

## L'énigme de Melkisédeq

Martin Bodinger

### Résumé

Melkisédeq est un personnage énigmatique, qui paraît accomplir plusieurs fonctions dans les textes bibliques et extra-bibliques où il apparaît. Pour l'auteur, l'hypothèse selon laquelle ce personnage a été à l'origine un dieu solaire sémitique, adoré en Canaan, permet d'expliquer ces fonctions et de mieux comprendre les textes en question.

### Abstract

The Puzzle of Melchizedek

Melchizedek is an enigmatic figure, who seems to play many roles in the biblical and extra-biblical texts in which he appears. For the author, the hypothesis that he was originally a Semitic solar god worshipped in Canaan enables to explain these roles and contributes towards a better understanding of these texts.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Bodinger Martin. L'énigme de Melkisédeq. In: Revue de l'histoire des religions, tome 211, n°3, 1994. pp. 297-333;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhr.1994.1366>

[https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1994\\_num\\_211\\_3\\_1366](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1994_num_211_3_1366)

---

Fichier pdf généré le 11/04/2018

MARTIN BODINGER

*Université Ben-Gurion, Beer Sheva (Israël)*

## L'ÉNIGME DE MELKISÉDEQ

*Melkisédeq est un personnage énigmatique, qui paraît accomplir plusieurs fonctions dans les textes bibliques et extra-bibliques où il apparaît. Pour l'auteur, l'hypothèse selon laquelle ce personnage a été à l'origine un dieu solaire sémitique, adoré en Canaan, permet d'expliquer ces fonctions et de mieux comprendre les textes en question.*

### **The Puzzle of Melchizedek**

*Melchizedek is an enigmatic figure, who seems to play many roles in the biblical and extra-biblical texts in which he appears. For the author, the hypothesis that he was originally a Semitic solar god worshipped in Canaan enables to explain these roles and contributes towards a better understanding of these texts.*

## I

Melkisédeq<sup>1</sup> est un personnage énigmatique. Il apparaît d'une manière insolite et sans aucun lien avec le texte dans deux passages de l'Ancien Testament, reparaît dans les textes de Qumran, dans l'Épître aux Hébreux et dans un certain nombre de livres gnostiques. De plus, il figure fréquemment dans la littérature patristique et rabbinique<sup>2</sup>. En quoi donc est-il si important ?

Une première réponse est donnée par le rôle qu'il joue dans l'Épître aux Hébreux, rôle d'importance majeure pour la théologie chrétienne. Une autre est suggérée par le caractère des textes de l'Ancien Testament où il est mentionné. Ce sont des textes à problèmes, que la présence de Melkisédeq n'est pas de nature à simplifier, au contraire.

Il faut encore observer que Melkisédeq est unique, en ce qu'il est le seul personnage non juif de l'Ancien Testament à figurer dans les Psaumes et le seul mortel qui devient, dans la littérature eschatologique, une figure divine à traits messianiques.

Son caractère énigmatique a permis à l'auteur de l'Épître aux Hébreux de lui construire un statut théologique tout à fait différent de celui qu'il avait antérieurement.

Les recherches qu'on lui a consacrées peuvent être groupées en deux catégories : une qui étudie le personnage dans le contexte du cycle de légendes sur Abraham, et une autre qui s'occupe de ses fonctions messianiques. Ces recherches abordent en général les aspects littéraires et textuels, la structure

1. L'orthographe du nom a ici une importance secondaire. Mais cf. l'opinion de J. T. Milik, *Milki-šedek et Milki-reša dans les anciens récits juifs et chrétiens*, *JJS*, 23, 1972, p. 95, n. 1.

2. Cf. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, Cambridge, 1976 (plus loin « Horton »). Une mise à jour, surtout pour les textes de Qumran, se trouve chez E. Puech, *Notes sur le manuscrit de 11Q Melchisedeq*, *RQ*, 12, 1986, p. 480-513.

des textes, leur *Sitz im Leben*, sans accorder une attention particulière à Melkisédeq, parfois même en l'ignorant.

Le seul auteur — à ma connaissance — qui ait cherché une explication à l'importance de Melkisédeq fut F. L. Horton, qui pourtant laisse sans réponse la question de la présence du personnage dans les manuscrits de Qumran et surtout le problème de son origine (qui le préoccupe, d'ailleurs, très peu). Il a mis au centre de son attention la question de la présence de Melkisédeq dans l'Épître aux Hébreux, à laquelle il a subordonné toutes les autres questions.

La plupart des commentateurs ne doutent point de l'existence historique de Melkisédeq et de ses fonctions de roi et prêtre à Jérusalem. On pense d'habitude qu'il dut être une figure d'importance dans l'histoire de Canaan ; sans cela il est difficile d'expliquer le choix de l'auteur qui l'a inclus dans le texte de la Genèse<sup>3</sup>. Mowinckel accorde une importance essentielle à sa double fonction, qui assurait le bien-être du peuple et provenait directement de la nature divine qu'on attribuait aux rois dans l'Orient antique<sup>4</sup>.

Sans doute, l'existence historique de Melkisédeq est possible. Mais on n'en possède aucune preuve. R. H. Smith, par exemple, cherche des preuves dans l'étude comparative des textes littéraires sémitiques. Mais l'existence de motifs et modèles analogues ne peut qu'accentuer le caractère mythique de ce personnage<sup>5</sup>. Pour admettre la réalité de Melkisédeq il faut — remarque Horton — supposer au préalable l'unité littéraire et le caractère documentaire du 14<sup>e</sup> chapitre de la Genèse et accepter l'identité entre Salem et Jérusalem<sup>6</sup>. Toutes ces présomptions manquent de preuves suffisantes.

3. Cf. « Horton », p. 32-38.

4. S. Mowinckel, *Psalmenstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Amsterdam, 1966, p. 91-92.

5. Cf. J. R. Kirkland, The incident at Salem. A Reexamination of Genesis 14:18-20, *SBT*, 7, 1977, p. 4 ; R. H. Smith, Abram and Melchizedek (Gen 14:18-20), *ZAW*, 7, 1855, p. 131. Cf. aussi M. Peter, Die historische Wahrheit in Genesis 14, in *De la Torah au Messie*, Paris, 1981, p. 103.

6. Cf. « Horton », p. 35, n. 3, et aussi p. 50-51 ; sa conclusion est négative.

On reconnaît aujourd'hui que Gen 14 est un texte composite et que les versets 18-20 sont une interpolation. Leur origine n'est pas claire et dépend de la date d'élaboration du chapitre, qui est controversée, comme, d'ailleurs, d'autres aspects de ce texte : le caractère historique du récit, ou sa structure littéraire<sup>7</sup>.

Quant au psaume 110, Melkisédeq y apparaît de façon météorique et rien ne permet d'établir ni à qui s'adresse le verset en question, ni de quoi il s'agit, au bout du compte. Les commentateurs<sup>8</sup> ont cherché à s'appuyer sur Gen 14, mais sans établir s'il y a entre les deux textes un autre lien que la présence de Melkisédeq. La lecture des textes nous permet aussi de constater qu'aucune cérémonie religieuse ne justifie le titre de prêtre donné à Melkisédeq dans le psaume, de même que le roi de Gen 14 n'accomplit aucune action digne de ce titre<sup>9</sup>.

Beaucoup de chercheurs ne doutent point du caractère historique d'Abraham, bien que ce ne soit pas un fait démontré. W. F. Albright a cherché longtemps à prouver que les Israélites furent caravaniers et marchands, sans réussir à convaincre<sup>10</sup> ; sans cela son Abraham n'a pas de réalité histo-

7. Cf. parmi les recherches les plus récentes sur ce sujet, J. A. Emerton, *The riddle of Genesis XIV*, *VT*, 21, 1971, p. 403-439, et — du même auteur — *Some problems in Genesis XIV*, in *Studies in the Pentateuch* (Supplements to *VT*), Leiden, 1990, p. 75-102. Cf. aussi J. Doré, *La rencontre Abraham-Melchisédech et le problème de l'unité littéraire de Genesis 14*, in *De la Torah au Messie...*, p. 75-95 ; C. Westermann, *Genesis 12-36. A Commentary*, Minneapolis, 1981, p. 82-208.

