



194

Silvia Dan Lupășcu

Les identités multiples du Messie dans les espaces religieux abrahamiques

Introduction

Les identités multiples du Messie et les hypostases plurivalentes du messianisme dans les espaces religieux abrahamiques constituent un enjeu spirituel d'importance majeure dans les études comparatives d'histoire des religions, focalisées sur la compréhension historique du judaïsme, du christianisme et de l'islam.

Dans le cadre de la théocratie juive de la période du Second Temple, l'état moral, le degré de la chute dans le péché des chefs religieux ou séculaires investis ou oints avait un impact immédiat sur le psychique éthique collectif, sur le confort politique de la cité dans son intégralité. Par exemple, le Grand Prêtre, *Kohen Gadol*, dont l'accès à la puissance était conditionné par la bénédiction sacramentelle et publique de l'onction¹, était considéré comme émissaire d'Israël devant Dieu et, en tant que tel, pouvait provoquer la maculation de la nation tout entière s'il s'avérait coupable de n'importe quel délit ou inadvertance.

Cette vision herméneutique ne représente, paraît-il, que l'un des visages de la vérité. L'expérience de l'exil babylonien, les traumatismes profonds provoqués par le temps historique ont engendré la perspective complémentaire, dans laquelle la responsabilité des chefs pour les fautes inéluctables est déclinée – car ils ne font que refléter

passivement, dans leur impuissance, l'épidémie de la dégénérescence et du désespoir – et transférée au peuple d'Israël. *Lévitique Rabba*, V : VI affirme dans le même sens les termes du sage compromis de nature rituelle-politique sur lequel se fondait l'alliance des trois pouvoirs de l'État hébreu à l'époque antique dans la figure théocratique prééminente du Grand Prêtre, *Kohen Gadol*, vicaire terrestre de Yahvé : « Si le prêtre oint doit expier un péché, et que la communauté se trouve dans la nécessité de cette expiation, il vaut mieux que celui dont le travail de l'expiation est en son pouvoir soit placé au-dessus de ladite communauté au bénéfice de laquelle s'accomplit le travail de l'expiation... »²

Le Prince et le Grand Prêtre Oint dans le judaïsme de la période du Second Temple

L'autorité monarchique, instituée comme manifestation terrestre du pouvoir et de la volonté divines, se définit par la position équidistante par rapport à Israël et au royaume éternel du Très-Saint. Mais son aire autocratique, délimitée au point de vue sacrificiel, ne s'applique qu'à la palette politique. Par conséquent, un *nasi* n'exerce son autorité qu'en parallèle avec celle du Grand Prêtre, elle est plutôt sous-tendue par celle-ci dans son insertion religieuse. Dans



nos recherches, nous avons comme but de prouver le fait que l'autorité du prêtre oint représente le complément de l'autorité monarchique au niveau théologique, elle est fondée sur le culte, mais elle est en même temps investie par la perspective d'une focalisation différente : la sphère sacramentale-messianique. Vicariat et « réveil » d'ordre divin, qui correspondent à la nécessité du gouvernement des hommes, représentent un dénominateur commun pour le spectre séculier et le spectre spirituel-clérical-liturgique dans la communication terrestre de l'autorité théocratique. Les commandements de la *Torah*, s'ils sont scrupuleusement observés, ne laissent aucune place pour une dispute comme entre « guelfes et gibelins ». Nous avons l'intention d'aborder la monarchie et le sacerdoce, dans la civilisation du judaïsme de la période du Second Temple, plutôt comme un réinvestissement de signification de « l'ellipse » du pouvoir : la Jérusalem terrestre bipolaire se fondait sur les « foyers » de la justice et de la prêtrise, sur le Sanhédrin et le Temple. Le pouvoir du « chef », *nasi*, et le pouvoir du Grand Prêtre, *Kohen Gadol*, sont des hypostases de l'*imperium* divin du Tout-Puissant, dans la proximité duquel l'ascension liturgique, à la recherche de la réponse théocratique, n'est possible que par le service rituel-sacrificiel.

