

CMC 97, 9 S.:
«Cette terre est la chair et le sang de mon Seigneur».
Les trois niveaux du logion d'Alchasaïos: Judéo-chrétien,
gnostique et manichéen

Par
Luigi Cirillo

Introduction

A la lumière du Codex Manichaicus Colonien- sis (= CMC), la relation entre le Manichéisme et le Gnosticisme est établie principalement par la doctrine concernant le «mystère inf- fable» τὸ ἀπόρητον μυστήριον: le mystère de la Lumière retenue prisonnière de la matière, l'Âme vivante (le «Jesus patibilis» d'Augustin). Ce mystère représente l'un des dogmes fonda- mentaux de l'église manichéenne et la base de son éthique, mystère qui fut découvert à Mani, progressivement, par des visions et révélations apocalyptiques, dès son enfance.¹

Cette doctrine, cependant, appartient, comme l'on verra par la suite, à la plus ancienne histoire de la Gnose, elle est attestée par l'*Apo- phasis Mégale* et par l'*Ecrit des Naassènes*; elle en- fonce ses racines dans la tradition judéo-chré- tiennes. En effet, les Baptistes du Sud de la Mé- sotamie (= Mughtasilah dans la source du *Fihrist*, la communauté de Mani entre 220-241 après J. C.) que l'on découvre par le CMC, croyaient eux aussi, de quelque manière, au «mystère caché». Ainsi, Baptistes, Gnostiques et Manichéens représentent, pour ainsi dire, trois degrés de l'histoire de cette doctrine; ces degrés sont indiqués justement par le logion d'Alchasaïos, cité en CMC 97,9 s. En regardant de très près, on remarque dans ce texte la pré- sence de trois niveaux entre eux inséparables, que l'on pourrait esquisser de la manière sui-

vante: 1) la terre est corps et sang du Seigneur (=niveau judéo-chrétien); 2) le Seigneur est ca- ché dans cette terre (= niveau gnostique); 3) le Seigneur est retenu et souffrant dans cette ter- re (= niveau manichéen).

Pour présenter la question, je m'arrêterai à l'aspect judéo-chrétien et gnostique et je ne considérerai pas tout ce qui concerne la partie iranienne du problème et qui, d'ailleurs, a été magistralement mise en évidence.²

1. Le niveau judéo-chrétien

Le logion (que la tradition attribuait à Alcha- saïos) était cité dans un ouvrage d'un maître de l'église manichéenne, Za(cheas)³, dont un Extrait fut utilisé pour la rédaction de la vie de Mani, transmise par le Codex (= CMC 94,1- 99,9). Il est évident que Za(cheas) citait le lo- gion parce qu'il l'interprétait à la lumière de la doctrine de son église au sujet de l'Âme vivan- te. Mais ce logion remonte à la tradition bap- tiste judéo-chrétienne avant Mani (il est inséré dans le récit de l'histoire des trois chefs, μείζο- νες, les pères fondateurs de la communauté: Alchasaïos, Aïanos, Sabbaios), même s'il n'est pas certain que ce logion ait été cité par Mani à l'occasion du synode des Baptistes. A ce sujet, quatre points sont exposés très clairement par les éditeurs du Codex, les Professeurs A. Hen- richs et L. Koenen: 1) le texte de CMC 94,1-8,

l'introduction à l'Extrait de Za(cheas), appartient au rédacteur de la vie de Mani (le rédacteur a accroché cette matière à l'Extrait précédent de Baraïes sur le synode des Baptistes en 241 après J. C.); 2) il n'est pas certain, par conséquent, que les anecdotes de Za(cheas) appartiennent au dossier du synode; 3) mais elles sont authentiques, parce qu'elles contiennent un «noyau» primitif qui se situe bien dans la tradition baptiste; 4) leur paternité littéraire revient à Mani (ou à la rigueur aux premiers Manichéens), car on n'arrive pas à comprendre que les Manichéens aient transmis, dans un milieu où les Baptistes étaient bien connus, des anecdotes qu'eux mêmes auraient inventés.⁴

Dans la rédaction du CMC, les six anecdotes présentent une unité thématique, elles concernent les révélations faites aux Pères de la tradition baptiste, qui interdisent de blesser l'Ame vivante. Mais la critique textuelle relève dans la structure du récit la trace d'un remaniement manichéen. Par ce biais on peut remonter au noyau primitif des anecdotes, au niveau de la tradition baptiste-elchasaïte de Mésopotamie.⁵ Ainsi, dans le cas d'Alchasaïos, qui va «se laver» dans une source, il s'agissait de ne pas «profaner» l'eau, élément sacré de la religion elchasaïte, d'autant plus qu'Alchasaïos est un λάτρης et un δίκαιος (CMC 95,9 s.). On peut voir aussi, dans l'anecdote d'Alchasaïos qui va labourer son champs, qu'il était reproché du fait qu'il exploitait la terre dans un but lucratif (voir CMC 97,1 s.: τί πράττ[ε] τε ἐξ ἐμοῦ [τ]ήν ἐργασίαν ὑμῶν;).

Or, dans la tradition elchasaïte, la Terre est un élément sacré, elle figure dans les différentes listes des «témoins» du baptême et des στοιχεῖα τοῦ κόσμου.⁶ A cette valeur des témoins et des éléments du cosmos les Baptistes de Mésopotamie ajoutaient une raison supplémentaire: ils croyaient que ces «éléments» étaient animés;⁷ Ils sont considérés comme des êtres vivants. Ainsi, on a l'impression que pour

ces Baptistes la matière vivait (= la vie était dans la matière). En cela, ils avaient une conception analogue à celle que, par la suite, auront les Manichéens; les Baptistes sont les précurseurs des Manichéens.