8. Sur le psaume 110 cf. entre autres E. R. Hardy, *The date of Psalm 110*, *JBL*, 64, 1945, p. 385-390 ; Helen G. Jefferson, *Is Psalm 110 canaanite ?*, *JBL*, 73, 1954, p. 152-156 ; J. L. McKenzie, *Royal messianism*, *CBQ*, 19, 1947, p. 34-36 ; A. Caquot, *Remarques sur le psaume CX*, *Semitica*, 6, 1936, p. 33-52 ; J. Coppens, *Les apports du psaume CX (Vulg CIX) à l'idéologie royale israélite*, in *The Sacral Kingship*, Leiden, 1959, p. 333-348 ; R. Tournay, *Le psaume CX*, *RB*, 67, 1960, p. 5-41 ; S. Mowinckel, *Psalmenstudien...*, p. 88-93 ; J. W. Bowker, *Psalm CX*, *VT*, 17, 1987, p. 31-41 ; M. Dahood, *Psalms III. 101-150* (The Anchor Bible), Garden City, 1970, p. 112-120. Les difficultés du texte ont été synthétisées chez « Horton », p. 23-29. V. aussi R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms*, Sheffield, 1991, p. 209-216, et Th. Booij, *Psalm CX : « Rule in the midst of your foes »*, *VT*, 41, 1991, p. 396-407.

9. C. Westermann, *Genesis...*, p. 205.

10. L. Woolley, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londres, 1956, n'est pas convaincant. Sur l'hypothèse de W. F. Albright, à qui on peut

rique. Bien des chercheurs, comme Van Seters et T. L. Thompson, pensent qu'Abraham n'a pas existé comme individu<sup>11</sup>.

S'il n'est pas une figure historique, il faut se demander d'où provient ce Melkisédeq et pourquoi il est présent dans ces textes. Sans reprendre toute la discussion<sup>12</sup>, je crois qu'on peut établir quelques points sûrs.

Le premier est le caractère composite du chapitre 14 de la Genèse. Ce chapitre est constitué de trois parties : a) un récit sur l'action entreprise par Abraham pour sauver Lot et sur sa confrontation avec le roi de Sodome ; b) la relation d'une campagne militaire entreprise en Canaan par une coalition de quatre rois « de l'Est » ; c) la rencontre entre Abraham et Melkisédeq. On a établi aussi que le chapitre 14 n'est lié à aucune des sources qui composent le Pentateuque et que, malgré l'ancienneté des éléments qui le composent, il fut très probablement rédigé après l'achèvement des cinq premiers livres de la Bible. Quelques chercheurs pensent que b) pourrait avoir comme source une chronique akkadienne<sup>13</sup>.

Le personnage de Melkisédeq reste au centre du problème et toute explication du chapitre doit en tenir compte.

Il faut commencer par souligner un fait très clair, qui n'a pas retenu beaucoup l'attention : si les éléments qui composent ce chapitre sont très anciens, cela veut dire qu'à

associer Cyrus Gordon, *Abraham and the Merchants from Ura*, *JNES*, 17, 1958, p. 28-31, et L. R. Fisher, *Abraham and his Priest-King*, *JBL*, 71, 1962, p. 264-270, v. l'analyse de M. Weippert, *Abraham der Hebräer ?*, *Biblica*, 52, 1971, p. 407-453.

11. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, 1975, p. 296-308 ; Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlin, 1974.

12. « Horton » offre un exposé de la plupart des opinions. V. aussi les articles cités plus haut (n. 7-8).

13. Cf. I. Benzinger, *Zur Quellenscheidung in Gen 14*, *ZAW*, 41, 1925, p. 21-28 ; J. Meinhold, *1 Moses 14. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Giessen, 1911 ; J. Skinner, *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1930, p. 286, pense que c'est un récit fictif ; J. Gammie, *Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18-20*, *JBL*, 90, 1971, p. 4-5, n. 8 ; M. Peter, *Wer sprach der Segen nach Genesis XIV über Abraham ?*, *VT*, 29, 1979, p. 114-120 ; E. A. Speiser, *Genesis (The Anchor Bible)*, Garden City, 1964, p. 105-108, soutient l'origine accadienne, que « Horton », p. 18-19, repousse. M. Sarna estime que pour le moment il n'y a pas de sources indépendantes pour les événements racontés dans ce chapitre : cf. *The Torah. Commentary*, Philadelphia, 1989, p. 103.

l'origine ils ont pu avoir un sens bien différent de celui qu'ils ont reçu à la rédaction du chapitre. L'histoire *a*) fut, peut-être, extraite d'un cycle de légendes sur Lot dont le héros était autre qu'Abraham. La relation *b*) aurait eu une origine très éloignée du lieu où elle se passe dans le chapitre 14 et fut introduite pour rehausser la figure du patriarche.

Quant aux versets 18-20, leur signification change selon qu'on leur attribue une date préexilique, du temps des rois davidiques, ou une postexilique. Dans le premier cas, leur introduction aurait eu pour but d'affirmer la légitimité de la dynastie davidique, du sacerdoce des descendants de Sadoq et de Jérusalem comme capitale du royaume<sup>14</sup>. L'autre interprétation y voit une formule de légitimation de la dynastie hasmonéenne de rois-prêtres, dont Melkisédeq serait l'archétype<sup>15</sup>.

De toute l'argumentation en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses on peut retenir quelques conclusions. Premièrement, le *terminus a quo* de la rédaction du chapitre ne peut remonter plus haut que celui du Pentateuque<sup>16</sup>. La présence du nom « El Elyon » parle dans le même sens, l'existence d'un tel syncrétisme à l'époque davidique restant sans preuve<sup>17</sup>.

14. H. H. Rowley, Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110), in *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 461-472 ; H. H. Rowley, Zadok and Nehustan, *JBL*, 58, 1939, p. 113-141 ; H. H. Rowley, Melchizedek and David, *VT*, 17, 1967, p. 485. Le but de Rowley étant d'établir l'origine de Zadok, Melkisédeq le préoccupait uniquement de ce point de vue. Cf. aussi S. Olyan, Zadok's origins and the tribal politics of David, *JBL*, 101/102, 1987, p. 177-179 ; G. H. Jones, *The Nathan Narratives*, Sheffield, 1990, p. 128-129.

15. Cf. J. van Seters, *Abraham...*, p. 307-308 ; J. Meinhold, *1 Moses...*, passim ; H. Morgenstern, Genesis 14, in *Studies in Jewish Literature*, Berlin, 1913, p. 223-236 ; J. A. Looder, *A Tale of Two Cities*, Kampen, 1990, p. 54.

16. G. Westermann, *Genesis 12-36...*, p. 192. Cf. aussi l'opinion de M. C. Astour, Political and cosmic symbolism in Genesis 14 and its Babylonian sources, in *Biblical Motifs. Origins and Transformation*, ed. by A. Altman, Cambridge, 1966, p. 70-74.

17. Cf. entre autres J. Morgenstern, « Genesis 14... », p. 234-235 ; G. Levi Della Vida, El Elyon in Genesis 14:18-20, *JBL*, 68, 1944, p. 1-9 ; R. Lack, Les origines de ELYON, Le Très-Haut, dans la tradition culturelle d'Israël, *CBQ*, 24, 1962, p. 42-64 ; R. Rendtorff, The background of the title *El Elyon* in Genesis 14, in *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Papers, v. 1, Jerusalem, 1967, p. 167-170 ; J. van Seters, *Abraham...*, p. 307. Emerton soutient dans son article récent l'hypothèse d'un syncrétisme El Elyon-Yahvé à l'époque préexi-

Le double rôle qu'on assigne à Melkisédeq d'après l'interprétation actuelle du chapitre est un autre argument en faveur d'une date postexilique. Si des rois-prêtres ont existé chez les Egyptiens, ou même chez des peuples sémitiques, cela ne s'applique pas aux Hébreux avant l'exil. Kirkland affirme que ce double rôle tient du *common knowledge*, mais cela pourrait être plutôt *a common error*. Les rois juifs remplissaient parfois des fonctions sacerdotales, mais cela ne prouve rien. Pendant toute l'époque monarchique et avant elle on trouve des juges, des prophètes et des gens du peuple qui font office de prêtres ; avant l'exil cette fonction n'avait pas l'importance qu'on lui attribua après<sup>18</sup>.

