NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 2 Avril-Juin 1999

Les révélations de la mer Morte. Un bilan du cinquantenaire

André PAUL

p. 197 - 217

https://www.nrt.be/fr/articles/les-revelations-de-la-mer-morte-un-bilan-du-cinquantenaire-340

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Les révélations de la mer Morte

UN BILAN DU CINQUANTENAIRE

En 1947, il y a un bon demi-siècle, se produisit la plus grande découverte archéologique du siècle. La Seconde Guerre mondiale était finie depuis deux ans à peine; et nous étions dans la partie méridionale de la Palestine appelée désert de Juda, à l'ouest de la mer Morte. La situation politique du pays était insurrectionnelle et le dénouement de la crise imminent. Le Mandat britannique touchait à sa fin. Perpétrés par les activistes juifs, attentats et sabotages se multipliaient. En février 1947, le Premier ministre de Sa Majesté, Clement Attlee, annonçait que son gouvernement mettrait fin au dit Mandat le 14 mai de l'année suivante. C'est à cette date précise que David ben Gourion proclamera la naissance de l'État d'Israël. La tension et la violence étaient alors à leur comble entre juifs et Arabes. Et ce fut la guerre.

La région déshéritée du désert de Juda n'était guère impliquée dans ce conflit. Au moment même où les actions devenaient de jour en jour plus violentes, les Bédouins, bergers de père en fils, allaient faire l'une des plus grandes découvertes de l'histoire, celle des manuscrits de la mer Morte. Loin du bruit des affrontements, ils provoquèrent sans le vouloir un événement dont les impacts allaient presque éveiller l'univers. À Londres et à New York, au Foreign Office et à l'O.N.U., un règlement dangereusement miné avait été trouvé à la guerre coloniale de Palestine. Simultanément, du calme des plateaux désertiques allait venir une autre révolution, mais cette fois sur le terrain des connaissances et de la mémoire, des opinions et des théories. Sur tout un champ des études antiques, chercheurs et savants devraient désormais considérer l'histoire autrement. Or, au début de l'aventure, nul ne soupçonnait à quel point l'avancée des recherches et le cours des travaux, qu'il s'agisse des hommes ou qu'il s'agisse des faits, dépendraient des crises, des conflits et des aléas de la situation politique locale.

Dix ans durant, sur la bordure occidentale de la mer Morte, du nord au sud, Bédouins et archéologues se disputèrent les découvertes. On trouva les ruines de plusieurs établissements communautaires aux structures imposantes. Celui de Qumrân, de loin le plus important, apparut comme le cœur ou le nœud d'un réseau

d'emplacements explorés. Abrités dans des grottes, les unes naturelles et les autres creusées par l'homme, des manuscrits ou rouleaux en très grand nombre furent recueillis: la grande majorité est constituée des restes éloquents d'une étonnante bibliothèque, au demeurant éclatée en une dizaine d'annexes ou de succursales. C'était là le témoin culturel exceptionnel d'une Antiquité juive retrouvée. Or, les murs comme les lettres supposent nécessairement des hommes, et il est possible aujourd'hui d'identifier sans trop d'approximations leur groupe, ou plutôt leurs groupes, au pluriel. Bien des savants se sont longtemps accordés pour désigner les esséniens; leur point de vue doit être aujourd'hui nuancé. Et ces découvertes, de par l'époque qu'elles évoquent et les faits qu'elles rappellent, n'ont pas manqué aussi de raviver de vieux débats, touchant à l'œuvre de Jésus de Nazareth et, partant, aux origines du christianisme.

Ainsi ai-je annoncé les quatre parties de cet exposé.

I. - Qumrân et les autres sites près de la mer Morte

Nous sommes donc en Palestine dans les premiers mois de 1947. De jeunes bédouins de la tribu des Ta'amiré suivent leur troupeau de chèvres sur les falaises environnant les ruines de Qumrân. Il est aisé de situer les lieux. Après avoir pris la route qui mène de Jérusalem à Amman, nous l'abandonnons à quelques kilomètres de Jéricho pour descendre vers le sud et atteindre rapidement la mer Morte; nous sommes alors à trois cent quatre-vingt-quatorze mètres au dessous du niveau de la mer. À notre droite, nous apercevons une falaise rocheuse abrupte; elle est visible jusqu'à ce qu'elle se fonde avec le littoral. Cette falaise dessine un triangle: il limite une terrasse qui se rétrécit au fur et à mesure que l'on va vers le sud. À l'ouest, on aperçoit les hauteurs qui servent de bordure orientale au plateau du désert de Juda. Ce sont des collines de craie arrondies et des falaises de calcaire escarpées.

Sur ce côté occidental de la mer Morte, il fait très chaud et l'air est sec, ce qui explique que parchemins et papyrus s'y soient conservés. Il n'y a pas de fleuves véritables, coulant toute l'année. Dans la partie nord, à une bonne dizaine de kilomètres au sud de Jéricho, un oued saisonnier, le Wâdi Qumrân, descend de la falaise calcaire; il creuse d'ouest en est la terrasse marneuse qui surplombe d'une cinquantaine de mètres le rivage de la mer Morte. C'est sur sa rive septentrionale, à environ 1 km des bords de cette mer, que se trouvent les vestiges des installations communautaires

de Qumrân. C'est à un peu plus d'un kilomètre au nord de ce site, sur la falaise calcaire, que les Bédouins découvrirent la première grotte abritant des manuscrits.

Le site archéologique de Qumrân consiste dans les ruines d'un complexe communautaire de grande taille ayant en gros la forme d'un quadrilatère de cent mètres de long et quatre-vingts de large. Ce sont là les restes d'importantes installations, conçues et réalisées, semble-t-il, en vue d'une expérience de vie commune strictement réglée et partant, durable. Tout récemment, au cours de l'année 1997, fut portée à la connaissance des lecteurs de revues savantes la découverte d'un précieux *ostrakon* sur l'un des murs d'enceinte de Qumrân; il semblerait qu'on puisse y lire le mot hébreu *yahad*, qui signifie «communauté». Or, c'est ce terme même qui figure dans le titre de l'un des grands écrits découverts dès 1947 dans la grotte n° 1, à savoir *Sérek ha-Yahad*, la «Règle de la communauté».

Si l'on s'appuie sur les conclusions des archéologues, il est quasi certain que la phase significative de l'occupation des lieux vit sa fin avec l'invasion romaine survenue dans l'année 68 de notre ère. Et l'on peut penser qu'elle connut ses débuts entre 135 et 125 av. J.C., et même plus tôt. Elle aurait donc duré deux siècles sans guère d'interruptions, ce qui ne veut pas dire, loin de là, sans changements.