Cet aspect particulier de la «Weltanschauung» des Baptistes de Mani doit s'expliquer par l'influence des autres groupes baptistes de la région, les Baptistes gnostiques.

En effet, la communauté de Mani, vit au sud de la Mésopotamie, près de Séleucie-Ctésiphon, al-Mada'in dans la source du Fihrist de Ibn al-Nadim.⁸ Ces Baptistes présentent l'élément caractéristique des sectes de Transjordanie (à partir des Esséniens), la fonction culturelle et sotériologique de l'eau (l'eau en tant que moyen du salut). Suivant les recherches du professeur Kurt Rudolph, il y avait deux centres de Baptistes: oriental (Mésopotamie-Babylonie), et occidental (Syrie-Transjordanie). Il est important de dire que la Mésopotamie était sous l'influence de la culture syriaque (= unité syro-mésopotamienne).⁹ Les Baptistes de Mani sont donc des orientaux, géographiquement et culturellement rattachés à la Syrie. C'est dans le contexte de la religiosité syriaque, par exemple, que s'explique leur célibat encratite qui les écarte de quelque manière des autres Elchasaïtes. En effet, d'après le témoignage d'Epiphane, les Elchasaïtes détestaient la virginité; ils faisaient du mariage une obligation.¹⁰ Or, la Syrie offre la plus importante contribution au syncrétisme oriental. Cette région doit être comptée parmi les lieux d'origine de la Gnose et, probablement, il s'agit même de la région où la Gnose s'est branchée sur le Baptême. Voir, par exemple, la légende pseudo-clémentine sur la liaison entre Simon le Magicien et les disciples de Jean-Baptiste¹¹, et le cas de Ménandre, un gnostique baptiste, originaire lui aussi de Samarie et successeur de Simon, d'après Irénée.¹² Rappelons que la Samarie était une région hellénisée, elle aussi, culturellement, sous l'influence de la Syrie.¹³

C'est dans ce contexte syro-mésopotamien qu'il faut probablement situer les premières sectes gnostiques dont parle l'Elenchos: les Naassènes, les Séthiens et les gnostiques du livre de Baruch; il s'agit de sectaires qui maintiennent les exigences de la foi baptiste. Ainsi, les Naassènes pratiquaient leurs baptêmes dans l'«eau vive» (ὕδωρ ζῶν) qui, d'après leurs spéculations, était celle de l'Euphrate, le fleuve qui coule au milieu de Babylone et qui est l'un des quatre fleuves qui sortaient du paradis (Gen. 2, 10-14). Or l'eau de l'Euphrate est celle du monde qui est «au-dessus du firmament».¹⁴ L'«eau vive» de ces Baptistes correspond à l'Eau, en tant que «principe primordial» de toutes choses, dont parlait Thalès de Milet.¹⁵ C'est donc l'élément capable de donner la seconde naissance, la régénération gnostique (ἀναγέννησις, voir infra). L'onction des Naassènes »par l'huile ineffable« et rattachée au baptême est elle aussi une caractéristique du baptême syriaque.¹⁶ Or, si l'«eau vive» est celle de l'Euphrate, il faut penser que les Naassènes administraient leur baptême dans ce fleuve et qu'ils se situaient, quelque part, en Mésopotamie dans les voisinages des Baptistes de Mani. A ce sujet, voir aussi les spéculations des Naassènes sur la Mésopotamie en tant que »maison de Dieu« et »porte du ciel».¹⁷ Des spéculations analogues sur la régénération par l'eau du monde supérieur se trouvent aussi chez les Séthiens¹⁸ et les Gnostiques du livre de Baruch.¹⁹

Ces groupes baptistes gnostiques de Mésopotamie devaient exercer une influence sur les Baptistes de Mani, mais cette influence n'a pas abouti chez ces derniers à un véritable courant gnostique. En effet, 1) dans le CMC, il n'y a pas d'attestation concernant l'eau du baptême = l'«eau vive» du monde supérieur; il n'y a pas de trace non plus d'un baptême en tant que purification de l'âme, à la suite de sa chute dans la matière (dans le corps, ce qui produit le »mélange« avec la matière); 2) les Baptistes de

Mani croient qu'il y a deux »existences« (deux principes d'existences); elles sont appelées »Mâle et Femelle«; mais, par là, ils n'entendaient pas, très probablement, le dualisme ontologique des Gnostiques, il professaient plutôt un dualisme d'ordre moral et religieux;²⁰ 3) d'autre part, le CMC 84, 9- 85, 12 montre très clairement leur opposition au dualisme de Mani: ils ne croient pas que »la purification« de l'homme se fasse par »la gnose«; 4) dans leur tradition, il n'est pas question non plus d'un Dieu inconnu; si l'on se rapporte aux textes elchasaïtes, l'homme est sauvé par la puissance de l'eau et par la puissance du Nom, le nom de Dieu, grand et Très-Haut, et le nom de son Fils, le grand roi.²¹ Les Baptistes de Mani demeurent donc dans le courant judéo-chrétien.