Pour soutenir la formule du double rôle on invoque souvent le caractère sacré des rois sémites<sup>19</sup>. Je ne vois pas pourquoi l'attribut de la sacralité doit conférer du même coup au roi le rôle de prêtre. En tout cas, l'existence d'une dynastie de rois-prêtres à Jérusalem n'est nullement démontrée<sup>20</sup>.

lique ; son argumentation ne me paraît pas convaincante. Les références sur lesquels s'appuie son hypothèse n'ont pas une date précise, ce qu'il reconnaît (cf. J. A. Emerton, « Some problems... », p. 98-100). Il n'y a aucune preuve pour l'existence d'un culte d'El Elyon dans la Jérusalem du temps des Jébuséens.

18. Cf. N. R. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988, p. 205-207. L'existence de rois-prêtres en Canaan n'est pas attestée, reconnaît J. Skinner, *A critical...*, p. 268. Tournay estime qu'aucun roi juif, de David à Josiah, n'aurait pu prétendre au titre de prêtre, quelles que fussent ses actions proprement sacerdotales (R. Tournay, « Le psaume CX... », p. 27). Sarna souligne, lui aussi, qu'en Israël les deux fonctions ont été séparées dès le commencement (*The JPS Commentary...*, p. 110). Wenham pense que le titre de « prêtre » donné aux fils de David (II Sam 8:16-18) a un caractère laïque et non ecclésiastique (cf. G. J. Wenham, *Were David's Sons Priests ?*, *ZAW*, 87, 1973, p. 79-82). Landesdorfer, même en soutenant l'hypothèse de la double fonction, reconnaît que l'activité sacerdotale des rois d'Israël était très occasionnelle (S. Landesdorfer, *Das Priesterkönigtum von Salem*, *JSOR*, 9, 1925, p. 213). Booi reconnaît qu'il y a peu de chances qu'un titre de prêtre ait été conféré au roi avant l'exil (cf. Th. Booi, « Psalm CX... », p. 406). V. aussi « Horton », p. 45-46, et I. P. Veinberg, *Tsarskaia biografiia na Blizhнем Vostoke I tys. do n.e.*, *VDI*, n° 4, 1990, p. 89-90. Sur l'importance des prêtres avant l'exil cf. L. Rost, *Der Status des Priesters in der Königszeit*, in *Wort und Geschichte*, Festschrift für Karl Elliger, Kevelaer, 1975, p. 153-156.

19. Par ex. J. Doré, « La rencontre... », p. 25 et la note 28 ; J. R. Kirkland, « The Incident... », p. 11 ; S. Mowinkel, *General oriental and specific israelite elements in the israelite conception of the sacral kingship*, in *The Sacral Kingship* Leiden, 1959, p. 283-293.

20. « Horton », p. 41, 45.



Toutes ces difficultés auxquelles se heurte l'hypothèse de la date préexilique du chapitre 14 ne peuvent être surmontées sans contredire le sens du texte.

Il faut dire que l'autre hypothèse, selon laquelle Melkisédeq représente la dynastie hasmonéenne, se trouve dans une situation non moins difficile. L'objection la plus sérieuse vient du caractère monothéiste et national de cette monarchie, incompatible avec la figure d'un roi-prêtre non juif en guise d'ancêtre<sup>21</sup>.

Aucune hypothèse n'étant donc satisfaisante, le problème de la date du texte s'ajoute à celui du caractère du personnage.

Le psaume 110 (Vulg. 109) n'est pas moins difficile. La date supposée de sa rédaction varie entre l'époque cananéenne et celle des Hasmonéens<sup>22</sup>. On en fait tantôt un oracle, tantôt un hymne de couronnement<sup>23</sup>. Tous les commentateurs reconnaissent l'obscurité du texte. Pour ne citer qu'un seul exemple, il n'y a pas d'interprétation satisfaisante du terme *al dibrati* du 4<sup>e</sup> verset.

La plupart des commentateurs voient dans ce psaume un chant d'investiture d'un roi. Mais l'ambiance du texte est plutôt guerrière. Le roi auquel s'adresse l'auteur du psaume est un guerrier, et Dieu lui-même combat à son côté. Ils sont

21. Cf. J. A. Emerton, « The riddle... », p. 414-419. La question de la restauration de la monarchie était vraiment à l'ordre du jour après le retour de l'exil ; pour les Hasmonéens leur légitimité et leur droit d'accomplir les deux fonctions avaient une grande importance ; cf. A. Caquot, *Le messianisme qumrânien*, in *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris, 1978, p. 237-238. Pourtant, ils n'ont pas invoqué (au moins directement) Melkisédeq pour soutenir leurs prétentions (cf. J. Coppens, « Les apports... », p. 344).

22. H. G. Jefferson, « Is Psalm 110... », p. 152-156 ; A. Caquot, « Remarques... », p. 33-52 ; E. R. Hardy, « The date... », p. 383-390 ; J. W. Bowker, « Psalm CX... », p. 31-41 ; R. Tournay, « Le psaume CX... », p. 5-41 ; M. Gilbert, S. Pisano, Psalm 110 (109), 5-7, *Biblica*, 63, 1980, p. 347-356 ; « Horton », p. 29-33.

23. S. Mowinckel, *Psalmenstudien...*, p. 88-93 ; J. Coppens, « Les apports... », p. 333-348 ; M. Dahood, *Psalms III...*, p. 12. Cf. aussi M. Z. Brettler, *God the King*, Sheffield, 1989, p. 127-139. E. Lipinski, *Etudes sur les textes « messianiques » de l'Ancien Testament*, *Semítica*, 20, 1970, p. 56-57, pense que dans ce psaume il s'agit de l'investiture du prêtre Sadoq. D'après G. Gerleman ce psaume serait dédié à Judah, l'ancêtre de David et l'homonyme du premier Maccabée (G. Gerleman, *Psalm CX, VT*, 31, 1981, p. 1-12).

engagés dans un conflit cosmique comparable aux combats contre Gog, contre Rahab ou contre le grand Dragon<sup>24</sup>.

Des commentateurs comme Gaster, Pedersen, Del Medico, Lipinski, ont cherché à se débarrasser de Melkisédeq, en traduisant ce nom « roi juste » ou « roi légitime », pour éviter de cette manière les difficultés nées de sa présence dans le texte du psaume. D'autres chercheurs estiment que sa présence a le rôle qu'on lui attribue dans le chapitre 14 de la Genèse<sup>25</sup>. Mais le texte de ce chapitre est, à son tour, commenté sous l'influence de l'interprétation qu'on donne au texte du psaume 110 — et on arrive ainsi à un cercle vicieux.

Il faut donc aborder le problème d'une toute autre façon.

La rédaction du chapitre 14 n'est pas très ancienne — on l'a vu ; mais ses éléments le sont. Cette rédaction doit se placer dans un moment de marasme politique, quand l'évocation de la figure glorieuse du patriarche aurait surgi comme compensation<sup>26</sup>. On trouve aussi dans le texte une tendance polémique claire, à l'adresse d'une personne ou d'une force politique située à l'est, au-delà du Jourdain. Le but est clair : souligner l'ancienneté du peuple juif sur sa terre, sa légitimité, face aux pressions du dehors. C'est pourquoi au centre se trouve la confrontation entre Abram et le roi de Sodome. Leurs relations ne sont guère amicales, plutôt même rivales. Le roi de Sodome est battu et (peut-être) presque tué, pendant qu'Abram, avec une poignée de guerriers<sup>27</sup>, accable l'ennemi et obtient un gros butin. Le récit souligne l'attitude indépen-

24. Cf. H. G. May, *Cosmological reference in the Qumran doctrine of the two spirits and in old testament imagery*, *JBL*, 1963, p. 16.