L'établissement de Qumrân possédait les infrastructures et les équipements collectifs nécessaires à une existence communautaire rythmée par des pratiques et probablement définie par des rites. La fonction de bien des installations est aisée à identifier. Parmi d'autres, on repère la salle des assemblées, qui sert également de réfectoire, avec l'office adjacent, et aussi la cuisine; l'atelier de céramique avec les fours, et surtout l'aqueduc et les canaux, les citernes et les bassins à escaliers destinés, à n'en pas douter, à des bains fréquents de purification. Ce qui frappe le plus le visiteur de ces ruines, c'est en effet le système que les ingénieurs d'alors avaient su concevoir et mettre en place pour la collecte saisonnière, le stockage et l'utilisation de l'eau. Il faut ajouter la ou les bibliothèques, dont nous reparlerons.

Si l'on se base sur la capacité de certaines salles communes, on peut estimer à deux ou trois centaines d'individus la population sédentaire de Qumrân. Mais aucun élément d'habitation ne se trouvait dans l'enceinte construite de l'établissement. En dehors des tâches coutumières et des actes imposés, les membres de la communauté vivaient donc ailleurs, bien sûr dans les environs

tout proches. Les grottes, naturelles ou non, étaient leur abri de choix; une température clémente s'y maintenait toute l'année, été comme hiver. Elles apportaient une solution idéale aux problèmes graves que les conditions climatiques du désert de Juda posent au confort et à la santé. Les indices d'une habitation certaine ont été relevés dans une quarantaine de grottes. Il ne faut pas exclure cependant l'utilisation de tentes.

Les bâtiments de Qumrân étaient entourés de cimetières. Il y a d'abord le cimetière principal; il s'étend à une cinquantaine de mètres à l'est des installations. On y compte quelque onze cents tombes, d'hommes seulement semble-t-il; elles sont disposées en rangées ordonnées que des allées divisent en trois sections. Toutes sont alignées sur un axe nord-sud, les corps étendus sur le dos, la tête au sud. Il existe aussi deux autres cimetières de bien moindre importance; ils comptent ensemble une centaine de tombes. L'un, plus petit, est situé au nord du cimetière principal; l'autre est au sud. Des restes de cercueils de bois indiquent que des cadavres ont été amenés d'ailleurs. Dans les petits cimetières, on a identifié des corps de femmes et d'enfants. Le cimetière principal semble réservé aux membres de la communauté à part entière, hommes exclusivement, ceux précisément qui, à en juger par le témoignage de certains textes, remplissent les conditions d'âge et d'initiation afin de pouvoir participer aux repas collectifs, et de satisfaire au préalable à l'obligation des bains rituels. Notons que sur ces bains rituels, les textes ne disent pas grand chose: la parole est aux pierres.

Or, Qumrân n'est pas le seul établissement à avoir été exploré. À quelques kilomètres au sud, se trouve un autre site archéologique important, celui de Khirbet Feshkha; c'est au nord de la grande source appelée Aïn Feshkha. Les ruines rappellent celles de Qumrân. Elles sont les vestiges d'un vaste bâtiment rectangulaire élevé autour d'une cour et comprenant une série de pièces. La construction est prolongée au sud par un mur de clôture avec un hangar, au nord par un espace avec des citernes. Les pièces situées à l'ouest étaient destinées à des activités ou à l'administration. Le reste servait de magasins. Conçu pour les besoins ou usages d'une communauté, cet ensemble n'était pas résidentiel. Il ne fait aucun doute que l'établissement de Khirbet Feshkha et celui de Qumrân, avec sans doute d'autres, avaient des liens étroits: Khirbet Feshkha était la base de leur activité agricole et de leur artisanat, leur annexe économique en quelque sorte.

Ce n'est pas tout. À quinze kilomètres au sud de Qumrân, à Aïn Ghûweïr, on a retrouvé une autre installation que l'on a spontanément reliée à celle de Qumrân. Nous sommes dans une oasis de

deux kilomètres de long sur les bords de la mer Morte. On y a fouillé les restes de constructions qui rappellent en moins grand celles de Qumrân. Il y avait une cuisine, peut-être à proximité d'un réfectoire, et l'on a trouvé des poteries semblables à celle de ce même établissement. Au nord se trouve un cimetière, avec aussi, comme à Qumrân et inhumés d'une façon semblable, des squelettes de femmes et d'enfants. De nouvelles analyses, à l'aide des tests les plus récents du carbone 14, ont soulevé des doutes sur les liens étroits de ce site avec celui de Qumrân. Le dossier est encore ouvert.

Quelle que fût l'importance de l'installation communautaire de Qumrân, il convient de souligner combien elle n'était pas la seule à l'époque dans ces environs occidentaux de la mer Morte. Ce constat est de la plus grande importance pour l'identification des occupations, simultanées ou successives, que l'une ou l'autre a dû connaître. Nous y reviendrons obligatoirement.

II. - Les textes de Qumrân et des autres réserves

De 1947 à 1956, on a exploré plusieurs dizaines d'excavations ou de grottes dans les environs du site de Qumrân. Dans onze d'entre elles, on retrouva des manuscrits en nombre et en qualité variables; ils étaient déposés dans des jarres d'une soixantaine de centimètres de haut. De ces réserves d'écrits, volontiers de vraies cachettes, on a retiré quelques rouleaux bien conservés, mais surtout des dizaines de milliers de fragments, et jusqu'à de vraies miettes ne portant parfois qu'une seule lettre. L'ensemble représente quelque huit cents rouleaux différents. Une part significative, entre un quart et un cinquième, est composée de textes formellement bibliques. La datation oscille entre le IIIe s. av. J.C. et le milieu du Ier s. de notre ère. À la suite des savants, on classe les onze grottes dans l'ordre chronologique de leur découverte, ce qui donne 1Q, 2Q etc. jusqu'à 11Q. Un autre classement consiste dans la distinction de deux groupes, celui des grottes proches et directement dépendantes de l'établissement de Qumrân, et celui des grottes éloignées du site.

Le premier groupe comprend d'abord et principalement la grotte n° 4, découverte par les bédouins en 1952. C'était là, de très loin, la réserve la plus riche. Très probablement creusée de main d'homme dans la terrasse marneuse, cette caverne artificielle comprenait en fait deux salles successives. Elle est située à proximité des installations de Qumrân. Un escalier taillé dans cette même

terrasse permettait d'y accéder. Il conduisait à une cheminée y menant directement. On n'a pas hésité à voir dans son contenu la bibliothèque de la communauté locale. Il faut dire que les documents écrits qu'elle a livrés représentent plus des cinq huitièmes de l'ensemble des manuscrits dits de Qumrân. On y a retrouvé en effet environ quinze mille fragments provenant de quelque cinq cent cinquante manuscrits différents. Cette pièce double avait elle-même des annexes, tout à proximité, à savoir les grottes n° 5, n° 7, n° 8, n° 9 et n° 10, et non loin, la grotte n° 6. Cet ensemble groupé de sept grottes semble donc avoir constitué la bibliothèque, ou les bibliothèques dont disposait le groupe d'hommes vivant dans ces lieux. Le fait que l'on n'ait pas construit de locaux appropriés à l'instar des autres destinés aux exercices de la vie commune, s'explique par le souci d'assurer la bonne conservation d'un matériau dont on connaissait la fragilité. Dans ce pays désertique où, de surcroît, les précipitations sont parfois violentes, la constance de la température et de l'hygrométrie se trouvait ainsi assurée.