Une recherche dans les textes pseudo-clémentins permet de découvrir des rapports entre le milieu Judéo-chrétien du Roman de Clément et la communauté de Mani. Rappelons que la »Grundschrift« de cet ouvrage fut composé en Syrie, dans les environs d'Antioche; terminus post quem: 250 après J.C. Le rapport: Baptistes de Mani et Judéo-chrétiens pseudo-clémentins, s'établit surtout dans les domaines suivants: 1) le monothéisme, 2) la distinction entre les deux principes de l'existence, le Mâle et la Femelle,²² 3) le baptême en tant que moyen d'éliminer les effets de la première naissance et d'éteindre »les ardeurs du feu« (concupiscence), et d'obtenir ainsi la régénération (ἀναγέννησις);²³ les Elchasaïtes, allégoriquement, parlent de la λύσση (la rage, la concupiscence) qui est éteinte, à son tour, par l'eau baptismale;²⁴ 4) l'exploitation de la terre n'est justifiée que pour en tirer ce dont on a strictement besoin pour vivre.²⁵

Reprenons maintenant la question des στοιχεῖα. Deux d'entre eux figurent dans les anecdotes de Za(cheas), l'Eau et la Terre. Ils sont animés. Ils parlent. On sait que les Baptistes elchasaïtes tenaient l'eau pour »un dieu«.

«La vie vient de l'eau».²⁶ Cette affirmation ne s'explique que par des spéculations cosmogoniques, faites sur le texte biblique de Gen 1,2 et qui portaient à considérer l'Eau comme un élément préexistant, principe primordial de l'univers. Ce sont des spéculations fondées sur la pensée présocratique; dans notre cas sur la philosophie de Thalès de Milet. Des spéculations de ce genre sont particulièrement attestées dans le courant baptiste. Elles révèlent une mentalité gnostique (l'eau de la «régénération» est l'«eau vive» du ciel, opposée à l'eau d'en bas). Il semble donc s'agir d'une Gnose juive d'origine baptiste. C'est à la lumière de ces spéculations qu'il faut lire le texte de l'auteur de l'Elenchos X, 29, 3 sur les Elchasaïtes: «Ils font usage ..., de baptêmes ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου». Le mot ὁμολογία s'emploie pour une profession de foi: les στοιχεῖα (parmi lesquels est l'eau) sont donc des êtres divins pour la famille élchasaïte.

Mais il reste difficile à le comprendre, s'agissant de gens qui professent une foi monothéiste. Cela, toutefois, ne devait pas les empêcher de croire à la divinité des premiers éléments. Cette question doit être mise en relation avec la doctrine sur la «matière éternelle», qui représente un chapitre d'importance capitale dans les spéculations gnostiques, mais aussi et, en même temps, un problème épineux et embarrassant des origines chrétiennes. Voir, par exemple, le cas d'Hermogène dans la réfutation de Tertullien: *Adversus Hermogenem*. Plus spécifiquement, dans le contexte syriaque, il faut rappeler la doctrine de Bardesane d'Edesse. Il admettait que les éléments primordiaux (lumière, vent, feu, eau) sont de nature divine.²⁷ Or, Bardesane était de formation chrétienne. On peut citer également ce qu'on appelle l'«hérésie des Colossiens (voir Col. 2,8-10), divulguée aussi chez les Galates (voir Gal. 4,8-11). Colossiens et Galates croyaient que «Dieu habite σωματικῶς» dans les στοιχεῖα. C'est une trace de Gnose juive,²⁸ qui trouvera

tout son épanouissement dans la Gnose panthéiste de l'*Apophysis* et de l'*Ecrit des Naassènes*: Dieu est la «racine» du Tout, il est dans le Tout.

Si les Baptistes de Mani ne sont pas des panthéistes à la manière des Naassènes, ils devaient partager leur esprit. En quel sens, le logion d'Alchasaïos: »Cette terre est la chair et le sang de mon Seigneur« va le montrer.

Relevons, d'abord, la méthode exégétique qui conduit à la formulation de ce logion. Elle regroupe deux contextes, celui de Gen 2, 7 (la création d'Adam; voir CMC 97,1 s.: δεξάμενος χοῦν ἐκ τῆς γῆς) et le récit de la dernière Cène (selon les Synoptiques, voir Mt 26, 26s.). Résultat: la poignée de terre qu'Alchasaïos prend et met sur sa poitrine est cette même terre d'où fut créé le corps d'Adam. Adam est identifié à cette terre. Mais en raison de la formule eucharistique: «chair et sang du Seigneur», σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μου,²⁹ la terre est chair et sang du Christ. Adam est donc identifié au Christ. Ainsi, ce logion est un nouveau »testimonium« de la théologie judéo-chrétienne: Adam=Jésus. Nouveau, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'identifier Adam et Jésus (comme dans les textes pseudo-clémentins.³⁰ Ce n'est pas non plus la conception chrétienne concernant le premier et le second Adam, selon les textes de saint Paul et d'Irénée.³¹ Alchasaïos reconnaît tout simplement que la terre est le corps du Christ (Adam). On ignore l'arrière-fond biblique de l'affirmation. En plus de leurs traditions ancestrales, les Baptistes de Mani devaient posséder des Targums de la Bible qui pouvaient justifier leur doctrine. Rappelons, à ce propos, l'importance et le rôle qu'avait le judaïsme-babylonien. En tous cas, Alchasaïos identifie le Seigneur à la terre. C'est le premier degré de la conception sur le »mystère caché«. Il n'y a qu'un pas à franchir pour dire que le Seigneur est dans la terre. Or le logion d'Alchasaïos (tel qu'il est transmis par le Codex) renvoie directement à la communauté des Bap-

tistes.³² Ce fut là que Mani apprit à identifier le Seigneur à la terre et il appliqua la doctrine à la nourriture des Elus.

2. Le niveau gnostique

Passons, maintenant, au niveau gnostique du logion, à la lumière de deux documents de la gnose primitive: l'Écrit des Naassènes et l'Apophasis Mégalè (Elenchos, V, 6, 6,3-10,2 et VI, 9, 3-18, 7).

