

the Teacher of Righteousness as "Charlatans" (CD XX,10-13; 4Q162 II,6.10), "Traitors" (1QpHab II,1-3), and the leader of the movement opposed to the Teacher of Righteousness as "Charlatan" (CD I,13-17; XX,11-12) and particularly as "Liar" (CD I,15; IV,19; VIII,13; XX,15; 1QpHab II, 1-3; V, 9-12; X, 9-13; 4Q171 I, 18-II, 1; IV, 14-15).

⁵⁸ This is how Murphy-O'Connor defines the most ancient level of the Rule of the Community which in a way outlines the programme of the future sect and comes from the formative period.

⁵⁹ The texts may be found conveniently collected in M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Texts*, Washington 1979; the most complete study of the Habakkuk peshar is that of W.H. Brownlee, *The Midrash Peshar of Habakkuk*, Missoula 1979; the most recent, B. Nitzan, *Peshar Habakkuk. A Scroll from the Wilderness of Judaea (1QpHab)*, Jerusalem 1986 (Hebrew).

⁶⁰ Cf. F. Garcia Martinez, *art. cit.*, note 32.

⁶¹ A. Michel, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954, pp. 232-258.

⁶² For example, G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris 1955, pp. 92-100; idem, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London 1977, pp. 150-152; J.T. Milik, *op. cit.*, note 7, pp. 84-87; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, pp. 36-78; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971, pp. 39-129, etc.

⁶³ F.M. Cross, *op. cit.*, note 7, pp. 127-160.

⁶⁴ J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân*, Vol. II, Paris 1963, pp. 51-53.

⁶⁵ A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Commentaire d'Habacuc*, RHR 137, 1959, pp. 125-176; idem, *Les Ecrits Esseniens*, Paris 1983⁴, pp. 361-368.

⁶⁶ A.S. Van Der Woude, *Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary*, JJS 33, 1982, pp. 349-359. W.H. Brownlee (*The Wicked Priest, The Man of Lies, and The Righteous Teacher - The Problem of Identity*, JQR 73, 1982, pp. 1-37) equally affirms the plurality of Wicked Priests and identifies as such John Hyrcanus, Aristobulus I and Alexander Janneus. Recently I. Fröhlich (*Le genre littéraire des Pesharim de Qumrân*, RQ 12, 1986, pp. 383-398) has identified as Wicked Priests Alexander Janneus, Aristobulus II and Hyrcanus II. My study (*Judas Macabeo Sacerdote Impio? Notas al margen de 1QpHab VIII,8-13* [in:] *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215, pp. 169-181) confirms van der Woude's hypothesis proving that even Judas Maccabeus may have been indicated as one of the Wicked Priests.

⁶⁷ As far as is known to me, no work has convincingly proved that this hypothesis is mistaken. Murphy-O'Connor (*art. cit.* note 3, p. 245), confines himself to accusing van der Woude of "an overly literal interpretation of pesharim texts" and of "rather naive faith in the historical worth of details provided by Josephus".

⁶⁸ Cf. F. Garcia Martinez, *art. cit.* note 66, pp. 174-177.

⁶⁹ The Hasidim, who had been the first to join the revolt of the Maccabees (1 Mac. 2,42), abandoned Judas in the hour of conflict with Alcimus (1 Mac. 7,14) who, however, executed 60 of them (1 Mac. 7,16), provoking his subsequent rejection.

Jerzy CHMIEL

LA CONSCIENCE DE COMMUNAUTÉ ET L'ATTITUDE SECTAIRE À QOUMRÂN REMARQUES HERMÉNEUTIQUES

Cette présentation vise à décrire du problème herméneutique des textes de Qoumrân, tel que je le reçois et le perçois. J'adopterai la définition de l'herméneutique proposée par P. Ricoeur: "l'herméneutique est la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes"¹. Ricoeur parle d'un phénomène auquel il a donné le titre de "monde du texte". Ce "monde du texte" n'est pas une reconstruction du texte, qui est d'ailleurs une condition nécessaire mais préalable, afin qu'un texte existe: c'est le niveau de la critique textuelle. "Le monde du texte" ou "la chose du texte" c'est "se comprendre devant le texte"². Autrement dit, le monde, une réalité n'est pas derrière le texte, comme le serait une intention cachée, mais devant lui, comme ce que l'oeuvre découvre. Il faut prendre sous la considération autant les structures extérieures qui formaient le texte, que le sens des mots qui expriment le monde.