Le second groupe de grottes consiste dans des excavations naturelles situées à distance des installations de Qumrân, parfois à plusieurs kilomètres. C'est le cas, en progressant sur l'axe septentrional, des grottes n° 1 et n° 2, proches l'une de l'autre, puis n° 11 et n° 3. Dans les grottes n° 1, celle de 1947 et n° 11 que découvrirent aussi les bédouins en 1956, étaient entreposés les documents de très loin les mieux conservés: le grand *Rouleau d'Isaïe*, la *Règle de la communauté*, le *Commentaire d'Habacuc*, la *Règle de la Guerre*, le *Rouleau du Temple*. La délocalisation et l'éloignement des œuvres peut s'expliquer par la nécessité de mettre à l'abri, dans des cachettes naturelles, certains exemplaires des textes essentiels de la communauté. La crainte de pillages ou de déprédations imminentes de la part des troupes romaines qui envahissaient le sud du pays vers 67-68, a pu être la cause majeure de la dissimulation. Le témoignage de certains textes et l'examen des poteries collectées tant dans les ruines que dans les diverses cachettes, invitent à considérer l'ensemble du contenu des onze grottes comme appartenant à une seule et même collection. Dès lors, chacun des dépôts ou réserves de manuscrits serait lié à la grotte n° 4, la bibliothèque principale de la communauté de Qumrân. Et si l'inscription dont j'ai parlé tout à l'heure contient vraiment le mot *yahad*, «communauté», elle ne vient que renforcer ce point de vue.

L'histoire des découvertes des onze grottes a ses leçons. Elle fait supposer que la bibliothèque de Qumrân n'était pas un établisse-

ment constitué en une seule fois ni selon un plan conçu d'avance. Il semble que le pragmatisme fût la règle. De plus, il est impossible qu'un unique groupe d'hommes, dont, au demeurant, seule une faible minorité possédait le savoir-faire de l'écriture, ait composé la totalité des œuvres entreposées à Qumrân. On peut le concevoir pour quelques dizaines, tout au plus pour une ou deux centaines, mais point pour un chiffre approchant le millier. Encore faudrait-il compter aussi les documents disparus, par le fait des hommes ou par celui du temps. On a dû apporter là une majorité de livres rédigés ou copiés ailleurs.

Or, tandis qu'on rassemblait les textes, d'abord et exclusivement dans ce que nos archéologues appellent la grotte n° 4, on en recopiait certains, parfois à plusieurs et même en de nombreux exemplaires. C'était là un autre facteur de développement et d'extension de la ou des bibliothèques de Qumrân. La manière d'écrire, volontairement archaïque parfois, entraînait aussi avec elle des marques ou traits distinctifs qui donnaient à un livre sélectionné la noble estampille de la communauté qui l'accueillait. Ainsi réutilisa-t-on la vieille écriture hébraïque que l'on n'utilisait plus guère. Et très vite, puis sans interruption, on entreprit de composer et, s'il le fallait, de multiplier des textes neufs. Certains imitaient, pour le fond et pour la forme, des écrits dont on complétait ou prolongeait le propos. C'est le cas d'un grand nombre d'entre eux inspirés directement par les livres bibliques; on écrivait à la manière de la Bible, et on le fit beaucoup.

J'ai déjà noté que les écrits de notre Bible représentent presque un quart de l'ensemble des textes de Qumrân. Ce sont là des témoins exceptionnels du texte biblique. Les plus anciens manuscrits dont nous disposions avant 1947 ne datent que du Moyen Âge. D'autres œuvres de Qumrân ont une facture, un ton et une expression parfois totalement inconnus jusqu'alors. C'est le cas des commentaires surprenants des Prophètes bibliques et de Psaumes; de textes utopiques dits d'apocalypse, de recueils de prières et de rituels, comprenant des pièces relevant de la mystique, de l'incantation et de la magie, et surtout de règles spécifiques destinées à ordonner la vie propre d'une communauté aux accents nouveaux, laquelle se présente comme la «communauté de la nouvelle Alliance». Celle-ci projetait dans nombre de ses écrits, qu'utilisaient peut-être aussi d'autres fraternités aux inspirations plus ou moins proches, son existence présente. Elle pouvait être amenée alors à les compléter ou modifier en conséquence. Et ce, d'autant plus qu'elle y représentait aussi, prophétiquement, ce que seraient les moments et les actes derniers de son histoire. Ainsi

peut s'expliquer que le fameux passage sur les deux Messies figure en certaines éditions de la *Règle de la communauté* et pas en d'autres. Bref, au sein de l'existence nationale des juifs et bien qu'apparemment en marge, la ou les bibliothèques de Qumrân étaient un très riche conservatoire. Il semble bien qu'elles représentent d'assez près la somme de culture écrite à laquelle les Juifs de la terre nationale avec leurs sensibilités variables, du moins ceux qui savaient lire, avaient accès au cours du siècle qui précéda la fondation du christianisme.

Durant une vingtaine d'années, on eut tendance à imputer la totalité ou au moins la grande majorité des documents de Qumrân à une unique communauté locale qui les aurait elle-même composés, à l'exception des écrits proprement bibliques. On faisait des gens de Qumrân, qualifiés au demeurant de sectaires, des boulimiques de l'écriture. Cette époque fut marquée par la très importante et déterminante contribution de savants chrétiens, les chercheurs juifs demeurant de fait en retrait. Cela tenait à des raisons de pure opportunité des situations, des compétences et des disponibilités. Or, en 1967, l'année même de la guerre des Six Jours, un changement intervint avec la publication et la présentation, par un savant isaraélien, du fameux *Rouleau du Temple*, venu, pense-t-on, de la grotte n° 11. Une brèche irrésistible s'ouvrait alors dans le consensus jusque-là acquis. On devait convenir désormais que la part non biblique des manuscrits dits de Qumrân était bien moins homogène qu'on ne le pensait; elle représentait d'autres axes de pensée sinon de doctrine, notamment dans la position à l'égard du Temple, que ceux que reflétaient les œuvres admises comme typiquement qumrâniennes. Celles-ci marquaient en effet une distance allant jusqu'à la rupture vis-à-vis de cette institution majeure.

