

Jan M. F. Van Reeth

## Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman

### Le prophète biblique: homme de Dieu

Selon la théologie biblique, Dieu parle par la bouche des prophètes. Le prophète est »le héraut de Yahweh, qui proclame les paroles que Dieu lui suggère«.<sup>1</sup> À cette fin, Dieu établit une relation toute particulière, directe et personnelle, avec son prophète élu, lui mettant littéralement et pour ainsi dire physiquement ses paroles dans la bouche, tout en pénétrant son âme, en prenant possession de l'esprit de son serviteur.<sup>2</sup> Cependant, la vocation prophétique garde toujours un caractère éphémère et non-substantiel; elle ne semble en rien changer la nature du prophète, qui reste celle d'un simple être humain, mortel et faillible.

Diamétralement opposée à cette prophétologie juive est la révélation personnifiée telle qu'elle est professée par le christianisme orthodoxe, qui voit en Jésus Christ l'incarnation du *Logos*, de la Parole divine créatrice.

Or, il existe une forme épiphanique de la révélation qui se situe entre ces deux extrêmes. C'est à celle-ci que le grand islamologue français Henry Corbin a consacré toute une vie de recherche.<sup>3</sup> Bien que certaines de ses analyses aient tendance à trop systématiser les doctrines musulmanes selon des modèles préconçus, la prophétologie musulmane originelle, telle qu'elle se dégage de plus en plus des recherches récentes concernant la formation du Coran et les origines de l'Islam, semble bien représenter une troisième voie, à mi-chemin entre la tradition prophétique vétérotestamentaire et la christologie officielle des Églises. C'est cette prophétologie et la tradition exégétique qui l'accompagne que nous voulons analyser. Elle repose sur un principe prophétique éternel et divin, qui en chaque génération s'incarne dans la personne des prophètes successifs. Ce principe prophétique en tant qu'hypostase de la divinité vient animer l'Homme de

1 P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* 1 (Bibliothèque de Théologie 3.2) Tournai 1954, 159.

2 »So daß auf Höhepunkten prophetischer »Begeisterung« das göttliche Ich an die Stelle des menschlichen Ich treten kann und der Prophet unmittelbar zum Sprachrohr der Gottheit wird«, G. Mensching, »Propheten«, dans: H. von Campenhausen (e. a.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, Tübingen 1961, 609; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Studia – Travaux de recherche 15) Montréal-Bruxelles-Paris, 1969, 32-33; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, Washington 1981, 110.

3 On trouvera (à titre d'exemple) une synthèse de cette approche dans H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, 96-133.

Dieu, celui que Dieu qui se révèle a choisi pour le représenter et l'incarner sur terre. Pour reprendre la terminologie de Henry Corbin: l'âme du Prophète contient le *deus absconditus* qui en tant que forme théophanique s'unit à l'humanité<sup>4</sup> pour devenir un *deus revelatus*.<sup>5</sup> Il existe alors un lien réel entre la divinité et son prophète. Celui-ci conserve sa nature humaine, mais en même temps il contient et incorpore sous l'aspect d'une enveloppe humaine, l'Esprit saint de la Divinité.

Nous voulons maintenant essayer de retrouver les racines de cette prophétologie dans le Coran et d'en retracer les sources, ce qui devrait nous permettre ensuite de déterminer de façon plus précise la religion monothéiste, chrétienne »hétérodoxe«, dont Muḥammad a pu être un adepte et qui semble avoir été présente sur le sol du Hedjaz depuis déjà quelques générations. Il existe en effet des indices suggérant que des membres de la famille de Muḥammad, ses ancêtres, occupaient une position importante dans cette communauté, de sorte que le fils de 'Abd Allāh ait pu succéder à son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib comme dirigeant de ce mouvement religieux.<sup>6</sup>

### Le Dieu Suprême et la forme épiphanique de la divinité

Le concept de la forme angélique de la divinité incorporée dans une enveloppe humaine remonte à des antécédents juifs avant la révélation chrétienne. Le personnage biblique le plus indiqué pour jouer ce rôle s'avère être Melchisédech.

En effet, on a identifié le »Seigneur« ( 'dny, τῷ κυρίῳ) de *Psaume* 110:1, lequel »Dieu« ( Yhwh, ὁ κύριος) mande de *s'asseoir à sa droite*, avec le Melchisédech du verset 4: »Tu es prêtre à jamais / selon l'ordre de Melchisédech«, interprétant »tes armées« du verset 3 comme étant celles de ce même Melchisédech. Cette identification est déjà attestée par un texte de Qumrān: 11*QMelch* – texte qui présente tous les caractères d'une exégèse (*midraš*) du *Psaume* 110<sup>7</sup>, où on a pu

4 Hippolyte, *Réf.* 7: 36, Seeberg, *Dogmengeschichte* 563-564; cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909<sup>4</sup>, 709.

5 Corbin, *Paradoxe* 151, 196, cf. C. Jambet, »Analyses: Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme & L'Homme et son ange*« (<http://www.esswe.org/uploads/user-files/A02-02-Jambet-Henry-Corbin.pdf>) 2. L'idée du dieu *absconditus* et inconnu provient de la théologie de Marcion, cf. A. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1996), 118-119 (la terminologie *Deus absconditus* – *Deus revelatus* qu'emploie Corbin est évidemment luthérienne, cf. G. Gloege, »Offenbarung«, dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, 1960<sup>3</sup>, 1611).

6 Voir notre art. »Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane«, dans: *Acta Orientalia Belgica* 24, 2011, 126.

7 A. S. van der Woude, »Melchizedek als himmlische Erlösungsgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI«, *Oudtestamentische Studien* 14, 1965, 357; D. Flusser, »Melchizedek and the Son of Man. A preliminary note on a new fragment from Qumran«, *Christian News from Israel* 17, 1966, 26-27; J. T. Milik, »Milki-šedeq et Milki-reša' dans les anciens récits juifs et chrétiens«, *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, 125; Kobelski, *Melchizedek*

comprendre le verset 4, *‘al diḇarati*, comme *selon mon ordre*, c'est-à-dire *sous ma forme qui est celle de Melchisédech*.<sup>8</sup>

La littérature qumrânéenne nous permet de suivre la naissance et le développement de ce type d'hypostase prophétique.<sup>9</sup>

Au début, son identité était peu claire. En *Genèse* 14 (18-20)<sup>10</sup> – péricope qui forme la base scriptuaire pour toute la tradition ultérieure<sup>11</sup> et dont le contexte culturel religieux semble très ancien, pouvant même remonter jusqu'au deuxième millénaire<sup>12</sup> – Melchisédech apparaît puis disparaît de manière soudaine, mystérieusement. La voie était donc ouverte à toutes sortes de spéculations et de développements fantaisistes.

Certains exégètes supposent que le Melchisédech originel a été prêtre d'une divinité solaire canaânéenne, appelée *Ṣedeq*.<sup>13</sup> Son nom contiendrait alors sans doute un élément théophorique.<sup>14</sup> Ce n'est que graduellement que ce *Ṣedeq* a perdu dans la tradition juive monothéiste ultérieure son caractère de divinité indépendante, l'épithète devenant une notion abstraite, «mais cette évolution se fit progressivement et les traces de la vieille croyance ne disparurent pas complètement, ce qui permit les spéculations».<sup>15</sup> Lorsqu'il est précisé ensuite (verset 18) qu'il était «prêtre du Dieu le Plus Haut», de *Yahweh ʿĒl ʿĒliyân*, on est

and Melchireša 134; E. F. Mason, «You are a priest forever». *Second Temple Jewish messianism and the priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), Leiden 2008, 171, 176 + n. 103, 182.

8 Milik, «Milki-ṣedeq» 125 et mon art. «Melchisédech, le roi qui n'a pas d'âge, et son grand interprète Jean d'Apamée», dans: *Acta Orientalia Belgica*, 13, 2000, 142.

9 F. García Martínez, «The traditions about Melchizedek in the Dead Sea Scrolls», dans: F. G. Martínez & E. J. C. Tigchelaar (éd.), *Qumranica Minora* II (Studies on the texts of the desert of Judah 64) Leiden 2007, 103: «in pre-Christian Judaism the idea of a heavenly agent of eschatological salvation had already been developed».

10 L'incertitude quant à son identité est liée à son apparition et disparition soudaines; sans doute le rédacteur a-t-il inséré une histoire séculaire, dont il ignorait le sens et le contexte: J. R. Kirkland, «The incident at Salem. A re-examination of Genesis 14:18-20», dans: *Studia Biblica et Theologica* 7, 1977, 10, 15; J. Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech et le problème de l'unité littéraire de Genesis 14», dans *De la Torah au Messie*, Paris 1981, 79.

11 Plusieurs indications ont conduit certains chercheurs à formuler l'hypothèse que la péricope (versets 18-20) est une interpolation, cf. Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech» 87; M. Bodinger, «L'énigme de Melchisédech», *Revue de l'histoire des religions* 211, 1994, 300, 301.

12 W. F. Albright, «Abram the Hebrew: a new archaeological interpretation», dans: *BASOR* 163, 1961, 52; Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech» 77: «un fonds ancien – mais qui a fait l'objet de remaniements postérieurs», 82-83, 85; Kirkland, «Incident at Salem» 3-4.

13 H. W. Hertzberg, «Die Melchizedek-Traditionen», dans: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 8, 1928; Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 309-310; Mason, «A priest forever» 141.

14 Kirkland, «Incident at Salem» 4-5: «what is indicated by the name *mlk-ṣdq* (...) is a theological view whereby the proper order of the world (perhaps conceived as personified) is considered to be one's «Lord» or «Master»; J. Krašovec, *La Justice (ṢDQ) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Freiburg 1988, 51-52; Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 55-56; Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 309.

15 Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 310-311.

tenté de croire que אל עליון était une épithète de ce même *Ṣedeq*.<sup>16</sup> Quand la tradition ultérieure et notamment celle de Qumrān identifie Melchisédech lui-même avec ce *Ēl 'Ēliyūn*, il s'ensuit qu'on a dû considérer celui-ci comme une hypostase de Yahweh<sup>17</sup> qui, au début, désignait «un dieu solaire, subordonné au dieu suprême, au nom duquel il commande les anges – ou les astres».<sup>18</sup>

Or, le souvenir de cette divinité s'est maintenu au Levant pendant très longtemps. Ainsi, elle apparaît dans les fragments qu'Eusèbe a conservés de l'ouvrage de Philon de Byblos sur la religion phénicienne, en tant qu'*Ēl 'Ēliyūn* (Ἐλιοῦν), que Philon identifie au Ζεὺς ὑψιστος.<sup>19</sup> Il semble en effet être déjà présent dans la littérature ugaritique comme *Aliyan*.<sup>20</sup> Philon fait également état d'une divinité Σεδέκ (avec variantes), qui chez Damascius apparaît sous le nom grecisé de Σαδύκος.<sup>21</sup> En tant que dieu qui meurt et qui est ressuscité il nous rappelle Adonis<sup>22</sup>, tandis que d'autres aspects le rapprochent du Ba'al Šamēm vénéré dans les villes de Tyre, de Byblos et de Palmyre.<sup>23</sup> Avec son épouse Βηρούθ, Ἐλιοῦν deviendra le père de tous les êtres (sur)humains;<sup>24</sup> en tant que tel, il est comparable au *Bar Nāš*, le «Fils de l'Homme» évangélique.

Ensuite cette divinité canaanéenne, telle qu'elle a survécu au Liban jusqu'aux temps des Romains, semble avoir été identifiée dans l'imamologie chr'ite<sup>25</sup> (surtout celle de tendance dite *ḡulūw* et se fondant sur des traditions islamiques des plus anciennes, dont des *ḥadīṭ qudsī*) avec *'Alī al-A'lā*. Il s'agit d'un nom divin puisqu'en des inscriptions sud-arabes, le nom de El apparaît comme 'ly. Certains

16 Ainsi Bodinger, «L'énigme de Melkisédech» 313: «Melekh Salem» pourrait donc être un autre nom du dieu Soleil associé à El Elyon»; Kirkland, «Incident at Salem» 6, 11.

17 On est tenté de supposer ici une identification de 'Ēliyūn avec Elōhīm, cf. S. Landersdorfer, «Das Priesterkönigtum von Salem», *Journal of the Society for Oriental Research* 9, 1925, 205; A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos – A commentary* (EPRO 89), Leiden 1981, 185; García Martínez, «Traditions about Melchizedek» 98. Notons que dans *Gen.* 14: 22, les LXX ne traduisent que la seconde partie du nom divin YHWH Ēl 'Ēliyūn et pas le tétragramme, cf. Mason, *A priest forever* 140.

18 Bodinger, «L'énigme de Melkisédech» 313.

19 Eusèbe, *Praep. Ev.* 1: 9, 30 = Jacoby, *FrgH3C*, 809.15; Baumgarten, *Philo of Byblos*, 15, 184-186. *Ēl 'Ēliyūn* est en outre lié par Philon à la divinité *Bērouth*, qui était également vénérée près de Sechem, une des villes qu'on associe avec Melchisédech: J. C. Gammie, «Loci of the Melchizedek tradition in Genesis 14:18-20», dans: *JBL* 90; 1971, 392; Kirkland, «Incident at Salem» 9, 11.

20 Bertram, «ὕψω», dans: G. Kittel & G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 8, Stuttgart 1969, 614 n. 13.

21 Eusèbe, *Praep. Ev.* 1: 10, 13-14; Damascius, *Vita Isidori*, fr. 348; Krašovec, *La Justice* 50-51.

22 Baumgarten, *Philo of Byblos* 186, 204-205; cf. Kirkland, «Incident at Salem» 13.

23 Baumgarten, *Philo of Byblos* 185.

24 C. Bonnet & P. Xella, «Elioun-Hypsistos», dans: E. Lipiński (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, 150.

25 Voir ma contribution «Qui es-tu? Es-tu Élie? Es-tu le Prophète?» (Jean 1: 19-21). Transposition intertextuelle d'une prophétologie, de la Bible au Coran», dans: *Oralité et Ecriture dans la Bible et le Coran, Colloque de 3 et 4 Juin 2010 à Aix-en-Provence* (à paraître).

ont voulu dériver de ce nom celui de l'imam 'Alī<sup>26</sup>, associé paraît-il au ciel suprême en tant que forme épiphanique de la divinité.<sup>27</sup> On pourrait en déduire que Melchisédech serait lui-même une incarnation de ce Dieu אל עליון, c'est-à-dire une hypostase de Yahweh.

Toutefois d'innombrables siècles séparent la rédaction du livre de la *Genèse* de l'époque de Philon; la distance est plus grande encore avec l'établissement de l'imamologie chi'ite. Aussi, le lien que nous venons d'indiquer semble-t-il extrêmement mince. Il nous incombe donc d'établir des rapports plus nombreux et rapprochés.

### Michaël, l'intendant de Dieu

On a soulevé dans la théologie qumrânéenne des influences iraniennes considérables, introduisant dans la tradition judaïque une dualité entre, d'une part, le principe angélique de la lumière et de la vérité, et d'autre part, les forces obscures du mal et du péché – entre Michaël et Bélial, ou entre Melchisédech et Melchireša.<sup>28</sup> L'introduction de cette dualité a sans doute résulté dans le développement d'une divinité subalterne, hypostatique. Ainsi Melchisédech est souvent identifié dans les textes de Qumrân à l'archange Michaël.<sup>29</sup> Melchisédech se présente alors comme un prêtre angélique qui vit au ciel, officiant dans le temple éternel et transcendant au service de Dieu.<sup>30</sup> Cette forme d'angélogologie dépend, semble-t-il, de modèles iraniens.<sup>31</sup> Selon la tradition juive tardive, Michaël – littéralement *Mi-ka-ēl*: «qui est comme Dieu» – apparaît parfois comme une hypostase ou forme épiphanique de la divinité. Par une exaltation qui est éminemment un acte divin, Michaël est élevé au-dessus de tous les êtres et son exemple devra être suivi par l'humanité en voie de délivrance.<sup>32</sup>

C'est ce qui ressort du plus important texte de Qumrân relatif à Melchisédech. Il est vrai qu'un passage crucial (les versets 24-25) est malheureusement lacuneux; on peut toutefois en déduire que Melchisédech est identifié à *Elôhîm* et plus

26 R. Dussaud, *Histoire et religion des Noçairîs* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 129) Paris 1900, 52.

27 M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 2007, 77, 91-98.

28 Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84, 95-98, 139-140; Mason, *A priest forever* 168.

29 Van der Woude, «Melchizedek» 369; Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 36; l'identification pourrait même être originale selon Milik, «Milkî-sedek» 137; D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael traditions and Angel Christology in early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.109) Tübingen 1999, 66-67.

30 Van der Woude, «Melchizedek» 370-372; García Martínez, «Traditions about Melchizedek» 101; Mason, *A priest forever* 165-167. Cette fonction angélique est également souvent liée à une divinité solaire hypostatique, cf. Bodinger, «L'énigme de Melchizedek» 315, 319-320; Corbin, *Paradoxe* 111.

31 Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84.