Le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël dans la communauté de Khirbet Qumran

Parmi les données certaines de la qumranologie il y a aussi le support trialectique de l'attente messianique qui individualisait eschatologiquement la communauté de Khirbet Qumran dans le paysage politique-théocratique de la Palestine de la période du Second Temple : un Prophète³, le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël. *Le Règlement de la communauté* ou *Serekh ha-*

*yahad*⁴ (1QS, IX) statue que « les hommes de la sagesse » doivent se laisser guider par « les préceptes primaires » jusqu'à l'arrivée du « Prophète et des Oints d'Aaron et d'Israël ». Le singulier biblique fréquent, *mashiah*, l'Oint d'IHWH, est remplacé ici par le pluriel *meshihim*, terme sur lequel se fonde la double hypostase, lévitique et davidique, du salut. *Le Règlement messianique* ou *Serekh ha-edah* (1QSa, II) contient une description lacunaire du banquet apocalyptique focalisé sur la présence liturgique du pain et du vin, dans les conditions où le repas communautaire était présidé par le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël, « fondateurs » de la hiérarchie des prêtres et de la hiérarchie des dirigeants de tribus et de clans. Le dernier fragment conservé dans le manuscrit, entre le milieu et la fin de la seconde colonne, commence après une lacune avec le verbe « venir » au futur, troisième personne, au singulier du masculin. Si on reconstitue hypothétiquement ce « il » sous-entendu avec une probabilité maximale comme un témoignage textuel sur le Messie d'Aaron, le Prêtre-Oint ou Grand Prêtre Oint (*hakohen ha-mashiah*), hiérarchiquement supérieur à l'Oint davidique dans l'organisation théocratique de l'Israël de la Nouvelle Alliance, alors on peut reconnaître facilement la bipolarité messianique sacerdotale-monarchique de 1QS, annoncée par un prophète précurseur encore inconnu : « ...Il viendra en tant que dirigeant de l'entière congrégation d'Israël, avec tous ses frères, fils d'Aaron, les prêtres, invités pour l'assemblée, hommes de renom ; et ils prendront place devant lui, chaque homme selon son rang. Ensuite viendra le Messie d'Israël, et les chefs des tribus d'Israël prendront place devant lui, chaque homme selon son rang, en concordance avec sa position dans le camp respectif et dans l'ordre de marche ». Néanmoins, *L'Ecrit de*



Damas (CD, XII-XIV) mentionne trois fois « le Messie d'Aaron et d'Israël », dans un contexte qui semble impliquer la conversion du pluriel au singulier : « Tous ceux qui observeront ces préceptes dans l'âge de la méchanceté, jusqu'à l'arrivée du Messie d'Aaron et d'Israël, formeront des groupes d'au moins dix hommes »⁵. L'expression « les cieus et la terre écouteront leurs Oints » apparaît également dans 4Q521, apocalypse messianique éditée par E. Puech, Vanderkam et Tov⁶.

Dans son étude, Kuhn⁷ met en relief la nécessité d'aborder la question des trois ouvriers du salut de l'idéal messianique qumranique en rapport avec les textes évangéliques qui représentent à travers la narration le salut annoncé par Jean Baptiste et réalisé par Jésus de Nazareth, Fils de l'Homme et Fils de Dieu. Dans nos recherches, nous avons l'intention de faire ressortir les multiples rapprochements qu'on peut identifier entre le messianisme qumranique et le messianisme de l'Eglise primitive. Bien que l'idéal messianique évangélique soit instauré par l'arrivée d'un seul Sauveur, Celui-ci revêt, dans la compréhension des hommes, les aspects des trois hypostases messianiques proférées par les membres de la communauté de Khirbet Qumran. Il est *Prophète*⁸, *Roi messianique* ou *Nouveau Melkisedek*⁹ et *Oint sacerdotal*, *Grand Prêtre* ou *Grand Prêtre Oint*, en hébreu *ha-kohen ha-mashiah*¹⁰.