L'herméneutique traditionnelle - romantique et diltheyenne - avait un caractère psychologisant et historicisant; c'était la manière de traiter des pièces de musée. Mais l'intelligence d'un texte n'est point une muséologie. Cette voie ne nous est plus accessible, dès lors que nous prenons au sérieux soit le contexte socio-religieux (un *Sitz im Leben*), soit les influences de diverses traditions (histoire des traditions) et les étapes de la naissance des textes (histoire de la rédaction).

Il y a des auteurs qui consacraient leurs études à la question des influences hellénistiques sur l'organisation de la communauté qoumrânienne en forme de *thiasos*³. Un des meilleurs spécialistes des relations entre le judaïsme et l'hellénisme, M. Hengel a montré que ces influences pour une secte aussi fermée que celle de Qoumrân étaient plus fortes qu'on ne le croyait⁴.

Un thiase était, comme on le sait, un collège cultuel ou une confrérie célébrant un sacrifice en l'honneur d'un dieu, particulièrement de Bacchus, et parcourant les rues avec une gaîté bruyante, en dansant, chantant et criant. C'est Philon qui deux fois a comparé les repas esséniens à ceux des thiasos (*Quod omnis*, 85 s, et chez Eusèbe, *Praep. evang.* 8, II, 5). Du fait, ces thiasos étaient très répandus dans le Proche-Orient, sous le nom de *mrzh*³. Le repas communautaire se consommait "devant les dieux", mais le thiase n'était pas une communion à la divinité au sens sacrificiel ou sacramentel⁵. M. Hengel a justement observé qu'il faut bien distinguer les influences directes de l'hellénisme des tendances générales propres à une époque⁶. Certes l'organisation de la communauté de Qoumrân pouvait être regardée par les Grecs comme un *thiasos*, mais la structure interne de la confrérie qoumrânienne était différente à celle des confrérie païennes. Philon use du vocabulaire mystérieux, peut-être à l'usage de ses lecteurs non juifs, mais nous sommes loin des religions à mystères, également bien différentes de l'eucharistie chrétienne. Il suffira de dire que c'est les seuls anges qui ont été invisiblement présentés aux repas communautaires des Esséniens, car le Dieu n'était même pas convive (cf. *IQSa* II, 8-9).

On songe à d'autres termes à identifier l'assemblée de Qoumrân; ce sont les termes: *haburah* et *yahad*⁷. Les mots *haburat*/*haburot* ne se trouvent pas dans l'Ancien Testament ni dans la littérature intertestamentaire. Ils sont de datation assez tardive et l'on peut douter de leur existence d'avant l'an 70 ap. J.Ch. Ils signifient un nombre suffisant des convives pour le repas de sabbat ou le repas pascal. On connaît l'existence des *haburot mišwa* ou confréries pour l'observance d'un commandement: ainsi pour l'organiser des repas de circoncision, des repas nuptiaux et funéraires (cf. *Mishna Sanh.* 6,2; *Pesahim* 113 b; *Iosefta Megilla* 4,15). C'est dans les textes de caractère pharisien qu'on trouve le plus fréquent usage de ce mot. Cependant le mot *haber* - qui a donné *haburah* - ne désigne pas toujours un pharisien, mais aussi parfois un saducéen. Peut-être la notion de *haber* se retrouve-t-elle, en grec *hetairoi* en Mt 22,12, pour le participant au repas de noces.

On ne peut pas cependant nier le rôle de la Pâque dans le repas de la communauté résidant à Qoumrân. Le repas qoumrânien n'est pas présenté comme une anticipation du banquet eschatologique. Sérait-il la Pâque le centre du repas communautaire? J.T. Milik songe au repas de Pentecôte⁸. La Pâque était chez Esséniens à Qoumrân spiritualisée. R. de Vaux souligne qu'il n'a pas retrouvé d'autel à Qoumrân et que les dépôts d'ossements d'ovins et de bovidés sont difficiles à interpréter comme les restes de sacrifice de communion⁹. Mais l'autel était presque synonyme de la table et les prêtres présidaient les repas communautaires en assurant leur préparation. La salle de banquet (*mišqeh*)

était un *temenos* sacré au dire de Josèphe¹⁰. Tout cela semble indiquer que le repas communautaire de la Pâque d'une portée spirituelle était un phénomène créatif de la vie des cénobites qoumrâniens, en constituant pour les membres le noyau de la secte. Analogiquement à la Pâque spirituelle il y a eu, dans la doctrine qoumrânienne, une notion du temple spirituel comme un substitut du temple de Jérusalem¹¹.