Les Naassènes sont ainsi dénommés parce qu'ils adoraient le Serpent (Naas), mais ils s'appelaient eux-mêmes »gnostiques«: ceux qui connaissent »les profondeurs« (τὰ βάθη).³³ Pour tous les problèmes du texte de l'Écrit des Naassènes et pour son interprétation, il faut se rapporter aux travaux de J. Frickel.³⁴ La doctrine des Naassènes représente une gnose juive christianisée, qui pourrait remonter au milieu du II^e siècle, époque à laquelle la communauté des Baptistes de Mani devait être en plein développement. Jacques, le frère du Seigneur, aurait transmis les »kephalaia« de leurs enseignements à Mariamne,³⁵ un indice, probablement, de leurs attaches à la tradition judéo-chrétienne. Relevons ici l'essentiel de leur système.

1. Le premier point concerne Adamas. Il est le principe primordial de l'univers,³⁶ il est appelé l'Homme primordial, le Préexistant,³⁷ le Bon,³⁸ l'Androgyne.³⁹ Depuis l'éternité, il est le point de départ de l'émanation universelle et, en tant que tel, il est décrit par le symbole d'une amande (ἀμύγδαλος), l'Amande préexistante. Il est à l'origine aussi du Plérôme céleste.⁴⁰ De cette Amande »est sorti« le Fils, »le fruit parfait« du Père, »par lequel tout a été fait et sans lequel rien n' a été fait« (Jn 1,3). Adamas est »le grand Homme d'en haut, de qui dérive toute famille existant sur la terre et dans les cieux« (Eph. 3,15). Il est évidemment l'Urmensch.

2. Le deuxième point de cette gnose concerne Adamas déchu. »Le grand homme d'en

haut« est soumis et asservi, parce que son Ame se trouve dans le monde matériel et dans l'homme. Voir à ce sujet le rapprochement avec la création d'Adam dans le mythe manichéen.⁴¹ A partir d'ici, se développent les spéculations naassènes sur l'âme et sa nature. »Ils disent que l'âme est très difficile à trouver et à comprendre«, car elle ne garde pas la même forme (σχῆμα) ni le même aspect (μορφή), elle se modifie sans cesse ... Tous les êtres soupirent après l'âme ... L'âme est la cause de tout ce qui devient (πάντων τῶν γινομένων αἰτία) ... Les pierres elles-mêmes ont une âme.⁴² Bref, Adamas, par son âme, est caché dans tous les éléments de l'univers, il est décrit comme la »semence« (σπέρμα) de toutes choses;⁴³ ainsi, il est le moteur universel de l'évolution cosmique, l'Anima mundi. Il n'est pas seulement le Tout et dans le Tout, mais il devient avec le Tout. En V, 7, 25, on lit ce logion: »Je deviens ce que je deviens et je suis ce que je suis« (Ex. 3, 14). Adamas, âme du monde, est donc »le grand mystère caché et inconnu de l'Univers«.⁴⁴ Or, Adamas, μεγάλη δύναμις et ρίζα τῶν ὅλων, dans le système des Naassènes, en V,9,5, correspond exactement à la »Puissance infinie«, dont parle l'Apophasis et qui est, à son tour, la racine du Tout.⁴⁵ Cette »Puissance« est révélée par la Parole, le Logos qui est »caché au fond de la demeure où s'enfoncé, comme dans ses fondements, la racine de tout ce qui existe«.

Ainsi, c'est dans la Gnose panthéiste de l'Écrit des Naassènes et de l'Apophasis qu'on trouve la signification purement gnostique du logion d'Alchasaïos: il ne faut pas labourer la terre, car en elle (d'une manière cachée) est le Seigneur. Pour Alchasaïos le Seigneur est Adam-Jésus; pour les Naassènes, le Seigneur c'est Dieu. Mais, à ce sujet, rappelons le modalisme trinitaire en vigueur dans le milieu gnostiques.⁴⁶ La source des doctrines naassènes sur l'âme universelle et »ses transformations variées« était l'évangile appelé selon les Egyptiens.⁴⁷

3. L'âme de l'homme, c'est Adamas introduit dans l'homme. Elle est, d'après une expression commune aux anciens gnostiques, l'«homme intérieur» (voir Rom 7, 22). Cette réalité constitue «le royaume des cieux intérieur à l'homme et qui doit être cherché». Les Naassènes en parlent «en termes précis dans l'évangile intitulé selon Thomas». L'Elenchos en cite un fragment: «Celui qui me cherche me trouvera parmi les enfants à partir de sept ans, car c'est là que, dans le quatorzième éon, après être resté caché, je me manifeste». Celui qui parle, dans ce logion, est le Christ. L'auteur de l'Elenchos met ce logion en relation avec la conception stoïcienne, ici attribuée à Hippocrate, d'après laquelle le logos de l'homme, ou sa raison, ne se manifeste pleinement qu'après la quatorzième année. Cette interprétation, avancée par l'Elenchos, est adoptée par Leisegang; H.Ch. Puech la juge la plus plausible.⁴⁸ A la lumière de la théorie d'Hippocrate, le Christ s'identifie donc avec le logos. Cette interprétation est confirmée par le texte de l'Elenchos V, 8, 19-21. Dans ce passage, on trouve l'exégèse allégorique de deux textes bibliques regroupés: le Ps 24, 7-10 et Gen 28, 10-17. Le premier parle des portes éternelles par lesquelles doit passer Yahvé, le roi de la gloire; le second contient les mots de Jacob quand il s'éveille du rêve, qu'il avait fait en se rendant en Mésopotamie: «Ce lieu ... est une maison de Dieu et la porte du ciel» (verset 17). Voici maintenant l'interprétation qu'en donne l'auteur naassène: 1) le voyage de Jacob en Mésopotamie signifie son passage de l'enfance et de l'adolescence à la virilité, l'âge auquel le logos se manifeste; 2) la Mésopotamie, lieu de la manifestation du logos, est la porte du ciel. La raison de cette interprétation est donnée en 7, 20: la Mésopotamie représente «le courant du grand Océan qui coule du milieu de l'Homme parfait». Or, l'Homme parfait est Adamas; le grand courant est sa nature bienheureuse, le logos dans l'homme. Voilà pourquoi, en Jn 10,