32 1QM 17:7, cité par Bertram, «ὁψώω», 606.

précisément à un *elôhîm* angélique dans la cour céleste de Ēl, ce qui revient à dire que Melchisédech s'y présente comme une hypostase de la divinité<sup>33</sup>, bien que cette apparence angélique doive en tout cas être distinguée de la divinité suprême: »in grado di esprimere l'intervento sensibile di JHWH *ad extra*, salvaguardandone l'assoluta trascendenza«.<sup>34</sup> Bien qu'ayant certaines caractéristiques d'un être céleste ou d'un ange, »the earthy origins of the person have not been forgotten completely and the premordial qualities [...] (royalty [...] priesthood) have been preserved and transferred to the heavenly person«.<sup>35</sup> Autrement dit: il s'agit toujours d'un être humain, mais qui a été graduellement divinisé, transformé en un *elôhîm* en tant que »Celui qui est oint par l'Esprit« – משיח הרוח.<sup>36</sup>

Voilà le sens fondamental du monothéisme absolu qui réapparaîtra plus tard dans une partie de la tradition chrétienne antique et de l'islam: le monarchianisme et le *tawhîd*! Source de la Loi est Dieu, Celui que 11*QMelch* appelle אל et qui correspond au *Yhwh* biblique: entre ses mains toute la création sera finalement remise.<sup>37</sup> L'idée n'exclut pourtant pas qu'il existe une instance divine révélatrice: »Il est en réalité une hypostase de Dieu, autrement dit le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde, Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes, et non pas un ange créé distinct de Dieu«.<sup>38</sup> Dans 11*QMelch*, ce rôle est exercé par Melchisédech, l'agent ou intendant de Dieu, le premier du conseil des êtres célestes (אלוהים) qui constituent la cour du Monarque éternel.<sup>39</sup>

### Un Dieu solidaire de l'histoire humaine

La partie centrale du texte qumrânéen sur Melchisédech permet de mieux cerner l'identité de cette forme épiphannique de Dieu. Elle est basée sur une exégèse (*pešer / midraš*) d'Is. 52: 7<sup>40</sup>:

33 Van der Woude, »Melchizedek« 364, 367-368, 372; M. Delcor, »Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews«, dans: *Journal for the Study of Judaism* 2, 1971, 133-134; F. L. Horton Jr., *The Melchizedek tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 30), Cambridge 1976, 71, 75; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 98; Mason, *A priest forever* 171, 174, 182, 185.

34 F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran* (Analecta Biblica 136) Rome 1997, 102; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 99.

35 García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 100.

36 11*QMelch* 2.18; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 106; Mason, *A priest forever* 175, 185.

37 Mason, *A priest forever* 177.

38 Milik, »Milki-sedeq« 125.

39 Mason, *A priest forever* 179-180, 183-184.

40 Ainsi García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 104.

Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix  
du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut,  
qui dit à Sion: »Ton Dieu règne.«

Dans l'interprétation de 11*QMelch*, les »montagnes« désignent *les prophètes*, tandis que »le messager« est *Celui qui est oint par l'Esprit* dont il est question en *Dan.* 9:25;<sup>41</sup> il est en outre celui qui devra *remonter* (לַנְהַמ) *les affligés* (11*QMelch* 2: 20).

Voici qu'apparaît la racine נהם dont est dérivé le titre *mənaḥḥem* qui est attesté en tant que tel dans la littérature de Qumrān<sup>42</sup> et qui dans la version syro-palestinienne est le mot qui désigne le Paraclet évangélique.<sup>43</sup> Or, c'est cette traduction qu'Ibn Hišām paraît avoir citée (*mənaḥḥemān*) dans sa biographie du Prophète Muḥammad, en se référant à Aḥmad de *Sourate* 61: 6.<sup>44</sup>

Ce rôle qui incombe au Messie spirituel (*«Celui qui est oint par l'Esprit»*) est encore explicité par l'exégèse de 11*QMelch* comme suit: »interprétation: afin de les instruire dans tous les âges du monde dans la vérité«.<sup>45</sup> Cette phrase suggère que le *mənaḥḥem* accompagne les hommes à travers les âges, à travers les siècles, autour des grands moments de l'histoire du salut, ce qui nous rappelle l'idée fondamentale et sous-jacente du *Livre des Jubilés*: celle de la *périodisation de l'histoire*. Melchisédech entre dans l'histoire lors du dixième et dernier des *jubilés* (appelé *qōdēs*: »la sainteté«) comme l'Ange de l'Alliance, qui en tant que *purificateur* doit exécuter »la vengeance des jugements de Dieu« au moment du jugement dernier.<sup>46</sup> Ainsi, le messager qui selon Isaïe annonce la paix en parcourant les montagnes, celui qui traverse les cycles des prophètes, qui les inspire, celui qui annonce la fin du monde pendant le dernier siècle des *Jubilés* doit être le Paraclet ou le Messie spirituel.

La fonction fondamentale qu'indique le nom *mənaḥḥem* a été justement définie comme une »Einflußnahme auf eine Situation (...), indem man den Verlauf der Dinge ändert«.<sup>47</sup> Préoccupé par l'équité et la miséricorde, le *mənaḥḥem* est celui qui aide la justice (*ṣidq*), qui justifie et fait apparaître ce qui est équita-

41 Mason, *A priest forever* 185.

42 R. E. Brown, »The Paraclete in the Fourth Gospel«, dans: *New Testament Studies* 13, 1966-1967, 115 n. 3.

43 Aquila et Théodotion ont d'ailleurs également rendu les מְנַחֵם de *Job* 16:2 par παράκλητοι (LXX: παρακλήτορες), cf. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 100. L'équivalent hébraïque du Paraclet des Évangiles reste cependant difficile à déterminer, cf. Kobelski, *Ibidem* 102.

44 Voir notre art. »Who is the »other« Paraclete?« dans: C. A. Segovia & B. Lourié (edd.), *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and various other topics in Memory of John Wansbrough* (Scriinium Suppl. – Orientalia Judaica Christiana 3) Piscataway NJ 2012, 423-424.

45 11*QMelch* 2: 20, F. G. Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study edition* 2, Leiden 1998, 1208-1209; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 104; Mason, *A priest forever* 174-175.

46 Milik, »Milki-šedeq« 99, 106-107, 123-124.

47 H. Simian-Yofre, »נַחַם«, dans: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 5, 1986, 368.

ble<sup>48</sup>, sans doute dans une perspective eschatologique. La représentation du *mənaḥḥem* dans la tradition syriaque, qui fait de lui le «vivificateur», qui *ressuscite* et qui fait revivre, n'en est que le développement sémantique logique<sup>49</sup>: le *mənaḥḥem* «remet en ordre»; il *remonte* les affligés et *rétablit* leur condition de vie en les consolant et en les réconfortant. S'il est vrai que la représentation de Melchisédech dans la tradition qumrânéenne a subi une large influence iranienne<sup>50</sup>, celle-ci le rapproche de l'antécédent persan du Paraclet et du Aḥmad/Muḥammad musulman que nous avons déjà cru reconnaître dans la forme manichéenne du *Vahman* persan: le *Manūḥmēd* ou *Manvahnēd*, celui qui est l'Intellect ou Esprit divin qui anime les âmes des prophètes successifs – «dans ce mystère complexe de la révélation, de la tradition et de l'illumination, Jésus et Mani interviennent mystérieusement car un lien intime unit les Sauveurs et les disciples, c'est l'essence de la Lumière du Royaume».<sup>51</sup> Cette idée manichéenne, dont on retrouve également les traces chez les Elchésaites<sup>52</sup>, était ainsi déjà préparée par l'exégèse qumrânéenne.

Nous retrouvons un tel développement de la fonction de Melchisédech chez Philon d'Alexandrie, écrivant vers la même époque que l'auteur du texte qumrânéen. Il explique comment l'homme de Dieu trouve grâce auprès de Lui en vivant avec la justice. Alors il arrive que Dieu lui accorde directement la vertu et rend son serviteur parfait, parfois même avant sa naissance.<sup>53</sup> Afin d'illustrer cela, il cite comme modèle Melchisédech, qui représente l'Intellect (νοῦς) comme l'un des éléments constitutifs de tous les êtres (τῶν ὄντων)<sup>54</sup> et qui en tant que *Logos-prêtre* a reçu du Très-Haut (τοῦ ὑψίστου) l'existence (l'Être, τὸ ὄν), tandis qu'il «connaît» le Très-Haut d'une façon privilégiée.<sup>55</sup> Melchisédech devient ainsi le αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός<sup>56</sup>, «der zu königlicher Herrschaft gekommene Sinn (νοῦς) und (...) die von oben stammende göttliche Kraft, die das vernunftgemäße Denken zur reinen Schau des wahren Seins führt».<sup>57</sup>

48 Simian-Yofre, «נחם» 382.

49 Simian-Yofre, «נחם» 379-382.

50 Voir la longue analyse, plutôt convaincante, de Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84-98.

51 Voir plus loin note 246 et J. Ries, *L'Église gnostique de Mani* (Homo Religiosus 2.11), Turnhout 2011, 66 et notre art. «Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott», dans: M. Groß & K.-H. Ohlig, *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3) Berlin 2008, 378-379.

52 Corbin, *Paradoxe* 115 et notre art. «Vereinigung des Propheten» 379-380.

53 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 77; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. (1947) 1968<sup>4</sup>, 1: 450-451.

54 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 81.

55 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 82; G. Bardy, «Melchisédech dans la tradition patristique», dans: *Revue biblique* 35, 1926, 497.

56 Philon, *De Congressu* 99; Horton, *Melchizedek tradition* 55 + n. 2, 85; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua tipologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 12) Brescia 1984, 88-89.

57 G. Wuttke, *Melchizedek der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 5) Gießen 1927, 14-15; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* 2 (Études bibliques) Paris 1953, 207 + n. 2; Horton, *Melchizedek tradition* 56-59; Gianotto, *Melchizedek* 93-95; voir déjà mon art. «Melchisédech» 140.

Philon précise qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul ›Très-Haut‹; c'est de Lui que le *Logos* a reçu l'univers en héritage. Dans un autre ouvrage, Philon soutient que le prêtre qui se consacre à Dieu reçoit à ses côtés » *the divine order of the created world (possibly to be identified with the cosmic Intellect – νοῦς)*, whom he calls the ›Son‹, to be his advocate while he is praying and standing in front of God the ›Father‹: τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ». <sup>58</sup> Ailleurs, il s'exprime de manière encore plus précise: cet Esprit divin, τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον, peut quitter son enveloppe humaine, s'installer ailleurs (μεταναστὰν οἷχεται) et prendre possession d'un nouvel élu; toutefois, souvent il s'unit à quelqu'un (καταμείνῃ) pour longtemps, comme ce fut le cas avec Moïse. <sup>59</sup> Philon en tant que juif croyant adhère donc sans équivoque à un monothéisme absolu <sup>60</sup>, mais cela ne l'empêche d'associer à cette divinité unique une fonction prophétique, exercée par quelqu'un qui se rapproche de Dieu et qui est choisi par Lui.

### Le monarchianisme chrétien

La confession d'une divinité absolue et unique n'exclut donc pas pour autant l'existence, avec Lui, d'un être qui participe à cette divinité, qui est pénétré et adopté mystérieusement et spirituellement par l'unique divinité. Nombre de chrétiens anciens, fortement influencés par la tradition juive dont Philon est un des maîtres de pensée, ont ainsi tenu à l'unicité de Dieu, au monothéisme vétéro-testamentaire absolu. Ils refusaient obstinément de croire à une Trinité substantielle ou consubstantielle, où les Hypostases seraient selon eux sur le point de devenir trois êtres ou substances à part entières, menaçant de sombrer dans une triade de divinités essentielles – dans un *dithéisme*, puis dans un *trithéisme*, voire même un *tétradisme*. <sup>61</sup> Ils se rangeaient plutôt derrière le slogan simple et engageant: *monarchiam tenemus*. <sup>62</sup> Déjà Montan, cet autre précurseur de la prophétologie musulmane <sup>63</sup>, semble avoir embrassé une doctrine similaire sur l'unicité de Dieu; ainsi il aurait même déclaré: ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος

58 Notre art. »Who is the ›other‹ Paraclete?« 431, référant à Philon, *De Vita Mosis* 2: 134; S. Mowinkel, »Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet«, dans: *ZNW* 32, 1933, 108-109.

59 Philon, *De Gigantibus* 47-48; Wolfson, *Philo* 2: 33-34, 70.

60 Wolfson, *Philo* 1: 171-172.

61 Voir nos art. »La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam«, dans: *Acta Orientalia Belgica*, 20, 2007, 77-79; »La typologie du prophète selon le Coran: le cas de Jésus«, dans G. Dye & F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam* (Collection Religion et Altérité – EME), Bruxelles 2011, 92-93.

62 Tertullien, *Adv. Prax.* 3.2; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1, *Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter*, Basel 1922<sup>3</sup>, 571, 579; Th. L. Verhoeven, *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxean*, Amsterdam 1948, 49-50.

63 Voir plus loin, notes 165-166.

– »Je suis le Père, le Fils et le Paraclet«, apparant dans une seule et même personne.<sup>64</sup>

Il semble que c'est à une telle théologie et christologie monothéistes que la révélation coranique a adhéré à l'origine. L'erreur fondamentale qu'on commet généralement est de vouloir opposer radicalement *prophétie* islamique et *messianisme incarnationniste* chrétien, méconnaissant ainsi le sens essentiel de la *waṣīya* et de la prophétologie musulmanes originelles, telles qu'on les retrouve surtout dans le chi'isme et qui sont aussi celles de l'islam naissant. Poursuivons donc l'évolution de cette doctrine monothéiste absolue, qui se situe dans la lignée du messianisme qumrânéen.

Peu de temps après l'origine du Montanisme et sans doute en relation avec ce mouvement, un certain Théodote prêcha à Byzance un monothéisme absolu, que l'on appelle communément le »monarchianisme« ou »psilanthropisme«, affirmant que le Christ ne serait qu'un simple être humain (ψιλὸς ἄνθρωπος<sup>65</sup>): *Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, ex spiritu quidem sancto natum et virgine Maria*.<sup>66</sup> Voilà donc une christologie pour ainsi dire coranique, à laquelle aurait pleinement pu adhérer le Prophète Muḥammad!

Précurseur de cette tendance, fondée sur une interprétation judaïsante du christianisme<sup>67</sup>, est déjà le *Pasteur Hermas*.<sup>68</sup> Ce texte décrit l'ange merveilleux et vénérable (σεμνότατος ἄγγελος<sup>69</sup>), apparant sous une forme humaine glorieuse (ὁνὴρ τις ἑνδοξος), celle du Fils de Dieu angélique, révélant l'image de Dieu.<sup>70</sup> Identifié à l'Esprit-Saint ou à Saint Michel (ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος Μιχαήλ<sup>71</sup>), il incarne la Sagesse (Σοφία, du *Livre de la Sagesse* 7: 24<sup>72</sup>). L'idée fondamentale que toutes ces traditions illustrent, affirme que la divinité unique est en même temps le Christ céleste ou l'Esprit divin qui, en devenant forme théophanique, s'unit à l'humanité de Jésus au moment du baptême<sup>73</sup>, pour devenir ainsi un *deus revelatus*.

S'étant établie à Rome vers l'année 190, la doctrine de Théodote se répandit vite dans la capitale, bien que le nombre des adhérents restât plutôt restreint. Ce »corroyeur« Théodote était succédé par un autre Théodote, dit le »banquier« et

64 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 1-2, Tübingen 1889 (1968) 133.

65 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 142; Seeberg, *Dogmengeschichte* 566; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres (1958) 1960<sup>2</sup>, 115.

66 Ps.-Tertullien, *Adv. omnes haer.* 8, cité Seeberg, *Dogmengeschichte* 564.

67 Seeberg, *Dogmengeschichte* 566.

68 Seeberg, *Dogmengeschichte* 563.

69 *Pastor Hermas*, *Vis.* 5, 25: 1-3; R. Joly, *Hermas, le pasteur* (SC 32) Paris 1958, 142 n. 1; Corbin, *Paradoxe* 107.

70 Corbin, *Paradoxe* 112.

71 *Pastor Hermas* *Sim.* 8, 69: 3, *Sim.* 9, 78: 1, Joly, *Hermas* 267 n. 2.

72 Le Boulluec, *Clemens* 293; Corbin, *Paradoxe* 114.

73 Hippolyte, *Réf.* 7: 36, Seeberg, *Dogmengeschichte* 563-564; cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909<sup>4</sup>, 709.

dans nos sources il n'est pas toujours évident de les distinguer; aussi semble-t-il que les auteurs antiques les aient parfois confondus.<sup>74</sup> On a d'ailleurs l'impression que le ›banquier‹ a surtout développé et systématisé le monarchianisme de son devancier le ›corroyeur‹.<sup>75</sup> N'insistons pas: pour notre propos il suffira de décrire la doctrine de cette plus ancienne forme du melchisédecienisme en général.

