.
- Laperrousaz, E., «Le cadre chronologique de l'existence à Qoumrân», dans *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantenaire*, Paris: Cerf, 2000, p. 71-97;
- «Infra hos Engadda, notes à propos d'un article récent », *RB* 69, 1962, p. 369-380;
- «Le Messianisme qumrânien», dans M. Delcor (dir), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Gembloux: Duculot, 1978, p. 231-247;
- «Note sur l'origine des manuscrits de la mer Morte», *Annales ESC* 40, 1987, p. 1305-1312.
- Larson, E., «458. 4QNarrative A», in S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. Alexander et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 353-365.
- Lemaire, A., «Nabonide et Gilgamesh: L'araméen en Mésopotamie et à Qoumrân», in K. Berthelotet and D. S. Ben Ezra (eds), *Aramaica Qumranica, Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June - 2 July 2008*, Leiden-Boston: Brill, 2010, p.139-142.
- Licht, J., «An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD», in C. Rabin and Y. Yadin (eds), *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana IV), Jerusalem: Magnes, 1958, p. 88-101.
- Lichtenberger, H., «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», in J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema (eds),

*Qumran-messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr, 1998, p. 9-20;

«Qumran-Messianism», in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman and W. W. Fields (eds), *Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, p. 323-334.

Lim, T. H., «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)», *JJS* 43, 1992, p. 288-298.

Long, M., «The Testament of Levi and 'Aramaic Levi'», *RQ* 13, 1998, p. 367-385.

Lönnqvist, K., «The Numismatic Chronology of Qumran: Fact and Fiction», *The Numismatic Chronicle* 166, 2006, p. 121-165.

Löwy, M., «Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale», *ASSR* 51/1, 1981, p. 5-47;

«Le concept d'affinité élective en sciences sociales», *Critique internationale* No 2, 1999, p. 42-50.

Lübbe, J., «A Reinterpretation of 4Q Testimonia», *RQ* 12, 1986, p.187-197.

Magen, Y. and Y. Peleg, «Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004», in K. Galor, J.-B. Humbert and J. Zangenberg (eds), *The Site of Dead Sea Scrolls, Archaeological Interpretations and Debates*, Leiden: Brill, 2006, p. 55-116.

Magness, J., «The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period», *DSD* 2, 1995, p. 58-65;

«A Villa at Khirbet Qumrân?», *RQ* 16, 1994, p. 397-419;

«Qumran Archaeology: Past Perspectives and Future Prospects», in P. W. Flint and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, vol. 1, Leiden: Brill, 1998, p. 47-77;

«A Reassessment of the Excavations of Qumran», in L. H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, p. 708-719;

«Qumran: the Site of the Dead Sea Scrolls: a Review Article», *RQ* 88, 2006, p.641-664.

Makeillo, P., «Was Moses Considered to be an Angel by those at Qumran? », in A. Graupner and M. Wolter (eds), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2007, p. 115-128.

Mason, E. F., «The Identification of MLKY SDQ in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship», *QChron* 17, 2009, p. 56-67.

- Mason, S., «The Historical Problem of the Essenes», in P.W. Flint, J. Duhaime and K. S. Baek (eds), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection*, Atlanta: SBL, 2011, p. 201-251.
- Mazor, L., «The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho: A Contribution of Textual Criticism to Biblical Historiography», *Textus* 14, 1988, p. 4-7.
- Medico, M. D., «Une étymologie des Esséniens», *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 11, 1959, p. 269-272.
- Meyers, E. M., «La culture juive en Palestine gréco-romaine», dans D. Biale (dir), *Les cultures des Juifs. Première partie: les origines méditerranéennes*, Paris: Éditions de l'Éclat, 2005, p. 149-189.
- Milgrom, J., «Florilegium: A Midrash on 2 Samuel and Psalms 1-2 (4Q174=4QFlor)», in J. H. Charlesworth and H. W. M. Rietz (eds), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents (PTSDSSP vol 6b)*, Tübingen: Mohr Siebeck/Louisville: Westminster John Knox, 2002, p. 248-263.
- Milgrom, J. and L. Novakovic, «Catena A (4Q177 = 4QCat<sup>a</sup>) », in *PTSDSSP vol 6b*, 2002, p. 286-303.
- Milik, J. T., «Testament de Lévi», dans D. Barthélemy et J. T. Milik (éds), *Qumran Cave I (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955, p. 87-91;
- «28b, Recueil des Bénédiction (1QSb)», dans D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I (DJD I)*, Oxford: Clarendon, 1955, p. 118-129.
- «Textes des variantes des dix manuscrits de la Règle de la Communauté trouvés de la Grotte 4. Recension de P. Wernberg Møller, *The Manual of Discipline*», *RB* 67, 1960, p. 410-416;
- «Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân», *The Harvard Theological Review* 64, 1971, p. 333-378;
- «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», *RB* 79, 1972, p. 77-97;
- «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», *JJS* 23, 1972, p. 95-144;
- «Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram» dans M. Delcor (éd), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Louvain: Gembloux, 1978, p. 91-106;
- «Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrân», *RQ* 15, 1992, p. 321-409.
- Mimouni, S. C., «Les recherches sur la bibliothèque et l'établissement de Qoumrân », dans A. Lemaire et Simon C. Mimouni (Dir.), *Qoumrân et le*