Or, le *Rouleau du Temple*, élaboré dans le sillage interprétatif des livres du Deutéronome et d'Ezéchiel, venait révéler que les écrits dits de Qumrân exprimaient aussi des vues, certes utopiques ou sublimées, mais combien plus optimistes à l'égard du Sanctuaire et de toutes les prescriptions qui le concernent. Bien plus, on découvrit alors que ces mêmes œuvres, dites sectaires par certains, au premier chef la *Règle de la communauté*, existaient sous la forme d'exemplaires différents comportant de l'un à l'autre d'importantes variantes. Ainsi, le fameux passage des «Deux Esprits» que l'on présente volontiers comme la «théologie de Qumrân», manquait dans plusieurs éditions de ladite *Règle* appartenant au fonds de la grotte n° 4. Les questions suivantes se posaient alors: les manuscrits de Qumrân ne révélaient-ils pas à la

vérité l'existence de plusieurs communautés, successives et même simultanées, dont les enseignements respectifs étaient eux-mêmes différents? Et donc, l'idéal de la «nouvelle Alliance» ne se trouvait-il pas partagé par divers groupes ou fraternités aux sensibilités certes proches mais suffisamment diversifiées? L'évolution du dossier ne s'arrêta pas là. En 1984, on eut connaissance d'une nouvelle pièce, particulièrement précieuse, venue en six exemplaires de la grotte n° 4; on la publia sous le titre *Quelques préceptes de la Torah*. L'essentiel de ce document, qui est une lettre, traite de pureté rituelle, d'offrandes des prêtres et de transgressions sexuelles. Vingt-deux propositions légales y sont rappelées sur lesquelles diffèrent l'auteur du texte, sans doute le chef de la communauté, et leurs destinataires, invités à changer catégoriquement de vie. L'accent est mis en particulier sur le calendrier solaire, celui que préconisaient précisément les gens de Qumrân, et sur les échéances festives qu'il implique.

Ce texte est composé essentiellement de «règles de vie», en hébreu *halakoth*, pluriel de *halakah*, de la racine *halak*, «marcher». Sa découverte et son étude invitaient à ouvrir un autre champ d'investigation et une orientation nouvelle de la recherche. On devait s'intéresser en effet aux liens entre d'une part les écrits trouvés à Qumrân et de l'autre la *halakah*, autrement dit la doctrine éthique du judaïsme d'après la ruine du Temple, le judaïsme rabbinique. Auparavant et depuis le début, le problème de la relation entre les écrits de la communauté de la nouvelle Alliance et les premiers documents chrétiens, sinon la prédication de Jésus de Nazareth, avait occupé presque exclusivement le devant de la scène. Il se doublait désormais d'un autre: celui de la continuité des mêmes écrits avec les textes du judaïsme rabbinique. Cette phase nouvelle correspondait à l'entrée résolue et qualifiée d'experts juifs, israéliens et américains principalement, dans le chantier scientifique. L'équilibre était trouvé, et sur le plan des personnes et sur celui de l'objet à présent bien perçu de la recherche. À travers les textes de Qumrân, c'était bien le judaïsme, à la fois pré-chrétien et pré-rabbinique, que l'on découvrait ensemble, chrétiens et juifs, et la sérénité était ainsi acquise.

Il faut bien savoir, par ailleurs, que les textes de Qumrân ne constituent pas la totalité des manuscrits de la mer Morte. Entre 1951 et 1965, nombre d'autres abris d'écrits anciens furent découverts, la plupart d'ailleurs par les bédouins. Leur inventaire va nous faire voyager jusqu'au secteur le plus méridional de la bordure ouest de la mer Morte.

À 2 heures de marche à l'ouest de Qumrân ou de Aïn Feshkha, les ruines de Khirbet Mird nous ont conservé des fragments du Nouveau Testament, en grec et en araméen chrétien de Palestine. Il y avait aussi d'autres écrits en ces mêmes langues, certains en arabe. Ces divers documents sont très tardifs par rapport à ceux de Qumrân. On les date des périodes byzantine et arabe; ils ne sont donc pas antérieurs au VIe s. chrétien.

Progressons vers le sud d'une quinzaine de kilomètres, et nous rencontrons le Wâdi Murabba'at. À quelque 5 km de la côte se trouvent des grottes où l'on a collecté cent soixante-treize textes, en hébreu, en araméen, en grec, en latin et en arabe. La plupart de ces écrits sont contemporains de la seconde guerre des Juifs contre Rome, sous Hadrien, entre 132 et 135; on sait que le grand leader en fut Bar Kokéba, le «fils de l'étoile», que certains à l'époque pourraient même avoir considéré comme le Messie. Divers livres bibliques, ainsi la Genèse, l'Exode, les Nombres, le Deutéronome et Isaïe, y étaient représentés au moins par des extraits.

Plus au sud encore, un peu plus bas que l'oasis d'Engaddi, mais à distance de la mer Morte, au Nahal Hever exactement, d'autres grottes livrèrent des restes d'époques anciennes mais surtout, comme à Murabba'at, contemporaines de la révolte de Bar Kokéba. Plusieurs dizaines de manuscrits y ont été recueillis. Il y avait un extrait du livre de l'Exode, des fragments d'un psaume biblique et surtout un rouleau de cuir avec rien moins qu'une traduction grecque de la collection biblique des douze petits Prophètes.

Et nous terminons ce voyage d'exploration par l'ascension du fameux rocher de Massada, à une bonne vingtaine de kilomètres au sud d'Engaddi. Il y avait là, entre autres, des fragments du livre de la Genèse, du Lévitique, du Deutéronome et d'Ezéchiel, et l'original hébreu d'une partie du Siracide ou livre de l'Ecclésiastique, conservé seulement en grec dans nos Bibles.

On doit constater que l'on identifie trop volontiers et trop vite textes de Qumrân et manuscrits de la mer Morte. Le lot complet de ces derniers, nous le savons donc, est bien plus large que celui des textes de Qumrân. Mais surtout, l'ampleur incontestable, l'homogénéité relative et la singularité partielle de la ou des bibliothèques réparties dans les onze grottes, sont à isoler du monde élargi des autres écrits de la mer Morte. À Qumrân, l'idéal spécifique de la communauté de la nouvelle Alliance se manifeste avec détermination, en dépit de variations parfois sensibles. Et par la voie ou la médiation de celle-ci, un ensemble étonnant de biens culturels et de témoins religieux de la société juive comme telle

nous est aujourd'hui accessible. Cette société, on la connaît bien mieux, ou plutôt on la connaît tout court. À Qumrân, nous sommes entièrement avant le christianisme. Il en va tout autrement avec les autres sites, surtout ceux de Khirbet Mird, de Murabba'at et de Nahal Hever. Là, les principaux témoins significatifs, dont certains sont formellement chrétiens, ne sont pas antérieurs aux premières décennies du IIe siècle après J.C.