Suivant un raisonnement d'ordre philosophique rationnel et logique (ce caractère intellectuel et élitaire explique son succès limité), il devrait y avoir selon ces Melchisédecien, deux divinités à part entière si le Père est un et le Fils aussi (tous les deux étant des ἄτομοι dans le sens aristotélicien<sup>76</sup>) et si tous les deux sont dieu. Or, rétorque Théodote, Dieu doit être unique. Jésus ne peut donc pas être dieu<sup>77</sup>, il était plutôt de simple descendance humaine, et il le resta jusqu'au moment précis où l'Esprit, qu'il appelle ›le Christ‹, descendit sur lui et le dota de pouvoirs surhumains, sans toutefois le déifier pour autant (θεολογεῖν τὸν Χριστόν, comme ils disent<sup>78</sup>): *discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum*.<sup>79</sup> Théodote suit ainsi la tradition judaïsante selon laquelle l'›Esprit-Saint est lui-même le *Christus aeternus*, celui dont les prophètes furent successivement les *christophores*‹.<sup>80</sup>

Les monarchianistes semblent avoir emprunté cette idée à Marcion et aux gnostiques.<sup>81</sup> Ainsi le traité gnostique intitulé *Melchisédech* – qui malheureusement ne nous est transmis que de façon très lacuneuse, mais qui provient probablement d'un milieu apparenté aux Melchisédecien<sup>82</sup> – explique en toute clarté: ›Père de Tout, Tu as envoyé l'ange de lumière à partir de tes éons afin de révéler: (...) *Je suis Melchisédech, le Prêtre de Dieu le plus haut, (...) l'image du Grand-Prêtre véritable du Dieu le plus haut et du monde*‹ (NHC IX 1, 14-15). Pareillement Jésus était selon les monarchianistes pur-sang de la première génération un simple être humain, mais inspiré par la Sagesse divine. Parfois Théodote semble avoir identifié cette force spirituelle du Christ (à ne pas confondre avec l'homme Jésus) avec Melchisédech, qu'il qualifia alors de δυνάμις τις μεγίστη.<sup>83</sup> Cette grande puissance était alors considérée comme plus grande que Jésus, le ›Christ‹

74 Bardy, »Melchisédech« 503; Horton, *Melchizedek tradition* 93.

75 Horton, *Melchizedek tradition* 100.

76 Seeberg, *Dogmengeschichte* 569 affirme également l'importance de l'élément aristotélicien dans la pensée de Paul de Samosate.

77 Seeberg, *Dogmengeschichte* 564; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 45-46, 59; Kelly, *Early Christian Doctrines* 117; P.-Th. Camelot, »Theodotos der Ältere«, dans: *LThK*<sup>2</sup> 10: 51.

78 Hippolyte, *Petit labyrinthe*, apud Eus., *Hist. Eccl.* 5: 28, Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 143; Seeberg, *Dogmengeschichte* 566; Kelly, *Early Christian Doctrines* 117.

79 Tertullien, *Adv. Praxean* 27.1, Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 162.

80 Corbin, *Paradoxe* 53.

81 Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 164.

82 B. A. Pearson, »Melchizedek«, dans J. A. Robinson (éd.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden 1996<sup>4</sup>, 439.

83 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 713-714; Seeberg, *Dogmengeschichte* 564; Kelly, *Early Christian Doctrines* 116.

étant descendu (καταλελυθέναι) en lui. Il est l'image, l' (arché)type éternel du Christ: δύναμιν τινὰ τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην καὶ τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν.<sup>84</sup> Melchisédech est dès lors un être céleste (*caelestem virtutem*), il est le *deprecator et advocatus*, c'est-à-dire le Paraclet.<sup>85</sup> Melchisédech règne parmi les anges<sup>86</sup>; le «Christ» est son représentant sur terre, qui s'incarne ensuite en «Jésus» en l'adoptant. Le Christ, même le Christ avant son incarnation, est donc un être bien inférieur à Melchisédech, qui est le type prophétique et sacerdotal éternel et divin.<sup>87</sup> Épiphane précisa que Melchisédech résidait dans un endroit «ineffable», supraterrestre.<sup>88</sup> Autrement dit: Melchisédech est l'aspect transcendant de la divinité qui se révèle; le Christ est son aspect immanent qui s'incarne. Par conséquent, les monarchianistes furent communément appelés «melchisédecéens».

Par la suite, confrontée à une opposition farouche de la part des instances ecclésiastiques qui se rangeaient derrière la doctrine exposée dans le κανὼν τῆς ἀληθείας ou *regula veritatis*<sup>89</sup>, et surtout face au mécontentement de la majorité des chrétiens, qui ne supportaient pas l'idée que le Seigneur Jésus qu'ils adoraient ne serait en réalité qu'un simple prophète humain, la doctrine monarchianiste a été atténuée en un monarchianisme modaliste. Cette doctrine du *modalisme*, encore assez radicale à ses débuts, a été raffinée par la suite, surtout par son champion Sabellius.<sup>90</sup>

Comme leurs prédécesseurs – adeptes de Théodote, les théologiens modalistes croyaient à l'unité absolue et complète du Père et du Verbe, qui ne forment qu'une substance ou οὐσία: *duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur*.<sup>91</sup> Mais cette divinité unique se manifeste ensuite sous différentes formes selon les cas: tantôt (surtout au cours de l'histoire sainte contenue dans l'Ancien Testament) elle est *Père*, tantôt elle apparaît sous la forme, le «mode», du *Fils* Jésus Christ, tantôt sous celle de l'*Esprit*.<sup>92</sup>

Ainsi, selon Paul de Samosate, Jésus le fils de Marie est un simple être humain dans lequel la Sagesse divine, qui est une puissance divine impersonnelle et qui substantiellement fait entièrement partie du Dieu le Père, est venu habiter au

84 Hippolyte, *Haer.* 7: 36; Épiphane, *Haer.* 55.1 – Holl; Bardy, «Melchisédech» 502; Horton, *Melchizedek tradition* 90, 96 et notre art. «Melchisédech» 140.

85 Ps.-Tertullien, *Haer.* 8; Bardy, «Melchisédech» 504-505; Horton, *Melchizedek tradition* 93 et notre art. «Melchisédech» 140-141.

86 Cyrill., *Glaphyr. in Gen.* 2:3, *De Melch.* 3; Bardy, «Melchisédech» 33. L'identification de Melchisédech repose, semble-t-il, sur une fausse lecture de *Gen.* 14: 18 (*ml'k* au lieu de *mlk*), cf. Milik, «Milki-šedeq» 137 et notre art. «Melchisédech» 141.

87 Horton, *Melchizedek tradition* 97: «Melchizedek as a superior heavenly power whose function in the heavens was recapitulated or reflected in the work of Christ on earth».

88 Épiphane, *Panarion* 55: 1, Horton, *Melchizedek tradition* 94.

89 Seeberg, *Dogmengeschichte* 371-372.

90 Voir notre art. «La typologie du prophète» 93.

91 Seeberg, *Dogmengeschichte* 563; Kelly, *Early Christian Doctrines* 121.

92 Kelly, *Early Christian Doctrines* 122.

moment du baptême comme dans un temple, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος, tout comme chaque être humain est investi d'une âme rationnelle descendue du ciel.<sup>93</sup>

Une telle théologie et la prophétologie qui en découle de façon logique, repose à ce qu'il paraît sur un raisonnement qui relève de la pensée stoïcienne. Elle suppose un principe divin et unique, qui toutefois se développe en se manifestant dans une pluralité de formes théophaniques et qui vient habiter en elles.<sup>94</sup> Ainsi Praxeas aurait déclaré: »le Père est toujours le même, mais Il se diffuse, il se transporte dans le Fils et l'Esprit« – ὁ πατήρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.<sup>95</sup> Callixte a explicité cette idée en affirmant que l'Esprit divin qui s'est incarné dans la Vierge Marie est identique au Père; en réalité, ce n'est que la chair et le corps de Jésus qu'on peut appeler »Fils«: τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα – »l'esprit venant de l'extérieur et qui réside dans le Fils, celui-ci est le Père«.<sup>96</sup> Développant davantage cette même notion stoïcienne, Callixte affirme la déification progressive de la chair par l'incarnation: »le Père, en assumant la chair la déifie en s'uniant à elle« – ὁ πατήρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἑαυτῷ. Dans une telle théologie qu'on a qualifiée de »sémi-monarchianiste«, le Père assume et accepte – προσλαβόμενος – l'humanité, en entrant dans le corps de Jésus.<sup>97</sup>

Le mot προσλαβόμενος comme terme théologique est pour notre propos fondamental. Il correspond à l'élévation du Christ, dont une des bases scripturaires est Jean 3: 14 (ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), mais qui a pu être compris comme si, à l'occasion de la crucifixion, le Fils de l'Homme (le Verbe incarné) aurait rejoint le *Logos* ou Verbe éternel et préexistant, qui est resté au ciel lors de l'incarnation »au sein du Père« (μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς – Jean 1: 18)<sup>98</sup>, compte tenu du caractère spécifique au quatrième Évangile de cette élévation du Christ lors de la crucifixion qui »für Johannes aber nicht zu trennen ist von der »Erhöhung« in den Himmel, deren Voraussetzung sie darstellt«.<sup>99</sup> En tous cas, »c'est lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur« (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψωσεν – Actes 5: 31).<sup>100</sup> L'élévation du Christ,

93 Épiphane, *Haer.* 65:1; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 709; Seeberg, *Dogmengeschichte* 567.

94 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 704; Seeberg, *Dogmengeschichte* 571-572, cf. Tertulien, *Adv. Prax.* 3.1: *a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert*, usant d'une même terminologie.

95 Athanase (?), *c. Ar.* 4: 25; Seeberg, *Dogmengeschichte* 574.

96 Hippolyte, *Réf.* 9: 12.19, Seeberg, *Dogmengeschichte* 576.

97 Hippolyte *Réf.* 9: 12.18, Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 146; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 161.

98 Cf. le commentaire de M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936, 81.

99 W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1971<sup>5</sup>, col. 1682, se référant à Jean 12: 32: »une fois élevé (ὑψωθῶ) de terre, j'attirerai tous les hommes à moi«.

100 Cf. Bauer, *WNT*, col. 1682.

décrite en des termes qui rappellent et se réfèrent au serpent de Moïse au désert (*Nombres* 21: 4-9) pouvait être comprise dans une tradition gnostique, qui implique »zugleich die Aufnahme in den Himmel vom Kreuz aus«. <sup>101</sup> Si la fonction de Paraclet a été de *remonter les affligés*, de les faire revivre et de les ressusciter, ainsi que nous l'avons remarqué, le terme ὑποῶν pourrait indiquer ce mouvement causé par le Paraclet. <sup>102</sup> Les deux termes semblent ainsi se compléter.

Dans la tradition juive et suivant l'usage grec ancien qui attribue l'épithète ὕψιστος à Zeus, ce titre est toujours réservé à la divinité suprême, Jhwh, traduisant עליון ainsi que nous l'avons déjà remarqué; le Nouveau Testament emploie ὕψιστος dans le même sens. <sup>103</sup> Ce n'est que la littérature gnostique qui s'en écarte: elle accorde le titre ὕψιστος au Seigneur Jésus, qui n'est dès lors plus élevé par son Père, mais qui est élevé, ὕψιστος, par nature: »der ὑψωθεὶς ist der ὕψιστος geworden«. <sup>104</sup> La tradition que nous étudions – celle du monarchianisme – se rattache à cette tendance gnostique: »la figure de Melchisédek fut (...) la figure théophanique par excellence, (...) c'est par cette idée théophanique que l'on peut pressentir le lien entre le Melchisédek de la gnose melchisédekienne et celui de la gnose ismaélienne«. <sup>105</sup>

### Le Dieu unique et ses prophètes

Dans le Coran nous retrouvons fondamentalement une même théologie: d'une part l'affirmation sans équivoque de l'unicité de Dieu, absolu et tout-puissant, tout comme le confessent les monarchianistes chrétiens, et d'autre part, l'existence d'un principe subalterne pénétrant celui qui est chargé d'une mission prophétique et l'éclaircissant de l'Esprit divin. Or, les deux ne s'excluent pas mutuellement et il n'y a donc point de contradiction.

Ainsi, d'une part le Coran professe à maintes reprises un monothéisme absolu, comme dans la fameuse Sourate *al-Ihlās*. D'autre part, certains prophètes jouissent dans le Coran d'un statut exceptionnel, Jésus en premier lieu. Ils semblent agir comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Selon le Coran Jésus est engendré par l'intermédiaire de l'Esprit Saint: »Nous lui (c.-à-d.: à Marie) avons envoyé notre Esprit: il se présenta devant elle sous la forme d'un homme parfait« (S 19: 17 – ici et ailleurs je cite d'après la traduction de Masson). De même *Sourate* 5: 110: »Dieu dit: Ô Jésus, fils de Marie! Rappelle-toi mes bienfaits à ton égard et à l'égard de ta mère. Je t'ai fortifié par l'Esprit de sainteté« . Enfin, *Sourate* 4: 171 affirme sans équivoque, niant en même temps l'existence

101 Bertram, »ὑπόω«, 609.

102 Bertram, »ὑπόω«, 605: »mit *Erhöhung* aus dem Tode [ist] 1 QH6, 34; 11, 12 Auferweckung bzw Auferstehung gemeint«.

103 Bertram, »ὑπόω«, 613-618; Wolfson, *Philo* 1: 40, cf. plus haut, note 55.

104 Bertram, »ὑπόω«, 619.

105 H. Corbin, *En Islam iranien* 1, Paris 1971, 63 n. 42.

d'une Trinité et ainsi toute possibilité de *consubstantialité*: »Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est le Prophète [le messager] de Dieu (*rasūl Allāh*), sa Parole (*kali-ma*) qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui (*rūḥ minhu*). Croyez donc en Dieu et en Ses prophètes (*rusulihi*). Ne dites pas: »Trois«; cessez de le faire; ce sera mieux pour vous. Dieu est unique! Gloire à lui! Comment aurait-il un fils?« Autrement dit: la σοφία divine que nous avons rencontrée chez Paul de Samosate comme celle qui s'incarne en Jésus le fils de Marie semble avoir la même fonction que la *ḥikma* du Prophète musulman ou de l'Imam et qui provient de la *waṣīya* universelle.<sup>106</sup>

En effet, que signifie cette »fortification«: *ayyadtuka birūḥi l-quḍusi*? S'agirait-il seulement du souffle divin qui vivifie chaque être humain, ou y a-t-il quelque chose en plus?

Par ailleurs, on a l'impression que d'autres prophètes reçoivent une fortification similaire, comme en *Sourate* 2: 87: »Nous avons donné le Livre à Moïse et nous avons envoyé (*qaffaynā*) après lui des prophètes successifs. Nous avons donné des preuves à Jésus fils de Marie et nous l'avons renforcé du Saint-Esprit (*wa'ayyadnāhu birūḥi l-quḍusi*).« Le terme récurrent *ayyadnā* semble être un terme technique de théologie: *āda* à la deuxième forme, *ayyada*, signifie »rendre fort«. Cette *confirmation* pourrait être interprétée comme: »remplir de son Δύναμις« – c.-à-d. de la présence de l'attribut dynamique du Saint-Esprit. En effet, le mot signifie en même temps »aider, assister«; un *mu'ayyid* / *mu'id* est quelqu'un qui *renforce*, mais aussi quelqu'un qui *assiste*, un protecteur. N'est-il pas remarquable que nous retrouvons ici exactement le même champ sémantique que celui du nom grec Παράκλητος, le *Paraclet* des Évangiles, »der zur Unterstützung Herbeigerufene«, »der als Beistand Zugezogene«; il s'agit donc du »Mittler, Fürsprecher, Helfer«, terme qui est rendu dans la tradition latine par »*advocatus*«. Le Coran témoigne de cette relation intime entre l'Esprit divin et ses collaborateurs, les apôtres. Ainsi nous lisons en *Sourate* 3: (11)13:

Il y eut déjà pour vous un signe dans ces deux troupes qui s'affrontèrent: l'une combattait dans le sentier d'Allah; et l'autre, était mécréante. Ces derniers voyaient les croyants de leurs propres yeux, deux fois plus nombreux qu'eux-mêmes. Or Allah secourt (*yu'ayyidu*) qui Il veut de Son aide (*binaṣrihi*).

Dans un texte parallèle, *Sourate* 61: 14, nous apprenons l'identité de ces deux troupes:

Ô vous qui avez cru! Soyez les alliés d'Allah (*aṣṣār Allāh*), à l'instar de ce que Jésus fils de Marie a dit aux apôtres: »Qui sont mes alliés pour la cause d'Allah (*man aṣṣārī ilā Allāh*)?« - Les apôtres dirent: »Nous sommes les alliés d'Allah (*aṣṣār Allāh*)«. Un groupe des Enfants d'Israël crut, tandis qu'un groupe nia. Nous aidâmes (*ayyadnā*) donc ceux qui crurent contre leur ennemi, et ils triomphèrent.

106 U. Rubin, »Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition«, dans: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979, 49-53.

Quand le Coran appelle les apôtres des *anṣār Allāh*, il met l'accent sur le fait qu'ils aident Dieu et que Dieu de sa part vient à leur secours; cette aide (la racine *ʾyd*) est une aide effective, opérée par le >paraclet< (παράκλητος). La coïncidence des significations entre le παράκλητος grec et la notion de *ayyada* dans le Coran ne peut pas être fortuite.

