HAL
open science

Identité inclusive, identité exclusive Alexandrie et Qoumrân, deux stratégies d'identité juive dans l'Empire

Christophe Batsch

To cite this version:

Christophe Batsch. Identité inclusive, identité exclusive Alexandrie et Qoumrân, deux stratégies d'identité juive dans l'Empire. Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain, 2009. hal-01669276

HAL Id: hal-01669276

https://hal.univ-lille.fr/hal-01669276

Submitted on 20 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Identité inclusive, identité exclusive

Alexandrie et Qoumrân, deux stratégies d'identité juive dans l'Empire

Christophe Batsch (Université Lille III)

La représentation est encore très répandue selon laquelle l'identité juive, dans l'Antiquité, s'inscrirait nécessairement entre les deux pôles antagonistes d'un « universalisme » dont la Loi fournirait le modèle à l'humanité, et d'un « particularisme d'Israël » forcément agressif.[1] Expression d'un certain anachronisme, cette représentation entraîne l'inconvénient de passer à côté de ce qui se jouait d'essentiel, pour les Juifs de l'Antiquité, dans la définition de leur propre identité.

L'Alexandrie juive de l'époque romaine et la Communauté de Qoumrân à la fin de l'époque du deuxième Temple nous offrent ici un bon terrain d'analyse comparative, dans la mesure même où cette théorie identitaire les situe volontiers aux deux extrémités de l'antagonisme postulé. La diaspora judéo-hellénophone d'Alexandrie et le groupe des Esséniens de Qoumrân partagent en effet deux caractéristiques majeures qui contribuent à définir leur identité collective.

D'une part ils ont en commun le judaïsme dont ils se réclament exclusivement les uns comme les autres ; d'autre part ils vivent et pratiquent ce judaïsme à l'écart de ses institutions officielles, à l'écart, en particulier, du Temple de Jérusalem et de son sacerdoce. Les uns à Alexandrie, par nécessité découlant de leur éloignement géographique, redoublé de leur éloignement linguistique ; les autres à Qoumrân, bien qu'installés en Judée, se tiennent délibérément à l'écart des institutions établies en raison de désaccords théologiques et politiques. Ni l'un ni l'autre groupe ne constitue une communauté au sens restreint du terme : la population juive d'Alexandrie fluctue aux rythmes ordinaires de la démographie et des échanges migratoires ; les « Qoumrâniens » ne sont pas tous regroupés dans le site de Qoumrân mais vivent aussi (souvent dans leurs quartiers propres) au sein des villes et des villages d'eretz-Israël.

---

[1] Katell Berthelot en offre un exemple récent: « Le judaïsme ancien, dans sa diversité, est traversé de courants qui tendent les uns vers un universalisme audacieux, qui voit dans le judaïsme la réalisation la plus parfaite de la Loi naturelle et le modèle politique et religieux auquel se ralliera un jour toute l'humanité, tandis que d'autres développent une vision particulariste d'Israël, dont l'avenir n'est conçu qu'en termes de triomphe sur les nations, qui se verraient même purement et simplement éradiquées. » K. Berthelot, 2004, *L' « humanité de l'autre homme » dans la pensée juive ancienne*, Leyde, Boston : Brill, 4. Cette définition reprenait elle-même une partie des conclusions de J. J. Collins, 2000, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 273.

Les éléments qui les opposent apparaissent, au premier regard, beaucoup plus nombreux, à commencer par les statuts très différents des sources constituant notre documentation écrite. S'agissant d'Alexandrie celle-ci est presque tout entière le fait de Philon, accessoirement de Josèphe : c'est-à-dire d'écrits présentant cette particularité, encore assez rare dans le judaïsme ancien, d'être attribuables à des auteurs individuels, identifiés, qui à l'occasion se mettent en scène dans leurs écrits. Les manuscrits « communautaires » de Qoumrân[2], en revanche, même lorsqu'ils ont recours à la première personne (*vid*. les *Hymnes*, 1QH ; ou la « lettre halakhique », 4QMMT), ou lorsqu'ils sont pseudépigraphes (attribués fictivement à tel ou tel personnage lointain de l'histoire d'Israël), restent toujours anonymes et reflètent souvent une complexe histoire textuelle et éditoriale.

Pourquoi et comment comparer ces deux groupes et les conceptions qu'ils se sont forgés de leur identité juive ? Une raison initiale, toute pragmatique, s'avère en fin de compte impérative pour l'historien : les circonstances de leur histoire comme celles de la transmission hasardeuse des textes, ont fait que nous avons conservé, de ces deux groupes, des écrits suffisamment nombreux et élaborés sur le sujet de leur identité juive. Dans le cas de la Communauté de Qoumrân, la définition de cette identité constituait en effet l'un des enjeux dogmatiques majeurs de sa différenciation et de ses querelles avec les autres courants du judaïsme contemporain. On comprend qu'elle ait eu le souci de la préciser, de la maintenir et d'en conserver par écrits les éléments de définition. S'agissant d'Alexandrie, le problème s'est trouvé posé d'une façon plus conjoncturelle mais aussi plus dramatique, à l'occasion des émeutes et des exactions dirigées contre les Juifs de la ville, dans une atmosphère de pogrome avant la lettre, au Ier siècle de l'ère vulgaire : les « événements » de 38 à 41. C'est en réaction à ces persécutions que les dirigeants juifs d'Alexandrie, dont Philon au premier chef, ont été amenés à réfléchir à leur position dans la cité, dans la province et dans l'Empire, puis à la présenter aux autorités romaines.

On voit d'emblée que les deux groupes ne s'adressent pas au même interlocuteur : les uns visent théoriquement l'ensemble de la « Judéité », c'est-à-dire chaque Juif où qu'il se trouve dans le monde – tout en s'adressant plus particulièrement aux dirigeants de Jérusalem ; les autres interpellent l'Empire, ses administrateurs, ses fonctionnaires et ses dirigeants.[3] On

---

[2] Cette distinction entre manuscrits communautaires et non-communautaires au sein de la bibliothèque de Qoumrân, fondée (*inter al* par Devorah Dimant) sur des marqueurs linguistiques incontestables (le lexique, par exemple) et non sur une appréciation toujours subjective du contenu, a beaucoup contribué à faire avancer la recherche qoumrânienne.