9, Jésus, étant la manifestation d'Adamas, dit: «Je suis la porte véritable». En effet, Jésus est l'effigie ou le sceau de l'Homme parfait qui n'a pas de forme. A ce propos, il faut relever qu'en V, 8, 21, Teleios Anthropos désigne 1) Adamas, l'«Homme parfait» d'en haut, le pré-existant, celui «qui n'a pas de forme», 2) Jésus, en tant qu'il a été marqué du sceau «κεχαρακτηρισμένος» d'Adamas et qu'il est son signe visible ou sa figure, 3) et enfin le gnostique. Mais, dans la gnose naassène, le salut du gnostique (homme parfait) n'est pas assuré pour autant; le gnostique ne sera pas sauvé, s'il n'est pas «régénéré» en passant par la «porte» (= Jésus, sceau d'Adamas). Or, régénération (= πνευματική γένεσις: 7, 40) signifie la libération από τῆς κάτω μίξεως (du mélange d'en bas: 7, 39) par le baptême.⁴⁹ L'eau du baptême est l'eau vive,⁵⁰ l'eau du monde céleste, «au delà du firmament» en V, 9, 18, et cette eau, dans les spéculations naassènes, est l'eau de l'Euphrate qui coule au milieu de Babylone. Or, «nous seuls» dit l'auteur naassène, nous «οἱ πνευματικοί» (les gnostiques) puisons à l'eau de l'Euphrate «ce qui nous est propre» τὸ οἰκεῖον (=notre nature de gnostiques, probablement), la naissance spirituelle et la libération de la concupiscence charnelle.⁵¹

Dans la communauté des Naassènes, il y avait donc deux évangiles: l'évangile selon les Egyptiens et l'évangile selon Thomas.

On peut noter, tout d'abord, que les mots par lesquels est indiquée l'appartenance de ces deux écrits aux Naassènes, en V, 7, 9 et 7, 20, n'ont pas le même sens dans les deux cas. En effet, l'auteur de l'Elenchos dit que les doctrines sur l'âme se trouvent dans l'évangile selon les Egyptiens, mais il ne dit pas que l'écrit est d'origine naassène. Par contre, dans le second cas, l'auteur dit clairement que les Naassènes «transmettent en termes précis leurs doctrines dans l'évangile intitulé selon Thomas».

Or, un évangile appelé des Egyptiens ou selon les Egyptiens est connu par les extraits

qu'en donne Clément d'Alexandrie (voir *Stromates*, III, 45, 3; 63, 1-2; 64, 1-2; 66, 1-2.; cf. 68, 3). Il est cité par Origène et par Théodote (*Excerpta*, 67, 2). Apparemment c'est un écrit d'origine égyptienne. C'était l'évangile des encratites d'Alexandrie (Voir Jules Cassien dans *Stromates*, III, 92, 2-93, 1), il était utilisé par les Valentiniens (voir Théodote). Ce même texte est utilisé également dans la 2^e Clém. 12, 1-2.⁵²

Première question: l'évangile d'origine égyptienne, cité par Clément correspond-il à l'évangile des Naassènes? On ne peut pas le dire d'une manière certaine, étant donné que l'Elenchos ne donne pas de citations textuelles précises du texte utilisé par les Naassènes (voir Elenchos, V, 7, 8). Mais il est probable que les deux textes se correspondaient. La liaison entre les Naassènes et l'évangile des Egyptiens pourrait être représentée par la doctrine encratite de l'écrit et, à cause de ce contenu il aurait été lu par les Naassènes.

Un évangile selon les Egyptiens était utilisé aussi par les Sabelliens, d'après Epiphane, (*Pan. haer.* 62, 2, 4), pour deux raisons: 1) les hérétiques trouvaient dans ce texte beaucoup de choses mystérieuses, doctrines que le Sauveur avait révélées en secret, 2) le Sauveur, en outre, avait révélé à ses disciples que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont une seule et même personne. Ce second renseignement est important pour l'histoire des dogmes: l'évangile des Egyptiens serait-il la source du modalisme trinitaire des Sabelliens? Mais, en l'absence d'une citation littérale de l'évangile des Egyptiens attribué aux Sabelliens par Epiphane, on ne peut savoir s'il s'agit de l'écrit des Naassènes et de celui que nous connaissons par Clément.⁵³

Y a-t-il un rapport entre l'évangile des Egyptiens utilisé par les Naassènes et l'évangile gnostique copte de Nag Hammadi (*Cod.* III, 2 et IV, 2)? Aucune réponse certaine à cette question, en l'absence de citations directes de l'évangile selon les Egyptiens. H. Ch. Puech exclut toute relation entre les deux textes: l'écrit

de Nag Hammadi n'est pas un évangile, c'est un traité dogmatique. Mais en ce qui concerne l'évangile selon Thomas,⁵⁴ il pourrait correspondre à la »Vorlage« de l'évangile copte de Nag Hammadi. En effet, dans la citation donnée par l'Elenchos en V, 7, 20 (interprétée à la lumière de V, 8, 20-21), l'un des thèmes majeurs de l'écrit devait être celui du Royaume des cieux intérieur à l'homme.