Ainsi le Coran a affirmé dès le début l'existence d'un intermédiaire spirituel. La spécificité de la prophétologie coranique s'enracine donc dans la théologie chrétienne, bien qu'elle ne se rattache pas à la doctrine chrétienne nicéenne et chalcédonienne: puisque le Coran nie explicitement la théologie trinitaire, les origines de la prophétologie musulmane remontent à une tradition chrétienne hétérodoxe, monarchianiste, dont l'identité précise reste à déterminer.

L'élévation du Prophète auprès de son Dieu, qui relève d'une forme d'adoptianisme, est désignée dans la tradition musulmane par le terme *rafa'a*. Le sens du terme transparaît de la façon la plus claire en la *Sourate* 53 (*an-Nağm*, versets 4-10), que nous avons déjà analysée ailleurs.<sup>107</sup> Nous y lisons une formule clairement adoptianiste:

*C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée*

*Le Puissant (šadīd), le Fort (al-quwā') la lui a fait connaître.*

Dans ce verset, les deux principes inspirateurs que contient l'expression *šadīd al-quwā'* pourraient correspondre à l'ἐνέργεια et à la δύναμις qui, selon Clément d'Alexandrie, sont précisément les deux attributs du Paraclet. Suivant la fonction du *Logos* que Clément emprunta au juif Philon, le Paraclet n'était selon Clément qu'une autre apparence de l'action de ce *Logos* et en particulier l'aspect dynamique de celui-ci. Par son δύναμις, le Paraclet transforme les âmes des fidèles en les faisant traverser les degrés successifs des anges, jusqu'à ce qu'elles parviennent à l'ange le plus proche du Prophète, qui les introduit à la théophanie. Ainsi, le *Logos* qui est animé par l'ἐνέργεια et la δύναμις (ou, dans le cas de l'islam, le Prophète investi de la *waṣīya*, du *šadīd al-quwā'*), devient selon Clément la manifestation la plus complète du Paraclet.<sup>108</sup> La *Sourate an-Nağm* ajoute:

Celui qui possède la force

S'est tenu en majesté,

Alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême;

Puis il s'approcha et il demeura suspendu [trad. Masson; je traduirais plutôt: s'abaissa/descendit, sous entendu: sur lui, son serviteur le Prophète]

Il était à une distance de deux portées d'arc

– ou moins encore –

et il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla

107 »Vereinigung des Propheten« 373-377.

108 Clem., *Strom.* 7: 2, 9; B. G. Bucur, »Revisiting Christian Oeyen: >The Other Clement< on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit«, dans: *Vigiliae Christianae* 61, 2007, 388-405 et mon art. »Who is the >other< Paraclete?« 449-450.

Le modèle de cette étrange description de l'Ange se retrouve chez les Elchésaïtes, Elchasaï ayant également reçu sa révélation de la part d'un ange d'une taille gigantesque, qui était considéré par ses sectateurs comme la personnification de la *Puissance*, de la Δύναμις angélique.<sup>109</sup> Un ange tout à fait semblable apparaît déjà dans le *Pasteur Hermas*, comme nous l'avons remarqué. À chaque fois il s'agit de la forme angélique de la Sagesse ou Δύναμις divine, qui en tant qu'Esprit ou Paraclet vient vivre dans le Prophète comme dans une enveloppe humaine.<sup>110</sup> *Rafa'a* semble aussi avoir été un terme technique dans la théologie manichéenne, exprimant l'adoration et l'exaltation de l'image de Mani pendant la cérémonie du *bêma*.<sup>111</sup> C'est probablement par cette voie que l'idée a été introduite dans la prophétologie du Coran.

Selon une interprétation ésotérique des versets précités, que l'on retrouve chez des auteurs chiïtes, et notamment ismaéliens, la phrase coranique qui décrit comment *Dieu s'approcha*, signifie *qu'il vient jusqu'à lui, face à face*; puis, *il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla*, ce qui revient à dire *qu'il inspira Muḥammad* (ḥattā daḥāla fī ṣūratihī), *jusqu'à s'introduire et jusqu'à prendre sa forme, en s'unifiant à son aspect corporel* (ḡasad).<sup>112</sup> Le fameux chef rebelle al-Muqanna' interpréta cette tradition en l'appliquant à soi-même: Dieu élève son Prophète jusqu'à Lui, afin qu'il s'unisse dans une certaine mesure à Lui, ce qui revient à dire que Dieu lui infuse son Esprit, son principe et sa force prophétique: la *waṣīya*, qui est le dépôt, le testament spirituel d'Adam qui, en tant que lumière divine, est transmise de manière ininterrompue d'un prophète à l'autre.<sup>113</sup>

Enfin, la représentation dans le Coran de la mort sur la croix de Jésus fait également usage du terme *rafa'a* et se situe ainsi dans une même perspective monarchianiste. Face au patripatianisme de Noët<sup>114</sup> et réagissant contre l'idée que Dieu pourrait souffrir, même sous une forme mitigée en affirmant que *pater compassus est*<sup>115</sup>, on a soutenu que ce ne fut que *Jésus* qui mourut sur la croix, tandis que *le Christ* rejoignit le Père.<sup>116</sup> Ainsi le Coran, en évoquant la crucifixion de Jésus, stipule en *Sourate 4: 157*: «ils ne l'ont pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui» – *rafa'a*

109 Épiphanes, *Panarion* 19: 4, M. Tardieu, *Le Manichéisme* (Que sais-je? 1940) Paris 1981, 10; cf. mes art. «Vereinigung des Propheten» 379-380; «Zandaqa» 72 et «Âges ou anges» 221.

110 Voir mon art. «Âges ou anges» 222, avec référence à H. Corbin, *Paradoxe* 51-53.

111 «Die Transfiguration Walid b. Yazids», dans: S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schönig (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998* (OLA 108), Louvain 2002, 505.

112 W. Madelung & P. E. Walker, *An Isma'ili heresiography: the 'Bāb al-shayṭān' from Abū Tamām's Kitāb al-shajara* (Islamic history and civilization, studies and texts 23) Leiden 1998, 75 (T 76).

113 Rubin, «Prophets» 44-45.

114 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 144; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 36-37.

115 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 145; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 164, 166.

116 Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 165.

*I-Llāhu ilayhi*. Cette phrase est clairement basée sur une interprétation docétique du verbe ὑψοῦν de l'Évangile selon Saint Jean; toutefois, l'expression coranique en transforme le sens de façon significative: »L'ambiguïté de l'expression *rafa'a* (reprise à plusieurs autres endroits, dont 3, 55: »Dieu dit: »Ô Jésus! Je vais, en réalité, te rappeler à Moi, t'élever vers Moi, te délivrer des incrédules«) pose la question de savoir si pour le Coran Jésus a été rappelé vivant auprès de Dieu ou si, en revanche, il a connu une mort naturelle». <sup>117</sup>

Si *rafa'a* traduit ὑψοῦν, une autre racine arabe rend systématiquement le titre *'Ēliyūn* / Ὑψιστος en tant que nom divin. Il s'agit évidemment de l'équivalent direct de l'hébreu עֶלְיֹן – עֶלְיָהּ : *ʿly*.

Déjà la traduction arabe la plus ancienne de l'un des Évangiles, celui selon Saint Luc, remontant au huitième siècle, atteste cette traduction. Elle traduit le verbe ὑψοῦν par *rafa'a* – ainsi 1: 52 (ὑψωσεν ταπεινούς – *warafa'a al-mu'taḍa'īn*), 14: 11 et 18: 14 (ὁ ταπεινὼν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται – *wakull man waḍa'a nafsahu yurafa'a*) <sup>118</sup>, mais elle rend le substantif Ὑψιστος par *ʿly*. En Luc 1: 32 et 6:35, υἱὸς ὑψίστου et 1: 35, δύνάμεις ὑψίστου, est traduit par *ibn al-'alā* et *quwwa al-'alā*. <sup>119</sup>

Le Coran fait usage du même vocabulaire. En *Sourate* 19: 57 il est dit concernant Idrīs: »Nous l'avons élevé en un lieu éminent« – *warafa'nāhu makānan 'alīyan*. <sup>120</sup> Le même vocable *rafa'a* est appliqué en *Sourate* 37 à Élie. Comme j'ai essayé de montrer ailleurs, Élie apparaît en *Sourate* 37: 130 sous le nom de *Ilyāsīn*. Il y indique un principe divin qui, selon l'imamologie chī'ite, surtout celle du *ḡulūw*, s'incarne dans les prophètes successifs. Cette prophétologie est fondée sur des traditions anciennes (dont des *ḥadīṭ qudsī*), qui dérivent le nom de 'Alī du nom divin *'Alī al-A'lā*. <sup>121</sup> Cette forme épiphanique de la divinité qui se manifeste dans le ciel suprême cache en effet un nom divin fort ancien, car il n'est autre que la traduction arabe de *El 'Elioun* (Ζεὺς Ὑψιστος), tel qu'il apparaît dans les fragments de Philon de Byblos dont il a été question. Ainsi *El 'Elioun*, *Élie* et *'Alī al-A'lā* sont tous des incarnations successives du même principe divin qui, dans la tradition monarchianiste de Théodote et de Paul de Samosate, est identifié avec le Melchisédech éternel.

Cette élévation du Prophète auprès de son Dieu, qui semble relever d'une forme d'adoptionisme, est désignée dans la tradition musulmane par le terme *rafa'a*. En *Sourate* 19: 57 il est dit concernant Idrīs: »Nous l'avons élevé en un lieu éminent – *warafa'nāhu makānan 'alīyan*«. Ces considérations ont mené certains auteurs anciens à interpréter autrement l'élévation (*rafa'a*) du Prophète auprès de son Dieu et à lire le verset 130 de la *Sourate* 37, non pas comme *salāmun 'alā*

117 D. De Smet, »Crucifixion«, dans: M. A. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, 197.

118 S. Arbache, *L'Évangile arabe selon Saint-Luc, texte du VIII<sup>e</sup> siècle, copié en 897*, Bruxelles 2012, 40, 108, 122.

119 Arbache, *L'Évangile arabe*, 38, 66.

120 Voir notre contribution »Qui es-tu? Es-tu Élie? Es-tu le Prophète?« (à paraître).

121 Amir-Moezzi, *Guide divin* 77.

*Ilyāsīn*, »Paix sur Ilyāsīn«, c.-à-d. sur Élie, mais comme: *salāmun 'alā 'āl Yāsīn*, »Paix sur la famille de Yāsīn« – c.-à-d. sur la famille de Muḥammad, héritière du legs prophétique d'Élie. Nous voilà en pleine prophétologie chi'ite.

Toutefois, en réalité, le nom *Ilyāsīn* a dû avoir une origine différente. L'équivalent syriaque de *Ēl 'Ēliyyūn* est en effet *alāh alāhīn*.<sup>122</sup> En syriaque la forme des lettres *semkaṭ* (s) et *hē* (h) est tellement ressemblante et la lettre *yūḏ* tellement petite, qu'on a pu facilement lire *alāhīn* comme *al(y)asīn*. Une fois de plus le texte coranique dépend ici d'une version syriaque de la tradition biblique, comme c'est le cas pour la majorité des noms bibliques figurant dans le Coran.<sup>123</sup> En outre, le nom *'Elioun* apparaît bel et bien dans le Coran (83: 18-19) en tant que *'illiyyūn*, comme il a déjà été souvent remarqué. Le nom y est associé aux *muqarrabūn*, »les anges rapprochés du trône de Dieu«.<sup>124</sup> Selon une certaine tradition chi'ite, c'est d'une portion de *'illiyyūn* que le *lāhūt* (l'élément divin) des prophètes et des imams serait constitué.<sup>125</sup> Nous croyons donc pouvoir affirmer que ces versets de la *Sourate* 83 ont dû avoir originellement Melchisédech pour sujet, bien que son nom n'y apparaisse pas (ou ait été enlevé du texte?<sup>126</sup>). Il est en tous cas curieux que le Coran semble interpréter cette entité divine *'illiyyūn* comme étant un livre: »Le Livre des purs est l'Illiyou; – comment pourrais-tu comprendre ce qu'est l'Illiyou? – c'est un livre écrit. Ceux qui sont proches de Dieu en sont témoins« (S. 83: 18-21). Il nous semble toutefois que le texte du Coran a dû subir ici une distortion, le rendant incompréhensible.<sup>127</sup>

### La piété prophétique (*ḥanīfiya*)

Une des idées de base de cette prophétologie musulmane originale, proche d'une certaine christologie pré-nicéenne, est celle qui présente les prophètes comme des *ḥunafā'*. En particulier, Abraham est présenté comme ayant été »adopté par Dieu

122 Voir J. Payne Smith – Margoliouth, *A compendious Syriac dictionary*, Oxford 1903, 17.

123 A. Mingana, »Syriac influence on the style of the Kur'ān«, dans: *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 78-84 et nos art. »Le Coran et ses scribes«, *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, 76 et »La typologie du prophète« 83. Rappelons que dans notre contribution »Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran«, *Arabica* 53.4, 2006, 521-522, nous avons cru pouvoir restituer dans la premier verset de la première Sourate (*al-Fātiḥa*) le mot *al-'āliyyīn* ou *al-'aliyyīn* au lieu de *al-'ālamīn* du texte reçu, interprétant ce verset comme le début de la *Grande Doxologie* chrétienne.

124 J. Horowitz, »Jewish proper names and derivatives in the Koran«, dans: *Hebrew Union College Annual* 2, 1925, 215; J. E. Wansbrough, *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977, 30-31; D. De Smet, »'illiyyūn et sijjīn«, dans: *Dictionnaire du Coran* 415.

125 De Smet, »'illiyyūn et sijjīn« 415.

126 La tradition chi'ite affirme en effet que le texte du Coran a été censuré, supprimant les parties contenant des références à l'imamat, à la famille du Prophète et aux doctrines chi'ites en général: M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, 19-20, 45, 80, 211.

127 Le livre (*kitāb*) dont il s'agit ici, pourrait-il provenir d'une interprétation de la *Lettre aux Hébreux* où il est dit (8: 10) que la Loi nouvelle sera inscrite dans le cœur et l'esprit des fidèles?

comme ›ami intime‹<sup>128</sup>, comme *ḥalīl* de Dieu, ce qui traduit la façon dont Dieu le nomme dans la Bible: *ṣhebbī*.<sup>129</sup> Ainsi, l'épître de Jacques dans le Nouveau Testament dira de lui: »Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres (...)? Tu le vois: la foi fut rendue parfaite (ἐτελειώθη). Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture: *Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice et il fut appelé ami de Dieu* (καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη)« (2: 21-23 – trad. *Bible de Jérusalem*). Cependant, la racine *ḥalla* (> *ḥalīl*) signifie en outre: *percer, pénétrer dans l'intérieur, faire quelque chose de particulier dans quelque chose, changer, rendre dépendant*. Le mot semble indiquer que Dieu a pénétré la personne de son prophète, qu'il l'a rendu différent, lui a insufflé son esprit comme il le fera plus tard avec Jésus, lorsqu'il s'introduit dans les entrailles de Marie afin d'y constituer son corps de prophète.

Ailleurs, Abraham (ainsi que d'autres prophètes) est appelé *ḥanīf*, c.-à-d. quelqu'un qui était déjà pieux avant qu'il y eut une révélation. Selon Gil, le mot *ḥanīf*, qui est un emprunt au syriaque, aurait désigné à l'origine des Manichéens et plus spécifiquement un des *electi*, investi de l'intégralité du message divin et possédant l'esprit prophétique de façon accomplie.<sup>130</sup>

Or, quelle put bien être la nature de cette *ḥanīfīya*, de cette religiosité fondamentale de l'islam qui précède déjà la révélation proprement dite du Prophète Muḥammad? Autrement dit, quel est le sens propre du terme *tawḥīd*, de l'unicité de Dieu, dont Muḥammad se montre le champion et le porte-parole? La réponse nous rapprochera du mouvement religieux, juif ou chrétien, dont dépend la théologie du Coran.

### Le Compatissant angélique

Nous devons formuler ici une objection qui semble contredire notre raisonnement: Melchisédech n'est nulle part mentionné dans le Coran.<sup>131</sup> Toutefois, cette difficulté n'est qu'apparente: il nous faut en effet introduire une troisième notion, à côté de *rafāʿa* et de *al-Aʿlā*.

Chaque Sourate du Coran commence par l'invocation formulaire bien connue: *Bismi l-Llāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*, »Au nom de Dieu: celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux«. Parfois elle est suivie d'un impératif tel que *Qul!* »Dis!« ou *Iqraʾ!* »Lis!«.