[3] Dans les périodes de grandes tensions et de conflits ouverts, ces deux discours tendent à se rejoindre et à se confondre. En témoignent les débats au Temple que nous rapporte Josèphe, dans les prémisses du soulèvement du 66, en particulier le grand discours d'Agrippa II : *Guerre des Juifs*, II 345-404.

peut considérer que cette différence dans le choix des interlocuteurs posait déjà la question soulevée par les travaux, devenus classiques, de Fredrik Barth : une identité collective se définit-elle plutôt par *le contenu* d'un ensemble culturel auquel le groupe adhère (définition autocentrée), ou par *les frontières* que le groupe se donne (définition par rapport à l'autre) ?[4] Mais compte tenu, d'une part des élaborations et des querelles théologiques ininterrompues au sein du judaïsme du deuxième Temple, d'autre part de son insertion presque permanente (en Judée comme en diaspora) au sein d'ensembles politiques étrangers, il n'est pas certain que cette distinction – hors de très brèves périodes comme l'insurrection maccabéenne – soit pertinente pour la définition de l'identité du judaïsme ancien

Plusieurs hypothèses ont été formulées par la recherche contemporaine concernant la définition de cette identité. Toutes rejettent *in fine* l'alternative trop tranchée de Barth entre contenu et frontières. Pour nous en tenir ici aux modèles théoriques les plus élaborés, on doit mentionner :

- Le « nominalisme de l'alliance » (*convenantal nomism*) que E. P. Sanders repérait comme le « modèle religieux » (*pattern of religion*) dominant dans le judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple.[5] La grâce divine, la repentance et le pardon y jouaient un rôle de premier plan.
- Le « solipsisme transcendantal » identifié par Sacha Stern dans les écrits rabbiniques anciens.[6]
- Le « recours à la tradition » (*reliance, in whatever form, on the Jewish tradition*), unique marqueur identitaire, selon John Collins, qui permette aujourd'hui encore de distinguer un Juif d'un Grec dans la diaspora hellénistique.[7]

Les deux premières définitions sont finalement assez proches, qui s'appuient surtout sur les textes théologiques et normatifs et insistent donc sur la dimension spirituelle et autoréférentielle du contenu du judaïsme ancien. « Nominalisme », et plus encore « solipsisme », n'en sont pas moins des catégories appelant la critique, trop systématiques et univoques pour être admises, sans autre nuance, comme des définitions d'une identité juive ancienne dont nous percevons ailleurs la diversité et la pluralité. La troisième suggestion, plus sociologique et culturelle, peut nous apparaître en revanche trop générale et presque

---

[4] F. Barth éd., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen, Oslo : Universitet Forlaget, Londres : George Allen & Unwin.
[5] E. P. Sanders, 1977, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadephie : Fortress.
[6] S. Stern, 1994, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leyde, New York, Cologne : Brill.
[7] J. J. Collins, 2000, *op. cit.*

tautologique. En outre, s'il est vrai que tout auteur juif ancien se réfère, sous une forme ou sous une autre, aux traditions du judaïsme, la réciproque cesse d'être vraie dès lors que se développent le judéo-christianisme, puis le christianisme des nations.

Les Juifs d'Alexandrie, comme ceux de Qoumrân se considéraient à l'évidence comme juifs. Selon toute vraisemblance ils se reconnaissaient mutuellement aussi comme des Juifs. Les Alexandrins devaient avoir à l'égard de Qoumrân la même attitude que Josèphe ou Philon dans leurs notices esséniennes : la perception de l'une des « écoles » juives de la Judée. Les Qoumrâniens de leur côté étaient certainement disposés à accueillir parmi eux un Juif d'Alexandrie, s'il se prêtait aux rites et aux idées de la communauté.[8] Il existait donc bien une identité commune *a minima*, admise et partagée par les deux groupes.

Sur quoi se fondait-elle ?

Il faut bien supposer qu'elle reposait sur les deux critères qui fondaient toute identité sociale pour une cité, un peuple, une communauté ou une nation (quelle qu'ait pu être, alors, la pertinence de ces désignations) dans l'Antiquité gréco-romaine : la généalogie et l'éducation, *id est* le γένος et la παιδεία. Chez les Grecs comme chez les Juifs, c'est la combinaison de ces deux termes qui définit l'appartenance à un groupe identifié. De sorte que, dans l'Antiquité, toute « conversion » (si rare fut le phénomène) apparaissait aussi comme une « naturalisation » – l'inverse étant plus fréquent puisque toute « naturalisation » entraînait automatiquement l'adhésion aux dieux de l'empire ou de la cité. C'est cette difficulté à faire coïncider, dans le judaïsme, conversion et naturalisation, qui donne naissance à ces « zones intermédiaires » où s'installent pour un temps indéterminé prosélytes, sympathisants et « craignants-Dieu ». En outre les communautés juives de la diaspora se distinguaient de leurs concitoyens par leurs pratiques rituelles (circoncision, respect du sabbat, refus des cultes pluriels) et par leur lien avec le Temple de Jérusalem, exprimé concrètement dans la collecte de la capitation. La littérature juive du deuxième Temple mentionne abondamment ces deux critères de l'identité juive, généalogie et pratiques culturelles, et il n'est sans doute pas nécessaire de revenir ici sur les nombreuses études contemporaines qui en ont traité.[9] Comme on le sait les stratégies matrimoniales étaient non

---

[8] C'est le « paradoxe de la séparation », bien mis en lumière par Shaye Cohen : en fondant sa propre mise à l'écart sur des règles (si strictes soient-elles) on rend possible l'adhésion à ces règles et le ralliement au groupe séparé, c'est-à-dire la « conversion ». S. Cohen, 1990, « Religion, Ethnicity and 'Hellenism' in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine », dans P. Bilde *et al*. éd., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus : Univ. Press, 204-223.

[9] *Inter al*. en plus des auteurs déjà mentionnés : J. M. G. Barclay, 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 bce-117ce)*, Édimbourg: T&T Clark ; id. éd., 2004, *Negociating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, Londres : T&T Clark ; S. Cohen, 1994, « Ἰουδαῖος τὸ γένος, and Related Expressions in Josephus », dans F. Parente et J. Sievers éd., *Josephus and the History of the Greco-*

seulement endogamiques mais dans bien des cas aristocratiques (s'agissant des grandes familles sacerdotales par exemple) ; et les familles accordaient un soin particulier à l'éducation juive de leurs enfants : l'*Autobiographie* de Josèphe offre de l'un et l'autre phénomène une frappante illustration.