25. Ainsi E. R. Hardy, « The date... », p. 389 ; S. Mowinckel, *Psalmstudien...*, p. 91 ; A. Caquot, « Remarques... », p. 44-45 ; J. A. Fitzmyer, « Now this Melchizedek... » (Heb. 7, 1), *CBQ*, 25, 1963, p. 207 ; J. W. Bowker, « Psalm CX... », p. 37 ; et voir l'opinion de M. Dahood, *Psalms III...*, p. 197.

26. J. Doré, « La rencontre... », p. 688 ; J. Gray, *The desert God 'Attar in the literature and religion of Canaan*, *JNES*, 8, 1949, p. 81 ; J. Skinner, *A Critical...*, p. 255 ; P. Asmussen, *Gen 14, ein politisches Flugblatt*, *ZAW*, 34, 1914, p. 36-41. V. aussi « Horton », p. 23, et J. Goldway, *The patriarchs in scripture and tradition*, in *Essay on the Patriarchal Narrative*, Leicester, 1980, p. 14.

27. Je crois qu'un si petit nombre de guerriers avait pour but de rehausser encore la figure du patriarche ; on retrouve le procédé ailleurs dans l'Ancien Testament.

dante du patriarche, qui refuse toute rétribution supplémentaire de la part du roi<sup>28</sup>.

La rédaction du chapitre 14 de la Genèse pourrait remonter au IV<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, sous l'empire du conflit entre les Oniades et les Tobiades.

Je ne raconterai pas en détail ce conflit<sup>29</sup>. Les aspirations au pouvoir de la riche famille des Tobiades ont provoqué une forte réaction dans les milieux patriotiques et orthodoxes de Jérusalem, pour qui les Tobiades étaient des païens, promoteurs de l'hellénisme. Cette réaction se manifeste, entre autres, sous la forme de l'introduction dans l'Ancien Testament de passages qui pouvaient servir à l'opprobre des adversaires. Le 14<sup>e</sup> chapitre affirmait la supériorité du patriarche des Hébreux et insinuait que l'ancêtre des Ammonites était son débiteur. Le roi de Sodome, l'allié de Lot — et donc le symbole des alliés païens des Tobiades —, apparaît inférieur à Abram, mais aussi à Melkisédeq, qui joue ici le rôle de symbole de la ville de Jérusalem et peut-être aussi de la famille légitime des grands prêtres Oniades (sa véritable identité étant oubliée). En même temps, Melkisédeq pouvait aider à détruire l'alliance des Tobiades avec les Samaritains, en offrant à ceux-ci l'occasion d'une réconciliation avec les Juifs par l'intermédiaire de la reconnaissance de leur héros, en déplaçant le lieu de sa résidence du mont Garizim sur le mont Sion. Souvenons-nous que les Samaritains s'appelaient eux-mêmes aussi « Hébreux », à cause d'Abraham<sup>30</sup>.

28. N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary...*, p. 109, souligne que la formule utilisée au verset 17 prend souvent le sens de « s'affronter ». Le roi de Sodome et Abraham s'affrontent, tandis que Melkisédeq bénit ce dernier.

29. Cf. B. Mazar, *The Tobiads*, *IEJ*, 7, 1957, p. 137-145, 229-238 ; V. Tchirikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, 1959, passim ; J. Goldstein, *The tales of the Tobiads*, *CJGR*, v. 3, p. 85-123 ; M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*, New York, 1971, p. 131-134. V. aussi Cl. Orrieux, *Les papyrus de Zénon et la préhistoire du mouvement Maccabéen*, in *Hellenistica et Judaica*, Paris, 1986, p. 321-333 avec des détails intéressants sur la condition sociale et économique des Tobiades.

30. Cf. Flavius Josèphe, *Antiq.*, XI, 8, 6, 344. P. Asmussen voyait dans Gen 14 un manifeste politique, destiné à soutenir les droits des Hébreux qui se trouvaient en exil à leur patrie ; cf. P. Asmussen, « Gen 14... », p. 36-41.

C'est le moment de souligner que ce nom a été souvent incompris. Les commentateurs y voient le nom que donnaient aux Juifs les étrangers et cherchent avec insistance le lien entre « Hébreux » et « Habiru » des textes égyptiens<sup>31</sup>. A. Arazy a démontré, dans une intéressante thèse, que ce nom était utilisé surtout pour souligner l'ancienneté du peuple, le lien avec les patriarches<sup>32</sup>. « Abram l'Hébreu » symbolise le peuple tout entier, les vrais fils d'Israël — tandis que les Tobiades étaient présentés comme les descendants des Ammonites (cf. Néhémie 2:10, 19). Une allusion similaire se trouve dans le psaume 83 : « les enfants de Lot » sont les Tobiades. Le psaume raconte l'attaque des voisins d'Israël, alliés à « Ashur » (les Syriens ?) contre le premier. On retrouve ce thème dans le Livre des Jubilés ; c'était, sans doute, chose fréquente<sup>33</sup>. L'équation « Lot = Tobiades » n'était donc pas une formule isolée.

Les noms que l'auteur donne aux rois de Sodome et de Gomorrhe ont aussi un sens symbolique, comme l'a remarqué M. C. Astour. *Bera* et *Berasha* signifient le Mal, l'injustice ; on a cherché évidemment à souligner l'opposition entre les forces du Mal et celles du Bien, que symbolisait Melkisédeq<sup>34</sup>. D'autre part, dans le nom *Bera* on peut trouver une allusion au nom *Birra*, la ville des Tobiades.

M. Peter pense que le noyau du chapitre est formé par l'histoire des relations entre Abram et le roi de Sodome. Ce

31. Cf. par ex. E. A. Speiser, *Genesis...*, p. 108.

32. Cf. A. Arazy, *The Appellations of the Jews (Ioudaios, Hebraios, Israel) in the Literature from Alexander to Justinian*. Diss., Ann Arbor, 1977.

33. L. Finkelstein, *Pharisaism in the Making*, New York, 1972, p. 113-115. Les rapports entre Abraham et Lot que découvre Coats (cf. G. W. Coats, *Lot : A foil in the Abraham Saga*, in *Understanding the Word*, Essays in honor of Bernhard W. Anderson, Sheffield, 1985, p. 113-132) ne contredisent pas cette hypothèse et je crois que, même dans cette formule, l'épisode du chapitre 14 apparaît comme tardif comparé aux autres.

34. M. C. Astour, « Political and Cosmic... », p. 65-66. D'autres ont remarqué aussi le caractère artificiel de ces noms, mais sans saisir leur sens symbolique : cf. J. Skinner, *A Critical...*, p. 259 ; H. S. Nyberg, *Studien zum Religionskampf im Alten Testament*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 35, 1938, p. 359 ; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris, 1971, p. 209 ; J. W. Bowker, « Psalm CX... », O. 38-39 ; G. A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis*, Vinona Lake, 1986, p. 39.

dernier, qui embaucha Abram pour lutter contre les envahisseurs, après avoir reçu de lui la dîme, lui offre tout le butin et le bénit au nom du Dieu El-Elyon, dieu suprême de sa place et protecteur des guerriers<sup>35</sup>. Si on accepte cette hypothèse, les versets 19-20 doivent être inclus dans la partie a) du chapitre et l'épisode de Melkisédeq se réduit au verset 18. Sans doute le rédacteur estima-t-il que la bénédiction d'Abram serait mieux placée dans la bouche de Melkisédeq que dans celle du roi de Sodome.

## II

Qui est donc Melkisédeq ?

Après avoir remarqué le manque d'arguments pour la formule « roi-prêtre » Horton suggère qu'il s'agit peut-être d'un chef local, dont la fonction a été transférée aux rois de la monarchie davidique<sup>36</sup>. Quoique mieux argumentée, cette hypothèse est toutefois inacceptable. Un petit chef à Jérusalem était, à l'époque, sous le pouvoir de l'Égypte et il serait impossible qu'on lui attribue un si grand rôle. La place qu'occupe Melkisédeq dans le chapitre 14 et le psaume 110 fait supposer qu'à l'origine il occupait une position plus importante.