Or, qui parle ici? S'agit-il d'Allāh, comme diront sans doute spontanément les musulmans? Ou s'agit-il de l'archange Gabriel, chargé de la transmission de la

128 P. Lory, »Abraham«, dans: *Dictionnaire du Coran* 9.

129 Is. 41: 8; 2 Chr. 20:7.

130 M. Gil, »The Creed of Abū ʿĀmir«, dans: *Israel Oriental Studies* 12, 1992, 22, 43.

131 Étant donné que le personnage de Melchisédech est lié à la prophétologie, comme nous verrons, il n'est point exclu que le texte du Coran a été censuré, cf. Amir-Moezzi, *Coran silencieux* 19-20, 45, 80, 85, 211.

révélation au Prophète? Parlait-il alors au nom du Miséricordieux, *ar-Raḥmān*? Ou devons-nous supposer encore un autre intermédiaire? Et à qui s'adresse-t-il? Est-ce Dieu qui s'adresse à son Prophète ou est-ce celui-ci qui exhorte sa communauté croyante? En ce cas, la phrase deviendrait une formule liturgique.

La réponse n'est pas évidente. En effet, au moins un verset du Coran (17: 110, cf. 25: 60) pourrait être interprété comme établissant une distinction claire et nette entre Allāh et *ar-Raḥmān*, car il semble que c'est Dieu qui dit:

invoquez le Miséricordieux. N'importe comment vous invoquez, Il porte les noms les plus beaux.

Nous savons cependant que dans une série d'inscriptions anté-islamiques, le nom de *Raḥmān* fait fonction de nom divin, surtout au Yémen. Par exemple dans l'inscription *Ryckmans 506* se trouve l'invocation: »Par la puissance de *Raḥmānān* et de son Messie«. <sup>132</sup> Plus claire encore est la fameuse inscription *CIH 541*, datée quelques années plus tôt en 548:

Par la puissance, l'aide et la miséricorde de *Raḥmānān*, de son Messie et de l'Esprit de Sainteté, fut écrite cette inscription. Moi Abraha, altesse du roi 'Ella-Ouzena le Ramhis (?) au Yémen, roi de Saba', Dū-Raydān, Hadramawt et Yémen, de leurs populations arabes de la montagne et de la pleine côte, [...] au mois de mars 548.

Le même nom *Raḥmānān* se retrouve aussi sur le linteau d'un portail d'église. À première vue il s'agit d'une formule trinitaire et Samir Khalil a ainsi prétendu que *Raḥmānān* doit être un nom pour Dieu le Père. Mais pourquoi alors en certains cas le Saint Esprit reste-t-il absent? Par ailleurs, *məraḥmwn* est un terme syro-palestinien – et donc melkite – qui traduit par exemple en Luc 6: 36: καθὼς ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτιρῶν ἐστίν. Serait-ce un indice pour une source judéo-chrétienne? Comme l'ont fait remarquer Nöldeke et Schwally, le titre *Raḥmānā* est très ancien comme épithète d'un nombre de divinités en Mésopotamie et en Palmyrène; aussi, la formule *ar-Raḥmān ar-Raḥīm* pourrait être une sorte d'élatif, »nur behufs Steigerung des Begriffes zu dem Substantiv *raḥmān* gesetzt«. <sup>133</sup>

En outre, le nom divin pré-islamique *Raḥmānān* se retrouve chez al-Musaylima b. Ḥabīb, prophète concurrent de Muḥammad en Arabie centrale, qui selon nos sources islamiques vénérât son Dieu unique sous le nom d'*ar-Raḥmān*, le »Compatissant«. <sup>134</sup> Gimaret a souligné qu'il s'agit moins de la *miséricorde* de Dieu, mais plutôt de ses *bienfaits*, de sa *bonté*, provenant de son affection. <sup>135</sup> Le nom traduirait ainsi celui du Paraclet, qui selon les Pères latins est appelé *advoca-*

132 G. Ryckmans, »Inscriptions Sud-Arabes - Dixième Série«, dans: *Le Muséon* 1953, 278; A. F. L. Beeston, »Notes on the Mureighan inscription«, dans: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 1954, 391-392 et Id., »Two Bī'r Hima inscriptions re-examined«, *ibidem* 48, 1985, 45-46; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, 444.

133 Th. Nöldeke & F. Schwally, *Geschichte des Qorāns* 1. *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig 1909<sup>2</sup>, 113 note 1.

134 De Prémare, *Les fondations de l'Islam* 124.

135 D. Gimaret, »Raḥma«, dans: *ET*<sup>2</sup>, vol. 8, 1995, 412.

*tus* et *consolator*.<sup>136</sup> On peut le rapprocher également de cet ange de la sotériologie manichéenne *parwanqâ*, qui doit apprendre aux fidèles la droiture éternelle et intégrale.<sup>137</sup> Ainsi nous voyons comment le sens de la ›compassion‹ (*rahma*) se rapproche de celui de la ›justice‹ ou *ṣadāqā* (hébreu) / *ṣidq* (arabe). D'ailleurs, la racine arabe *ṣadaqa*, *ṣadīq* a pleinement reçu le sens d'amitié, de charité et aussi de *compassion*. Déjà dans la tradition juive il y avait un développement en ce sens. Notamment dans la littérature sapientielle, le mot *ṣadāqā* va jusqu'à inclure l'amour miséricordieux, qu'on traduira plus tard par le grec ἐλεημοσύνη.<sup>138</sup> Ainsi nous comprenons comment la fonction prophétique transmise par l'Esprit divin, le Paraclet ou Δύναμις, peut apparaître sous la forme de *Melchisédech* ou du Christ préexistant<sup>139</sup> et éternel, conformément à la tradition monarchianiste de Théodote.<sup>140</sup> Il devient dès lors de plus en plus probable qu'une même instance révélatrice a parlé sous le nom d'*ar-Rahmān ar-Raḥīm* au Prophète de l'islam. Il a dû exister une relation étroite entre ce Melchisédech angélique et le *Rahmān ar-Raḥīm* arabe.

#### Les melchisédéciens du 5<sup>e</sup> siècle

Nous savons qu'une telle doctrine était bien vivante dans le siècle précédant l'islam. Elle est attestée à l'époque de Marc le Moine, écrivant au début du 5<sup>e</sup> siècle<sup>141</sup>, voire un siècle plus tard si on admet qu'il était celui qui a correspondu avec Sévère d'Antioche.<sup>142</sup> Marc le Moine, supérieur d'un couvent à Ancyre en Galatie avant de se retirer dans le désert<sup>143</sup>, a consacré un traité entier aux *Melchisédéciens*, qui professaient un développement ultérieur de cette hérésie. Persuadés de posséder un enseignement secret (μυστικώτερα) au delà de celui des Apôtres et transmis directement à eux<sup>144</sup>, ils affirmèrent que ›Melchisédech‹ est Dieu, le Fils

136 À comparer également avec son nom syro-palestinien *mənaḥḥemānā*, cf. notre art.: »Who is the ›other‹ Paraclete?« 432-434.

137 G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14) Stuttgart 1963, 296-297; P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (Homo Religiosus 8) Louvain-la-Neuve 1981, 235-236 et mon »Who is the ›other‹ Paraclete?« 434-435.

138 W. Gesenius – F. Buhl, *Handwörterbuch über das alte Testament*, Leipzig 1895, 655.

139 Cf. Flusser, »Melchizedek« 23-25.

140 Kelly, *Early Christian Doctrines* 116-117.

141 O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 4, *Das fünfte Jahrhundert*, Freiburg 1924, 178; Bardy, Melchisédech 35; Horton, *Melchizedek tradition* 107. G.-M. de Durand, *Marc le Moine, traités II* (Sources chrétiennes 455), Paris 2000, 246, le croit contemporain de Théodote d'Ancyre.

142 H. Chadwick, »The identity and date of Mark the Monk«, dans: *Eastern Church Review* 4, 1972, 125-130; J. Gribomont, »Marc l'Ermite et la christologie évagrienne«, dans: *Cristianesimo nella storia* 3, 1982, 75-81; S. P. Brock, »Mark the Monk«, dans: Id. (e. a.), *Georgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage*, Piscataway 2011, 268.

143 Bardy, »Melchisédech« 35.

144 Marc le Moine, *Melch.* 1: 11, O. Hesse, »Markus Eremita und seine Schrift ›De Melchisedech‹«, dans: *Oriens Christianus* 51, 1967, 75.

de Dieu par nature (λέγουσι φύσει Υἱὸν Θεοῦ<sup>145</sup>); sans père ni mère (Hebr. 7: 3), il est éternellement prêtre (διηνεκές) et n'est donc pas un simple être humain<sup>146</sup>. Au contraire, il est la forme préexistante (ὁ ἄσαρκος τοῦ σαρκωθησομένου τύπος) du Christ (μὴ ἔχων τότε σάρκα)<sup>147</sup>, avant qu'il fut conçu par la vierge Marie (πρὶν σαρκωθῆναι ἢ ἐκ Μαρίας γεννηθῆναι).<sup>148</sup>

Selon les Melchisédecien, le Christ n'aurait donc pas possédé la pleine divinité dès le début, ce n'est pas lui qui à partir de la nature divine (πρὸς ἐκείνην τὴν φύσιν) a lui-même rendu parfait son saint corps (τὸ ἅγιον σῶμα ηὐγένισται).<sup>149</sup> Si ce n'est pas lui, ce doit être une puissance (δύναμις<sup>150</sup>) extérieure, qui s'est alors introduite en lui. Il en découle nécessairement une forme d'adoptionisme.

Marc le Moine a en effet écrit un autre traité, dogmatique celui-ci et traitant de l'*Incarnation*, qui fait suite à celui contre les Melchisédecien. Il essaie »de déterminer le type d'union ou d'unité qu'on doit reconnaître entre le Verbe et la chair«. <sup>151</sup> Bien qu'il paraisse difficile de déterminer exactement le ou les adversaires contre lesquels il prend position et qu'il se propose de réfuter<sup>152</sup>, il renoue avec ce qu'il avait dit au sujet de la nature du Christ en son traité contre les Melchisédecien. L'hérésie qu'il combat cette fois affirme *comme des juifs*, que le Christ qui a été crucifié n'était qu'un simple être humain (ψιλὸν ἄνθρωπον λέγουσι τὸν ἐσταυρωμένον Χριστόν), que le *Seigneur de la Gloire* (τὸν τῆς δόξης Κύριον) n'était pas impliqué dans la souffrance et qu'il était donc distinct du *Seigneur crucifié* (τὸν ἐσταυρωμένον Κύριον).<sup>153</sup> Ce *Seigneur crucifié* n'aurait été jugé digne de rejoindre le *Seigneur de la Gloire* qu'après la résurrection; son sacrifice aurait donc été accepté par Lui ultérieurement, son adoption étant postume et ce ne fut qu'à ce moment qu'il réalisa enfin l'union.<sup>154</sup> Avant cette adoption, son enveloppe humaine n'était habitée par la divinité que de façon occasionnelle et passagère<sup>155</sup>, son corps n'étant qu'une espèce de manteau dont il se vêtait (ἱματίου δίκην ἐνδυταὶ καὶ ἐκδυταὶ τοῦ Λόγου).<sup>156</sup> Le Christ n'est ainsi venu dans la chair à en croire les opposants docètes de Marc, que virtuellement – φαντασία<sup>157</sup>, c'est-à-dire μεταβατικῶς, ἢ ἀλλοιωτῶς, ἢ τρεπτῶς, ἢ φανταστικῶς καὶ

145 Marc le Moine, *Melch.* 1: 31; 7: 21; 8: 24; 11: 42-43; De Durand, *Marc le Moine* 174 et notre art. »Melchisédech« 142.

146 Marc le Moine, *Melch.* 2: 29.

147 Marc le Moine, *Melch.* 9: 2, 7-8; Bardenhewer, *Gal* 4, 182; cf. Delcor, »Melchizedek« 127.

148 Marc le Moine, *Melch.* 2: 6-7; Bardy, »Melchisédech« 36; Horton, *Melchizedek tradition* 107.

149 Marc le Moine, *Melch.* 5: 36-37.

150 Marc le Moine, *Melch.* 5: 33.

151 De Durand, *Marc le Moine* 227.

152 De Durand, *Marc le Moine* 228-229.

153 Marc le Moine, *Incarn.* 2-3; 45: 7-9.

154 Marc le Moine, *Incarn.* 12: 6-7, cf. 39: 22-24.

155 Marc le Moine, *Incarn.* 24: 5: τῷ ἐνοικοῦντι θεῷ.

156 Marc le Moine, *Incarn.* 29: 10-11.

157 Marc le Moine, *Incarn.* 47: 4.

ἀνυποστάτως.<sup>158</sup> Ces docètes ont ainsi introduit une division (μερισμός)<sup>159</sup> dans le Christ, afin de pouvoir expliquer que ce ne fut qu'un homme qui a été mis sur la croix, Dieu étant impassible.<sup>160</sup>

Le terme μεταβατικῶς (*par substitution*) est remarquable, puisqu'il nous rappelle la façon dont le Coran présente la crucifixion, avec la phrase que nous avons déjà analysée: «ils ne l'ont pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui (*rafa'ahu*)», tout en créant au moment de la crucifixion un faux semblant pour le remplacer – *šubbiha lahum*.<sup>161</sup> La théologie adoptianiste que supposent ces expressions résulte également des paroles qu'adressèrent selon le Coran (3: 45) les anges à Marie pour annoncer la naissance du Christ: «il sera glorifié (*wağīthan* – traduisant l'expression de Luc 1: 32: οὗτος ἔσται μέγας) ici-bas comme dans l'au-delà». Ainsi il fut adopté par Dieu comme prophète privilégié: «Lui [=Jésus] n'était qu'un serviteur, auquel nous avons accordé notre grâce», c'est-à-dire: *que nous avons exalté* – *in huwa illā 'abdun an'amnā 'alayhi* (S 43: 59).

### Les melchisédecien précédant l'islam

Il paraît que l'hérésie que Marc le Moine a tenté de réfuter ait connu un certain renouveau au cours du sixième et septième siècle<sup>162</sup>: précisément la période où se situent les origines de l'islam. Le témoignage de Marc nous apprend qu'elle s'est d'abord répandue en Galatie, y acquérant un grand nombre d'adhérents<sup>163</sup> puis, selon le témoignage de Timothée de Constantinople, en Phrygie.<sup>164</sup> Ce détail est remarquable, puisque cette région est également celle où vivaient à la même époque les derniers survivants de la secte de Montan<sup>165</sup>, que nous avons déjà eu l'occasion à plusieurs reprises de mettre en rapport avec les débuts de l'islam.<sup>166</sup>

Sans doute faudra-t-il trouver les adeptes de cette forme de monarchianisme surtout parmi les moines de ces régions, ce qui expliquerait qu'en tant qu'ascètes périodeutes, les Melchisédecien ne se souciaient guère des autorités ecclésiastiques supérieures.<sup>167</sup>

158 Marc le Moine, *Incarn.* 48: 12-13, Hesse, »Markus Eremita« 76.

159 Marc le Moine, *Incarn.* 4: 11, 17.

160 Marc le Moine, *Incarn.* 25-28.

161 S 4: (156)157-(157)158.

162 Bardy, »Melchisédech« 37-39.

163 Bardy, »Melchisédech« 36.

164 Timothée de Constantinople, *De recept. haer.* 33 BC – PG 86.1; Bardy, »Melchisédech« 37. De même, Philoxène de Mabboug situe les adeptes messaliens d'Adelphe surtout dans la région d'Iconium (R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug* (PO 30.5, 147) Paris 1963, 854 § 110).

165 Voir mon art. »Zandaqa« 74-76.

166 Voir nos art. »Zandaqa« 75-76; »Vereinigung des Propheten« 381; »Ville céleste« 126-130; »La typologie du prophète« 85-104; »Who is the »other« Paraclete?« 429, 433, 444-445, 451, 456.

167 Hesse, Markus Eremita 76; De Durand, *Marc le Moine* 177.

Timothée de Constantinople, écrivant vers la fin du sixième siècle, nous dit explicitement que les Melchisédéciens sont «appelés maintenant Athinganes»;<sup>168</sup> de même Thomas de Marga (9<sup>e</sup> siècle) les rattache aux Messaliens.<sup>169</sup> À l'époque de Timothée l'hérésie melchisédéciennne semble donc être liée aux Athinganes et ensuite aussi aux Pauliciens.<sup>170</sup> Or, on sait de ces derniers qu'ils étaient également fortement liés au Montanisme ou en constituaient même un développement ultérieur. Ces Athinganes sont connus pour avoir négligé les aspects sacramentaux de la tradition chrétienne, mettant l'accent sur la prière collective de façon quasiment exclusive, ce qui rappelle évidemment la pratique musulmane.<sup>171</sup>

Ainsi, une synthèse s'est établie entre les derniers survivants du Montanisme, la tradition monarchianiste et une forme mitigée du Manichéisme. Cette fusion était d'autant plus facile à obtenir que le monarchianisme était la théologie appropriée pour établir un lien entre le Montanisme et un Manichéisme modéré.