Conducteurs d'ânes et messianisme dans les espaces religieux abrahamiques

L'attribut de la direction d'ânes, construit dans plusieurs espaces religieux sur le support biblique de *Zacharie* 9, 9, constitue en soi un élément de premier plan dans l'approche de la christologie non

chrétienne, des idées théologiques concernant Jésus, présentes dans d'autres littératures que la littérature chrétienne (judaïsme rabbinique, *Qur'an* et soufisme, systèmes gnostiques, manichéisme) ou dans l'élucidation de l'attente messianique du type sémitique. De manière latente, dans le corpus qumranique, sur l'arrière-plan de l'esprit apocalyptique hébraïque en Palestine pendant l'intervalle compris entre le III^e s. av. è. c. et le II^e è. c., ou dans le *Sefer ha-Zohar*, sur l'arrière-plan de l'alchimie textuelle-synchrétique qui a dominé l'Espagne musulmane (XII^e – XIV^e siècles), le messianisme sémitico-chrétien sous-tend, dans les contextes religieux qui se forment autour de lui au long du pèlerinage temporel, l'ensemble des stratégies qui visent à la libération du mal et du péché. Pour ne donner qu'un seul exemple, il convient de mentionner que l'unique *Mahdi*¹¹ légitime reconnu dans l'islam sunnite est « Jésus, fils de Marie », *Isa Ibn Myriam*.

Dans *Muhataba wa-bisara wa-idan al-waqt*, Niffâri entend la notion de *waqt* ou « temps eschatologique » dans la perspective de la contemplation de l'arrivée de Jésus dans le monde¹². Par conséquent, dans nos recherches nous essayerons de comprendre la notion de direction d'ânes dans le soufisme à partir des paradigmes bibliques et évangéliques du messianisme, tout comme il convient d'aborder les images Sûfi concernant les conducteurs d'ânes en connexion avec la tradition rabbinique de la Loi Orale, et avec la scène de l'entrée du Messie dans la ville de Jérusalem, contenue aussi bien dans les évangiles synoptiques que dans l'*Evangile de Jean*. Au niveau du symbolisme eschatologique, la continuité abramique de la direction d'ânes se fonde sur la reconnaissance de la distinction entre le messianisme rabbinique de la Loi Ecrite et de la Loi Orale, le messianisme chrétien de l'Evangile et de la littérature patristique,

et le messianisme Sûfi, sous-tendu par le texte du *Qur'an*. En même temps, une approche comparative fait ressortir la nature commune, du point de vue théologique, de la direction d'ânes contenue dans les trois perspectives messianiques abramiques, si on admet l'équivalence sémantique des énoncés *le Messie entre dans Jérusalem assis sur un âne* et *le Messie – Jésus de Nazareth entre dans Jérusalem assis sur un âne*, énoncés réductibles également à Zacharie, 9, 9. Pour la compréhension de la dimension messianique du conducteur d'ânes il faut remarquer la superposition de gestes particuliers qui ont trait au salut : l'arrivée sur un âne, la direction des ânes de derrière, l'individualité du couple *adam-âne*. Tous ces différents actes de l'art de la direction d'ânes esquissent, nous inclinons à le croire, un archétype messianique identique : l'intercession ou le vicariat du serviteur, humble et tout-puissant à la fois, de Dieu dans l'offensive salvatrice dirigée contre les domaines du mal et du péché.

Pour le reste, on retrouve l'occurrence de la direction d'ânes comme vertu messianique par excellence, de temps à autre, dans la littérature Sûfi classique. Par exemple, dans *Nuzhat al-arwah wa-rawdat al-afrah*, Shams-ud-din Al-Shahrûzuri (m. 680 a. H. / 1282 è. c.), disciple et biographe de Suhrawardi (549 a. H. / 1155 è. c. – 585 a. H. / 1191 è. c.)¹³, fait mention du récit d'Ibn Raqiqa concernant la déconsidération manifestée par un profane à l'égard du Cheikh de l'Illumination, *Shaykh Al-Ishraq*, sur le seuil de la mosquée de Mayyafariqin : « – Pourquoi voyages-tu avec ce conducteur d'ânes ? – Prends garde à ce que tu dis, car celui-ci est le seigneur de l'âge, Shihab-ud-din de Suhraward ! »¹⁴ L'appellatif n'est pas fortuit, puisque les maîtres et les disciples Sûfi étaient connus comme *khar-suwar*, « ceux qui sont montés sur des dos d'ânes », qui étaient à la fois ceux qui « conduisent des ânes »¹⁵.