H. W. Hertzberg fut probablement le premier qui entrevit la solution, quand il affirma que l'histoire de Melkisédeq était l'*hieros gamos* d'un sanctuaire canaanéen devenu plus tard juif. J. T. Milik, sans citer Hertzberg, voit en Melkisédeq le chef des armées du Ciel, qui apparaît à Abraham sous les traits d'un noble distingué, mais ne cache pas son origine divine ; sa fonction de prêtre n'est que le reflet de celle qu'il exerce dans le Temple céleste<sup>37</sup>. Milik identifie Melkisédeq avec l'archange Michel (j'y reviendrai plus bas).

35. M. Peter, *Wer sprach...*, VT, 29, 1971, p. 114-119. Je crois que l'hypothèse de Peter n'est pas acceptable ; le sens qu'elle donne à la confrontation entre Abraham et le roi de Sodome contredit l'esprit de tout le récit.

36. « Horton », p. 51-52.

37. J. T. Milik, « Milki-Sedek... », p. 137 ; H. W. Hertzberg, *Die Melkisedeq-Traditionen*, JPOS, 8, 1928, p. 178. Plus récemment, M. C. Astour estime que en Ps 110:4 Melkisédeq est un être surnaturel, prêtre éternel de Dieu, compa-

Je pense qu'il faut aller jusqu'au bout de cette hypothèse et affirmer que Melkisédeq, dans Gen 14 et dans le psaume 110, n'est autre que le dieu solaire Sédeq, bien connu chez les Sémites.

A l'appui de cette opinion je crois devoir souligner en premier lieu la forte similarité de structure et de contenu entre la religion des peuples du Canaan et celle d'Israël avant la victoire du monothéisme<sup>38</sup>. Dans le Canaan pré-israélite a existé un culte du Soleil sous des noms divers et en divers lieux ; ce culte a influencé, sans doute, les croyances et les institutions religieuses des Hébreux. Les traces de ce culte sont visibles dans les découvertes archéologiques, comme sont visibles les traces de son influence dans l'Ancien Testament. Sédeq est un des noms de ce dieu<sup>39</sup>. Beaucoup de commentateurs ont souligné le caractère théophore du nom de Melkisédeq, mais sans en tirer les conséquences<sup>40</sup>. On explique d'habitude ce nom par comparaison avec celui d'Adoni-

rable à *Helel ben Shahar* — « l'étoile du matin, fils d'Aurore » d'Isa 14:12. Cf. M. C. Astour, art. « Melchizedek » in *Anchor Bible Dictionary*, v. 4, Garden City, 1992, p. 685.

38. L'hypothèse récente sur les origines du peuple juif, avancée par l'école scandinave, suivant laquelle les tribus israélites (au moins celles du Nord) étaient originaires de Canaan et le mythe de la conquête serait le produit de l'exil, ne contredit pas, mais plutôt confirme l'étroite parenté entre les croyances religieuses des Hébreux et celles des Cananéens ; cf. N. Lemche, *Ancient Israël et aussi ses Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1955.

39. R. A. Rosenberg, *The God Sedeq*, *HUCA*, 36, 1965, p. 161-177 ; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, 1959, p. 209 ; J. Krašovec, *La Justice (ŠDQ) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Freiburg, 1988, p. 50-53.

40. Cf. H. H. Rowley, « Zadok and Nehušan... », p. 150 ; H. H. Rowley, « Melchizedek and Zadok... », p. 465 ; H. Schmid, Melchizedek und Abraham, Zadok und David, *Kairos*, 7, 1965, p. 148-151 ; M. Delcor, Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the epistle to the Hebrews, *JSJ*, 2, 1971, p. 115-116 ; J. M. Baumgarten, The heavenly Tribunal and the personification of Sédeq in Jewish Apocalyptic, *ANRW* 2, v. 19, 1979, p. 226-229 ; J. Krašovec, *La Justice...*, p. 50-54 ; R. Fisher, « Abraham... », p. 29 ; « Horton », p. 53 ; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, Washington, 1981, p. 55-56 (plus loin « Kobelski ») ; Pour Kirkland (« The Incident... », p. 4-5) le nom ne nous dit rien sur la personnalité de celui qui le portait, mais plutôt sur l'ancienneté de l'époque — le milieu du II<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. Il faut noter aussi l'opinion de M. Peter, « Die historische Wahrheit... », p. 105, n. 48, selon laquelle, du point de vue étymologique, le nom de Melkisédeq est la traduction de l'accadien Šarru(n)kin = Sargon et veut dire « roi de justice ».

sédeq<sup>41</sup>, sans remarquer que dans ce chapitre le soleil joue un rôle particulièrement important. C'est à lui que le chef des Hébreux adresse la demande de s'arrêter ; il y a des parallélismes avec le chapitre 14 de la Genèse et je n'exclus pas une influence réciproque.

« Melekh » et « Sédeq » sont des noms de dieux. Mais « Melekh » est aussi un titre, que portaient les dieux des Sémites et qui soulignait leur pouvoir royal. Il y avait Melkart à Tyr, Carthage et beaucoup d'autres lieux, Milkashtart (qu'on interprète comme Melekh d'Ashtoret), Malkandros ou Malk-Addr, présent à Béryte et Sidon. Dans l'Ancien Testament on trouve Milkom, dieu suprême des Amorites<sup>42</sup>.

« Sédeq » est, à son tour, un nom avec de multiples sens : le plus répandu est celui de « justice », un attribut principal du dieu solaire non seulement chez les Sémites, mais aussi chez presque tous les peuples qui vénéraient le Soleil<sup>43</sup>. Les chercheurs ont abordé le problème de façon inverse : ils pensent que c'est la notion abstraite de justice qui fut personnifiée, sur un fond monothéiste. En réalité, à l'origine se trouve la croyance dans le dieu-soleil, qui reçoit plus tard l'attribut de justicier, à côté d'autres ; chez les Sémites il apparaît comme exécuteur de la volonté du dieu suprême. Chez les Hébreux le dieu solaire devint un être subordonné à Dieu, et la « Justice » se transforma en un attribut abstrait du dernier. Mais cette évolution se fit progressivement et les

41. *Jos.*, 10, 1 ; cf. par ex. C. Westermann, *Genesis 12-36...*, p. 294 ; J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... », p. 226, n. 30 ; J. Krašovec, *La Justice...*, p. 51.

42. D. Pardee, A new datum for the meaning of the name Milkashtart, in *Ascribe to the Lord*, Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie..., Sheffield, 1988, p. 5-86 ; I. Lévy, Malcandre dans l'inscription d'Eshmunazar, *RA*, 4<sup>e</sup> série, 4, 1904, p. 385-389. En ce qui concerne Milkom, cf. N. Schneider, Melchom, das Scheusal der Ammoniter, *Biblica*, 18, 1937, p. 337-343 ; E. Dhorme, Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique, *Anatolian Studies*, 6, 1956, p. 59-60. V. aussi P. Bordreuil, A propos de Milkou, Milqart et Milk'ashtart, in *Sopher Mahir*, Vinona Lake, 1991, p. 11-21.

43. Cf. *Mal* 3, 20 (« Le soleil de la Justice »). V. aussi A. Caquot, La divinité solaire ougaritique, *Syria*, 36, 1959, p. 93. Apollon et Ra étaient aussi des dieux de justice.

traces de la vieille croyance ne disparurent pas complètement, ce qui permit les spéculations<sup>44</sup>.

Une analyse sans idée préconçue montre qu'en Gen 14 comme dans le psaume 110 Melkisédeq est un être supérieur aux mortels, quoique sa divinité ne soit pas explicitée. En Gen 14 il est l'intermédiaire entre El Elyon et Abraham ; ce rôle d'agent de Dieu est joué tout au long du livre par un ange, mais jamais par un prêtre<sup>45</sup>.