Or, cette matière se rapporte assez étroitement à deux logia de l'écrit de Nag Hammadi, le troisième (voir: »... le Royaume est à l'intérieur de vous«) et le quatrième: »Jésus a dit: L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours au sujet du lieu de la vie, et il vivra ...«. Ces deux logia du Thomas copte correspondent, soit dans l'ordre soit pour leur contenu, à celui du papyrus d'Oxyrynque 654, lignes 9-21 (= logion 3) et lignes 21-27 (=logion 4) (c'est d'ailleurs à partir du copte qu'on a pu en reconstituer le texte). Cependant, dans le logion 4 du Thomas copte, on lit: un vieillard n'hésitera pas à interroger un enfant de »sept jours« sur le lieu de la vie.⁵⁵ Il s'agit dans les deux cas du même texte, dont les Naassènes possédaient une version par endroits remaniée. Probablement, le texte primitif parlait du thème qui est cité aussi dans l'*Epistula Apostolorum*, 4 et dans l'*Évangile de l'enfance de Thomas*, 6, 3 ss.; 14, 2, et qui concerne le vieillard qui est instruit par l'enfant. L'auteur naassène aurait remanié le logion en fonction de sa théorie: le logos ne se manifeste qu'après l'enfance (voir supra).

Mais c'est la doctrine constitutive presque de l'évangile de Thomas copte, la nécessité de reconstituer l'androgynie primordiale et d'éliminer la dualité des sexes (voir logion 22),⁵⁶ qui correspond à l'esprit du système des Naassènes (retour à l'androgynie d'Adamas).

Il y a un autre logion de Thomas en copte, qui a un rapport tout à fait particulier avec la doctrine des Naassènes au sujet de l'*Anima mundi*: le logion 77: »Jésus a dit: Je suis la lu-

mière qui est sur eux tous. Je suis le Tout: le Tout est sorti de moi, et le Tout est arrivé jusqu'à moi. Fendez du bois: je suis là; levez la pierre, et vous me trouverez là».

L'équivalent du logion 77 du Thomas copte est fourni par le second des deux logia de l'évangile de Thomas grec, transmis par le papyrus d'Oxyrhynque I, lignes 24-31.⁵⁷

J. Jeremias dit que le texte grec contient la rédaction primitive du logion: Jésus parlait de sa présence invisible à son disciple dans son travail de chaque jour (cf: soulever les pierres; couper le bois).⁵⁸ Puech maintient cette interprétation. Par contre, le logion actuel du Thomas copte parle de l'ubiquité cosmique de Jésus: » Je suis le Tout: le Tout est sorti de moi, et le Tout est arrivé jusqu'à moi«. Ces mots précédent: » Fendez du bois ... levez la pierre ... «; ils ont été introduits par une seconde main et ils donnent au logion primitif un sens tout à fait différent. Or l'ubiquité cosmique de Jésus était la doctrine des Naassènes, elle correspond à l'ubiquité d' Adamas (d'où aussi la possibilité que l'évangile des Egyptiens ait été la source de l'évangile de Thomas). Voir notamment le logion cité dans l'Elenchos V, 7, 25: »Je deviens ce que je veux et je suis ce que je suis«, qui se rapporte à Adamas, l'Ame universelle, et qui devait se trouver dans l'évangile des Egyptiens. Compte tenu de ces observations, on peut conclure 1) que l'évangile de Thomas des Naassènes devait être un remaniement gnostique d'un évangile préalable de Thomas (un texte qui ne devait pas être initialement gnostique), 2) le remaniement suivait la doctrine fondamentale de la secte sur l' Anima mundi. Probablement, un texte ainsi refait fut traduit en copte.

Maintenant, en revenant à notre question, le logion d'Alchasaïos cité dans le CMC 97, 9 s., exprime la même idée que le logion de Thomas refait par les Naassènes: le Seigneur, l'Anima mundi, est dans toutes choses. On l'offenserait donc en travaillant la terre.

Mani connaissait l'évangile selon Thomas⁵⁹. Et tout laisse à penser qu' il l'avait connu dans la communauté baptiste, et donc dans sa forme gnostique remaniée.

Or, lorsqu'il disait aux Baptistes réunis en synode de suivre l'exemple de leur fondateur Alchasaïos et de s'abstenir de travailler la terre, il citait l'exemple d'Alchasaïos, tel qu'il était transmis par la tradition, et qu'il était interprété à la lumière de l'évangile selon Thomas. Voilà ce qui pourrait expliquer l'origine du »Jesus patibilis« manichéen.

3. Le niveau manichéen

La présence du »Seigneur« en toutes choses était une idée bien attestée avant Mani: en deux versions différentes, 1) dans la tradition chrétienne (orthodoxe), représentée par Justin, I Apologie, chap. LX, et par Irénée, Démonstration de la Prédication Apostolique, chap. 34.⁶⁰ Le contexte est celui du salut universel; et 2) dans la tradition gnostique, représentée tout particulièrement par l'évangile de Thomas, comme on l'a vu ci-dessus, et par les Actes de Thomas, 10: σὸν εἶ κύριε ὁ ἐν πᾶσιν ὢν, Lipsius-Bonnet, II, 114,15). Il manquait cependant un chaînon pour avoir la doctrine manichéenne sur la Croix de lumière (Iesus patibilis): le Seigneur souffrant dans l'univers. Ce dernier chaînon est donné par les Actes apocryphes de Jean, les chap. 94-102 (qui parlent justement de la »Croix de lumière«).⁶¹