Suhrawardi lui-même mentionne les conducteurs d'ânes dans un *risalah* intitulé *Le son de l'aile de Gabriel*. Sur l'arrière-plan vaste du renouvellement théologique de la cosmologie ptolémaïque, les dix « vieillards » conduisent « les ânes » des dix sphères du système planétaire, en assumant le rôle d'archontes bénins, humbles sujets de l'*imperium* créateur de la Présence divine, dévoués à la collaboration hagiographique mise en lumière par leur identification avec le principe moteur de la mécanique céleste : « ...chacun d'entre nous a un fils. Egalement, chacun d'entre nous est possesseur d'un moulin, et nous avons embauché nos fils pour surveiller les moulins. Nous-mêmes nous n'avons plus observé les moulins depuis le moment où ils furent construits, mais nos fils les maintiennent en état de fonctionnement ; ils regardent avec un œil vers elles et avec l'autre vers leurs parents »¹⁶. L'idée est reprise dans *Le cri aigu du Simurgh*, où le Scheik occis insiste sur le fait que la paternité littéraire des vers suivants lui revient : « Dans un coin des ruines il y a beaucoup d'hommes qui lisent les mystères inscrits sur la table de l'existence. En plus de la confusion de la roue du destin, ils savent des choses étonnantes et ce sont des conducteurs d'ânes ». La dimension cosmologique du *khar-ranand* doit être prise en compte aussi en rapport avec les significations ésotériques de la danse des derviches tourneurs, dont la « circumnavigation » chorégraphique dans l'éther symbolise précisément l'essence de la pérégrination adamique, reflétée dans le pèlerinage veillé des sphères propulsées par la force mystique de la direction d'ânes. La compréhension adéquate de la notion de *khar-suwar* ou *khar-ranand*, dans le contexte Sûfi, a pour arrière-plan, d'une part, le thème célèbre des « saints apotropaïques » ou *abdal* et,





d'autre part, l'institution complexe du *walayāt*, munie du contenu sémantique que les imamologies shi'ites accordent à ce terme.

A ce point, notre raisonnement comparatif implique une relation étroite entre le messianisme des guides d'ânes dans les trois espaces religieux abrahamiques. Dans cette perspective, nous avons investigué les trois hypostases de la direction d'ânes dans le contexte du messianisme abrahamique : l'hypostase biblique, l'hypostase évangélique, et l'hypostase Sûfi.

Conclusion

Notre démarche comparatiste, intégrée dans le cadre plus vaste de l'histoire des religions, révèle le relief du messianisme, en tant que région de profondeur, contenue dans les espaces religieux abrahamiques : la position du Grand Prêtre Oint dans l'établissement théocratique, sacerdotal, liturgique de la civilisation juive dans la période du Second Temple ; la doctrine messianique élaborée par la communauté de Khirbet Qumran ; la valeur messianique de la direction d'ânes dans le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Notes

¹ Cf. *Sefer Vayikra*, Scherman et Goldwurm, I, p 73

² Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 203.

³ Cf. *Deutéronome*, 18, 15-19; *Actes*, 3, 22-23 et 7, 37.

⁴ Sur le *Serekh ha-yahad* dans le cadre des *serakhim* de Khirbet Qumran, voir Philip S. Alexander, « Rules », in Schiffman, Vanderkam, *Encyclopedia of the Dead Sea*

Scrolls, vol. II, pp 799-803. Sur les *serakhim* de Khirbet Qumran, voir aussi André Dupont-Sommer, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris : Adrien Maisonneuve, 1950, pp 23-57.

⁵ Cf. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, p 74, pp 97-99, p 102; Karl Georg Kuhn, "The Two Messiahs of Aaron and Israel", in Krister Stendahl, (éd.), *The Scrolls and the New Testament*, London: SCM Press Ltd., 1958, pp 54-57.

⁶ Cf. Emile Puech, James Vanderkam (éd.), Emanuel Tov (*Editor-in-Chief*), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1998, p 11.

⁷ Cf. Kuhn, *op. cit.*, pp 63-64.

⁸ Cf. *Luc*, 7, 16; *Jean*, 7, 52 et 9, 17; *Actes*, 3, 22-23 et 7, 37.