Aussi devons-nous nous demander si les adversaires de cette tradition monarchianiste ont bien compris la portée de la doctrine qu'ils réfutaient. Tantôt il est dit que les Melchisédéciens vénéraient Melchisédech comme l'incarnation de l'Esprit Saint, tantôt ils semblent le mettre en rapport avec la deuxième Hypostase de la Trinité, avec le Christ ou le Λόγος. On aurait même l'impression que cette seconde forme de l'hérésie pourrait constituer peut-être un développement ultérieur de la première.<sup>172</sup> Toutefois, ne s'agirait-il pas plutôt d'une variante de la même doctrine? Ne serait-ce pas le même principe divin hypostatique, la forme théophanique du Père, qu'on appellera le Paraclet ou le Saint-Esprit si on veut, qui se manifeste sous l'aspect de Melchisédech ou sous l'apparence humaine du Verbe, du Christ, en s'incarnant en Jésus?<sup>173</sup>

En effet, Marc le Moine lui-même s'est posé la question, à savoir qui représente le modèle (τύπος) et qui incorpore le sacerdoce, si ce n'est l'incarnation du Verbe divin, qui se révèle dans les apôtres et les prophètes.<sup>174</sup> Voilà en effet la

168 Timothée de Constantinople, *De recept. haer.* 33 BC – PG 86.1; Bardy, «Melchisédech» 37.

169 E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas bishop of Margâ*, Londres 1893, 1: 52, Hesse, «Markus Eremita» 74. Thomas cite un abbé, *Maqarios* le Moine. Selon Hesse (p. 76-77) il pourrait s'agir en réalité (avec une légère correction du texte) de Marc le Moine.

170 Bardy, «Melchisédech» 39.

171 Bien qu'il semble qu'il ait pu y avoir une forme de prière eucharistique aux débuts de l'islam, voir notre art. «Eucharistie im Koran», dans: Groß, *Schlaglichter* 457-460 et C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2004<sup>2</sup>, 327-333. Mais cette forme de liturgie, comme d'ailleurs dans le Manichéisme par exemple, n'avait sans doute pas un caractère régulier.

172 Bardy, «Melchisédech» 33-34, 37.

173 Ainsi Horton, *Melchizedek tradition* 110: «I suggest the possibility that (...) this argument is designed to prove that Melchizedek is the Holy Spirit, but the argument that Melchizedek and Christ share the divine nature could also be misinterpreted to say that Melchizedek is the Logos (...) or even the Father».

174 Marc le Moine, *Incarn.* 9: 7-13.

question cruciale qui découle de la *Lettre aux Hébreux* et qui concerne le statut du modèle éternel et céleste du prêtre, qu'il soit Melchisédech ou Jésus Christ et qui a donné lieu à la controverse et à l'hérésie.<sup>175</sup> On a ainsi l'impression que pour les Melchisédech, ce τύπος était la forme théophanique de la divinité, produisant les épiphanies dans les personnes des prophètes et des apôtres, tout comme la *waṣṣya* universelle se manifeste selon l'islam (chī'ite) dans la *ḥikma* du Prophète et des imams. Eux-aussi sont des incarnations, mais cette incarnation n'est pas conçue comme une union hypostatique qui transforme leur caractère humain et divinise leur personne; tout en respectant leur enveloppe humaine, l'Esprit de Dieu vient habiter en eux. Qu'on l'appelle *Melchidédéch*, le *Paraclet*, *Ilyāsīn* ou *Aḥmad*: c'est lui qui est le principe surnaturel de tout prophète et qui parle à travers leur bouche.<sup>176</sup>

### L'interprète melchisédechien par excellence: Jean d'Apamée

Nous retrouvons en effet ces mêmes idées chez celui qui sans doute a été l'un des plus importants transmetteurs des idées monarchianistes: Jean d'Apamée. Son influence en Syrie est difficilement mesurable, car son hérésie a été combattue et marginalisée; ses écrits ont été détruits et perdus. Cependant, comme nous le verrons, Barhébrée au 13<sup>ième</sup> siècle se souvenait encore de lui. Il faisait donc partie du contexte religieux des débuts de l'islam.

Dans une notice fort instructive, De Durand s'est posé la question, si ce ne fut pas lui qui – du moins en partie – était visé par le traité de Marc le Moine en son traité contre les Melchisédech.<sup>177</sup> Bien qu'il laisse la question en suspens et qu'il soit possible que les destinataires du traité ne soient pas limités aux sectateurs de ce Jean d'Apamée, celui-ci a été certainement influent au moment où Marc rédigea sa réfutation de leurs théories.

Or, se pose immédiatement un autre problème, tout aussi délicat. Certains des éléments de la doctrine de Jean d'Apamée rappellent si étroitement des idées de base de l'imamologie chī'ite, qu'on pourrait être séduit par l'idée que celui qui nous renseigne sur ce que Jean a professé – Théodore bar Kōnī, auteur syriaque nestorien, écrivant vers la fin du huitième siècle<sup>178</sup> et donc au moment où l'islam était déjà à son apogée – ait pu lui mettre dans la bouche ce qu'il avait appris par ailleurs de l'imamologie musulmane chī'ite. Le témoignage de Théodore serait alors plein d'anachronismes et pratiquement sans valeur pour le Jean d'Apamée historique. Or, on peut avancer contre une telle supposition deux objections

175 Voir déjà mes remarques dans mon art. «Melchisédech» 139.

176 Voir la façon dont les *Kephalaia* décrivent comment le Paraclet révéla les vérités éternelles à Mani: Ries, *L'Église gnostique de Mani* 371.

177 De Durand, *Marc le Moine* 178-179 n. 1.

178 R. Lavenant, «Le problème de Jean d'Apamée», dans: *Orientalia Christiana Periodica* 46, 1980, 375; A. M. Butts, «Theodoros bar Koni», dans: *Dictionary of the Syriac heritage* 405.

majeures. Tout d'abord, quel objectif aurait pu avoir un auteur chrétien à imputer à un hérétique chrétien déjà ancien (car Jean était mort depuis longtemps au moment où Théodore écrivait) des théories chiïtes? Était-ce là un moyen efficace pour parer des concepts musulmans ou, au contraire, chrétiens hétérodoxes? C'est difficilement imaginable. Quant à notre seconde réponse: il est vrai que le Jean d'Apamée de Théodore partage beaucoup d'éléments doctrinaux avec l'imamologie chiïte, mais on retrouve – comme nous allons encore le remarquer – tout aussi bien bon nombre de ces thèses dans la tradition gnostique ancienne, qui s'est épanouie depuis le second siècle chrétien et qui resta bien vivante tout au long de l'antiquité.

Jean était originaire de la grande ville *Apamea Chersonesus* sur l'Oronte, capitale de *Syria Secunda*<sup>179</sup>, le plus souvent nommée *Euphemia* dans les sources syriaques.<sup>180</sup> Selon Théodore bar Kônî et Barhébrée il s'est rendu à Alexandrie où il acquit ses doctrines hérétiques.<sup>181</sup> Selon Théodore<sup>182</sup>, ses précepteurs étaient «magiciens» (*ḥarsē*); sans doute faut-il sous-entendre des *gnostiques*, à l'instar du fameux Simon le Magicien.<sup>183</sup> Jean retourna ensuite dans sa ville natale, puis entra dans le monastère de *Dayr Sam'ân* (*dayrâ dāmâry Šām'ûn*, Saint Siméon), où quelqu'un l'a mis sur la mauvaise voie, si cela n'avait pas déjà été fait à l'Alexandrie. Si ce monastère est celui de Saint Siméon Stylite (392-459), attaché à sa basilique, nous avons ici un *terminus a quo* qui nous permet de dater notre Jean. En effet, ces édifices n'ont été construits qu'après la mort du stylite, vers la fin du 5<sup>e</sup> siècle.<sup>184</sup> Aussi, notre Jean doit être postérieur à un autre Jean d'Apamée, ayant vécu lui-aussi au 5<sup>e</sup> siècle.<sup>185</sup> Mais il y a également un *terminus*

179 J. Balty, «Sur la date de la création de la *Syria Secunda*», dans: *Syria* 57, 1980, 465.

180 Ainsi Barhébrée: J. B. Abbeloos - Th. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum* 1, Louvain 1872, 221-222 + n. 3, cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* 1, Oxford 1879, 85 (s. v. n° 2) et J. Dauvillier, «Euphemia», dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 11, 1963, 1407.

181 Ainsi je comprends l'expression *šūlpânâ dābarâyē* de Barhébrée (plutôt que «doctrina exterorum philosophorum» de Abbeloos et Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon* 224, cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* vol.1, 214, 577-578).

182 Le texte, qui se trouve dans le fameux catalogue des hérésies du onzième *Livre des Scolies*, a été édité par A. Scher (CSCO 55/Syr. 19) Paris 1912, 331-333; il a été traduit par R. Hespel et R. Draguet (CSCO 431/Syr. 187), Louvain 1982, 247-249. Lavenant, «Jean d'Apamée» 388-389, reproduit la traduction de I. Hausherr, «Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée», *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948, 6-8.

183 Cf. notre art. «Melchisédech» 143.

184 Voir notre article «Syméon stylite l'ancien. Le Saint qui s'est fait colonne», dans: *Acta Orientalia Belgica* 10, 1995, 101 + n. 4.

185 Notre Jean d'Apamée n'a en effet rien à voir avec l'autre Jean, auteur orthodoxe d'ouvrages ascétiques, sur lequel on consultera: S. P. Brock, «Johannes v. Apameia (auch *J. der Einsiedler*)», *LThK*<sup>3</sup> 5, 1996, 879-880 (avec liste de ses ouvrages publiés et bibliogr.). Cette thèse qu'avait déjà avancée Hausherr, «Un grand auteur spirituel» 3-42, fut réfutée par W. Strothmann, *Johannes von Apamea* (Patristische Texte und Studien 11) Berlin 1972, 81-115. Strothmann a malheureusement été suivi par un nombre de chercheurs (p. ex. B. Bradley, «Jean le Solitaire (d'Apamée)», dans: *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1974, 764). Depuis il a été prouvé de façon

*ante quem*: Jean l'hérétique a été réfuté par Philoxène de Mabboug († 523), qui dit expressément qu'il n'était apparu que tout récemment – *qadām qalil zabnā ethəzi*.<sup>186</sup> Il a donc dû être actif au début du 6<sup>ème</sup> siècle.

Autre fait remarquable: Théodore insère sa notice juste avant celle concernant le trithéisme de Jean Philopon<sup>187</sup> et presque aussitôt après celle concernant les Messaliens, en ajoutant que «cette hérésie était également de ce genre». Une fois de plus donc nous sommes en présence d'une tradition proche des Pauliciens et des Melchisédéciens à laquelle s'opposa Timothée de Constantinople.<sup>188</sup> De même Philoxène, après avoir brièvement contredit les «révélations» fantaisistes (*gelyānē ... pānṭāsīyās*) relatives aux différents degrés, régions, sphères, demeures et cieux du monde (tout porte donc à croire que Philoxène résume ici un système hiérarchisé d'émanations successives)<sup>189</sup>, l'auteur s'attaque aux spéculations du messalien Adelphe, qui prétendit avoir reçu une apparition lumineuse affirmant «Je suis l'Esprit Paraclet envoyé à toi par le Christ».<sup>190</sup> Les Messaliens croyaient donc également à une telle révélation théophanique du Paraclet.

Nos deux témoins principaux, Théodore et – dans une notice beaucoup plus brève – Barhébrée, attestent que Jean crut à l'existence d'un seul Dieu, principe substantiel (*'ityā*) et cause de tout (*'elat kull*). Il est inengendré; il n'y a personne qui est égal à lui: *lā ilīdā, dəlayt leh bar peḥmā*. Voilà presque textuellement la formule monarchianiste de *Sourate* 112: 3-4: *lam yalid wa lam yūlad, wa lam yakun lahu kufū'an aḥadun*, «il n'engendre pas; il n'est pas engendré; nul n'est égal à lui»!<sup>191</sup>

Cependant, de cette divinité unique procèdent des hypostases (*qənūmē*), que Théodore appelle des «fils» (*bənayyā*) et Barhébrée, sans doute de façon plus ap-

définitive par Lavenant, «Jean d'Apamée» 372-387, que Hausherr avait raison (et, tout comme Hausherr, il distinguait trois personnages de ce nom; l'éventuel troisième Jean d'Apamée, plus tardif, n'a pour notre propos également aucune importance). Il faut savoir que *Jean d'Apamée* a dû être un nom fort commun: il y a encore un autre Jean (évêque) d'Apamée parmi les participants au Concile de Constantinople de 381, cf. Balty, «*Syria Secunda*» 471.

186 Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène* 848 § 105; Id., «Le problème de Jean d'Apamée» 370; Strothmann, *Johannes von Apamea* 89.

187 Qui lui aussi exerça une influence considérable sur l'élaboration de la théologie musulmane, cf. nos art. «Zandaqa» 77-78 et «La typologie du prophète» 87.

188 Voir plus haut, notes 164, 170-171.

189 Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène* 850 § 107.

190 Lavenant, *La Lettre à Patricius de Philoxène* 852 § 109.

191 Nous citons la traduction de Masson, qui remarque cependant: «Il convient de rappeler ici que les chrétiens n'hésitent pas à souscrire à cette formule, car ils distinguent l'Essence divine, absolument «une» qui n'engendre pas et n'est pas engendrée, de la Trinité des personnes divines, celles-ci étant des processions «ad intra». Toutefois, bien que cette remarque soit pertinente au niveau transcendant de la divinité, les choses sont différentes lorsqu'il s'agit de l'incarnation, puisque Jésus est bien engendré comme l'affirment les professions de la foi des Conciles: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, la forme ancienne césarienne ajoutant τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός – Jésus est Fils de Dieu, «engendré du Père, c'est-à-dire, de la substance du Père»; en arabe: *Ibn Allāh al-waḥīd al-mawlūd mina l-Ab (...)* mawlūd ḡayr maḥlūq.»

propriée, des ›intellects‹ (*hawnē*). En tout cas, Théodore leur attribue également des caractères liés à l'intelligence: *gloire*, *confession* (de foi), *logos*, *louange*, *natures*, *dieux* (*šūbhâ*, *tauditâ*, *melē*, *tešbūhtâ*, *kəyânē*, *alâhē*). Pour décrire ce premier acte créateur, Barhébrée emploie le verbe ›créer‹ (*etbəri*, au passif théologique), Théodore le verbe *yld*, mais au *aph'el*, qui en tant que forme factitive/causative signifie ›faire engendrer, procréer‹ (*Thes. Syr.: producere fecit, effecit*). La nuance est significative: le verbe indique qu'il ne s'agit pas d'un engendrement usuel et que Dieu ne l'a pas créé, engendré ou concipié directement; plutôt il est la *cause* de son existence.<sup>192</sup>

Cependant – et curieusement – Théodore énumère sept ›fils‹, tandis que Barhébrée distingue dix intellects. Comment expliquer cette différence?

### Jean d'Apamée et la gnose

Il existe pour une telle dualité un cas parallèle, comparable, chez un auteur qui a été un des prédécesseurs de Jean pour la voie gnostique dans laquelle il s'est engagé et qui sans doute, comme nous le verrons encore, fut un de ses grands exemples: l'hérésiarque notoire Bardaysan (154-222).<sup>193</sup> Tantôt Bardaysan fait état de quatre éléments (*ṭyē*) qui forment, avec Dieu et l'obscurité, les six principes de l'univers, tantôt il distingue sept éléments fondamentaux. En réalité, Bardaysan ajouta aux quatre *éléments* physiques trois *intermédiaires*, qui servaient à établir un rapport entre les quatre éléments, qui les lient ensemble et qui sont les causes de l'organisation de l'univers, le principe de l'ordonnance et la force créatrice, qui fait évoluer et exister le monde généré.<sup>194</sup> Il nous semble, en lisant attentivement le résumé très (trop) dense et quelque peu obscur de Théodore, que Jean ait également dû présenter un tel système compliqué; probablement s'agissait-il d'un développement de celui de Bardaysan.

Cependant Théodore nous renseigne moins sur sa cosmologie; il met surtout l'accent sur les aspects soteriologiques de la doctrine, car Jean avait également élaboré une prophétologie qui, d'une manière qui ressemble au plus haut degré à certaines spéculations chi'ites, est étroitement liée à sa doctrine sur la création et qui se conçoit selon un ordre tout-à-fait parallèle à la structure du cosmos.

Ainsi Jean croyait que les sept ›premiers intellects‹, procédant de la divinité par instauration (*mawladânâ* ou *tawledâtâ*), formaient une unité concordante (*awyūtâ*), qu'il appelle – comme l'affirme Théodore plus loin en son analyse – »les mondes supérieurs de la lumière«, *'ālmē 'elâyâ dənūhrâ*, peuplés d'anges. Quant aux

192 Payne Smith – Margoliouth, *Syriac dictionary* 192: »to make bring forth, to cause, effect«. On pourrait penser à la notion de l'instauration (*ibdā'*) de la doctrine chi'ite de la création, cf. D. De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (OLA 67), Louvain, 1995, 110-117.