III. - Vrais ou faux esséniens de Qumrân et d'ailleurs

Sitôt connue la première découverte, en 1947, on chercha à identifier les occupants de l'établissement de Qumrân. On pencha presque unanimement pour les mystérieux esséniens, connus jusqu'alors par les auteurs antiques, à savoir: l'italien Pline l'Ancien, l'auteur d'une vaste *Histoire Naturelle,* victime de l'éruption du Vésuve en 79; les juifs Philon d'Alexandrie, bibliste et philosophe contemporain de Jésus, et Flavius Josèphe, historien de la nation juive vers la fin du Ier s. de notre ère, à qui l'on doit surtout les sept livres de la *Guerre des Juifs* et les vingt des *Antiquités judaïques.*

Juifs quelque peu mystérieux aux règles de vie particulières, les esséniens n'avaient pas manqué d'intriguer et parfois de fasciner tout au long de l'histoire. Aux IIIe, IVe et Ve s., des Pères de l'Eglise lecteurs de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie les mentionnent dans leurs synthèses historiques et dans leurs traités. Au Siècle des Lumières, on en fit les ancêtres des chrétiens, dont l'idéal, disait-on, trouvait chez eux son modèle. En 1770, Frédéric II de Prusse, l'ami des Philosophes, écrivait sans hésiter à d'Alembert que «Jésus était proprement essénien». Dans ces mêmes années, les francs-maçons eurent tendance à se présenter comme les vrais héritiers des esséniens; Jésus de Nazareth aurait été l'un d'entre eux. Au milieu du XIXe s., Renan sera plus nuancé, déclarant d'abord que «le christianisme est un essénisme qui a largement réussi». Dans sa *Vie de Jésus*, en 1863, il précisera son opinion en ces termes: «L'essénisme (...) offrait comme une première ébauche de la grande discipline qui allait bientôt se constituer pour l'éducation du genre humain.» C'est bien sûr le christianisme qu'il évoquait ainsi.

Voici un demi-siècle, la découverte des installations et des manuscrits de Qumrân fournit des témoignages directs d'un prix inestimable. Est-ce pour autant la voix même, exacte et pure, des esséniens qui vient aujourd'hui jusqu'à nous? On doit prendre acte d'un fait irréfutable: le mot «essénien» n'apparaît dans aucun

des très nombreux documents trouvés près de la mer Morte; on ne le rencontre pas plus dans les livres du Nouveau Testament avec l'abondante production apocryphe qui les seconde, ni dans l'immense littérature dite rabbinique. L'évocation d'une quelconque censure ne saurait ici servir d'argument. Néanmoins, force est de constater que les diverses sources concordent assez largement. Le message des ruines et des murs d'un côté, celui des rouleaux et des textes de l'autre, rejoignent pour une part significative la voix des témoins antiques. Pour la plupart, les dissonances qui persistent ne sont guère essentielles. Elles s'expliquent surtout par les différences de situation et d'information des divers auteurs. Pline était un voyageur peu instruit des pratiques et des mœurs de la société juive; Philon vivait en Egypte et ne vint, semble-t-il, qu'une fois en Judée, en pèlerinage à Jérusalem; Josèphe, le plus proche et le seul impliqué, intervient avec la distance du temps, dans une fresque certes ressemblante, mais où l'interprétation et l'évaluation traversent spontanément le témoignage. Par ailleurs, en écho à ce que nous avons jusqu'ici rappelé, il faut prendre en compte la diversité des implantations communautaires près de la mer Morte, et plus encore l'éventail, diachronique sinon aussi synchronique, des sensibilités, des perspectives et des idées qu'ont révélé à la longue les études sur les écrits découverts à Qumrân et dans ses environs.

Voilà donc le problème posé. Pour le résoudre, je propose de le considérer comme résolu, et de poser provisoirement comme acquis que les occupants de Qumrân étaient bien des esséniens, des juifs esséniens, je le précise.

Ces gens, esséniens de Qumrân, ne représentaient pas pour autant, loin de là, l'ensemble des esséniens. Si l'on en croit les bons témoins antiques, il y avait des esséniens ailleurs sur la terre nationale des Juifs, répartis en groupes ou fraternités distinctes, et implantés de préférence dans les agglomérations majeures. Dans un premier temps probablement, c'est à Jérusalem que vivait, depuis la seconde moitié du IIe s. av. J.C., la communauté la plus nombreuse et sans doute la plus influente: elle occupait un même quartier, et d'elle sortaient les élites et les chefs envoyés parfois servir en d'autres lieux. Flavius Josèphe est ici un témoin précieux. La première personnalité de ce qu'il appelle «la gent (*génos* en grec) des esséniens», était un sage, devin et prophète vénérable, du nom de Judas; il le montre se manifestant à Jérusalem en 104 av. J.C. Et la dernière est Jean l'essénien, un général sans doute originaire de Jérusalem qui commandait toute une région de Judée lors

de la résistance juive contre Rome. Le même historien fait allusion à la «porte des esséniens», au sud-ouest de Jérusalem. C'est, semble-t-il, à proximité de cette porte que se trouvait un quartier essénien.

Parmi les communautés esséniennes, celle de Qumrân voire aussi de tel établissement voisin, se distinguait nettement de toutes les autres. D'abord, elle vivait dans le désert, près de la mer Morte. Son expérience était collective et intense, rigoureuse et réglée. Sur le mode du rite, elle évoquait l'Exode d'Israël mais surtout l'Exil du peuple élu. Elle était probablement la plus récente, fondée vers 130 ou 120 av. J.C., tandis que le mouvement ou ordre des fraternités esséniennes avait déjà une ou deux décennies d'histoire. Elle ne disposait d'aucune juridiction ni pouvoir particulier, son autorité tenant à l'organisation et à l'exclusivité de la vie particulièrement exigeante qu'y menaient en permanence des volontaires initiés.

Dans ce contexte, l'établissement de Qumrân, avec son annexe économique à Aïn Feshkha et sans doute son antenne ou fondation de Aïn Ghûweïr, devint vite le haut lieu, le modèle idéal de l'essénisme. Cette ou ces communautés étaient de quelque façon à celui-ci, l'essénisme, ce qu'un grand monastère est à un ordre religieux ou à une Église. Chacun des membres qui y était admis devait réaliser dans la perfection l'idéal de sainteté auquel tout juif, où qu'il fût, était lui-même appelé. Mais on était loin du Temple de Jérusalem; on vivait même délibérément séparé de lui. Les actes collectifs, significatifs et rituels, entre autres les bains prescrits et les repas en commun, tenaient lieu de sacrifice purificateur. La présence et la fonction des prêtres, pour si nécessaires et ostensibles qu'elles fussent dans les divers actes publics, étaient seulement symboliques. Elles signifiaient très fort que cette communauté privée de sanctuaire se trouvait néanmoins dotée des vertus mêmes des lieux saints.