Mais le terme qui semble désigner la communauté, c'est *yahad*¹². *Yahad* qui dans la Bible signifie "se rassembler" (p. ex. Dtn 33,5: "lorsque se sont rassemblés les chefs du peuple"), dans les textes qoumrâniens reçoit un sens de l'assemblée organisée - ce qu'on constate sur l'exemple du psaume apocryphe 154 de *11QPs^a* qui provient d'un milieu chassidique préessénien (*hehabîrû yahad*: faites une communauté). Ainsi le mot hébreu *hayyahad* qui se trouve dans *IQS* commence à signifier des assemblées ethniques et religieuses au temps de l'hellénisme: *to koinón* ou, en Egypte, des communautés juives - *politeumata*¹³. *Yahad* correspond aussi au terme néotestamentaire *koinônia*¹⁴ et désigne les Qoumrâniens établis au monastère - une communauté cénobitique.

Comment se présente donc la spécifique de la communauté à Qoumrân? Aux yeux de l'historien des religions M. Eliade, *yahad* à Qoumrân était une secte apocalyptique et messianique¹⁵. On peut discerner les suivants points caractéristiques:

- a) le baptême initiatique, qui intégrait le néophyte dans la communauté, était suivi des lustrations rituelles annuelles;
- b) leur repas commun était compris comme l'anticipation de banquet messianique;
- c) l'ascétisme de la secte (spécialement l'abstinence du mariage) était une ascèse provisoire, imposée par l'imminence de l'*eschaton*¹⁶;
- d) la méthode herméneutique était une méthode apocalyptique, c'est-à-dire la connaissance religieuse était par excellence une connaissance révélée, d'ordre eschatologique. Les *pesharim* de Qoumrân plongent ses racines soit dans le courant apocalyptisant, soit dans l'exégèse tergumique et midrashique, soit enfin dans les méthodes d'interprétation des *sopherim*¹⁷.

Dans quel sens peut-on parler d'une secte à Qoumrân? D'abord il faut rappeler une juste remarque de M. Simon que, lorsque l'on parle de sectes juives, il faut se garder d'attribuer à ce terme un sens qu'il ne possède pas encore¹⁸. Il ne s'agit pas d'une opposition totale, mais plutôt d'une divergence. Les Qoumrâniens maintenaient et renforçaient le séparatisme sacerdotal. Ils excluaient de leur banquet messianique tous ceux qui étaient impurs et déformés physiquement et spirituellement.

Les historiens du judaïsme distinguent, après Flavius Josèphe, deux classes d'esséniens: les uns vivaient dispersés à travers le pays, les autres étaient groupés en nombre restreint sur les rives de la Mer Morte. Selon les

Actes des Apôtres 6,7, "une multitude de prêtres obéissait à la foi (sc. chrétienne)". J. Daniélou a relevé l'entrée de nombreux Esséniens dans le christianisme à la suite de leur dispersion de l'an 70. Y. Yadin, au cours de la campagne de fouilles à Masada en 1963-1964, a découvert un rouleau de la secte qoumrânienne. Il expliqua la présence du rouleau qoumrânien à Masada de telle manière que de nombreux Esséniens ont rallié la Première Revolte juive¹⁹. L'attitude séctaire des Esséniens à Qoumrân, au moment lorsqu'ils disparaient de la scène dans le temps même où le christianisme y entrait, n'était guère l'obstacle pour leur accès au christianisme²⁰.

Les années dernières nous ont apporté de nombreuses études sur la signification et le contenu théologique des principaux notions de la doctrine essénienne ou qoumrânienne. Parmi les thèmes majeurs de théologie qoumrânienne il faut déceler une triade: berît, šûb et hesed. Le premier thème - le plus important, à n'en pas douter, dans la pensée qoumrânienne - a été étudié par A. Kapelrud²¹, le second par H.T. Fabry qui lui a consacré une importante thèse de doctorat à l'Université de Bonn²². Sur la racine hesed à Qoumrân nous n'avons pas d'étude exhaustive²³.