D'où vient le nom de Melkisédeq ? Je crois que c'est une influence hittite. Un texte trouvé dans les archives diplomatiques d'Ougarit (RS, 17.340 = PRU IV, p. 18-52) contient une formule à peu près identique : « Le Soleil, le Grand Roi, mon maître. » Dans le contexte de l'histoire d'Abraham on n'a pas à s'étonner d'une telle similitude. La déesse du soleil des Hittites portait le titre de « Reine du Ciel et de la Terre », qui est très proche de *gone shamaiim va ares* le titre d'El Elyon en Gen 14<sup>46</sup>. La formule hittite est, sans doute, canonisée et très ancienne — peut-être du temps des patriarches hébreux.

« Salem » ou « Shalem » serait-il le nom ancien de la ville de Jérusalem ? Certains auteurs en doutent. Les traditions médiévales plaçaient la rencontre d'Abraham avec Melkisédeq en d'autres lieux : Mont Garizim, Mont Tabor — qui sont,

44. Cf. J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... », p. 225-229 ; J. Sweetnam, Some observations on the background of Šaddiq in Jeremia 23, 5a, *Biblica*, 46, 1965, p. 29-40 ; C. F. Whittley, Deutero-Isaiah's interpretation of Sedeq, *VT*, 22, 1972, p. 469-475 ; J. Weingren, The title Moreh Sedek, *JSS*, 6, 1961, p. 166-169. Sur Sédeq comme nom du dieu El Elyon, cf. H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, *ZAW*, 67, 1955, p. 177. Sédeq s'identifia aussi avec Marduk le Babylonien : cf. R. A. Rosenberg, Yahweh becomes King, *JBL*, 85, 1966, p. 301-304.

45. C'est ce que souligne Zimmerli, qui observe que Genesis 14 est l'unique passage de l'Ancien Testament où apparaisse un intermédiaire qui est aussi prêtre (W. Zimmerli, Abraham und Melchisedek, in *Der ferne und nahe Wort*, Festschrift Leonhard Rost..., Berlin, 1967, p. 260).

46. Y. Muffs, Abraham the noble warrior ; Patriarchal politics and laws of war in Ancient Israel, *JJS*, 33, 1982, p. 84-86. Autres exemples chez M. S. Smith, The near eastern background of solar language for Yahwe, *JBL*, 109, 1990, p. 35. Sur le culte du Soleil chez les Hittites, cf. O. R. Gurney, *The Hittites*, Harmondsworth, Penguin Books, 1952, p. 139. Sur l'interprétation du mot *gone*, cf. G. Levi Della Vida, « El Elyon... », p. 1 ; L. R. Fisher, « Abraham... », p. 264-270 ; H. Schmid, « Yahwe... », p. 181-182.



il faut le souligner, des endroits liés au culte du Soleil. Pour Cameron McKay le Salem biblique est Sichem ; Gammie parle aussi de Shilo. Enfin, R. H. Smith et R. Schmid mentionnent Hébron. Horton soutient l'identité de Salem avec Jérusalem, nom qui apparaît dans les textes d'Amarna ; mais « Urusalim » peut être aussi Sichem. Les commentaires les plus récents reconnaissent qu'on ne peut établir l'équation Salem = Jérusalem qu'à une époque plus récente<sup>47</sup>.

Mais Salem est aussi le nom d'un dieu sémite bien connu. Les dieux Shaḥar et Shalim figurent dans les textes d'Ougarit et on les identifie aux Dioscures. Gray pense que ce sont des hypostases du dieu 'Athtar qu'adoraient les nomades sémites — Amorites et Arabes. Il affirme que Shalem était connu depuis le <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. et que Jérusalem fut un des centres de ce culte. Pour Nyberg, Shalem était un autre nom du dieu Elyon. D'autre part, « Melekh » comme nom de dieu était, lui aussi, lié au culte du Soleil. Wood pensait que les Hébreux l'identifiaient avec Yahvé. De toute façon, le titre de « roi » pour Dieu figure fréquemment dans l'Ancien Testament<sup>48</sup>.

47. Cf. H. W. Hertzberg, « Die Melqisedek-Traditionen » ; C. McKay, Salem, *PEQ*, 1948-1949, p. 121-130 ; J. G. Gammie, « Loci... », p. 385-386 ; R. H. Smith, « Abraham... », p. 149 ; H. Schmid, « Melchizedek und Abraham... », p. 148-151 ; E. G. Kraeling, The early cult of Hebron and Judg 6:1-3, *AJSSL*, 1, 1925, p. 174-178 ; J. Heinemann, Anti-samaritan polemics in the Aggadah, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, v. 3, Jerusalem, 1973, p. 66. D'après des études récentes, l'identification du site d'Ophel avec l'Urusalim des lettres d'Amarna serait erronée : cf. H. J. Franken et M. L. Steiner, Urusalim und Jebus, *ZAW*, 104, 1992, p. 110-111. Sur le caractère préisraélite du culte dans tous ces lieux, cf. aussi H. J. Kraus, *Worship in Israel*, Richmond, 1966, p. 134-136 (l'auteur omet de parler du culte du Soleil).

48. Sur les dieux Shaḥar et Salem, cf. The birth of the gracious and beautiful gods, *JPOS*, 14, 1934, p. 133-140. Les commentateurs de Gen 14 ont ignoré des recherches comme celle de Barton (G. A. Barton, A liturgy for the celebration of the spring festival at Jerusalem in the age of Abraham and Melchizedek, *JBL*, 53, 1934, p. 61-78) ou R. Du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Leiden, 1970, p. xviii-xix, et *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Leiden, 1979, p. 185-186. Cf. aussi H. S. Nyberg, « Studien zur Religionskampf... », p. 261 (« Melek kann zur Gottesname oder Gotteszeichnung sein »). Sur l'hypothèse de Gray, cf. J. Gray, « The Desert God... », p. 72-83 ; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden, 1977, p. 135-147. A. Caquot rejette cette hypothèse, mais le lien entre Salem et le Soleil est évident (cf. A. Caquot, Le dieu 'Athtar et les textes de Ras-Shamra, *Syria*, 35, 1958, p. 53 ; M. Delcor, « Melchizedek... », p. 115 ;

« Melekh Salem » pourrait donc être un autre nom du dieu Soleil associé à El Elyon.

Ce dernier est, lui aussi, un nom qui suscite des controverses. La formule « El Elyon qone shamaiim va ares » a un caractère très spécifique. La plupart des auteurs traduisent « qone » par « créateur » ; mais Levi della Vida pense que ce terme signifie « maître » ou « possesseur »<sup>49</sup>. Une telle interprétation facilite l'association avec « Baal », le nom commun des dieux cananéens et phéniciens.

Reste le titre « cohen ». A l'égard de celui-ci Horton mentionne un fait important : dans l'Ancien Testament « cohen » n'est pas lié exclusivement aux fonctions sacerdotales. Il signifie parfois une fonction laïque, civile ou militaire. Dans notre texte il peut signifier « chef militaire »<sup>50</sup>.

« Melkisédeq Melekh Salem cohen El Elyon » est donc un nom complexe, qui désigne un dieu solaire, subordonné au dieu suprême, au nom duquel il commande les anges — ou les astres<sup>51</sup>.

Il y a encore la formule « apporta le pain et le vin »,

H. Cazelles, Moloch, *SDB*, vol. 5, Paris, 1957, col. 1345. Le titre de roi attribué à Dieu est présent en I Rois 11:7 ; II Rois 16:3, 23:5-10 ; Jér 7:31, 19:5 ; *Amos* 7:13. Cf. W. C. Wood, *The religion of Canaan from the earliest times to the Hebrew conquest*, *JBL*, 35, 1916, p. 257-258 ; E. Dhorme, « Le dieu Baal... », p. 59-61 ; J. Van Seters, *The religion of the patriarchs in Genesis*, *Biblica*, 65, 1980, p. 225, n. 16 ; H. Schmid, « Yahwe... », p. 178-179 ; G. H. Jones, *The Nathan Narratives...*, p. 127 ; il y a d'ailleurs une riche littérature sur ce problème.