C'est l'ensemble de ces usages et pratiques sociales, rituelles et culturelles propres aux Juifs, que la littérature judéo-hellénistique identifie sous le terme, familier aux Grecs, de πολιτεία. La *politeia* désigne à la fois le groupe social identifié par ses usages *et* la loi définissant ces usages : « La *politeia* que Philon revendique pour ses coreligionnaires n'est rien d'autre que la judéité elle-même, comme statut individuel et comme mode de vie conforme aux préceptes de la Tora. »[10] C'est-à-dire que le même terme sert à désigner à la fois les lois juives (la Tora, la constitution de Moïse) *et* le statut civique des Juifs dans les cités grecques ou romaines où ils résident. *Hic rhodus* : en raison de cette polysémie de la *politeia*, il convient de bien distinguer entre ce qui relève alors du *statut* (civique, juridique etc.) et ce qui relève de l'*identité*. Entre les deux notions un lien existe bien, mais l'une et l'autre ne désignent pourtant pas exactement la même chose : on dira en simplifiant que le statut offre une traduction formelle et extérieure à l'expression de l'identité. Il faut tout particulièrement prendre en compte cette confusion des deux catégories sous un seul terme, lorsqu'on envisage la situation des communautés juives installées dans les cités grecques ou romaines de l'Empire à partir des écrits de Philon et de Josèphe.

L'exemple souvent invoqué de la capitation, ou λαογραφία, imposée par Auguste en Égypte peut nous aider à saisir l'importance de cette distinction entre statut et identité. Lors de sa création, en 24-23 av., les citoyens grecs des deux ou trois poleis importantes d'Égypte, ainsi que les *cives romani* sont exemptés de cette capitation ; puis, en 5-4 av. le fisc romain crée une catégorie intermédiaire, composée des Grecs non-citoyens, qui payent une *laographia* à taux réduit. Dans cette affaire, les Juifs ne constituaient donc pas, de façon collective, une catégorie fiscale particulière ; individuellement ils pouvaient relever de l'une des deux ou trois catégories fiscales définies ci-dessus. En d'autres termes, la définition d'une assiette de l'impôt par l'administration romaine n'a aucune pertinence pour définie l'identité collective des Juifs d'Égypte. Comme l'écrit Erich Gruen : « *There is no direct testimony that the*

Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith, Leyde : Brill, 23-38 ; id., 1996, « Ioudaios: "Judaean" and "Jews" in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees », dans P. Schäfer éd., *Geschichte–-Tradition-–Reflexion. Festrschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I. Judentum*, Tubingue : Mohr Siebeck, 211-220 ; T. Rajak, 2001, « Ethnic Identities in Josephus », dans *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interpretation*, Leyde : Brill137-146 ;

[10] J. Mélèze-Modrzejewsjki, 1999, « Espérances et illusions du judaïsme alexandrin » dans J. Leclant éd., *Alexandrie : une mégapole cosmopolite. Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos, les 2 & 3 octobre 1998*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 129-144, ici : 142.

Augustan census and imposition of a poll-tax reduced Jews to a station equivalent to that of the Egyptians. »[11] Naturellement, s'agissant d'impôts, on trouve des traces de revendications visant à s'en faire exempter, dont l'une au moins est formulée par un Juif d'Alexandrie qui affirme sa citoyenneté hellénistique ; il s'agit d'initiatives individuelles qui n'engagent ni l'identité ni le statut de l'ensemble des Juifs d'Alexandrie, ni d'aucun autre groupe d'habitants de l'Égypte romaine. En réalité la seule trace d'un recours à la *laographia* comme marqueur identitaire des Juifs d'Alexandrie, figure dans un discours attribué à l'un de leurs plus farouches ennemis, le gymnasiarque Isidore, dans un écrit chrétien très postérieur aux événement du Ier siècle, intitulé les *Actes des martyrs alexandrins* : οὔκ εἰσιν ᾽Αλεξανδρεῦσιν ὁμοιοταθεῖς, τρόπῳ δὲ Αἰγυπτίων ὁμοῖοι. οὔκ εἰσι ἴσοι τοῖς φόρον τελοῦσι ; « Il ne sont pas de même statut que les Alexandrins, mais assimilés par les mœurs aux Égyptiens. Ne sont-ils pas égaux devant la capitation ? »[12] Un personnage grec, présenté comme particulièrement hostile aux Juifs d'Égypte, prétend ici tirer contre eux un avantage symbolique et politique de sa représentation, abusivement simplifiée, de leur mode de vie et des impôts qu'ils acquittent. C'est l'expression caractéristique d'une certaine « judéophobie » antique.[13] Ce n'est certainement pas une définition « identitaire » juive.[14]

Les deux communautés juives d'Alexandrie et de Qoumrân, par choix ou par nécessité, furent donc amenées à dépasser le substrat identitaire qu'elles partageaient, dans la définition de leur identité juive collective. Au-delà de ces critères de la généalogie et de l'éducation (culturelle, religieuse etc.) qu'ils ont en commun, les deux groupes formulent alors chacun de son côté sa définition d'une identités collective (*politeia* ou *yahad*) qui contribue à les différencier.

Rappelons brièvement les événements d'Alexandrie entre 38 et 41. Les remous qui entourent la mort de Tibère et l'intrônisation de Caligula en 37, affaiblissent considérablement la position politique du préfet d'Égypte, Aulus Avillius Flaccus. Alors, « jouant sa dernière chance, Flaccus chercha un appui du côté des démagogues nationalistes

---

[11] E. S. Gruen, 1998, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley : Univ. Of California Press, 226. *Pace* J. Mélèze-Modrzejewsjki *et al.*

[12] *Vid.* CPJ 156c (*Corpus Papyrorum Judaicarum*, V. Tcherikover *et al*. éd., 1957-1964, 3 vol., Jérusalem : Magnes, Cambridge : Harvard Univ. Press).

[13] Pour reprendre le terme choisi par P. Schäfer, 1997, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge : Harvard Univ. Press.

[14] Comme l'a observé justement John Collins, la définition de leur identité par les Juifs d'Alexandrie doit être déconnectée des formes de leur adhésion à l'État, laquelle relève d'un autre ordre : « *In short, the great bulk of the literature of Egyptian Judaism disregarded political allegiance as a factor in Jewish identity. By presenting Judaism as a religious philosophy or as the piety of Torah observance, the Hellenistic Jews left themselves free to be loyal subjects of the state in which they lived.* » J. J. Collins, 2000, *op. cit*., 152.