Ne quittons pas cette remarque sans formuler un postulat de recherches.

Le problème central de l'herméneutique c'est la métaphore. "Le monde du texte" de Qoumrân n'est pas celui du langage quotidien. Il faut donc prendre sous la considération le langage poétique, le langage métaphorique qui est - au dire de P. Ricoeur - le chemin privilégié d'une description de la réalité. En réfléchissant sur la poétique d'Aristote, on peut dire que les textes qoumrâniens sont une mimesis de la réalité. D'où vient une nécessité d'explorer les champs sémantiques des termes qu'on appelle les thèmes majeurs à Qoumrân.

Les fouilles à Qoumrân paraissent achevées, mais - comme l'a remarqué M. Delcor pendant les Journées Bibliques à Louvain en 1976 - "Qoumrân n'a pas encore dit son dernier mot". Les publications des textes ne sont pas encore achevées et l'interprétation des écrits exige des études pénétrantes. On publie aussi de nouvelles traductions des écrits de Qoumrân²⁴. C'est le "monde du texte" de Qoumrân qui peut faire éclater le monde de la communauté essénienne. C'est une tâche principale de l'herméneutique des écrits découverts près de la Mer Morte.

Terminons par une brève réflexion méthodologiques.

"Pour mieux cerner et mieux comprendre les analogies, il convient avant tout de faire appel à des enquêtes et des monographies critiques minutieuses [...] Certes il n'est pas défendu d'instruire le grand public par des ouvrages de vulgarisation bien faits par des spécialistes, et il est utile de marquer les étapes de la recherche scientifique par des aperçus réguliers sur les pro-

grès accomplis, mais, en toute hypothèse, la priorité doit rester au travail laborieux de ceux qui creusent les textes pour en faire jaillir les authentiques données historiques"²⁵.

Notes

¹ La tâche de l'herméneutique [dans:] Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15), sous la red. de F. Bovon et G. Rouillier, Neuchâtel-Paris 1975, pp. 179-215 [= Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris 1986, pp. 75-117].

² Ibidem, p. 214.

³ Cf. W. Tyloch, Les Thiases et la communauté de Qoumrân [dans:] Fourth Congress of the Jewish Studies. Papers, Vol. I, Jerusalem 1967, pp. 225-228; M. Delcor, Repas cultuels esséniens et thérapeutes, thiases et haburoth, Revue de Qoumrân 6(1967-1969), pp. 401-425; J. Zorilla, La comunidad Qoumrân - Terapeutas, Cuadernos monásticos 4(1969), pp. 1-55; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen² 1973, p. 445 s.; E.E. Urbach, The Sages, Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, vol. I, p. 583 s.; à consulter en outre: H. Bardtke, Qoumrân und seine Probleme, Theol. Rundschau 33(1968), pp. 98-119, 185-236.

⁴ Qoumrân und der Hellenismus [dans:] M. Delcor (red.), Qoumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu (BETL 46), Paris-Leuven 1978, pp. 333-372 (ensuite cite comme: Qoumrân).

⁵ Cf. J. Starcky [dans:] DBS, t. 9(1979), col. 997.

⁶ Voir note 4. Je songe à un important livre de V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, New York 1985. Tcherikover qui est mort en 1958, n'a pas de plus proche étudié le problème de Qoumrân, mais il a traité de main de maître le problème des relations entre judaïsme et l'hellénisme.

⁷ Cf. M. Hengel, art. cit. [dans:] Qoumrân, p. 348.

⁸ Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda, Paris 1957, p. 117.

⁹ Cf. J. Starcky, art. cit.

¹⁰ H. Cazelles, Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament, La Maison-Dieu n. 123(1975), pp. 7-28 écrit: "les repas de communauté à Qoumrân sont sacrés comme la communauté est sacrée" (p. 16).

¹¹ Cf. B. Gärtner, The Temple and the Community in Qoumrân and the New Testament, Cambridge 1965; J. Coppens, The Spiritual Temple in the Pauline Letters and its Background [dans:] Studia evangelica t. VI (TU 112), ed. E.A. Livingstone, Berlin 1973, pp. 53-66.

¹² H. Hübner le traduit "Einung": Z8libat in Qoumrân?, New Test. Studies 17(1971), pp. 153-167 (voir p. 158).