*judaisme du tournant de notre ère*, Actes de la table ronde, Collège de la France, 16 novembre 2004, Paris-Louvain : Peeters, 2006, p. 7-16;

«Jésus, messie fils d'Aaron», *Religions et histoire* 35, 2010, p. 54-59.

Mitchell, E., «A Brief History of the Dead Sea Scrolls», *Southwestern Journal of Theology*, vol.53/1, 2010, p. 3-14.

Müller, M. et al., «Identification of the Textiles Using Microscopy and Synchrotron Radiation X-ray Fibre Diffraction», dans J.-B. Humbert et J. Gunneweg (éds), *Khirbet Qumrân et Ain Feshkha II, Études d'anthropologie, de physique et de chimie* (NTOA. SA 3), Fribourg: Academic Press 2003, p. 277-286.

Murphy-O'Connor, J., «The Essenes and their History», *RB* 81, 1974, p. 215-244;

«La genèse littéraire de la Règle de la Communauté», *RB* 76, 1969, p. 528-549;

«The Original Text of CD 7: 9-8: 2 = 19: 5-14», *HTR* 64, 1971, p. 379-386;

«The Damascus Document Revised», *RB* 92, 1985, p. 223-246.

Netzer, E., «The Hasmonean and Herodian Winter Palaces at Jericho», *IEJ* 25, 1975, p. 89-100.

Neubauer, A., «Chronique samaritaine suivie d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages samaritains», *JÂ* 14, 1869, p. 385-470.

Newsom, C., «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», in D. Dimant and U. Rappaport (eds), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden/Jerusalem: Brill/Magnes, 1992, p. 40-52;

«4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», in M. Broshi et al., in consultation with J. C. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD XIX), Oxford: Clarendon, 1995, p. 99-110;

«Shirot 'Olat Hashabbat», in E. Eshel et al., *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts Part I* (DJD XI), Oxford: Clarendon, 1997, p. 173-401.

Newsom, C. A., «'Sectually Explicit' Literature from Qumran», in H. P. William, H. Baruch and N. F. David (eds), *Hebrew Bible and its Interpreters*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, p. 167-187;

Niccum, C., «The Blessing of Judah in 4Q252», in W. Flint, J. C. Vanderkam and E. Tov (eds), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, Leiden: Brill, 2006, p. 250-260.

Nodet, É., «Le baptême des prosélytes, rite d'origine essénienne», *RB* 116, 2009, p. 82-110;

«Sadducéens, Sadocides, Esséniens», *RB* 119-2, 2012, p. 186-212.

North, R., «The Damascus of Qumran Geography», *PEQ* 87, 1955, p. 34-48.