d'Alexandrie. »[15] Il existe en effet de longue date dans Alexandrie un parti grec nationaliste et hostile à Rome dans les années 30 et 40 ses dirigeants en sont Isidore et Lampon qui, l'un et l'autre, furent gymnasiarques ; tant que l'Empire paraît puissant, les nationalistes grecs alexandrins se découvrent une forme de compensation en s'en prenant à la commnuanté juive. Durant l'été 38, Agrippa Ier nouvellement nommé tétrarque en Judée, s'arrrête à Alexandrie ; cette escale d'un « roi juif » proche de l'empereur, donne le signal d'émeutes et de violences dirigées contre les Juifs d'Alexandrie, ouvertement organisées par le parti grec et sourdement encouragées par Flaccus. Pour protester contre ces exactions et contre l'attitude du préfet qui prétend les rejeter hors de la communauté alexandrine, les Juifs de la ville organisent alors une ambassade qui se rendra auprès de l'empereur ; à sa tête figure Philon, tandis que l'ambassade adverse des citoyens grecs est dirigée par Apion. Cependant, avant même que l'ambassade des Juifs d'Alexandrie ait pu s'adresser à l'empereur, un élément nouveau est intervenu en mars 40, avec l'ordre donné par Caligula de faire dresser sa statue dans le Temple de Jérusalem. Ce sont tous les Juifs sous domination romaine qui sont concernés désormais, et les Alexandrins sont dès lors amenés à définir leur place non plus seulement dans leur cité, mais aussi par rapport à toutes les autres communautés juives et à l'intérieur de l'Empire. La menace de souillure du Temple est finalement évitée grâce à une intervention d'Agrippa Ier à l'automne 40, puis définitivement écartée lors de l'assassinat de Caligula en septembre 41. Sa mort donne lieu dans Alexandrie à une émeute armée de la communauté juive, suive d'un édit du nouvel empereur Claude, précisant la place et le statut de chacun dans la ville.[16]

Dans les deux traités où il a dévelopé les plaidoiries et les réflexions inspirées par son ambassade (le *In Flaccum* et la *Legatio ad Gaium*), Philon a donc élaboré une théorie de l'identité juive en disapora. Elle peut s'exprimer en quatre points :

i. Les Juifs revendiquent pleinement leur appartenance à chacune de leurs cités. Ils se sentent pleinement Alexandrins, Antiochiens ou Ephésiens, partageant cette identité et ce patriotisme civique avec leurs concitoyens – d'autant plus que leurs ancêtres furent souvent parmi les co-fondateurs de la ville. Le reproche premier et fondamental adfressé par les Juifs d'Alexandrie au préfet Flaccus est celui de leur avoir dénié cette appartenance à la cité (*Flacc*. 54) : « Il publia un édit dans le texte duquel il nous traitait d'étrangers et d'immigrants (δι᾽ οὗ ξένους καὶ ἐπήλυδας ἡμας ἀπεκάλει) et, sans même nous accorder le droit de dire un mot,

[15] Selon les termes d'André Pelletier dans son introduction au *In Flaccum*, 1967, Introduction, traduction et notes par A. Pelletier, Paris : Cerf (*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 31).
[16] De cet « édit de Claude » nous possédons deux versions pas tout à fait conformes : l'une dans Josèphe, *Ant. Jud*. XIX 279-285 ; l'autre sur un papyrus égyptien, CPJ 153.

nous condamnait sans jugement. »[17] Philon a souligné cette évidence de l'appartenance revendiquée à la cité de ses origines par la naissance, l'éducation et l'histoire (*Flacc*. 46) : « Ils [les Juifs de la diaspora] jugent que là où s'est trouvée être la résidence de ses pères, grands-pères, arrières-grands-pères et ancêtres plus lointains encore, se trouve la patrie de chacun (ἕκαστοι πατρίδας), dans laquelle on est né et on a été élevé. Dans quelques-unes ils vinrent même dès la fondation en tant que "colonie constituée" (εἰς ἐνίας δὲ καὶ κτιζομένας εὐθὺς ἦλθον ἀποικίαν στειλάμενοι), pour être agréables aux fondateurs. »

Flavius Josèphe donne plusieurs autres exemples de cette pleine conscience identitaire d'appartenir à une cité et à son histoire, et de la fierté revendiquée d'en porter le nom. L'importance accordée au nom civique, et le lien établi entre ce nom et l'histoire de la ville, apparaît par exemple dans le *Contre Apion* : « Ceux des nôtres qui habitent Antioche sont appelés Antiochiens ; en effet la *politeia* leur fut octroyée par son fondateur Séleucos. De la même façon, ceux d'Éphèse et du reste de l'Ionie sont nommés de la même façon que les *politai* autochtones, ceci leur ayant été accordé par les diadoques. » (*Ap*. II 39). De même attribue-t-il à Claude cette remarque préliminaire en tête de son édit : « Sachant depuis toujours que les Juifs d'Alexandrie sont appelés Alexandrins, ayant été cofondateurs avec les Alexandrins dès le tout premier moment… » (*Ant. Jud*. XIX 281). Cependant l'appellation civique et la participation à l'histoire de la ville, même depuis sa fondation, ne signifient pas un statut juridique de citoyen grec ; celui-ci, au demeurant ne saurait être revendiqué par des Juifs fidèles aux lois ancestrales et à la Tora, puisqu'il impliquerait l'acceptation de la *paideia* grecque et la participation aux formes religieuses et cultuelles de la vie civique. Rappelons que c'est précisément la tentative de transformer Jérusalem en une *polis*, dotée de tous les attributs de la vie civique grecque, qui a déclenché la guerre civile en Judée au IIème s. av., puis entraîné le soulèvement maccabéen. D'où l'insistance mise sur la définition de la *politeia* spécifique des communautés juives.

ii. Dans un vocabulaire juridique moderne, on dirait que la *politeia* fixe le statut juridique et personnel ainsi que les libertés publiques des membres de la communuaté que son existence circonscrit et définit. Ainis la *politeia* est-elle à la fois un mode de vie, une règle juridique et religieuse et une communauté de *politai*. Lorsque Hécatée d'Abdère, vers 300 av. veut définir la Tora de Moïse, il a ainsi recours au terme *politeia* : « Moïse (…) fonda le temple, l'objet des plus grands honneurs à leur yeux, leur montra les fêtes et cérémonies en

[17] Traduction A. Pelletier, 1967. Lorsque le nom du traducteur n'est pas spécifié, c'est moi qui traduis.

l'honneur de la divinité, leur donna des lois et organisa leur *politeia*. »[18] Qu'elle soit ou non formalisée dans une charte écrite (et le plus souvent elle ne l'est pas, puisqu'il n'est pas nécessaire d'ajouter aux lois écrites et connues des Juifs) la *politeia* est précisément ce que représente chaque communauté juive diasporique dans la cité grecque où elle réside. Philon est donc fondé à définir en ces termes le comportement de Flaccus (*Flacc*. 53) : « Il se mit à une autre affaire : détruire notre *politeia* (τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἀναίρεσιν). Il voulait, en nous enlevant ce sur quoi repose toute notre existence, nos coutumes ancestrales et notre participation aux droits civiques (καὶ μετουσίας πολιτικῶν δικαίων), que nous fussions exposés aux pires malheurs, sans plus rien avoir où nous cramponner pour notre sécurité. »[19] La mention des « droits civiques » montre bien qu'aux yeux de Philon, il existe plusieurs façons d'être citoyen d'une ville, chacune de ces façons étant définie par une *politeia*. D'un point de vue purement théorique l'ensemble des citoyens grecs de ces villes constituent également une *politeia* – laquelle n'a cependant pas besoin d'être nommée puisque le modèle de la *polis* grecque est ici dominant. C'est égalementr ce que soulignait Josèphe lorsqu'il rappelait que les citoyens juifs « d'Éphèse et du reste de l'Ionie sont nommés de la même façon que les *politai* autochtones » (*Ap*. II 39) – c'est-à-dire « Éphésiens », ou du nom de chacune de leurs cités de résidence.