La longue expérience que vécurent la communauté de Qumrân et probablement aussi les autres implantations sœurs des mêmes environs de la mer Morte, contribua à la systématisation voire à la radicalisation de la vie essénienne. À une certaine époque, il n'y aura plus guère d'authentique essénisme que strictement communautaire et ritualisé, près de la mer Morte. Là venaient séjourner et se ressourcer des membres masculins ou féminins de fraternités éloignées, affaiblies et même dissoutes. Au temps de Jésus, dans la première partie du Ier siècle, en dehors de ces rayonnantes communautés du désert, il ne restait plus probablement que des éléments esséniens isolés, en mal de motivations sinon d'identité; ils furent sans doute parmi les premiers à accueillir le message chrétien.

Sur l'origine des esséniens, dont personne n'a jamais vraiment expliqué le nom, on ne sait rien. Seule, l'histoire antique des juifs nous permet aujourd'hui d'avancer une hypothèse.

Selon les différents témoins, directs ou indirects, on peut penser que l'expérience essénienne, la toute première, celle d'avant Qumrân, a vu le jour dans un anonymat qui se prolongera, après que les juifs eurent libéré Jérusalem de la colonisation syrienne, dans les années 160 av. J.C. La capitale juive avait été débaptisée par Antiochus IV Epiphane: elle s'appelait Antioche. Le Temple avait été transformé en sanctuaire païen et la religion juive interdite sous peine de mort. C'est le premier cas de persécution religieuse connu de l'histoire. On sait comment la famille de l'Hasmonéen Matthatias avec ses fils, Judas et les autres surnommés Macchabées, menèrent avec succès l'insurrection, restaurèrent l'indépendance nationale et les pratiques ancestrales d'Israël. Le Temple de Jérusalem fut réhabilité, autrement dit purifié. Or, le successeur de Judas Macchabée, Jonathan, chef de guerre et leader national de 160 à 143 av. J.C., fut nommé grand prêtre à la faveur de complicités politiques pour le moins douteuses. En 152, il apparut paré de ce titre à la fête de *Sukoth* ou des Tentes. Ses successeurs conserveront cette haute distinction jusqu'à l'extinction de la dynastie, sous Hérode le Grand.

L'acte de Jonathan était une provocation, et celle-ci, le résultat d'une usurpation. Les Hasmonéens n'appartenaient nullement à une lignée de grands prêtres. D'ailleurs, il n'y en avait traditionnellement qu'une de légitime, celle de Sadoc, ce personnage qui avait donné l'onction royale à Salomon, fils et successeur du roi David. Dans sa vision utopique de la restauration d'Israël, le prophète Ezéchiel proclame que seuls les fils ou descendants de Sadoc, je cite, «s'approchent de Yahvé pour le servir», ce qui veut dire entrer dans le Saint des Saints en tant que grands prêtres. De la reconstruction du Temple de Jérusalem, à la fin du VIe s., jusqu'au début du IIe s. av. J.C., les grands prêtres appartenaient tous à la descendance de Sadoc: c'est d'elle qu'ils tenaient leur légitimité. Vers 180 av. J.C., des familles rivales eurent recours à la vénalité et jusqu'à l'assassinat pour faire accéder l'un des leurs à la charge sacerdotale suprême. La brèche était ouverte et, une bonne vingtaine d'années plus tard, les Hasmonéens s'y glissèrent pour s'instituer héréditairement grands prêtres. Pour les tenants des traditions nationales majeures, leur geste était illégitime et partant, impie. Quelque cinquante ans plus tard, en 104 ou 103 av. J.C., ces nouveaux princes d'Israël ajouteront un second forfait à ce premier, l'usurpation de la fonction royale. La charge et le titre de roi

étaient réservés, eux, aux descendants de David, et les Hasmonéens ne l'étaient point. Rétabli dans son indépendance politique et religieuse, Israël se manifestait alors comme un royaume semblable en tout à tout autre contemporain. Il y avait des palais, une cour et une administration comme en entretenaient alors les monarques orientaux. On pratiquait les assassinats en série, on engageait des mercenaires sur terre, des pirates sur mer, au service d'une politique que l'on qualifierait aujourd'hui d'impérialiste. Tout ceci était loin de l'idéal de sanctification qui avait inspiré les initiatives et les messages des juifs revenus d'Exil, ceux-là précisément qui se disaient la «semence sainte» d'Israël.

Cet idéal de sanctification persistait envers et contre tout dans la société juive elle-même, de moins en moins solidaire de l'État qui la dirigeait. La riposte des déçus de l'indépendance ne tarda pas à s'éveiller, puis à s'organiser: elle ne fut pas violente. À travers elle, des courants anciens demeurés latents allaient se montrer au grand jour et se transformer en initiatives fraîches. Ils n'eurent à l'origine ni structure particulière ni nom, ce qui viendra plus tard. L'un de ces courants ravivés affirma d'emblée, et accentua par la suite sa volonté de décentraliser les actes, forces et instances de sanctification attachés exclusivement au Temple, à ses fonctions et à ses agents. Ainsi se manifestaient de plus en plus résolument et avec un impact populaire croissant, ces gens «pieux» qui prônaient une sorte de laïcisation des conditions et des rouages essentiels de la vie juive; on leur donnera un jour le nom de pharisiens, et leur doctrine puissamment mûrie, sous la bannière de la Torah, imprégnera et guidera la totalité du judaïsme retrouvé après la disparition du Temple en 70. Ils réussirent donc! À leurs côtés, et dans un premier temps leurs alliés avant de se séparer d'eux, se trouvaient d'autres groupes aux objectifs sensiblement différents. Certains d'entre eux avaient tendance à vouloir mettre en place une société dans la société, par le relais ou le moyen de fraternités disséminées. Cela les mena à réaliser des choses d'une étonnante richesse, mais ne les conduisit pas moins à se séparer de la société juive, jusqu'à se trouver un jour radicalement coupés du peuple qu'ils avaient eu l'illusion de représenter. On les appellera, on ne sait quand ni pourquoi, esséniens.

Durant de longues années ou décennies, ces *katharoï* ou «purs» s'attribuèrent la vocation sublime de restaurer la société juive dans l'état de perfection auquel elle était appelée. Cette expérience ne pouvait réussir que dans la mesure où elle constituait le germe d'une recomposition ou d'un redéploiement futurs. Le germe est

la part du fruit destiné à reproduire. Ce ne fut pas le cas, au contraire. Les pharisiens ou futurs pharisiens reconnaissaient à chaque maison et à chaque table domestique les bénéfices de la sanctification attachée au Temple de Jérusalem et à l'autel du sacrifice. Mais les esséniens ou futurs esséniens, eux, proclamaient le transfert pur et simple des vertus sacerdotales aux seuls membres de leurs fraternités. Un jour, l'une d'entre elles, la communauté de Qumrân avec ses fondations voisines, ira même jusqu'à s'instituer comme l'entité supplétive exclusive du Temple véritable; ce sera alors la rupture radicale. À la fin, on visait davantage la sacralisation des lieux et des actes que la sanctification véritable, celle des personnes. On s'était séparé du Temple pour en reconstituer symboliquement l'espace et les fonctions. On tombait dans l'excès, avec comme conséquence la perversion des buts et des moyens. Le modèle sectaire aux traits déjà manichéens était bien présent sous un schéma d'allure franchement monastique. Aussi l'essénisme n'a-t-il pas résisté à la crise nationale grave à laquelle la guerre contre Rome, entre 66 et 70, apporta son dramatique dénouement. *Aucun lien ni institutionnel ni social ne rattachait plus ses adeptes* à la société réelle avec son réseau d'institutions solides dont le Temple était le centre névralgique; ils n'étaient plus faits pour elle.