- Norton, J., «Observations on the Official Material of *Sefer ha-Milhamah* (11Q14 and 4Q285)», *RQ* 21, 2003, p. 3-28.
- Olyan, S., «4Qpap paraKings et al. (4Q538)», in H. Attridge et al., in consultation with J. VanderKam, *Qumran Cave 4 VIII: Parabiblical Texts, Part I (DJD XIII)*, Oxford: Clarendon, 1994, p. 363-416.
- Penner, K. M., «Citation Formulae as Indices to Canonicity in Early Jewish and Early Christian Literature», in J. H. Charlesworth and L. M. McDonald (dir), *Jewish and Christian Scriptures: The Function of 'Canonical' and 'Non-Canonical' Religious Texts*, New York: T&T Clark Ltd, 2010, p. 62-84.
- Piovanelli, P., «Les figures des leaders qui doivent venir: Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second temple», dans Attias, Jean-Christophe et al (ed.), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 30-59.
- Pfann, S. J., «Cryptic Texts, 4Q249<sup>a-i</sup>», in S. J. Pfann, *Cryptic Texts*; P. Alexander et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD XXXVI)*, Oxford: Clarendon, 2000, p. 513-574.
- Philonenko, M., «Testaments des douze patriarches», dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (dir), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris: Gallimard, 1987.
- Pomykala, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Puech, É., «Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq», *RQ* 12, 1987, p. 483-513;
- «Ben Sira 48:11 et la Résurrection», in H. W. Attridge, J. J. Collins and H. Tobin (eds), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins*, Lanham: University Press of America, 1990, p. 81-90;
- «Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan<sup>d</sup>) et 'le royaume de Dieu'», *RB* 99, 1992, p. 98-131;
- «Une apocalypse messianique (4Q521)», *RQ* 15, 1992, p. 475-523;
- «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi c-d et 4QAJa», in J. T. Barrera and L. V. Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* (vol. 1-2), Leiden: Brill, 1992, p. 449-501;
- «Messianism, Resurrection and Eschatology at Qumran and in the New Testament», in E. Ulrich and J. C. VanderKam (eds), *Community of the Renewed Covenant* (CJAS 10), Notre Dame: University of Notre Dame, 1994, p. 235-256;
- «Apocryphe de Daniel ar», dans G. J. Brooke et al., in consultation with J. VanderKam, *Parabiblical Texts Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 165-184;

- «Préséance sacerdotale et Messie-Roi dans la Règle de la Congrégation (1QSa II 11-12)», *RQ* 16, 1996, p. 351-365;
- «The Necropolis of Khirbet Qumran and 'Ain el-Ghuweir and the Essene Belief in Afterlife», *BASOR* 312, 1998, p. 21-36;
- «4QApocalypse messianique (4Q521)», dans *Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes hébreux 4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579 (DJD XXV)*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 1-38.
- «Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism», in D. W. Parry and E. Ulrich (eds), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Boston: Brill, 1999, p. 545-565;
- «Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament», dans *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte, une cinquantaine*, Paris: Cerf, 2000, p. 253-313;
- «4QApocryphe de Lévi<sup>b</sup>? ar», dans *Qumrân Grotte 4 XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549 (DJD XXXI)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 213-256.
- «Vision de 'Amram», dans *DJD XXXI*, p. 283-405;
- «Le fragment 2 de 4Q377, *Pentateuque Apocryphe B: L'exaltation de Moïse*», *RQ* 21, 2003-2004, p. 469-475;
- «Le fils de Dieu, le fils du Très-Haut, messie roi en 4Q246», dans E. Bons (éd), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament, Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann (Coll. Lectio Divina 197)*, Paris: Cerf, 2004, p. 271-286;
- «4QPapVision<sup>b</sup> ar (4Q558)», dans *Grotte de Qumrân 4 XXVII (DJD XXXVII)*, Oxford: Clarendon, 2009, p. 179-258.
- «Esséniens et interprétations», dans L. Héricher, M. Langlois et E. Villeneuve (éds), *Qumrân, le secret des manuscrits de la mer Morte*, Paris: BNF, 2010, p. 135-140;
- «Khirbet Qumrân et les Esséniens», *RQ* 97, 2011, p. 63-102.
- Rabin, C., «Historical Background of Qumran Hebrew», *Scripta Hierosolymitana* 4, 1965, p. 144-161.
- Rabin, I. et al., «On the Origin of the Ink of the Thanksgiving Scroll (1QHodayot<sup>a</sup>)», *DSD* 16/1, 2009, p. 97-106.
- Rabinowitz, I., «A Reconsideration of Damascus and 390 Years in the Damascus (Zadokite) Fragments », *JBL* 73, 1954, p. 11-35.
- Rainbow, P., «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7, 1997, p. 179-194.
- Raphaël, F., «Esquisse d'une typologie de l'apocalyptique», dans F. Raphaël et al. (éds), *L'Apocalyptique*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1977, p. 9-37.