La question essentielle est en effet celle des statuts respectifs des différentes catégories ou communautés de citoyens. Dans l'esprit des auteurs juifs du Ier s., Philon et Josèphe, il ne fait aucun doute qu'on a affaire, s'agissant des habitants grecs et juifs d'une cité, à deux *politeia* comparables et égales en droits. Cette égalité est fondée sur l'histoire : elle peut remonter à une fondation commune de la ville, comme dans le cas d'Antioche ou Alexandrie ; elle peut avoir été sanctionnée par des textes et des décisions souveraines, comme le rappelle Josèphe au sujet des cités ioniennes séleucides. Josèphe a même formalisé cette égalité en recourant à un vocabulaire d'allure juridique. Ainsi parle-t-il de « destinée égale » ou de « sort égal » (*isomoiria*) pour les communautés grecque et juive des cités hellénistiques (*Bell. Jud*. II 487) : « Alexandre, en récompense de leur appui militaire (i.e. des Juifs), leur accorda de résider dans les villes avec *un sort égal* à celui des Grecs (κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσομοιρίας πρὸς τοὺς Ἕλληνας) ». Ou bien place-t-il à nouveau dans l'édit de Claude sur Alexandrie, cette référence à l'égalité des *politeia* des Juifs et des Grecs (*Ant. Jud*. XIX 281) : « Ayant reçu des rois des *politeia* égales (καὶ ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχόντας),

[18] *Aegyptica*, apud Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica* XL 3 (M. Stern, 1974, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jérusalem, n° 11).
[19] Traduction A. Pelletier, 1967, sauf ceci : Pelletier traduit πολιτεία par « organisation politique », qui est à la fois juste et un peu restrictif.

comme il est clairement établi d'après leurs documents et d'après les édits. » C'est encore cette « égalité des *politeia* » (ἰσοπολιτεία) qui définit le statut des Juifs de Césarée, à la veille de l'insurrection de 66 avant que Néron ne décide de l'annuler (*Ant. Jud*. XX 183).[20] Selon toutes apparences cette conception fut d'ailleurs effectivement mise en œuvre au temps des royautés hellénistiques ; les difficultés semblent avoir commencé lorsque Rome introduisit un élément tiers et imposa sa domination aux cités grecques.

Dans sa défense des droits civiques des Juifs alexandrins contre les atteintes de Flaccus et des nationalistes grecs, Philon aurait pu s'en tenir à ces deux premiers points. Mais la crise concomitante de l'érection d'une statue de l'empereur au Temple de Jérusalem l'obligea à réfléchir encore et à aller plus loin.

iii. Il développe alors la thèse que tous les Juifs de l'Empire, quelle que soit la ville dont ils sont citoyens, possèdent en commun la référence au Temple de Jérusalem : c'est en vertu de ce lien qu'ils forment un seul peuple, ou une seule nation (γένος, ἔθνος). Dans ce même passage où il soulignait le patriotisme civique des Juifs de la diaspora, Philon définit en ces termes ce lien unique (*Flacc*. 46) : μητρόπολιν μὲν τὴν ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἵδρυται ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεὼς ἅγιος « [Les Juifs de la diaspora] se reconnaissent comme ville-mère la ville sainte dans laquelle est bâti le temple sacré du Dieu Très-Haut. » Sarah Pearce a très finement analysé cet usage du modèle grec de la μητρόπολις par Philon.[21] Elle met en évidence qu'il ne s'agit ni d'une explication de la collecte annuelle du demi-shekel à l'usage des Gréco- Romains ; ni de l'expression d'un patriotisme judéo-centré, peu compatible avec un patriotisme civique aussitôt réaffirmé. Philon se réfère plutôt à Jérusalem, et à tout ce qui concerne le Temple, comme au foyer unique qui renvoie à la diversité et à l'ensemble des communautés juives de la diaspora. Ce lien est à double sens : d'une part tous les Juifs de l'Empire contribuent à l'entretien du Temple et, par là, se reconnaissent du même γένος quelle que soit leur cité. Mais d'autre part, toute atteint à l'intégrité, à la pureté et au fonctionnement du Temple peut être un signal déclenchant des agressions contre chacune des communautés juives de l'Empire. Le Temple représente l'ensemble des communautés, il en est le principe unificateur ; et toute atteinte à ce principe les atteindrait toutes. Ainsi que l'écrit Philon au terme du récit de son ambassade, associant les troubles d'Alexandrie et l'affaire de la statue (*Legat*. 371) : si l'empereur s'obstine à imposer sa volonté, « quelle autre

[20] Que Josèphe s'y trompe ou qu'il joue sur les mots, il est clair que cette *isopoliteia* n'a pas la portée du terme en Grèce classique, où il désigne un accord particulier entre deux cités mais ne s'applique pas à des communautés au sein d'une cité.

[21] S. Pearce, 2004, « Jerusalem as 'Mother-City' in the Writings of Philo of Alexandria », dans J. Barclay éd., *Negociating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, Londres, New York : T&T Clark, 19-36.

cité demeurera en paix ? (…) Quelle salle de prières (προσευχή) sera épargnée ? Quelle citoyenneté (πολιτικὸν) ne pourra être abolie en un tournemain, pour ceux qui se conforment aux lois ancestrales des Juifs (τοῖς κοσμουμένοις κατὰ τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων) ? »[22]

iv. On voit alors que cette définition d'une identité juive en diaspora s'inscrit de façon essentielle dans la structure politique que constitue l'Empire romain. La souveraineté, ou l'*imperium*, de Rome qui s'impose aux communautés « nationales » comme aux cités, est censée l'instance de garantie d'un système quasi contractuel. D'un côté, le (bon) empereur garantit les *politeia* des communautés diasporiques au sein de chacune de leurs cités, et garantit aussi le fonctionnement normal du Temple de Jérusalem qui constitue le fondement de leur identité commune. De l'autre côté, le respect de la loi juive entraîne pour les Juifs qui s'y conforment, la loyauté politique à l'égard de l'Empire et la contribution à sa paix civile. Philon précise la part juive du contrat et rappelle qu'elle fut respectée (*Flacc*. 94) : « Quand donc avons-nous été suspects de sédition (ἀπόστασιν) ? Quand nous a-t-on considérés comme des gens qui ne vivent pas en paix avec tout le monde (εἰρηνικοὶ πᾶσιν) ? Les occupations auxquelles nous nous livrons tous les jours ne sont-elles pas irréprochables, ne contribuent-elles pas au bon ordre et à la stabilité de la cité (εὐνομίαν πόλεως καὶ εὐστάθειαν) ? »[23]