193 Voir notre art. »La cosmologie de Bardaysan«, dans: *Parole de l'Orient* 31, 2006, 133.

194 Cf. »Cosmologie de Bardaysan« 140-141.

intellects, ils sont sept dépositaires de la vérité et constituent en tant que tels une *tešbūhtā* seule et unique. Le mot *tešbūhtā* qui signifie ›louange‹, ›gloire‹, traduisant le grec δόξα (parfois même avec son sens d'›opinion‹), reçoit parfois également le sens de ›majesté‹.<sup>195</sup> Si Jean d'Apamée a connu et interprété l'*Épître aux Hébreux* et son interprétation de la figure de Melchisédech – ce qui est plus que probable – le terme *tešbūhtā* pourrait traduire le mot μεγαλωσύνη de *Hébr.* 8: 1: τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς (texte qui commente à son tour déjà *Psaume* 110: 1-3). En outre, selon Schwally, le sens original serait plutôt celui qu'on retrouve dans l'arabe *sbh* (et non pas *sbh*): ›se distancier‹, ce qui pourrait indiquer la quiétude qui caractérise le roi, éminemment élevé au-dessus des choses du commun ou, plutôt encore, le fait de s'*aggrandir*, ›augmenter‹, ayant le sens du latin *augere*, *augustus*.<sup>196</sup> Le mot nous rappelle ce que dit la *Confession de Foi de Constantinople* concernant le Saint-Esprit: συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν. Il souligne que cet Esprit forme avec la divinité une seule substance (συν-); il participe en sa majesté *auguste* et c'est cette même et unique substance qui ›parle par les prophètes‹ (la traduction usuelle arabe de ce texte est d'ailleurs très intéressante: *al-ladī huwa ma'a l-Ab wa l-Ibn masğūd lahu wamu-mağad, an-nātiq bi l-anbiyā*).<sup>197</sup>

Selon Théodore, cette unique *tešbūhtā* porte chez Jean un nom: elle s'appelle *Melchisédech*! Celui-ci renferme et porte en soi les sept prophètes qui l'incarnent et manifestent, successivement: Abraham, puis les autres prophètes que Théodore néglige malheureusement d'énumérer. Cela veut dire que selon Jean d'Apamée, il y eut un principe majestueux prophétique, appelé ›Melchisédech‹, auguste archétype sacerdotal (*rab kūmrē*) qui s'hypostasie en adoptant une enveloppe, une forme humaine, afin de se révéler à chaque génération sous l'aspect de son prophète, comme le font les prophètes en islam: Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Jésus, Muḥammad, ainsi que les imams chi'ites.

Tout comme les hypostases de la Sainte Trinité selon la théologie orthodoxe chrétienne, les personnages qui incorporent Melchisédech participent en sa ›majesté‹ (*tešbūhtā*) et pour ce qui concerne le principe qu'ils incarnent, ils sont *consubstantiels*, bien que leur enveloppe humaine, leur apparence terrestre, reste distincte quant à l'essence de cette entité divine. Melchisédech incorpore ainsi une pluralité d'êtres divins, tout comme le font les *Elôhîm* du livre de la *Genèse*<sup>197</sup>, qui sont identifiés (en tant qu' *Ēl 'Ēlîyûn*) par la littérature de Qumrân à Melchisédech.

195 Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* 2, 4023-4024, 4027-4028.

196 Fr. Schwally, *Idioticon des christlich palästinischen Aramaeisch*, Giessen, 1893, 91 (cité W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig 1885<sup>12</sup>, 769): »sich ausbreiten, sich vergrößern. Hiph. verbessern«.

197 Comme il résulte e. a. de l'interprétation qumrânéenne, on peut en effet déduire de la forme plurielle *Elôhîm*, qu'il s'agit d'une pluralité d'hypostases ou une assemblée d'anges, con-

Suit dans le résumé de Théodore bar Kônî un système qui présente toutes les caractéristiques d'une cosmologie et d'une prophétologie largement influencées par le néo-platonisme<sup>198</sup>, à l'instar de ce qui nous est familier du néo-platonisme chi'ite, plus spécialement ismaélien. Les différentes hypostases prophétiques ont en effet selon Jean d'Apamée comme mission, de «faire remonter» (*messaq lə 'abâ*) le louange vers la Majesté divine. La forme épiphanique de Melchisédech en tant qu'hypostase de Dieu a également une fonction initiatrice, afin de reconduire la communauté croyante vers la Sagesse divine. Or, le premier «fils», qui procède de la *tesbūhtâ* et qui n'est autre qu'Abraham, n'en fit pas ainsi. En élevant la *tesbūhtâ* il n'eut pas tellement l'intention de confesser (de glorifier) le Père (*lâ nəsah re'yânâ dənaude lə Abâ*); au contraire, il était pris d'orgueil. Se faisant, il tombait en disgrâce; relayé vers le bas de la série d'émanations hypostatiques, il engendrait – de sa gauche – des démons au lieu d'anges et de prophètes, s'éloignant ainsi de plus en plus de la Majesté.

C'est alors que Melchisédech entre en ligne et que se situe l'histoire que contient le livre de la *Genèse* à son sujet, bien que munie d'une interprétation nouvelle, allégorisée et ésotérique. Melchisédech reçoit de Dieu comme mission d'accorder à Abraham une grâce (*ṭaybūtâ*) lui incitant à prendre conscience de sa faute et de se repentir. Abraham se convertit et commença alors sa lente remontée, de sorte que naquirent maintenant de sa droite des puissances salvatrices (*ḥaylawâtâ*) angéliques. Melchisédech assume ainsi le rôle de celui que l'islam chi'ite appellera l'imam à l'encontre du prophète de son époque. Il est l'initiateur d'Abraham, «l'artisan de sa grandeur».<sup>199</sup> De lui proviennent au cours des siècles les manifestations historiques et terrestres de son archétype céleste éternel.

De ce système gnostique découle tout naturellement une sotériologie docétique. Selon Jean, le Christ ne prit pas chair, l'incarnation n'étant qu'une illusion, puisqu'il s'agissait d'un fantôme (*hagâgâ*) qu'ont fait apparaître des anges. On peut en déduire que Jean a dû expliquer la crucifixion d'une manière similaire à celle proposée par le Coran. Liée à la doctrine docète est l'opinion qu'avait Jean concernant la vie future. Il ne nia probablement pas la résurrection, mais seulement la résurrection charnelle. Selon lui, cette résurrection n'est que partielle (*palīgūtâ*): c'est en tant qu'esprit que les âmes entrent au ciel. Pour «esprit», le texte emploie le terme *daywâ*, un mot emprunté au persan (*daēwa*) signifiant un démon. Ce mot iranien ainsi que le caractère dualiste de la sotériologie nous rappellent une fois de plus la conception gnostique et foncièrement dualiste du salut,

formément à *Psaume* 82: 1 (cf. J. Carmignac, «Le document de Qumran sur Melchisédech», dans: *Revue de Qumran* 7, 1970, 364; Horton, *Melchizedek tradition* 76-77).

198 On a parfois taxé à tort la doctrine de Jean d'Apamée de «panthéisme émanatiste»: I. Hausherr, *Jean le Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions de l'homme* (Orientalia Christiana Analecta 120) Rome 1939, 24; Lavenant, «Jean d'Apamée» 370, cf. notre art. «Melchisédech» 144 n. 60.

199 M. Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, 113.

tel qu'il apparaît par exemple dans le Manichéisme.<sup>200</sup> En effet, les quelques lignes que Théodore consacre à l'éschatologie selon Jean coïncident jusque dans les détails avec la doctrine défendue par le bardaysanite Marinus, transmise dans le dialogue d'Adamantius.<sup>201</sup> Tout porte à croire que Bardaysan a professé une anthropologie similaire, niant la résurrection des corps.<sup>202</sup>

Le témoignage de Théodore nous renseigne mal sur l'éschatologie de Jean, mais celle de la tradition gnostique dont il est issu nous permet de combler les lacunes et de restituer l'ensemble doctrinal, profondément enraciné dans la pensée de Bardaysan. Surtout un traité gnostique bien connu depuis longtemps, le *Pistis Sophia*, texte qui a été écrit en Égypte au cours du 3<sup>e</sup> siècle<sup>203</sup>, présente Melchisédech comme le »grand Réceptacle (Παραλήμπτωρ) de la lumière«.<sup>204</sup> Que faut-il entendre sous ce nom mystérieux de *Paralèmpstor*?

Le sens spécifique qu'avait reçu le verbe παραλαμβάνειν dans les LXX s'est modifié dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament il indiquait la transmission du savoir quant à la Sainte Écriture et la tradition religieuse. Or, celle-ci est personnalisée et est assumée dans les Évangiles par le Verbe incarné, de sorte que παραλαμβάνειν signifiera dorénavant »das Aufnehmen in den übergeistigen Wesenskern der Persönlichkeit«.<sup>205</sup> Toutefois, dans la tradition gnostique, cette idée est davantage spiritualisée. Le *Paralèmpstor* Melchisédech a comme mission de rassembler les parcelles de lumière provenant des Éons, des Archontes<sup>206</sup>, de la Sphère (supralunaire, le firmament?) et de l'Ordre (terrestre? – εἰμαμένη), de les purifier et de les transporter vers le Trésor (θησαυρός).<sup>207</sup> Ainsi sublimées, les âmes parfaites (τέλειαι ψυχαί) peuvent monter sous la conduite de Melchisédech et rejoindre leur origine.<sup>208</sup>

Bardaysan a eu l'idée à vrai dire géniale d'intégrer cette sotériologie gnostique en sa cosmologie. Le Trésor de Lumière où sont rassemblées les âmes des parfaits est mis en rapport avec la croix cosmique (*chi*), conformément à la démiurgie telle qu'elle est décrite dans le *Timée* de Platon et que Bardaysan avait introduite dans sa théologie, moyennant une lecture allégorique du récit de la *Genèse*. Il parvenait ainsi à une interprétation gnostique de la crucifixion: Melchisédech – qui

200 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964<sup>4</sup> (1988) 308 + n. 2; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 223-224.

201 H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, 172. Adamantius a écrit autour des années 325 en Syrie, cf. R. Göglér, »Adamantios 2«, *LThK*<sup>3</sup> 1: 142; il est cité par Théodoret de Cyrus (ca. 393-460 – cf. Bardenhewer, *GaL* 2: 243).

202 Bardenhewer, *GaL* 1: 337; Drijvers, *Bardaisan* 154.

203 G. Quispel, »Pistis Sophia«, dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, 1961<sup>3</sup>, 387; J. Schmid, »Pistis Sophia«, dans: *LThK*<sup>2</sup> 8: 524.

204 *Pistis Sophia* 25, p. 21 – Schmidt (GCS); Bardy, »Melchisédech« 501.

205 Dellings, »παραλαμβάνω«, dans: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4: 15.

206 Notons que *Archôn* peut traduire la partie *mlk*, »roi«, du nom de Melchisédech; comme il est dit explicitement en Épiphanes, *Panarion* 55: 8.1; cf. Horton, *Melchizedek tradition* 112.

207 *Pistis Sophia* 25-26, p. 21-22 – Schmidt.

208 *Pistis Sophia* 128-129, 139, p. 212-213, 237 – Schmidt.

n'est autre que la forme éternelle du Christ – rassemble les âmes des sauvés dans une Croix de Lumière montant au ciel.<sup>209</sup> Ici encore Bardaysan se montre le grand précurseur de Mani, puisque selon Mani le salut consiste dans la rédemption de l'Âme du Monde, représentée par la Croix de Lumière et opérée par le *Jesus Patibilis*<sup>210</sup>, pour constituer enfin la Colonne de Lumière éternelle contenant toutes les âmes sauvées.<sup>211</sup> Ainsi chaque âme sauvée parvient à monter par la voie de cette colonne lumineuse »vers la sphère de la lune en direction de l'Homme Primordial et de la Mère des Vivants jusqu'à ce qu'il retrouve dans les paradis de Lumière son état des origines«.<sup>212</sup>

Serait-ce le sens des énigmatiques<sup>213</sup> »tours de lumière« (*burūġ*) qui apparaissent trois fois dans le Coran (15: 16; 25: 61; 85: 1)? En tout cas, au Dernier Jour, »leur lumière courra devant eux et à leur droite« (57:12; 66: 8).

### Bardaysan: hérésiarque et source fondamentale

Si des éléments manichéens sont réellement présents dans la prophétologie musulmane (surtout en ce qui concerne la fonction du Paraclet) et en tenant compte des nombreuses concordances avec la doctrine de Jean d'Apamée, il doit exister une source commune, un maillon manquant et commun: de tout ce qui précède un nom semble s'imposer, celui de Bardaysan, qui a été une des sources majeures de Mani, comme l'atteste d'ailleurs Saint Éphrem.<sup>214</sup> Et en effet, Michel le Syrien lui attribue une prophétologie très similaire. Selon ce témoin, celui qui a adressé Moïse et les autres prophètes n'était pas Dieu lui-même, mais le prince des anges (*rīš mala'kā* – Michael?).<sup>215</sup> Notre Seigneur (c'est-à-dire le Christ) avait lui-aussi l'apparence d'un ange, un corps (*gūšmā*) angélique dont la Parole intelligente (*mi'mrā dātar'itā*) se vêtit, tout comme son âme de lumière se vêtit d'un corps dans les entrailles de Marie. Bardaysan défend ici clairement une position docétique: le corps de Jésus n'était qu'une enveloppe pour son être lumineux, procédant directement de l'Esprit divin et céleste (du *'elāyā*).<sup>216</sup> Comme nous l'avons déjà indiqué, »le sperme engendrant le Fils de la Vie n'est autre que l'Esprit vivificateur (*rūḥ nūṭrā*) qui anime le monde«.<sup>217</sup> Il semble donc qu'il identifia plus ou moins le Saint-Esprit avec le Christ.<sup>218</sup> Ce sont des anges (*šalīṭē* – des

209 Voir notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 144.

210 Jonas, *Gnosis* 310; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 78.

211 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 221-227.

212 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 238.

213 Voir W. Hartner – [P. Kunitzsch], »Minṭakat al-Burūdġ«, dans: *IE* 2 7: 82.

214 Drijvers, *Bardaišan* 225.

215 Drijvers, *Bardaišan* 189.

216 Drijvers, *Bardaišan* 196, 220-221; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spät-antiken Religion*, Göttingen 1990<sup>3</sup>, 354.

217 Dans notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 135.

218 Voir notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 134-135.

»Puissances») et des êtres célestes (*‘elâyē*) qui lui donnent son âme.<sup>219</sup> Sans doute Bardaysan voulait-il dire que c’était le principe prophétique, venant du Monde de la Lumière, qui s’incarne en sa personne. Pour Bardaysan ces esprits célestes sont doués de raison (*‘aqlī*); il énumère ainsi: *Intelligence, Puissance, Pensée et Savoir* (*hawnâ, ḥaylâ, tar’itâ, mad’â*).<sup>220</sup> De ce fait, Bardaysan a livré le modèle de Théodore, qui attribue également des caractéristiques intellectives aux anges et aux autres êtres célestes. En tant qu’ *intelligences* (*hawnē*) ceux-ci constituent ce qu’il appelle, comme Bardaysan, les »mondes supérieurs de la lumière«, *‘ālmē ‘elâyâ dānūhrâ*, peut-être correspondant aux *Elôhīm* ou *‘Ēlīyūn* de la tradition biblique.

La différence capitale qui sépare le dualisme de Mani de celui de Bardaysan et que celui-ci partage avec Jean d’Apamée, est que le dualisme bardaysanite n’est pas absolu, avec deux divinités égales du bien et du mal au sommet de l’univers; chez Bardaysan qui tient à l’unicité de Dieu, le principe du mal ne vient qu’après, résultant d’un mélange d’éléments purs avec de la matière.<sup>221</sup> Plus optimiste, il part de la sagesse divine, de la Parole initiale (*mīmrâ dāqadmâyâ*) qui est une Parole intelligente (*mīmrâ dātar’itâ*) que possèdent Dieu, les Anges, les Puissances (*šālītānē*) gouvernant le monde parfait des astres et qui est communiquée ensuite aux éléments de la création et aux êtres humains.<sup>222</sup> Ainsi selon Bardaysan Dieu envoya au début de la création le *Logos* (*meltâ*) qui est une Parole rationnelle provenant du monde supérieur, qui est identique au Christ (*mīmrâ dātar’itâ dā‘elâyâ dā’itauhy Māšīhâ*) et qui devait instaurer l’ordre parmi les éléments.<sup>223</sup> Cette Parole intelligente opère une fonction créatrice et salvatrice comparable à l’Esprit Vivant dans le Manichéisme.<sup>224</sup>

Comme nous l’avions déjà remarqué ailleurs, le texte de Théodore bar Kônî laisse sous-entendre que la prophétologie, expliquant comment s’est déroulée la révélation au cours de l’histoire, allait de pair avec »une cosmologie hiérarchisée, dont nous ne possédons malheureusement que quelques épaves«. <sup>225</sup> Toutefois, Jean d’Apamée ainsi que sa source Bardaysan semblent avoir eu une idée fondamentale en commun: ils situent entre Dieu comme principe ultime et l’univers un

219 Drijvers, *Bardaisan* 189.

220 Drijvers, *Bardaisan* 117-118, 120 et notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 140, 144. De même Marinus: Adamantius, *Dialog.* 3: 4, p. 118 – van de Sande Bakhuyzen (GCS).