Dans leur commentaire, E. Junod et J.-D. Kaestli mettent en évidence la double fonction de la Croix dans cette section des Actes de Jean et sa double signification: 1) séparation entre la Sagesse et ses passions (drame mythique), séparation entre le monde supérieur et le monde créé, ainsi qu'entre les vrais croyants (les gnostiques) et tous les autres (= »les êtres d'en bas«, ceux qui croient que le Christ est vraiment mort sur la croix); 2) souffrance du Logos-Sauveur, qui dure tant que les membres de son

corps ne sont pas tous rassemblés.⁶² Voir notamment le chap. 99: « Cette croix donc qui a affermit le Tout par le Logos, qui a tracé » une limite « à ce qui est créé et inférieur, puis qui » s'est répandue en toutes choses », ce n'est pas la croix de bois que tu vois ... Je ne suis pas non plus celui qui est sur la croix ... » et le chap. 101: « ... Cette souffrance que je t'ai montrée, à toi et aux autres, en dansant, je veux qu'elle soit appelée » mystère ». ⁶³

Les chapitres 94-102 et 109 des Actes de Jean forment une section à part, oeuvre d'un gnostique chrétien qui travaillait en Syrie, dans un milieu valentinien (oriental), vers la première moitié du II siècle.⁶⁴

On trouve dans la section la souffrance du Logos en toutes choses, le modalisme trinitaire

propre à ces milieux du christianisme primitif, et l'appellation de » mystère « donnée au Logos souffrant: » le mystère de la souffrance de l'Homme ».

Les Manichéens connaissaient les Actes de Jean.⁶⁵ Ils y trouvaient une formulation de leur conception du » mystère « de la souffrance de l'Homme », de l'Urmensch (l'Homme primordial).

C'est ce mystère, ainsi formulé, l' » aporretion mysterion « que les Manichéens voyaient reflété dans le logion d'Alchasaïos: Cette terre est chair et sang du Seigneur. D'ailleurs, les éléments souffrants de la Lumière sont appelés, dans le Livre chinois des hymnes: » Chair et sang de Jésus ». ⁶⁶

Notes

1. Voir CMC 2,8; 7,12; 8,11; 26,12; 31,5. Cf. J. Ries, « La doctrine de l'âme du monde et des trois sceaux dans la controverse de Mani avec les Elchasaïtes » in L. Cirillo (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del Simposio Internazionale, Rende-Amantea 3-7 settembre 1984), Cosenza 1986, pp. 169-181.
2. Cf. A. Boehlig, « Zur Religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus » in *Gnosis und Synkretismus II* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 48), Tübingen 1989, pp. 457-481. K. Rudolph, « Mani und die Gnosis » in P. Bryder (éd.), *Manichean Studies I*, 1988, pp. 191-200. « Mani und der Iran » in A. van Tongerloo and S. Giversen (éd.), *Manichaica selecta*, Louvain 1991, pp. 307-321 et, dans ce même volume, M. Hutter, « Mani und das persische Christentum », pp. 125-135. Tout particulièrement, voir G. Widengren, « Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung » in B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, 1978, pp. 278-315 et Gherardo Gnoli, *De Zoroastre à Mani* (Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 11), Paris 1985, pp. 74 ss.
3. Probablement il s'agit de Zacheas, appelé Mar Zaqu dans le textes iraniens. L'identité de Zacheas avec le « disciple » (de Mani), cité en CMC 140,9 n'est pas certaine. Voir ZPE, 32, 1978, p. 178, n. 269.
4. Sur cette matière, voir les notes 269 et suivantes dans ZPE, 32, 1978, p. 179 ss. et L. Koenen und C. Roemer, *Der Kölner Mani-Kodex* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia vol. XIV), 1987, p. 67 s., n. 2.
5. CMC 94,9 ss. et les notes correspondantes, ZPE 32, 1978, p. 185 ss.
6. Pour les listes des « Témoins » voir *Elenchos IX*, 15,2,5; Epiphane, *Pan. haer.* XIX,1,6a.6b; 6,4; Ps-Clém. *Diamartyria*, 4,1.
7. Cf. R. Merkelbach, « Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs » in P. Bryder (éd.), *Manichaean Studies*, 1988, p. 132. Pour cette question voir le texte cité par Epiphane, *Pan. haer.* XIX,3,7: « ... adressez-vous plutôt à la voix de l'eau ».
8. Cf. CMC 98,11; 96,16 s.; 111,4-15 et les notes 298; 380; 387; 392. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, vol. II, p. 774, London 1970.
9. K. Rudolph, *Die Mandäer II. Der Kult*, Göttingen 1961, p. 380 ss.
10. *Pan. haer.* XIX,1,7.
11. *Hom.* II,23,1-4.
12. *Adv. Haer.* I,23,5, (S C 264, p. 320).
13. 13) Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. I, p. 140 s.; vol II, p. 15 ss; 140 s.
14. *Elenchos V*,9,18 (G C S 26, p. 101, 22 Wendland).