La cité natale, la *politeia*, le Temple de Jérusalem et l'empire, constituent ainsi le réseau de références au sein duquel se formule la définition d'une identité juive dans le judaïsme diasporique du Ier s. de l'ère vulgaire. Ces quatre instances et leurs imbrications mutuelles définissent une identité que j'ai nommée « inclusive », parce que fondée sur un principe d'inclusions successives dans les institutions sociales et politiques qui organisent le cadre d'existence de ces communautés juives de la diaspora.

Tout autres sont les principes organisateurs de la communauté de Qoumrân. Celle-ci peut paraître *a priori* plus ouverte qu'une *politeia* de la diaspora puisqu'elle se fonde sur la conversion et l'adhésion : tout Juif peut demander à entrer dans la communauté. Cependant cette adhésion est d'abord définie comme une séparation. Trois éléments fondent la logique de cette séparation. D'abord, la communauté de Qoumrân conserve la mémoire écrite d'être née d'une séparation d'avec de mauvais prêtres. Ensuite, elle se définit elle-même comme le « reste d'Israël » et la « nouvelle alliance », c'est-à-dire comme le seul judaïsme légitime et

---

[22] « *Philo does not demand sole identification with the Temple city nor does he say that the struggle for Jewish rights in Alexandria was inferior to and less legitimate than the struggle for the Temple and the genuine Jewish homeland, but his fear is for Jews everywhere as a consequence of the desecration of the Temple.* » S. Pearce, 2004, art. cit., 32.

[23] Traduction A. Pelletier, 1967.

authentique ; non seulement les nations, mais aussi tous les autres Juifs sont rejetés hors des voies du salut. Enfin elle fait de la rupture avec ces Juifs non communautaires l'une des conditions de l'adhésion à la *yahad*.

i. Le souvenir de la rupture : un passage du *Document de Damas*, cet écrit essentiel à la compréhension de l'histoire de la Communauté, (CD VIII 18 et XIX 31[24]) évoque ainsi « la haine » (שונא) que Dieu voue aux « bâtisseurs de la muraille » (בוני החיץ) : « Mais à cause de sa haine pour les bâtisseurs du mur, Sa colère s'est enflammée. »[25] Qui est ici visé ? L'image des « bâtisseurs de la muraille » est reprise du livre des prophéties d'Ézéchiel (Éz 13,10b) : וְהוּא בֹנֶה חַיִץ וְהִנָּם טָחִים אֹתוֹ תָּפֵל׃ « Lui [i.e. mon peuple] bâtit une muraille, et eux [i.e. les faux prophètes] l'enduisent de crépi. » La métaphore d'Ézéchiel est développée en ces termes tout au long du passage d'Éz 13,8-16 : les faux prophètes contribuent à bâtir une muraille illusoire qui ne protégera ni le peuple ni eux-mêmes contre la colère de YHWH. Les « bâtisseurs de muraille » ce sont donc, chez Ézéchiel, les faux prophètes qui enjolivent l'avenir et tous ceux qui les croient et les suivent.[26]

De cette expression métaphorique, le *Document de Damas* offre ailleurs une interprétation déjà très semblable, dans sa structure, aux *pesharim* caractéristiques de Qoumrân. Ce quasi-*pesher* figure en CD IV 19-20 :

19 בוני החיץ אשר הלכו אחרי צו הצו הוא מטיף 20 אשר אמר הטף יטיפון

« Les "bâtisseurs de la muraille" (sont ceux) qui ont suivi TSA-WA ; le TSA-WA est un beau parleur (נטף), c'est lui dont il est dit : "ils parlent pour parler" (Mi 2,6a). »

Comme dans les *pesharim* plus classiques, une expression prophétique trouve ainsi une nouvelle signification et son application dans la situation contemporaine ; comme il est également fréquent, une autre citation biblique sert à éclairer la première, ici un court passage tiré du prophète Michée (Mi 2,6a) : אַל־תִּטְּפוּ יִטִּיפוּן. Ce demi-verset a donné lieu à des traductions variées : « Qu'ils ne parlent pas pour parler ! » (ma traduction) ; ou : « Ne délirez pas, délirent-ils » (TOB) ; ou : « *"Don't [you] preach!" they will preach* » (The Anchor

[24] Ce sont deux passages parallèles dans les manuscrits A et B de la genizah du Caire.
[25] Traduction A. Dupont-Sommer, 1987 (*La Bible. Écrits intertestamentaire*, Paris : La Pléiade).
[26] Joseph Baumgarten souligne avec raison qu'on ne doit donc pas confondre cette « muraille » fautive avec la « barrière construite autour de la Torah » dans la littérature rabbinique : « *I am therefore inclined to doubt that the sobriquet* בוני החיץ*, which stems from Ezek. 13:10 and was applied in Damascus Document to some opponents of the sect (CD 4:19, 8:12), was particularly directed at the proto-rabbinic "fences" which served to protect the Law.* » J. M. Baumgarten, 2000, « The Laws of the Damascus Document—Between Bible and Michnah », dans J. Baumgarten, E. Chazon et A. Pinnick éd., *The Damascus Document. A Centennial of Discovery*, Leyde : Brill, 17-26 (ici : 24).

Bible) etc. Dans tous les cas il est question d'un mésusage de la parole par ceux-la même supposés la connaître et la maîtriser.