Il y avait bien quelque chose de suicidaire dans l'isolement rituel des esséniens, ce qui est en définitive le lot de toute secte! D'ailleurs, après l'occupation de Qumrân par les troupes romaines et la fin de la communauté essénienne, les rescapés se sont probablement fondus aux éléments extrémistes de la résistance juive. On peut même penser que certains de ces «jusqu'auboutistes» mystiques rejoignirent les fameux Zélotes, ces autres «jusqu'auboutistes» armés qui s'étaient réfugiés sur le rocher de Massada; comme on le sait, ils se suicideront collectivement en 73 ou 74. Selon Flavius Josèphe, ces gens de Massada, tout comme les esséniens eux-mêmes, croyaient dans la seule immortalité de l'âme. Cette information revêt une grande signification, au moment où d'aucuns tentent de nous convaincre qu'à Qumrân, s'affirmait déjà la croyance à la résurrection individuelle du corps dont le christianisme, sur la base de son corps de doctrine encore naissant, sera l'irrésistible promoteur; les pharisiens, de leur côté, lui avaient déjà donné une consistance et quelque relief.

Cette histoire de la genèse et de la constitution du mouvement essénien sera sans nul doute éclairante. Tardivement, à la phase de radicalisation probablement, ses membres reçurent, on ne sait d'où ni de qui, le nom d'esséniens; seuls trois témoins littéraires

antiques l'ont sauvé de l'oubli. Philon, Pline et Josèphe ne connurent l'essénisme que sur le tard, à l'époque où il s'était conforté dans sa systématisation aux abords de la mer Morte. Au même moment, ailleurs, les juifs ou groupes de juifs auxquels on avait également donné le nom d'esséniens, avaient tendance à ne plus affirmer d'identité propre au sein de la société juive. Ils étaient en quelque sorte perçus comme des Juifs à l'instar de tous autres Juifs. C'est ce qui peut expliquer qu'aucun des auteurs du Nouveau Testament ne mentionne formellement d'essénien. Les écrits rabbiniques sont également silencieux, et leur omission peut se comprendre; car, à la grande différence des pharisiens, les esséniens disparus ne jouèrent aucun rôle dans la restauration du judaïsme après 70. De plus, de par leur séparation de tous les réseaux d'influences dans la société juive bien avant cette date, ils s'étaient trouvés absents de la lointaine préparation latente de ce que sera le redéploiement rabbinique du judaïsme. Enfin, le processus même qui a mené la ou les communautés de la nouvelle Alliance, de quelques fraternités aux accents encore diversifiés à l'essénisme radical des environs de la mer Morte, avec des paliers successifs de prises de conscience et d'expression doctrinales, ce processus, dis-je, rend bien compte de la diversité des tendances et des idées que reflète le lot aussi vaste que complexe des manuscrits dits de Qumrân. Dans l'histoire d'abord, les esséniens étaient juifs avant d'être esséniens, et il y eut chez eux plusieurs manières, successives certes, mais peut-être aussi simultanées, d'être essénien. Et en conséquence, on se trouve invité à relativiser la portée, dans le temps comme dans l'espace, du mot essénien lui-même.

IV. - Jésus de Nazareth et les fraternités de la mer Morte

Jésus de Nazareth vécut et se manifesta tandis que les esséniens, résignons-nous à les appeler ainsi, à Qumrân au moins et dans ses environs, étaient toujours florissants. Vers l'an 50, leur rayonnement était encore tel que le jeune aristocrate de Jérusalem, Josèphe, de son vrai nom Yoseph ben Matthias, fut un temps séduit par leur mode de vie; c'est ce qu'il nous rapporte dans son *Autobiographie*. Il est sûr que le Galiléen Jésus en rencontra sur sa route et en compta parmi ses auditeurs. Je l'ai déjà suggéré. Nul doute non plus que certains d'entre eux, plus que d'autres juifs, trouvèrent dans l'annonce inédite du Royaume des cieux la satisfaction de leur recherche ou la réponse à leur attente. Il n'est pas impossible qu'il y en eût dans le groupe élargi des disciples. Mais

il n'en figurait pas dans l'équipe restreinte des douze apôtres, dont l'appartenance ou la qualité a été retenue et notée par les témoins directs, les évangélistes. Sinon, on aurait dit, par exemple: «Jacques ou Jude l'Essénien», à l'instar de «Simon le Zélé». Quoi qu'il en fût, Jésus et les esséniens étaient tous des juifs. Ils partageaient le même héritage ancestral, avec son patrimoine écrit et ses traditions, soit la Loi ou en hébreu *Torah*, ainsi que ses croyances, ses coutumes et ses rites. Ensemble ils ont vécu en juifs, et parlé en juifs. Il est donc normal que l'on retrouve nombre de traits semblables voire identiques dans leurs enseignements respectifs.

Or, souvent, à lire parallèlement les évangiles et les écrits de Qumrân, la ressemblance entre le message essénien et celui de Jésus concerne des éléments particuliers qui paraissent a priori relever d'une exclusivité commune. Et dès lors, la question se pose: Jésus a-t-il été essénien?