15. *Elenchos* V,9,13 (G C S 26, p. 100,24-27).
16. *Elenchos* V,9,22 (G C S 26, p. 102,15).
17. *Elenchos* V,8,20 (G C S 26, p. 93,1).
18. *Elenchos* V,19,21 (G C S 26, p. 120,24-121,2).
19. *Elenchos* V,27,1-3 (G C S 26, p. 132,24-133,12).
20. Texte dans B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, vol. II, p. 811, London 1970.
21. *Elenchos* IX,15,1.
22. *Hom.* II,15-17; cf. *Hom.* III,22-27.
23. *Hom.* XI,26 et *Rec.* VI,9.
24. *Elenchos* IX,15,4.
25. Voir *Hom.* XV,3,1s.
26. Voir *Anakephalaïosis* haer. XXX, (= les Ebionites); *Pan.*, haer. LIII,1,7 (= les Sampséens).
27. Cf. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, p. 106 ss.
28. Cf. G. Bornkamm, «Die Haeresie des Kolosserbriefes», *Theol. Literaturzeitung* 1 (1948) 11-20.
29. Sur cette formule eucharistique (σῶρξ à la place de σῶμα) et sur son rapport avec la tradition syriaque, voir Henrichs/Koenen, *ZPE* 32, 1978, p. 192 s., n. 287.
30. Voir *Rec.* I,45,4-5.
31. Voir *Rom.* 5,12-21 et *1Cor.* 15, dans la monographie de E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962. Irénée, *Adv. Haer.* III,21,10.
32. Henrichs/Koenen, *ZPE* 32, 1978, p. 192 s., n. 284.
33. *Elenchos* V,6,3-5. La traduction des textes de l'*Elenchos* est celle de A. Siouville, *Hippolyte de Rome, Philosophumena ou Réfutation de toutes les Hérésies*, Paris 1928.
34. J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, N H S XIX, 1984. *Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio (VI,8-19): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, OrChrA 182, Rome 1968. Cf. son art.: «Naassener oder Valentinianer?» in M. Krause (ed.) *Gnosis and Gnosticism*, N H S XVII, p. 95-119.
35. Cf. H. Leisegang, *La Gnose*, Paris 1951, p. 83.
36. Voir, en *Elenchos* V,9,12 ss., le rapprochement entre le Principe primordial, Naas (le serpent), et l'Eau de Thalès.
37. *Elenchos* V,7,9; 9,1.
38. C'est-à-dire le Dieu inconnu.
39. *Elenchos* V,6,5.
40. *Elenchos* V,9,1-2.
41. Cf. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme, I: la cosmogonie manichéenne*, Bruxelles 1908, p. 46 s.
42. *Elenchos* V,7,8-10.
43. *Elenchos* V,7,25.
44. *Elenchos* V,7,27.
45. Voir *Elenchos* VI,9,5.
46. Les personnes divines ne sont pas distinctes entre elles: doctrine de Sabellius.
47. *Elenchos* V,7,9.
48. In R. McL. Wilson (éd. traduction en anglais), *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 279 ss.
49. «Par l'eau et par l'Esprit»: voir *Jn.* 3,6.
50. Voir *Jn.* 4,10.
51. Voir *Elenchos* V,9,21-22, cf. 7,40.
52. Pour l'évangile selon les Egyptiens, cf. W. Schneemelcher in *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 166 ss.
53. In *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 362.
54. Cf. H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose, II: Sur l'Evangile selon Thomas*, Paris 1978.
55. Cf. J. Fitzmyer, «The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the coptic Gospel according to Thomas», *Theol. Studies*, 29 (1959) 507-560, ici p. 523. Voir aussi W. R. Schoedel, «Naassene Themes in the coptic Gospel of Thomas», *VC* 14 (1960) 225-234.
56. Cf. aussi *Evangile de Vérité*, p. 25,10 ss. et l'*Evangile selon Philippe* a propos du mariage mystique et la chambre nuptiale.
57. Ce papyrus contient deux logia à l'origine indépendants: 1) lignes 24-28 (la présence de Jésus à son disciple, ce qui correspond au logion 30 du Thomas copte; 2) lignes 28-31 qui correspondent au logion 77 du Thomas copte (précédé de: «Je suis la lumière qui est sur eux tous»).
58. J. Jeremias in *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 108.
59. Cf. St. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti* II, dans *ZYCHA*, p. 206, 18-24; *Contra Felicem*, I,1, p. 801,17-24.
60. D'après Justin, Platon dans le *Timée* (36 b-c), lorsqu'il expose sa théorie sur la «Puissance» imprimée en X dans le Tout», il parle du «Fils de Dieu» imprimé en forme de X dans l'univers. Platon ne comprit pas que le signe était celui d'une croix: τύπος, préfiguration, de la croix. Voir chap. LX,1-5 et le commentaire d'A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, Paris 1987, p. 287. Irénée dans la *Démonstration* parle du Verbe de Dieu «qui selon sa condition invisible est répandu chez nous dans tout cet univers et qui embrasse et sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur ... la crucifixion du Fils de Dieu s'est faite aussi en ces (dimensions) quand il a tracé la forme de la croix sur l'univers». Voir L. M. Froidevaux, *Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique*, S.C. 62, Paris 1959, p. 87.
61. Voir l'édition et le commentaire de E. Junod et J.-D. Kaestli, *Acta Johannis* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum I-II).
62. Junod/Kaestli, vol. I, p. 581 ss.
63. Voir «Note 2» sur le chap. 99 à la p. 664 du vol. I et la «Note 2» sur le chap. 101 à la p. 672.
64. Junod/Kaestli, vol. I, p. 631.
65. P. Nagel, «Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur» in K. W. Troeger (éd.), *Gnosis und Neues Testament*, pp. 149-182.

J.-D. Kaestli, «L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres» in M. Krause (éd.), *Gnosis and Gnosticism*, pp. 107-116.

66. A. Boehlig, «Zur Vorstellung vom Lichtkreuz un Gnostizismus und Manichaeismus» in *Gnosis und Synkretismus*, I, pp. 135-163, ici p. 161.