Donc la haine de Dieu s'exerce contre des spécialistes de la parole qui ont entraîné le peuple sur des chemins trompeurs. Naturellement la question se pose aussi de comprendre qui est désigné par les deux lettres צו TSA-WA. Maurice Baillet, le premier éditeur de ce texte (6Q15), l'avait compris comme un substantif et traduit par « saleté », hypothèse peu satisfaisante dans la mesure où elle paraît fondée sur un verbe *צוא, dans laquelle le ו n'est que *mater lectionis*. Le mot צו lui-même apparaît à trois reprises dans la Bible hébraïque (Is 28,10.13 et Os 5,11) mais avec un sens plutôt incertain ; il se peut qu'il désigne « une règle, un précepte », à partir de la même racine צוה qui donne les *mitswot*. Le contexte des deux textes prophétiques donne à penser qu'il s'agit de mauvais préceptes : peut-être faut-il donc lui donner le sens d'une mauvaise loi, par opposition à la Tora ; ou encore celui de « donneur de préceptes », désignant un dirigeant qui légifère incorrectement pour les mauvais Juifs.[27] La suite du texte (CD IV 20 - V 7) précise quelles sont les fautes reprochées à ces « bâtisseurs de la muraille » : ils sont polygames et souillent le Sanctuaire. La souillure qu'ils infligent au Temple réside d'abord « en ce qu'ils ne font pas les distinctions selon la Loi » אשר אין הם מבדיל[28] כפורה (CD V 6-7). Ceci confirme que sont probablement visés les prêtres du Temple de Jérusalem, puisque cette opération symbolique et législative « d'opérer les distinctions selon la Loi » constitue la tâche primordiale des prêtres, telle que définie en Lv 10,10.

On doit donc comprendre que la *yahad* conserve la mémoire de sa rupture avec le sacerdoce en place à Jérusalem et continue à rejeter hors la Loi juive tous les prêtres du Temple et ceux qui reconnaissent leur autorité. On serait donc, comme il est fréquent avec les courants juifs de la fin du deuxième Temple, en présence de deux catégories de Juifs, dont l'une plus fidèle que l'autre à la Loi – à ceci près que les écrits communautaires assimilent les Juifs non convertis à la catégorie des ennemis de Dieu, et les renvoient indistinctement avec les nations païennes et hostiles.

ii. Cette exclusion est formalisée d'abord dans le *Document de Damas* (CD IV 10-12) : « Et à la fin des temps, conforme au nombre d'années indiqué, on n'aura plus à s'associer à la Maison de Juda, mais plutôt à se dresser chacun sur son rempart : le mur a été

---

[27] C'était apparemment l'opinion de André Dupont-Sommer, qui annotait ainsi sa traduction : « Le terme *Saw*, sorte d'onomatopée, désigne ici le grand prêtre persécuteur. » A. Dupont-Sommer, 1987, *La Bible. Écrits intertestamentaire*, Paris : La Pléiade, 151, n. 19.

[28] Lire מבדילים avec E. Qimron.

construit, la frontière a été portée au loin. » Ce « mur » (גדר) qui se dressera aux derniers jours entre les Juifs de la *yahad* et la Maison de Juda n'est pas de même nature que la « muraille » (חיץ) mensongère dressée par les prêtres de Jérusalem. Il n'en souligne pas moins la volonté de séparation entre les membres de la *yahad* et tous ceux des Juifs qui ne l'auront pas rejointe. Au terme de cette séparation, « à la fin des temps », s'accomplira la prophétie de Michée à laquelle il est fait ici allusion (Mi 7,11) : « Le jour où l'on rebâtira tes murs, ce jour-là tes limites seront reculées. » Cet élargissement des frontières de l'Israël eschatologique n'est donc pas interprété en termes d'inclusion des peuples mais plutôt d'exclusion des mauvais Juifs : les frontières d'Israël seront celles de la Communauté.

L'établissement de cette frontière, passant au sein du judaïsme et excluant ceux des Juifs qui ne se sont pas ralliés à la Communauté, se trouve confirmé au début du *Règlement de la guerre*, dans l'énoncé de la liste des ennemis (1QM I 1-2).[29]

Les deux camps sont d'abord définis globalement : d'un côté comme l'ensemble des « fils de lumière » (בני אור) ; de l'autre des « fils de ténèbres » (בני חושך) et de « l'armée de Bélial » (חיל בליעל). Lorsqu'on entre plus avant dans le détail, l'armée des fils de lumière apparaît composée des « exilés du désert » (גולת המדבר) qui sont tous issus de Lévi, Juda et Benjamin : c'est-à-dire une minorité juive définie par l'exil, au sein du judaïsme authentique défini 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 » (מרשיעי ברית) c'est-à-dire de Juifs d'origine rejetés dans le monde extérieur des nations.

On objectera qu'il ne s'agit là que de renégats, d'abord entrés dans la *yahad* puis l'ayant trahie. Mais si la Communauté a bien, à l'occasion, le souci de châtier les traîtres, elle se soucie d'abord de convertir et d'amener à elle l'ensemble des Juifs qui ne l'ont pas encore ralliée ; aux yeux des Qoumrâniens, le refus de rejoindre la *yahad*, qui constitue le noyau de la nouvelle alliance, est d'ailleurs assimilable à une trahison de la Loi. En témoigne ce passage du *Document de Damas* qui assimile tous les Juifs non ralliés à des renégats (CD B XX 25-27) : « Et tous ceux qui auront ébréché la limite de la Loi parmi ceux qui sont rentrés dans l'Alliance, lorsque la Gloire de Dieu apparaîtra à Israël, ils seront retranchés du milieu du camp, » : ce premier groupe désigne les renégats ; « et, avec eux (ועמהם), tous ceux de

[29] 1QM I 1-2 : « Pour commencer contre le parti des fils de ténèbres et contre l'armée de Bélial ; contre la troupe d'Edom, de Moab et des fils d'Ammon ; puis […] Philistie ; puis contre les troupes des Kittim d'Assur et leur alliés, les traîtres à l'Alliance, qui les assistent. Descendants de Lévi, de Juda et de Benjamin, les exilés du désert leur feront la guerre. » (Ma traduction).

Juda qui auront agi avec impiété aux jours de leurs épreuves » : ceux-là sont les Juifs non convertis à la *yahad*.[30]

L'enjeu n'est pas mince puisqu'il ne s'agit rien de moins que du salut, individuel et de toute l'humanité, auquel travaille cette communauté eschatologique et sotériologique. Mais comme il ressort clairement de la définition des deux camps en présence lors de l'ultime bataille eschatologique, hors la Communauté, pas de salut possible.[31] Le principe en est clairement établi dans la *Règle de la Communauté* (1QS V 19) : « Car ils sont vanité (הבל), tous ceux qui ne connaissent pas son Alliance, et tous ceux qui méprisent Sa parole, Il les supprimera du monde. »[32]

iii. La *Règle de la Communauté* précise aussi que l'engagement du nouveau membre de la Communauté est fondé sur la distinction et la séparation d'avec les autres Juifs (1QS V 10-11) : « Et qu'il s'engage lui-même, par l'Alliance, à se séparer (נפשו) de tous les hommes pervers qui vont dans la voie de l'impiété. Car ceux-là n'ont pas été comptés (לוא החשבו) dans son Alliance. » Ces « impies », qui « n'ont pas été comptés dans l'Alliance » et dont le nouveau membre de la Communauté est invité à se séparer définitivement, sont bien les autres Juifs et non l'ensemble indéfini des païens. En atteste le long passage de la *Règle* (1QS V 10-20) traitant de ces « hommes pervers qui vont dans la voie de l'impiété ». Le reproche fondamental qui leur est fait est de ne pas partager les convictions de la Communauté auxquelles, *comme Juifs*, ils ont pourtant accès : « mais ces révélations, ils les ont méprisées », והנגלות עשו ביד רמה (1QS V 12). Cette exigence de la séparation d'avec les autres Juifs est réaffirmée à plusieurs reprises dans la *Règle*, en particulier pour ce qui concerne l'interdit de transmettre l'enseignement ésotérique de la Communauté.