49. Cf. G. Levi della Vida, « El Elyon... », p. 1, n. 1. P. Humbert, « qânâ » en hébreu biblique, in *Festschrift Alfred Bertholet...*, p. 259-266, tout en reconnaissant que le sens de « possesseur » est dominant dans l'Ancien Testament, affirme néanmoins qu'en Gen 14 le sens est « créateur ». Cf. aussi N. C. Habel, *Yahwe, Maker of heaven and earth ; a study in tradition criticism*, *JBL*, 91, 1972, p. 321-333. M. Peter pense que cette formule est le symbole d'un culte cananéen très ancien (M. Peter, « Die historische Wahrheit... », p. 102).

50. « Horton », p. 45-48. Il faut noter que dans la littérature rabbinique « cohen » a souvent la signification de « prince » ; on peut le remarquer dans les commentaires sur le psaume 110 ; cf. N. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, v. 4, München, 1965, p. 461. On a traduit aussi « cohen » par « messenger de Dieu » et « prophète » : cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1962, p. 1-8.

51. J. Gray, « The Desert God... », p. 77. L'armée céleste conduite par le soleil faisait partie du panthéon cananéen ; les Hébreux l'ont adoptée (cf. A. Caquot, « La divinité... », p. 90-92). Cf. aussi sur cette formule P. Bordreuil, « A propos de Milkom... », p. 15-16.

dont on cherche le sens. Kirkland l'associe à l'idée d'alliance. Nyberg souligne le rôle du vin dans le culte d'Elyon. Toutefois, la plupart des commentateurs adoptent l'interprétation traditionnelle<sup>52</sup>. Mais cette formule a un contenu religieux indubitable : c'est l'expression symbolique de l'action bienfaisante du soleil, qui fertilise la terre. Le blé et la vigne étaient parmi les principales cultures du Canaan.

Il faut revenir maintenant à l'aspect « géographique », c'est-à-dire au problème de l'endroit où se trouvait le centre du culte de Sédeq. J'ai déjà parlé de la diversité des lieux qu'on associe avec Melkisédeq. Jérusalem reste toutefois en tête de liste. J. Gray met en valeur les toponymes des alentours de cette ville. Baumgarten souligne l'association permanente de la notion de justice avec la ville de Jérusalem. Emerton soutient lui aussi cette hypothèse, qui reste dominante<sup>53</sup>.

Il est probable qu'à une certaine époque on identifia le nom « Salem » avec Jérusalem. Le rédacteur du chapitre 14 désirait associer le patriarche Abraham avec la ville sainte et cette interprétation était la meilleure. Mais *le dieu solaire* qu'on appelait Melkisédeq était-il, lui, associé à cette ville ? Nous ne savons rien de précis.

J. J. Schmitt souligne, d'autre part, que — d'après les textes d'Amarna — la plus forte ville de Canaan était à l'époque Sichem et non Jérusalem<sup>54</sup>. La présence du culte du Soleil à Sichem est attestée non seulement par le livre des Jubilés, Eupolemos et d'autres textes d'après l'Exil, mais aussi

52. Cf. J. R. Kirkland, « The Incident... », p. 12 ; H. S. Nyberg, « Studien zum Religionskampf... », p. 355 ; C. Westermann, *Genesis 12-36...*, p. 205 ; G. Barton, « A Liturgy... », p. 63, 68 ; M. Delcor, « Melchizedek... », p. 118-119.

53. Cf. J. Gray, « The desert god... », p. 81 ; L. Vincent, Abraham à Jérusalem, *RB*, 58, 1951, p. 362-363 ; J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... », p. 266, n. 30 ; J. A. Emerton, « The Riddle... », p. 413 ; J. A. Emerton, « The Site of Salem, the city of Melchizedek (Gen XIV, 18) », in *Studies in the Pentateuch* (Suppl. to *VT*, v. 41), Leiden, 1990, p. 45-71 ; K. N. Deurloo, Narrative geography in the Abraham cycle, in *Quest of the Past*, ed. by A. S. Van der Woude, Leiden, 1990, p. 55-56.

54. Cf. J. J. Schmitt, Pre-israelite Jerusalem, in *Scripture in Context*, ed. by Carl D. Evans a.o., Pittsburgh, 1960, p. 102 et n. 11-12.

par le livre d'Ezéchiel et par la tradition samaritaine. On connaît pour Sichem une tradition ferme du culte de « Theos Hypsistos » et on a remarqué, d'autre part, la fréquence de « Sédeq » dans l'onomastique samaritaine. Et il n'est pas superflu d'ajouter qu'à Sichem se trouvait aussi un « Gilgal », donc un monument dédié au culte du Soleil<sup>55</sup>.

Gammie pense que la multitude des endroits liés au culte de Melkisédeq s'explique par le déplacement des porteurs de cette tradition de Sichem à Jérusalem, en passant par Shilo et Nob (cette « Wanderung » est supposée aussi par Hertzberg).

L'épisode de la rencontre d'Abraham avec Melkisédeq peut alors être conçu comme une théophanie, analogue à celles des chapitres 18 et 22 de la Genèse. Melkisédeq y joue le rôle de l'Ange de Dieu, rôle que le dieu-Soleil joue souvent dans d'autres religions. Il remet à Abraham la bénédiction du dieu suprême, qu'il représente en tant que chef de son armée, et reçoit d'Abraham la dîme que celui-ci doit à Dieu<sup>56</sup>.

Les versets 18-20 de Gen 14 représentent en ce cas un fragment, probablement très ancien, d'un texte rituel cananéen, consacré au dieu-Soleil Melkisédeq. Celui-ci y joue un double rôle de dieu de la fertilité et de guerrier du dieu

55. J. J. Schmitt, « Pre-israelite... », p. 106. Cf. aussi C. McKay, « Salem... », p. 121-130 ; R. H. Smith, « Abraham... », p. 149-152 ; J. Gammie, « Loci... », p. 390-391 ; J. R. Kirkland, « The incident... », p. 8-11. Les arguments de Landesdorfer sont intéressants, mais dépassés par les recherches plus récentes : cf. S. Landesdorfer, « Das Priesterkönigtum... », p. 203-216. Pourtant, Hertzberg avait souligné en 1928 l'ancienneté de la tradition sur Melkisédeq à Garizim et Sichem (cf. H. W. Hertzberg, « Die Melqisedeq-Traditionen... », p. 173). Cf. aussi J. T. Milik, « Saint Thomas de Pardes » et Gen. 14, 17, *Biblica*, 42, 1961, p. 84, n. 2 ; M. E. Boismard, Aeon, près de Salem (Jean, III, 23), *RB*, 80, 1973, p. 218-219. Il faut souligner qu'en Gen 23:18 il est dit « Salem la ville de Sichem », Sichem étant un nom de personnage, comme d'ailleurs en Gen 34:2 ; cf. J. L. Emerton, « The site of Salem... », p. 66.

56. Josèphe, *Antiq.*, IX, 14, 3. Cf. B. Z. Wacholder, « Pseudo-Eupolemus » two greek fragments on the life of Abraham, *HUCA*, 34, 1963, p. 107 ; L. N. White, The Delos synagogue revisited, *HTR*, 80, 1987, p. 145 ; Ph. Bruneau, Les « Israélites de Délos » et la juiverie délienne, *BCH*, 106, 1982, p. 466-506. Cf. aussi J. G. Gammie, « Loci... », p. 390-393, et J. L. Emerton, « The Site of Salem... », p. 48. Sur le « Gilgal », cf. E. Nielsen, *Sichem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1959, p. 295-305 ; C. A. Keller, Über einige alttestamentliche Heiligtumlegenden, II, *ZAW*, 68, 1956, p. 85-87. Sur les théophanies dans la Bible, cf. J. Lindblom, Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion, *HUCA*, 32, 1961, p. 91-106.

suprême. Peut-être dans ce texte bénit-il vraiment Abraham (ou un autre personnage) et reçoit-il de celui-ci la part de Dieu.

Quant au psaume 110, il appartient à une catégorie qui se prête à de multiples interprétations à cause de son obscurité (cf. les psaumes 53, 82, 87, 120). Comme je l'ai déjà mentionné, la plupart des commentateurs le situent parmi les textes exprimant l'idéologie royale israélite. Je crois qu'on peut arriver à des résultats plus satisfaisants si on part de l'hypothèse qu'ici, comme en Gen 14, Melkisédeq est un dieu.