- Rochais, G., «La littérature apocalyptique», *Communauté chrétienne* (Montréal) 22, 1983, p. 145-154;
- «Apocalypse et mouvements juifs au 1<sup>er</sup> siècle», dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth: nouvelles approches d'une énigme*, Genève: Labor et Fides, 1998, p. 177- 208.
- Römer, T., «Origine des messianismes juif et chrétien, transformation de l'idéologie royale», dans J.-C. Attias et al. (éds), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève: Labor et Fides, 2000, p. 13-29.
- Rost, L., «Zum Buch der Kriege der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis», *TLZ* 80, p. 205-208.
- Rowley, H. H., «The Covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls», *BJRL* 35, 1952, p. 1-54.
- Sanders, J. A., «The Old Testament in 11Q Melchizedek», *JANES* 5, 1973, p. 372-382.
- Segal, M H., «The Qumran War Scroll and the Date of Its Composition», in C. Rabin & Y. Yadin (dir), *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana*, Jerusalem: Magnes Press, 1958, p. 138-143.
- Shanks, H., «L'origine des Esséniens, Palestine ou Babylonie?», dans H. Shanks (éd), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris, Seuil, 1996, p. 127-133.
- Sheridan, S. G. and J. Ullinger, «Antropological Analysis of the Humain Remains: the French Collection», in *Science and Archaeology at Khirbet Qumran and 'Ain Feshkha, vol. II*, 2003, p. 123-169.
- Schäfer, P., «Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism», in P. Schäfer and M. Cohen (eds), *Toward the Millenium, Messianic Expectations from Bible to Waco*, Leiden: Brill, 1998, p. 15-35.
- Schattner-Rieser, U., (en collaboration avec T. Legrand). «4QApocryphe de Lévi<sup>a-b?</sup> ar, 4Q540-541», dans K. Berthelot, T. Legrand, et A. Paul (dir), *La bibliothèque de Qumrân I Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 467-485;
- «Naissance de Noé (4QBirth of Noah<sup>a-b-c</sup> ar), 4Q534-4Q535-4Q536», dans K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul (dir), *La Bibliothèque de Qumrân I, Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 257-269.
- Schiffman, L. H., «Miqsat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll», *RQ* 14, 1990, p. 435-457;
- «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls », in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiahs, Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992, p. 116-129;
- «Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls: The Case of Tevul Yom», *DSD* 1, 1994, p. 285-299;
- «Origin and Early History of Qumran Sect», *Biblical Archaeologist* 58, 1995, p. 37-48;

- «Les origines sadducéennes de la secte des manuscrits de la mer Morte», dans H. Shanks (éd), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris: Seuil, 1996, p. 71-91;
- «The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts», in J. Kampen and M. J. Bernstein (eds), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta: Scholars Press, 1996, p. 83-85.
- Schniedewind, W., «Qumran Hebrew as an Antilanguage», *JBL* 118, 1999, p. 235-252;
- «Prolegomena for Sociolinguistics of Classical Hebrew», *JHS* 5, 2005.
- Schuller, E., «Women in the Dead Sea Scrolls», P. W. Flint and J. C. Vanderkam (eds), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden: Brill, 1999, p. 2117-2144.
- Schultz, B., «The Qumran Cemetery: 150 Years of Research», *DSD* 13/2, 2006, p.194-228.
- Scott, J. M., «Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul», in C.A. Evans and P. W. Flint (eds), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL I), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 101-119.
- Shamir, O. and N. Sukenik, «Qumran Textiles and the Garments of Qumran's Inhabitants», *DSD* 18, 2011, p. 206-225.
- Silberman, L. H., «A Note on 4Q Florilegium», *JBL* 78, 1959, p. 158-159;
- «Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar (1QpHab) », *RQ* 3/11, 1961, p. 323-364.
- Skehan, P. W., «The Period of the Biblical Texts from Khirbet Qumran», *CBQ* 19, 1957, p. 435-440;
- «Two Books on Qumran Studies», *CBQ* 21, 1959, p. 74-75.
- Smith, M., «Ascent to the Heavens and Deification in 4QM<sup>a</sup>», in L. H. Schiffman (ed), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, New York: Doubleday, 1991, p. 181-188.
- Starcky, J., «Le travail de l'édition des fragments manuscrits de Qumrân», *RB* 63, 1956, p. 49-67;
- «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70, 1963, p. 481-505;
- «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», *Mémorial du cinquantenaire de l'Ecole des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, Paris: Bloud et Gay, 1964, p. 51-66;
- «Les Maitres de Justice et la chronologie de Qumran», dans M. Delcor (éd), *Qumran: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris: Duculot, 1978, p. 249-256.
- Stegemann, H., «The Qumran Essenes. Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», in J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner (eds), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ 11.1), Leiden: Brill, 1992, p. 83-166;