¹³ Notons que A. Dupont-Sommer considère le Serek (1QS) plus ancien que le Document de Damas (CD) contrairement à H.H. Rowley et J. Maier.

¹⁴ Cf. J. Coppens, La koinônia dans l'Eglise primitive, Eph. Theol. Low. 46(1970), pp. 116-121; P.C. Bori, Koinônia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento [dans:] Testi e ricerche di scienze religiose, Brescia 1972.

- ¹⁵ Histoire des croyances et des idées religieuses, t. II, Paris 1978, § 223.
- ¹⁶ Cf. J. Coppens, Le célibat esséniens [dans:] Qumrân, pp. 295-303.
- ¹⁷ Cf. H.W. Brownlee, The Background of Biblical Interpretation at Qumran [dans:] Qumrân, pp. 183-193.
- ¹⁸ Les sectes juives au temps de Jésus, Paris 1960, p. 126.
- ¹⁹ Cf. E.-M. Laperrousaz [dans:] DBS, t. 9(1979), col. 797.
- ²⁰ Cf. G. Forkman, The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity (Con. Bibl. NT, Series 5), Lund 1972.
- ²¹ Der Bund in den Qumran-Schriften [dans:] Bibel und Qumran, Berlin 1966, pp. 137-149; à ce sujet cf. N. Ilg, Überlegungen zum Verständnis von brt in den Qumrantexten [dans:] Qumrân, pp. 257-263.
- ²² Die Wurzel šwb in der Qumran-Literatur. Zur Semantik eines Grundbegriffes (BBB 46), Bonn 1975; Die Wurzel swb in der Qumrân-literatur [dans:] Qumrân, pp. 285-293.
- ²³ Recemment F. Tarabula a écrit en polonais une dissertation: La notion de hesed dans les écrits de Qumrân et quelques écrits vétérotestamentaires (diss. dactylograph. à la Fac. Théol. de la Pont. Acad. de Théol. à Cracovie, 1987).
- ²⁴ En 1987 on a annoncé la parution du nouveau volume de la Bibliothèque de la Pléiade intitulé Écrits intertestamentaires qui réunit les principaux textes qoumrâniens à côté de ceux des pseudepigraphes - parfois appelés "apocryphes". Edition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko a été lancée de réclame ambitieuse: "par sa conception d'ensemble - on a écrit - comme pour son contenu, ce volume n'a pas d'équivalent en français ou en toute autre langue".
- ²⁵ Ce sont les mots de J. Coppens à l'occasion du Colloquium Biblicum Lovaniense en 1976: Qu'en est le problème des analogies qumrâniennes du Nouveau Testament? [dans:] Qumrân, pp. 373-383 (voir p. 382 s.).

Phillip CALLAWAY

THE HISTORY OF THE QUMRAN COMMUNITY. AN INVESTIGATION

The purpose of my book, The History of the Qumran Community, was simply to reassess all the available data, nondocumentary and documentary, that might have some relevance for reconstructing the history of the Qumran community¹. The broad spectrum of evidence includes the site Qumran, the scripts of the Dead Sea Scrolls, the Essene reports of Josephus, Philo, and Pliny, and the sectarian Dead Sea Scrolls, i.e. CD, 1QpHab, 4QpPs37, 4QpNah, 4QTest, and 1QH. At the same time this investigation was formulated as a dialogue with representatives of the current consensus on that history, that is, with those who interpret the data against a Maccabean context². Dialogue with this majority view inevitably ties one to its chronological periodization, which itself derives predominantly from the archaeological and palaeographical evidence. Participation in this dialogue is not meant a priori to discredit views outside of the consensus. Rather, the major assumption of this study is that the various bodies of evidence - used by all those concerned with the history of the Qumran community - provide the most important standards by which to evaluate each and every historical reconstruction.

Those who evaluate this archaeological and palaeographical data differently and who understand references and allusions in the sectarian Dead Sea Scrolls strictly within the context of the Roman occupation of Judaea would understandably reject the Maccabean framework and the assumptions upon which it is based³. In spite of this significant difference in viewpoints, one way to formulate the common debate is by asking whether the findings of archaeology, palaeography, and analysis of the ancient Essene reports conflict with the literary evidence from Qumran or, expressed in a more positive fashion, to what extent statements in the Scrolls are consistent with the broad