La logique à l'œuvre est bien une logique d'exclusion, familière aux sociologues des sectes, groupuscules et autres organisations ultra-minoritaires : précisément parce que l'adhésion à la Communauté est fondée sur le volontariat,[33] quiconque ne la rallie pas alors qu'il en a la possibilité (étant Juif par naissance et par éducation) se transforme en ennemi de la Communauté. Il faut encore ajouter que ce « volontariat » n'exprime pas ce qu'on entend

---

[30] Traduction A. Dupont-Sommer, 1987. C'est la raison pour laquelle il importe peu que les condamnations portées contre les « princes de Juda » en CD VIII 3-13 (et texte parallèle en CD (B) XIX 16-17) visent tous les Juifs non convertis ou bien les seuls renégats, comme le pensait A. Dupont-Sommer, puisque leurs situation sont assimilées.

[31] « *Outside the community God's justification is impossible. The cosmic dualism between good and evil has its historical manifestation in the opposition between outsiders and insiders.* » G. Boccaccini, 1998, *Beyond the Essene Hypothesis*, Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans.

[32] Traduction A. Dupont-Sommer, 1987. Voir aussi 1QS II 9 - III 5.

[33] Voir 1QS V 10 : « Ceux qui sont volontaires (המתנדבים) ensemble pour Sa vérité et pour avancer selon Sa volonté. »

ordinairement par « libre-arbitre ». Dans la pensée qoumrânienne, d'un déterminisme radical y compris au niveau des individus, chacun agit conformément au *goral* (« lot ») auquel il appartient. C'est même en vertu de ce déterminisme absolu que l'exclusion et la condamnation de ceux qui n'ont pas rallié la Communauté peuvent être prononcées : leur refus les rejette dans le « lot de Bélial », c'est-à-dire celui des ennemis d'Israël, conformément au plan divin établi pour eux de toute éternité.

L'identité juive définie par la Communauté est donc *exclusive* aux deux sens du terme : *in fine* elle se confond avec l'appartenance à la Communauté.

Alexandrins et Qoumrâniens ont en partage ce substrat identitaire définissant l'être-juif : la généalogie plus l'éducation. Ce substrat cependant n'y suffit pas. L'un et l'autre groupe sont amenés à y ajouter de nouveaux éléments et ces ajouts conduisent à les différencier. Pour Philon et les Alexandrins, le débat sur leur statut civique et la *politeia* conduit à prendre en compte la sphère politique et à définir un judaïsme inscrit dans les institutions de la cité et de l'Empire : ce que je nomme un judaïsme de l'*inclusion*. De leur côté, les Qoumrâniens introduisent, en plus du substrat identitaire, la notion déterministe de *goral* (« lot »). Ce principe de répartition des êtres conduit à l'*exclusion* de qui conque, Juif compris, n'appartient pas au « lot de Dieu » ; appartenance qui se manifeste par le ralliement au groupe fermé de la Communauté.

Il est sûrement tentant de porter un jugement de valeur sur ces deux attitudes à partir des représentations et des valeurs contemporaines. On accordera volontiers alors plus de crédit à la position ouverte et inclusive du judaïsme alexandrin qu'à celle, fermée et exclusive, du judaïsme qoumrânien. Pourtant, si l'on veut bien admettre que l'Histoire seule sanctionne ces choix identitaires, on observera que les événements de 66-70 puis l'extermination complète de la communauté juive d'Alexandrie après 114, montrent que la rigueur sectaire de la Communauté la préparait sans doute mieux aux tragédies à venir, que les constructions politiques de Philon n'y préparaient les Juifs d'Alexandrie.

Quant au caractère plus ou moins « universaliste » des deux postures, on notera aussi que la définition du judaïsme par Philon, dans la mesure où elle instituait l'Empire romain comme ultime instance de la souveraineté politique, excluait *de facto* l'importante diaspora juive sous autorité perse ou parthe. Inversement l'accès à la Communauté de Qoumrân restait théoriquement ouvert à tous les Juifs de l'univers, quelle que fusse l'autorité politique dont ils relevaient par ailleurs.

Ces deux traits devraient suffire à établir comme il convient de se garder des jugements de valeurs anachroniques.

Bibliographie :

John M. G. BARCLAY, 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117CE)*, Édimbourg : T&T Clark

Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER, 2003, « La notion de γένος et le concept d'identité collective : la cas de Chypre », *Erytheia* 24, 93-110

Shaye COHEN, 1990, « Religion, Ethnicity and 'Hellenism' in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine », dans P. Bilde *et al*. éd., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus : Univ. Press, 204-223

Shaye COHEN, 1996, « Ioudaios: "Judaean" and "Jews" in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees », dans P. Schäfer éd., *Geschichte–-Tradition-–Reflexion. Festrschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I. Judentum*, Tubingue : Mohr Siebeck, 211-220

John J. COLLINS, 2000, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans

Joseph MELEZE-MODRZEJEWSKI, 1999, « Espérances et illusions du judaïsme alexandrin », dans J. Leclant éd., *Alexandrie : une mégapole cosmopolite. Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos, les 2 & 3 octobre 1998*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 129-144

Sarah PEARCE, 2004, « Jerusalem as 'Mother-City' in the Writings of Philo of Alexandria », dans J. Barclay éd., *Negociating Diaspora. Jewish Sytrategies in the Roman Empire*, Londres, New York : T&T Clark, 19-36

Tessa RAJAK, 2001, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leyde, Boston, Cologne : Brill (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristientums* 48)

Sacha STERN, 1994, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leyde, New York, Cologne : Brill (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristientums* 23)

Lucio TROIANI, 1994, « The πολιτεία of Israel in the Graeco-Roman Age », dans F. Parente et J. Sievers éd., *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leyde, New York, Cologne : Brill (*Studia Post-Biblica* 41), 11-22