- «Some Remarks to 1QSa, to 1QSB and Qumran Messianism», *RQ* 17, 1996, p. 479-505.
- Stuedel, A., «4QMidrEschat: 'A Midrash on Eschatology' (4Q174 + 4Q177)», in J. T. Barrera and L. Vegas Montaner (eds), *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls - Madrid, 18-21 March 1991*, Leiden: Brill, 1992, p. 531-542.
- Stökl Ben Ezra, D., «Messianic Figures in the Aramaic Texts from Qumran», in K. Berthelot and D. Stökl Ben Ezra (eds), *Aramaica Qumranica, Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence, 30 June-2 July 2008*, Leiden: Brill, 2010, p. 515-540.
- Stone, M. E. and J. C. Greenfield, «Aramaic Levitic Documents », in G. Brooke et al., *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford: Clarendon, 1996, p. 1-72.
- Strickert, F., «Damascus Document VII, 10-20 and Qumran Messianic Expectation», *RQ* 12, 1986, p. 327-350.
- Strugnell, J., «Notes en marge du volume 5 des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"», *RQ* 7, 1970, p. 163-276;
- «Apocryphon of Moses (4Q375-376)», in M. Broshi et al., in consultation with J. VanderKam, *Qumran Cave 4 XIV Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX)*, Oxford: Clarendon, 1995, p. 111-136.
- Tabor, J. D., «A Pierced or Piercing Messiah?-The Verdict is Still Out», *BAR* 18/6, 1992, p. 58-59.
- Talmon, S., «The Textual Study of the Bible - A New Outlook», in F. M. Cross and S. Talmon (eds), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1975, p. 321-400.
- «Types of Messianic Expectation in the Turn of the Era», in S. Talmon (ed), *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes, 1986, p. 202-224;
- «Qumran Studies: Past, Present, and Future», *JQR* 85 (No 1/2, Papers on the Dead Sea Scrolls), 1994, p. 1-33;
- «The Internal Diversification of Judaism in the Early Second Temple Period», in S. Talmon (ed), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Philadelphia: Trinity Press, 1991, p. 16-43;
- «The Concepts of Mâchîach and Messianism in Early Judaism», in J. H. Charlesworth (ed), *The Messiah*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992, p. 79-115.
- Taylor, J. E., «On Pliny, the Essene Location and Kh. Qumran», *DSD* 16, 2009, p. 1-21.
- Tigheelaar, E., «In Search of the Scribe of 1QS», in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman and W.W. Fields (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VTSup 94)*, Leiden/Boston: Brill, 2003, p. 439-452.

- Tov, E., «Scribal Markings in the Texts from the Judean Desert», in D. W. Parry and S. D. Ricks (eds), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995* (STDJ 20); Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996, p. 41-77;
- «The Text of Isaiah in Qumran», in C. C. Boyles and C. A. Evans (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition* (VTSup 70/1-2), Leiden: Brill, 1997, p. 491-512;
- «List of the Texts from Judaeen Desert», in *The Text from the Judaeen Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaeen Desert Series (DJD XXXIX)*, Oxford: Clarendon, 2002, p. 27-114.
- Trafton, J. L., «Commentary on Genesis A», in J. H. Charlesworth et al. (eds.), *Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations 6B, Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (PTSDSSP 6B), Tübingen: Morh Siebeck /Louisville: Westminster John Knox, 2002, p. 203-219.
- Trehuedic, K., «Commentaires de la Genèse A-D», dans K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul (dir), *La Bibliothèque de Qumrân 1. Torah-Genèse*, Paris: Cerf, 2008, p. 299-317.
- Ulrich, E., «Fragmentary Manuscript of Samuel 14-15 from the Scribe of the Serek Ha-Yarad (1QS) », *BASOR* 235, 1979, p. 1-25.
- VanderKam, J. C., «Messianism in the Scrolls», in E. Ulrich and J. C. Vanderkam (eds), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 211-234;
- «Review: Annette Steudel», *CBQ* 57, 1995, p. 576-577;
- «Mantic Wisdom in the Dead Sea Scrolls», *DSD* 4, 1997, p. 336-353;
- «Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls », *DSD* 5, 1998, p. 382-402;
- «The Angel of the Presence in the Book of Jubilees», *DSD* 7, 2000, p. 378-393.
- VanderKam, J. C. and M. Brady, «377 4QApocryphal Pentateuch B», in M. Bernstein et al., in consultation with J. C. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4 XVIII: Miscellanea Part 2 (DJD XXVIII)*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 205-217.
- van der Ploeg, J. P. M., *Le Rouleau de La Guerre traduit et annoté* (STDJ 2), Leiden: Brill, 1959.
- van der Woude, A. S., «Le Maître de Justice et les deux messies de la communauté de Qumrân», dans J. van der Ploeg et al. (éds), *La secte de Qumrân* (Recherche biblique IV), Paris: Desclée de Brouwer, 1959, p. 121-134;
- «Melchizedek als himmlische Erlösengestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OTS* 14, 1965, p. 354-373.
- van Henten, J. W., «Moses as Heavenly Messenger in Assumptio Mosis 10:2 and Qumran Passages», *JJS* 54, 2003, p. 216-227.
- Vaux, R. de, «Historique des découvertes», dans P. Benoit, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at: Textes (DJD II)*, Oxford: Clarendon, 1961, p. 3-8;