⁹ Cf. *Matthieu*, 27, 29 et 27, 37; *Marc*, 15, 18 et 15, 26; *Luc*, 23, 38; *Hébreux*, 5, 6-10; 7, 1-3 et 7, 17.

¹⁰ Cf. *Hébreux*, 3, 1; 4, 14-15; 7, 13-14; 7, 26-28; 8, 1 et 8, 6.

¹¹ Dans l'islam, le *Mahdi* (« celui qui est justement guidé ») est l'envoyé de Dieu, qui doit venir à la fin des temps pour rétablir l'ordre religieux, la foi et la justice sur la terre. Le terme *Mahdi* n'est pas mentionné dans le texte du *Qur'an*, mais dérive de la racine *hdy*, fréquemment utilisée dans le *Qur'an* pour désigner la direction divine. Pour l'histoire de la notion de *Mahdi* dans l'islam sunnite et l'islam shi'ite, voir W. Madelung, « Al-Mahdi », in Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Schacht, Lewis, Pellat, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, pp 1230-1238.

¹² Cf. Nwyia, *Exégèse*, pp 401-402.

¹³ Shihab Al-Din Yahya Ibn Habash Ibn Amirak Abu 'l-futuh Al-Suhrawardi, philosophe et théologien persan, fondateur de l'école appelée *Hiqmat al-Ishraq* ou « la philosophie de l'Illumination ». Maître spirituel de grande envergure, surnommé *Shaykh al-Ishraq* ou « le cheikh de

l'«Illumination», Al-Suhrawardi naquit à Suhraward, au nord-ouest de l'Iran, en 549 a. H. / 1155 è. c. Il étudia à Meragheh, en Azerbaïdjan, à Ispahan, en Anatolie et en Syrie. Les docteurs de la Loi lui intentèrent un procès et rien ne put le sauver de la vindicte du sultan Salah-ud-din. Al-Suhrawardi mourut d'une manière mystérieuse dans la citadelle d'Alep en 585 a. H. / 1191 è. c. Ses biographes le désignent comme le *Shaykh maqtul* (« le cheikh assassiné ») ou le *Shaykh shahid* (« le cheikh martyr »). Ouvrages : *Hiqmat al-Ishraq* ; *Risalah* ; *Al-Talwihat* ; *Al-Mukawamat* ; *Al-Mashari' wa 'l-mutarahat*. Cf. Hossein Ziai, « Al-Suhrawardi, Shihab Al-Din Yahya B. Habash B. Amirak, Abu 'l-Futuh », in Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Schacht, Lewis, Pellat, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, pp. 782-784. Voir également Corbin, *Histoire*, I, pp 284-304.

¹⁴ Cf. Otto Spies, *Drei Abhandlungen über Mystizismus von Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, pp 90-105.

¹⁵ Cf. Suhrawardi, *Risalah*, Thackston, p 112.

¹⁶ Cf. Suhrawardi, *Risalah*, Thackston, pp 6-7, pp 27-29, pp 96-97.

Bibliographie



Alexander, Philip S., « Rules », in Lawrence H. Schiffman, James C. Vanderkam (éd.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Oxford University Press, 2000, vol. II, pp 799-803

Dupont-Sommer, André, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1950

Kuhn, Karl Georg, «The Two Messiahs of Aaron and Israel», in Krister Stendahl (éd.), *The Scrolls and the New Testament*, London: SCM Press Ltd., 1958

Neusner, Jacob (trad.) & Margulies, Mordecai (éd.), *Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus / Vayikra Rabbah*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth: Dar El-Machreq, 1991

Puech, Emile & Vanderkam, James (éd.) & Tov, Emanuel (Editor-in-Chief), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1998

Sefer Vayikra / The Book of Leviticus. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, vol. I-II. Trad. Nosson Scherman et Hersch Goldwurm, New York: Mesorah Publications, 1989-1990

Shihab-ud-din Yahia Suhrawardi, *The Mystical and Visionary Treatises / Al-Risalah*. Trad. W. M. Thackston, London: The Octagon Press, 1982

Spies, Otto, *Drei Abhandlungen über Mystizismus von Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*, Stuttgart: Kohlhammer, 1935

Vermes, Geza, *The Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin Books, 1990