221 Bardenhewer, *Gal* 1: 337; H. H. Schaefer, »Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche«, dans: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, 51, 64-65; Drijvers, *Bardaisan* 7, 123-124 et notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 144. De même Marinus élève de Bardaysan professait l’unicité divine (εἰς θεός: τρία δὲ ἔστιν ἐν οἷς οὐ συμφωνοῦμεν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) et affirmait que ὁ θεὸς κακῶν ἀνάιτιος, Adamantius, *Dialog.* 3: 1 – 116 van de Sande Bakhuyzen.

222 H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (Semitic texts with translations 3) Assen 1965, 28; Id., *Bardaisan* 84-85, 140; Rudolph, *Gnosis* 354.

223 Drijvers, *Bardaisan* 100-102, 112, 150, citant Barḥadbešabba ‘Arbaya, Moses b. Keṭā et Īwannis de Darā.

224 Drijvers, *Bardaisan* 197-198.

225 Citation de notre art. »Melchisédech« 145.

monde lumineux qu'ils appellent tous les deux le *'elâyâ*, qui contient des êtres divins hypostatiques, subalternes, des *Elôhîm* – anges ou esprits lumineux. Ces esprits célestes comportent les principes de la création et se révèlent en s'introduisant en tant qu'Esprit ou Paraclet dans les personnes des prophètes. Cette théologie monarchianiste et gnostique se retrouve dans la prophétologie musulmane et surtout dans l'imamologie de tendance chi'ite. Elle a probablement été la doctrine musulmane originale.<sup>226</sup>

### Melchisédech, imam éternel et les Brâhmanes

Ce n'est donc sans doute pas un hasard que le personnage de Melchisédech refait soudainement surface dans la littérature ismaélienne nizârîte, vers le début du douzième siècle;<sup>227</sup> il semble même que c'est le célèbre fondateur d'Alamut Ḥasan Ṣabbâḥ qui l'aurait introduit parmi ses sectateurs, afin de s'identifier avec lui et de montrer que »toutes les épiphanies se condensent et font retour dans <sa> personne«. <sup>228</sup> Une fois de plus, comme nous allons le voir, l'idée remonte à Bardaysan.

L'apparition – ou la réapparition – soudaine de Melchisédech à cette époque tardive ne devrait guère nous surprendre. Son rôle a pu faire partie des secrets, de l'exégèse ésotérique de la révélation, que les *du'ât* ismaéliens ne communiquaient qu'aux seuls initiés, oralement.<sup>229</sup> S'il y a une question sur laquelle on a toujours observé la *taqīya*, c'est bien la prophétologie et l'imamologie. Si nous avons cru pouvoir reconnaître la fonction de Melchisédech ou d'Élie dans certaines péripécies coraniques, comme celles concernant *Ilyāsīn*, on doit tenir compte aussi du fait que son nom ait pu être rayé du texte du Coran par ses éditeurs, conformément à leur pratique telle qu'elle nous est décrite par un nombre d'auteurs chi'ites (voir note 121).

Selon le *Haft Bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, écrit tout au début du douzième siècle, le Nom sublime (*ism-i-a'zam*) de Dieu se manifeste en tant que Seigneur, *Mawlânâ*, »notre Seigneur«. Le nom *mawlânâ* est dérivé du verbe *wly*, *être auprès de quelqu'un, proche, être ami*, tout comme il est dit dans le Coran qu'Abraham est le *walî* de Dieu. Mais dans le cas de *mawlânâ*, il s'agit d'une notion passive: Dieu est l'objet, le but ou la cause finale de l'amour des hommes qui Lui sont fidèles.<sup>230</sup> Or,

226 Voir notre art. »Le Coran silencieux et le Coran parlant: nouvelles perspectives sur les origines de l'islam«, dans: *Revue de l'histoire des religions* 230, 2013, 396, 399-400.

227 G. Vajda, »Melchisédec dans la mythologie ismaélienne«, dans: *Journal Asiatique* 1943-45, 179; Corbin, *En Islam iranien* 1: 63.

228 C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse 1990, 134; Corbin, *En Islam iranien* 2: 75.

229 D. De Smet, »Apparent et caché«, dans: *Dictionnaire du Coran* 68.

230 Cf. H. Corbin, *L'Homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris 1983, 226-228; M. Bar-Asher, »Exégèse chiite«, dans: *Dictionnaire du Coran* 316 (*walâya*) et É. Geoffroy, »Mystique«, *ibidem* 584.

*Mawlānā* »se manifeste toujours (...) dans chaque période (...) par un prophète (...) dans un personnage sous la figure humaine qui est la plus noble de toutes les formes«. <sup>231</sup> Précisément cette forme théophanique de la divinité, qui s'est révélée pour la première fois à Abraham, s'appelle selon le texte ismaélien *Melchisédech*.

Spécifique à la présentation ismaélienne de Melchisédech est toutefois, qu'il est subdivisé et se manifeste sous trois aspects différents. On se rappellera ici les trois principes intermédiaires ou Intelligences de Bardaysān, ainsi que »le premier, deuxième et troisième qui sont à leur tour pères de plusieurs autres (*qadmâyâ aw tenyânâ aw tölitâyâ* (...)) *kulḥad abâ wh daḥrânâ*« selon Jean d'Apamée. <sup>232</sup> Or, dans le texte ismaélien, ces trois Intelligences portent un nom: *Malik Šölēm*, *Malik Yazdāq* (sans doute une forme arabisée de *šadaq*) et *Malik as-Salām*. Ces trois noms, représentant trois formes du Melchisédech biblique, traduisent trois de ses épithètes. Vajda a perspicacement remarqué qu'il doit s'agir d'une exégèse de *Gen. 14: 18* מלכי צדק מלך שלם, mais combinée à une lecture basée sur une version syriaque – *malkay zādeq mōlek šālīm* – quant au troisième nom arabe. Voilà une indication de plus pour une origine syriaque de la tradition. <sup>233</sup>

En outre, ces trois formes de *Melchisédech* apparaissent de façon périodique au cours de l'histoire. Ainsi *Mawlānā* est apparu en tant que *Malik Šölēm* à l'époque d'Adam dans sa communauté, celle des légendaires et énigmatiques Šabéens. Ce même *Malik Šölēm* réapparaîtra et sera présent à la résurrection. Il est parfois identifié dans la tradition ismaélienne avec Seth. <sup>234</sup> Puis vient une deuxième manifestation de *Mawlānā* au temps de Noé: c'est en tant que *Malik Yazdāq* qu'il se montrera aux Brâhmanes. Le texte pourvoit l'histoire du déluge d'une exégèse ésotérique (*bāḥīn*) typiquement ismaélienne: ayant comme mission de promulguer la Loi religieuse (*šarī'a*), ces gens ignorants furent noyés dans les préceptes de la Loi. Le peuple de Noé qui est sauvé en montant en son arche, symbolise ainsi la communauté croyante initiée dans les vérités de la vraie religion. Enfin *Malik as-Salām* est celui qui a rencontré Abraham. <sup>235</sup>

Il est évident que ces trois manifestations de *Mawlānā* sont les trois imams, *awṣiyā* ou *Melchisédechs* qui sont chargés de l'interprétation ésotérique et véritable auprès des prophètes de leur époque, tout comme le fameux *Du l-Qarnayn* au temps de Moïse, ou enfin l'imam par excellence, 'Alī b. Abī Ṭālib, auprès du Prophète Muḥammad. <sup>236</sup>

231 Vajda, »Melchisédec« 173.

232 Strothmann, *Johannes von Apamea* 101 insiste sur cette division tripartite, cf. Lavenant, »Jean d'Apamée« 376-377.

233 Vajda, »Melchisédec« 176; W. Ivanow, »Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne«, dans: *Journal asiatique* 237, 1949, 253.

234 Vajda, »Melchisédec« 175.

235 Vajda, »Melchisédec« 174.

236 Vajda, »Melchisédec« 174-175; Jambet, *Résurrection d'Alamūt* 329-330, 349.

Chez les Ismaéliens, mais également chez certains duodécimains, Seth figure comme le légataire spirituel, le *waṣī, asās* ou imam auprès d'Adam;<sup>237</sup> déjà le fameux hérétique al-Muqanna' adhéraît à cette idée d'origine gnostique, »sethéenne«, que l'esprit divin, c'est-à-dire la *waṣīya* universelle, fut transférée d'Adam à Seth.<sup>238</sup> On sait par ailleurs que Seth joue un rôle prépondérant chez les Mandéens. Toutefois, il y a toute une tradition exégétique syriaque, qui a essayé d'identifier Melchisédech avec quelqu'autre personnage biblique mieux connu, tel que (suivant une tradition exégétique attestée déjà par les Samaritains) Šem le fils de Noé qui, selon Saint Éphrem, aurait ainsi survécu pendant une quinzaine (14 ou 16) de générations afin de pouvoir rencontrer Abraham.<sup>239</sup> En outre, la *Caverne des Trésors*, écrite dans la tradition de Saint Éphrem, dédouble (comme la tradition ismaélienne) le nom de Melchisédech afin de pouvoir lui attribuer des parents, son père s'appelant alors *Malak* et sa mère *Yūzdaq*, ce qui fait évidemment penser au nom de la deuxième apparition de Melchisédech selon les Ismaéliens: *Malik Yazdāq*.<sup>240</sup>

Mais le plus remarquable dans le *Haft Bāb-i Bābā Sayyidnā* est sans aucun doute la mention des Brâhmanes au temps de Noé. Ils représentent pour ces Nizārites la communauté chez qui a été introduite la loi exotérique, la *šarī'a*, cause de dogmatisme, de l'ignorance et de la bigoterie des sunnites et de tous les malheurs. Or ces mêmes Brâhmanes occupent une place centrale dans la pensée de Bardaysan. Nous savons en effet qu'il fut un des premiers »étrangers« à avoir rencontré des Brâhmanes (à l'occasion d'une ambassade venant autour de l'année 218 des Indes pour rencontrer l'empereur romain) et avoir écrit sur eux. Ailleurs nous avons essayé de montrer que Bardaysan est ainsi devenu par la suite la source par excellence d'un grand nombre de descriptions concernant les Brâhmanes dans la littérature romaine: Philostrate, Saint Hippolyte, Porphyre et par le truchement de celui-ci peut-être Plotin, bien que l'influence de pensées indiennes sur Plotin reste une question fort controversée; puis un grand nombre d'auteurs arabes, mais ici l'influence directe ou indirecte de la soi-disant *bardaysaniya* devient difficilement mesurable.<sup>241</sup>

237 Vajda, »Melchisédec« 181; Ivanow, »Noms bibliques« 255; Rubin, »Prophètes« 49; Corbin, *L'Homme et son ange* 216; M. Guiraud, »Adam«, dans: *Dictionnaire du Coran* 25.

238 C. Huart-[C. E. Bosworth], »Šhiṭh«: *ET*<sup>2</sup>, vol. 8, 1995, 490.

239 R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (CSCO 152/Syr. 71), 68-69 (texte), (CSCO 153/Syr. 72) = 55-56 (tr.); Bardy, »Melchisédech« 31; Rubin, »Prophètes« 52 et notre art. »Melchisédech« 146.

240 C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883-1888 (Amsterdam 1981), 116, 120 (texte) = 27, 29 (tr.); Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* 110; Vajda, »Melchisédec« 179 et notre art. »Melchisédech« 147, 149.

241 Nous avons étudié l'histoire de cette transmission en profondeur dans notre art. »Entre Rome, Babylone et les Indes: Bardésane, un stoïcien universaliste (Cinquièmes Journées de l'Orient tenues à Louvain-la-Neuve, *Société asiatique*)«, dans: *Res Antiquae*, 2010, 242-251.

Selon cette doctrine brâhmanique<sup>242</sup> il y a au dessus de la création un seul Dieu qui est une lumière et une pensée pure, cachée et inconnaissable: le Brâhmane universel. Vient ensuite une première intelligence qui est le Λόγος τῆς γνώσεως préexistant, la Parole intelligente (*mi'mrâ datar'itâ*) de Bardaysan. Émanent ensuite une série d'Intelligences, dont le dernier, le vaniteux *Conseil* (*tar'itâ*), marque la fin de la décadence: pris d'orgueil envers son créateur il tombe dans la matière.

L'âme universelle (correspondant à l'*âtman* indienne, mais pourvue d'une interprétation originale) qui procède du Brâhmane en tant que principe divin résidant en chaque âme humaine<sup>243</sup> est alors enveloppée en une série de sept «vêtements»<sup>244</sup>, correspondants aux sept principes intellectuels. Ce sont les sept *ityê* de Bardaysan. La sotériologie brâhmanique et gnostique selon Bardaysan est purement rationnelle et consistera en ce que l'âme humaine se libère progressivement de ces enveloppes ou vêtements par la seule force de la pensée, afin de se dépouiller de tout lien avec le monde de la matière. À cette fin, Dieu a envoyé sa Parole intelligente (*mi'mrâ datar'itâ*), qui n'est autre que Melchisédech, le Paraclet qui en tant que Christ s'est incorporé en Jésus, correspondant au *Jesus Splenditenens* du Manichéisme.<sup>245</sup> Il faut rappeler ici que l'influence de la pensée indienne sur Mani a déjà fait l'objet d'une multitude d'études, dont la conclusion semble être que «la reprise de doctrines bouddhiques par Mani et par ses disciples (...) est devenue une évidence pour la recherche récente»;<sup>246</sup> il en va de même, selon nous, de l'influence de Bardaysan sur Mani<sup>247</sup>, qui a dû être considérable, voire immense.

Au terme de cette étude – dans laquelle nous avons essayé de montrer comment la fonction de Melchisédech en tant que type du *représentant d'un Dieu Monarque* s'est lentement et progressivement constituée au cours de l'histoire, en appliquant une exégèse qui devient de plus en plus sophistiquée et qui amplifie sa légende – le rapport que les théologiens de tradition monarchianiste ont supposé exister entre *Ēl* et *Ēl 'Ēlîyûn* (ou *Elôhîm*), ou entre Dieu et Melchisédech, apparaît maintenant en toute clarté dans la tradition musulmane et chi'ite: il s'agit du rapport entre *Mawlânâ* et son *walî*, chargé de la *waṣîya* éternelle. La théophanie n'est point une incarnation, la divinité s'unissant substantiellement à l'humanité

242 Nous avons essayé de reconstruire cette doctrine dans notre étude citée dans la note précédente en comparant les éléments connus de Bardaysan avec ceux contenus dans la tradition précitée (Philostrate et surtout Hippolyte). Nous ne reprenons pas toute l'argumentation mais nous nous limitons ici à en évoquer les résultats.

243 Voir notre art. «Entre Rome, Babylone et les Indes» 245, 247.

244 Nous avons déjà rencontré cette idée du manteau dans la christologie melchisédecienne selon Marc le Moine (voir plus haut, note 156). Bardaysan lui-aussi adhérerait à une telle christologie docétique.

245 Jonas, *Gnosis* 285-287; Tardieu, *Manichéisme* 99; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 531.

246 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 272.

247 Tardieu, *Manichéisme* 44.

comme dans le christianisme (orthodoxe); la divinité reste au contraire immuable au-delà de l'Être. Mais cette divinité se manifeste en faisant émaner d'elle, en se miroitant dans une forme existentielle de sa Pensée, dans un Intellect également éternel et transcendant, une Parole préexistante. Cette seconde divinité de la révélation est l'Imam éternel et transcendant qui apparaît au cours de l'histoire dans les imams de leur époque. L'Imam éternel exerce ainsi un rôle transhistorique: »il reste semblable à soi-même à travers ses épiphanies successives. Les imâms sont donc, en chaque cycle, l'épiphanie d'une théophanie unique«. <sup>248</sup> Entre *Mawlânâ* et la divinité de la Révélation, l'Imam éternel, il existe un rapport d'amitié (*walāya*) ou de prédilection divine <sup>249</sup>, une relation intime, mystérieuse. Ce rapport mystique se concrétise lorsque l'Imam éternel adopte et prend possession d'une forme ou enveloppe humaine. Se faisant, il ne s'unit point à la chair, tout comme le Christ reste selon les monarchianistes séparé, sans mélange et différent de sa forme incarnée Jésus. Or, telle était déjà la doctrine du Coran, puisqu'il dit (S 4: 171) du Christ qu'il est la Parole de Dieu (*kalimatuhu*) et un esprit émanant de Lui (*rūḥun minhu*). <sup>250</sup> Qu'il suffise ici de rappeler l'expression *rafa'a 'alayhi* ainsi que l'Ange qui *s'approcha* de son Prophète et *demeura suspendu* <sup>251</sup>, indiquant l'adoption du Prophète par son Maître. Muḥammad se considérait être le successeur du Christ: *Aḥmad*, la manifestation nouvelle du *mənaḥḥemânâ* ou Paraclet. Le *waṣīy* universel, c'est-à-dire le Dieu de la Révélation (*deus revelatus*) »avait, par l'infusion de son Esprit, pris possession de lui«. <sup>252</sup>

248 Jambet, *Résurrection d'Alamût* 134.

249 Corbin, *L'Homme et son ange* 226.

250 Notre art. »Zandaqa« 79.

251 Voir notre analyse: »Vereinigung des Propheten« 376-377.

252 Ainsi la conclusion de notre art. »Typologie du prophète« 105.