- «Exploration de la région de Qumrân», *RB* 60, 1953, p. 540-561;
- «Fouilles au Khirbet Qumrân préliminaire sur la deuxième campagne», *RB* 61, 1954, p. 206-236;
- «Fouille au Khirbet Qumran», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 99, 1955, p. 378-386;
- «Fouilles au Khirbet Qumran: Rapport préliminaire sur les 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> campagnes», *RB* 63, 1956, p. 533-577;
- «Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie», *RB* 66, 1959, p. 87-110.
- Vermès, G., «The Etymology of Essenes», *RQ* 2, 1960, p. 427-443;
- «The Essenes and History», *JJS* 32, 1981, p. 18-31;
- «The Oxford Forum for Qumran Research Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)», *JJS* 43, 1992, p. 85-90;
- «Qumran Forum Miscellanea I», *JJS* 43, 1992, p. 299-305.
- Wacholder, B., «Ancient Judaeo-Aramaic Literature, A Classification of the Pre-Qumranic Texts», in L. H. Schiffman (dir), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (JSPSup 8), Sheffield: JSOT Press, 1990, p. 257-281.
- Wallis, W., «Quelques aspects du messianisme», *ASSR* 5/5, 1958, p. 99-100.
- Weiss, R., «Review of *DJD* 5», in *Qiryat Sefer* 45, 1970, p. 61.
- Weitzman, S., «Why the Qumran Community Wrote in Hebrew? », *JAOS* 119, 1999, p. 35-45.
- Wcela, E. A., «The Messiah(s) of Qumran», *CBQ* 26, 1964, p. 340-349.
- Wilson, B. R., «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative», *ASSR* 16, 1963, p. 49-63.
- Wise, M. O., «4QFlorilegium and the Temple of Adam», *RQ* 15, 1991, p.103-132;
- «The Messiah at Qumran», *BAR* 18/6, 1992, p. 60-65;
- «Dating the Teacher of Righteousness and the *Floruit* of his Movement», *JBL* 122, 2003, p. 53-87.
- Wise M. O. and J. D. Tabor, «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study», *JSP* 10, 1992, p. 149-162.
- Xeravits, G. G., «The Early History of Qumran's Messianic Expectations», *ETL* 76/1, 2000, p. 113-121;
- «Wisdom Traits in the Qumranic Presentation of the Eschatological Prophet», in F. García-Martínez (ed), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven: Leuven University Press, 2002. P. 185-192.



- Yadin, Y., «Some Notes on Commentaries on Genesis xlix and Isaiah from Qumran Cave 4», *IEJ* 7, 1957, p. 66-68;
- «A Crucial Passage of the Dead Sea Scrolls», *JBL* 78, 1959, p. 238-241;
- «A Midrash on 2 Sam. vii and PS. i-ii (4Q Florilegium)», *IEJ* 9, 1959, p. 95-98;
- «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15, 1965, p. 152-154.
- Yardeni, A., «A Note on a Qumran Scribe», in M. Lubertski (ed), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007, p. 287-298.
- Zias, J., «The Cemeteries of Qumran and Qumran Celibacy: Confusion Laid to Rest? », *DSD* 7, 2000, p. 220-253;
- «Qumran Archeology Skeletons with Multiple Personality Disorders and Other Grave Errors», *RQ* 81, 2003, p. 83-98.