Les biographies que sont les évangiles, biographies à l'antique, je précise, font état d'un séjour du prophète galiléen dans le désert comme phase préliminaire à sa vie active: une sorte de retraite en quelque sorte. Il s'agit à la vérité d'une expérience mystique en deux temps: il y eut d'abord le baptême de Jésus dans les eaux du Jourdain, avec sa vision cosmique des cieux qui s'ouvrent; ce fut ensuite le grand combat spirituel avec le représentant suprême des forces du mal, connu comme les Tentations de Jésus au désert. Jésus avait alors quitté la Galilée, sa patrie, la terre où il avait grandi et qu'il sillonnera des années durant, de marchés en marchés et de villes en villes, affrontant sans cesse de nouvelles épreuves mais connaissant toujours de nouveaux succès. Pour un temps, il avait donc opté pour la Judée et les environs du Jourdain. Il était alors tout proche de la mer Morte. Dans ces lieux, il rencontra un prêcheur plus ou moins itinérant du nom de Jean, chef d'un groupe d'ascètes locaux auxquels la pratique du baptême individuel était familière. À en juger par les vestiges des infrastructures et des équipements de leur établissement, les esséniens de Qumrân se soumettaient eux-mêmes à des bains rituels fréquents; mais on ne sait pas s'ils pratiquaient un baptême véritable. On peut penser néanmoins que, comme le fera Flavius Josèphe quelque vingt ou vingt-cinq ans plus tard, Jésus ainsi que Jean séjournèrent à Qumrân ou dans l'une des fondations esséniennes proches. Peut-être même se soumirent-ils aux longs exercices d'initiation que la règle de la communauté prescrivait à tout candidat. Ou simplement, l'un ou l'autre, voire l'un et l'autre ont-ils fréquenté assidûment les esséniens de ces environs de la mer Morte sans pour autant aller jusqu'à s'intégrer à leur communauté. Cette seconde

hypothèse me paraît meilleure. Elle suffit à expliquer que l'on retrouve, parfois presque littéralement, dans telle ou telle déclaration de Jésus, des sources formellement esséniennes. Celà se vérifie par exemple pour les Béatitudes.

Dans cette hypothèse, l'attrait d'un lieu de vie spirituellement exigeant et riche, et connu comme tel, aurait mené le jeune Galiléen Jésus jusqu'au désert de Juda. En cet endroit de retraite et d'étude, il dut parfaire sa connaissance des Écritures, en apprendre et en roder la pratique du commentaire. Il semble que l'on ne puisse expliquer autrement l'étonnant savoir-faire de l'interprétation des textes sacrés dont il fit montre du début à la fin de sa vie publique; sa méthode est souvent très proche de celle que reflètent nombre de textes de Qumrân. Quant au potentiel mystique exceptionnel de sa personnalité, il s'épanouit alors pour atteindre les degrés de la maturité parfaite. Mais, pour si importante qu'elle fût dans ce que l'on peut considérer comme sa formation, cette expérience essénienne de Jésus ne fut que provisoire. Sa vie et son destin étaient ailleurs: dans la Galilée des nations, ouverte aux influences de l'*oïkoumènè* ou «terre habitée», à laquelle l'empire romain tendait de plus en plus à s'identifier.

À ce moment précis, pour la troisième décennie consécutive et comme «client» de Rome, le Tétrarque Hérode Antipas était de fait le vice-roi de cette vaste région, ouverte aux influences culturelles de la Méditerranée d'un côté et de l'Orient hellénisé de l'autre. Ce faisant, chez Jésus de Nazareth, tout se révélera différent, et radicalement différent, du système essénien. Celui que dans les évangiles tel acteur désigne comme «le» Galiléen, s'affirma en effet comme prophète, mais prophète des temps nouveaux et annonceur du Royaume des cieux. Il fut un homme public, homme de la parole autant qu'homme des gestes. Et comme tel, il proclama la transformation de toutes choses, y compris les plus saintes comme les institutions sacrées, le Temple en priorité. Mais pour autant, et contrairement encore aux esséniens, il ne déclara jamais ni dissidence ni rupture à l'égard des principes, des règles et des préceptes du judaïsme. À celui-ci, dont il relevait immanquablement de par ses origines et ses solidarités, ses croyances et ses pratiques, il proposera d'autres voies et d'autres objectifs.

Parler de voies et d'objectifs à propos du programme de Jésus de Nazareth, le fondateur du christianisme, c'est signifier la nécessité d'une démarche centrifuge. Dans cette perspective, toute terre se présente comme patrie possible et toute langue comme virtuellement maternelle. Les auteurs du Nouveau Testament. Paul de

Tarse le premier, puis les penseurs chrétiens des premiers siècles, ont continué sur ce tracé, ne faisant que le préciser. Dans le sillage de l'enseignement du Galiléen, la «cité», la *polis* chère au monde grec, et aussi la «nation», l'*ethnos* dans sa conception proprement juive, se retrouvaient à la fois éclatées et relayées. Quant au sujet chrétien, il se révélait sur terre le citoyen d'une «terre étrangère», en grec la *paroïkia*, d'où vient le mot «paroisse». Lui-même se définissait comme le *paroïkos*, l'«étranger», le «vagabond» ou «le pèlerin». Sa vie dans la société et dans l'histoire était néanmoins prise au sérieux, et combien éminemment comme le prouve l'enseignement éthique de Jésus. Mais elle n'était qu'un voyage ou mieux un «exode» vers la «patrie» véritable, qui, elle, est et demeure céleste. Le chrétien sait que son chemin a une issue, qui ouvre sur ailleurs. «Sortons en dehors du camp!», telle est la première et nécessaire consigne lancée par l'auteur de l'*Epître aux Hébreux*. Le but de la route, c'est, je cite la même œuvre, une «patrie meilleure, qui est céleste».

On est donc aux antipodes de la conception essénienne de l'existence et de la vie telle que les textes spécifiques de Qumrân nous la présentent. Au lieu de proposer une migration continue, celle-ci impose la sédentarité purificatrice que soutient et garantit un système rigoureux de règles de sainteté. Ce n'est pas l'«exode» transitoire mais l'«exil» définitif, entretenu sans fin dans l'exclusivité d'une communauté radicalement coupée et de la société et de l'histoire. Nous sommes ici en dehors de toute logique historique. Car l'exil se trouve ritualisé à l'infini. Or, dans l'histoire, tout exil a obligatoirement une fin, comme le destin de la nation juive nous l'apprend: soit par le retour, ne serait-ce que partiel; soit par l'assimilation pure et simple; soit par l'organisation d'une diaspora où l'essentiel des caractères nationaux et des traits de reconnaissance ou d'identification se maintient envers et contre tout. Quand, au contraire, l'exil s'organise, comme à Qumrân, en dehors de la société et de l'histoire, il se résume en un système clos où l'idéologie de la séparation s'exprime dans le symbole et surtout dans le rite. C'est alors, je le répète, la secte.

F - 75016 Paris André PAUL
Rue Wilhelm, 11

Sommaire. — Le cinquantenaire des découvertes de la mer Morte a donné lieu à nombre d'initiatives savantes dont les fruits sont à ce jours largement accessibles. Le temps et la recherche se sont alliés au service de la manifestation nuancée du savoir et des opinions. On peut faire un

bilan. On connaît bien mieux, et surtout différemment, le système éthique et culturel d'où jaillira le christianisme pour s'en séparer, celui précisément que Paul de Tarse appelait «judaïsme».

Summary. — The fiftieth anniversary of the discovery of the Death Sea scrolls has given rise to various learned initiatives, the results of which are now available. They give us a clearer appreciation of what is certain and of what remains a matter of opinion. We have a better and different knowledge of the ethical and cultural systems from which Christianity emerged and from which it separated, which Paul of Tarsus calls «Judaïsm».