Le nom *shaḥar* est une des énigmes de ce texte. Du fait que c'est un nom divin dans la mythologie sémitique on a déduit que le v. 3 décrit la naissance divine du roi ; cette interprétation a été considérée comme inacceptable par certains commentateurs en raison du fait que Shaḥar est un dieu et non une déesse.

Shaḥar et Shalem sont vraiment des dieux, mais le nom « Shaḥar » appartient aussi à une déesse, ce qui est fréquent chez les Sémites. Cela a lieu même dans l'Ancien Testament<sup>57</sup>.

De l'analyse des psaumes 2 et 110 N. Lemche a tiré la conclusion que le roi des Hébreux était « le fils de Yahvé » et que cela indique une influence égyptienne<sup>58</sup>. Cette hypothèse est affaiblie par le manque de preuves en faveur du caractère divin du roi, chez les Hébreux comme chez les Cananéens. La preuve manque aussi pour l'utilisation du psaume 110 en faveur des descendants de la dynastie davidique.

Si Melkisédeq est le dieu-Soleil, bien des énigmes du psaume 110 trouvent leur solution. La naissance sur les montagnes sacrées, du sein de l'aurore, est sûrement le privilège du soleil. Del Medico traduit le mot « ṭal » par « fer de lance ». En le prenant au sens figuré, on peut vraiment interpréter

57. Isa 14:12-15. Ce fragment reproduit le mythe de Phaéon : cf. McKay, *Helel and the Dawn Goddess*, VT, 20, 1970, p. 451-464. Helel serait le nom de la déesse du Soleil associée à El. McKay pense que c'est la « brillance » — c'est-à-dire l'expression extérieure de la force divine.

58. N. Lemche, *Ancient Israel...*, p. 232-233 ; J. Coppens, « Les apports... », p. 338-342 ; R. Kilian, *Der « Tau » in Ps 110, 3 — ein Missverständnis ?*, ZAW, 102, 1990, p. 417-419. Cf. aussi A. Caquot, « Le messianisme... », p. 239.

le verset comme l'expression d'un *hieros gamos* du Dieu Très Haut et de la déesse Shaḥar<sup>59</sup>. D'autre part, « ro'sh » du verset 6 est sans doute l'équivalent de « resha », l'ennemi que le Dieu Très Haut écrase sans merci<sup>60</sup>.

Bien des chercheurs ont trouvé dans le psaume 110 une orientation messianique. Je ne vois pas de justification à une telle interprétation. Elle n'est apparue que plus tard, quand une telle orientation devint dominante<sup>61</sup>.

Le psaume 110 est, sans doute, très ancien. La présence de Melkisédeq peut s'expliquer de la même manière que pour le chapitre 14 de la Genèse. On peut supposer que les deux textes sont étroitement liés, même s'ils ont été introduits dans l'Ancien Testament à des dates différentes. Je n'exclus pas la possibilité que ce soient des fragments d'un texte liturgique destiné au culte du Soleil<sup>62</sup>.

Les buts de ceux qui les ont introduits étaient, sans doute, tout autres que leur destination originale. Du moment que les noms des dieux Sédeq, Shaḥar, Shalim furent isolés

59. H. Del Medico, « Melchisédech... », p. 165-166. Sur la naissance divine, cf. aussi Th. Booij, « Psalm CX... », p. 399-400. En soulignant le caractère mystique de la relation, Th. Booij met en évidence, sans le vouloir, l'origine divine de celui qui est le sujet du psaume.

60. J. R. Bartlett, The use of the word ro'sh as a title in the Old Testament, VT, 19, 1969, p. 1-10, a omis de son analyse non seulement le psaume 110, mais aussi d'autres passages de l'Ancien Testament, comme par ex. Ps 68:23 ou Hab. 3-7. Les jeux de mots sont un trait caractéristique de l'Ancien Testament, et parfois on trouve des sens opposés qui se complètent.

61. R. Tournay, « Le psaume CX... », p. 6-13. C'est aussi l'opinion de G. R. Driver, Psalm CX; its form, meaning, and purpose, in *Studies in the Bible, presented to H. Segal*, ed. by J. M. Grintz, J. Liver, Jerusalem, 1964, p. 17-31, et de G. Cooke, The Israelite King as son of God, ZAW, 73, 1961, p. 205. On retrouve des formules analogues ailleurs dans l'Ancien Testament. E. Lipinski, « Etudes sur des textes... », p. 41-57 a démontré qu'on peut donner une interprétation messianique à d'autres textes, aussi anciens que Gen 14:18-20. Cf. aussi W. F. Albright, Abram the Hebrew, BASOR, 1961, n° 163, p. 48-53; R. H. Smith, « Abram and Melchizedek... », p. 129-133.

62. Cf. J. W. Bowker, « Psalm CX... », p. 36; J. M. Baumgarten, « The Heavenly Tribunal... », p. 225-229; J. A. Emerton, « Some False Clues... », p. 29; H. H. Rowley, « Melchisedek and Sadok... », p. 467-469. Les deux textes ont fait partie d'un texte liturgique pour la fête de la Pentecôte — pense M. Gourgues, Lecture christologique du Psaume CX et la fête de la Pentecôte, RB, 83, 1979, p. 15, n. 43. J. Maier estime par contre que les deux textes sont indépendants: J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg, 1964, p. 38. Enfin, Schedl voit dans le psaume 110 un « chant de la Restauration du temps d'Isaïe » qui réunit des traditions variées; C. Schedl, Aus dem Bache an Wege, ZAW, 73, 1961, p. 290-297.

de leur ambiance religieuse spécifique, leur sens changea : Melkisédeq devint un roi, son titre de « cohen » fut interprété de façon nouvelle.

### III

A première vue, la littérature intertestamentaire ne paraît point s'intéresser à Melkisédeq. La légende de sa naissance miraculeuse, contenue dans Hénoc slave, est sans doute une œuvre tardive, influencée visiblement par le christianisme<sup>63</sup>. Philon et Flavius Josèphe parlent de lui ; mais pour le premier c'est plutôt un prétexte pour une dissertation sur les principes du judaïsme à la lumière de la philosophie néo-platonicienne (Horton estime que le texte de Philon sur Melkisédeq est un midrash haggadique). L'écrivain alexandrin était préoccupé par Theos Hypsistos, et Melkisédeq était pour lui le prêtre du Dieu Suprême. Dans *Legum Allegoriae* c'est une figure abstraite. Quant à Josèphe, dans sa paraphrase de Gen 14 il parle de Melkisédeq comme d'un chef cananéen et du « premier prêtre du Dieu Très Haut »<sup>64</sup>.

On retrouve Melkisédeq dans le pseudo-Eupolème. Cet auteur, connu par l'intermédiaire d'Alexandre Polihistor et d'Eusèbe de Césarée, est considéré comme samaritain. Il place la rencontre d'Abraham avec Melkisédeq sur le mont Garizim, le sanctuaire des Samaritains. Cette association de Melkisédeq avec les Samaritains ouvre des perspectives intéressantes sur l'histoire de la secte et de son idéologie<sup>65</sup>.

63. Cf. L. A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoc*, Paris, 1957.

64. « Horton », p. 83-86 ; G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique, *RB*, 35, 1926, p. 497. Cf. aussi R. S. Eccles, The purpose of the hellenistic patterns in the epistle of the Hebrews, in *Religions in Antiquity...*, p. 212-213. Dans la théologie philonienne le Verbe est le grand prêtre, chef des anges de Dieu et médiateur entre le Créateur et la créature — toutes les fonctions du dieu Sédeq ; cf. A. Vivian, I movimenti che si oppongono al Tempio : il problema dal Sacerdozio di Melchisedeq, *Hénoc*, 14, 1992, p. 103. B. Mazar qualifie de « surprenante » l'interprétation de Flavius Josèphe ; je crois que c'est plutôt la parenté de ce dernier avec les Hasmonéens qui joua le rôle principal (cf. B. Mazar, *Josephus, the Bible, and History*, ed. by L. H. Feldman and G. Hota, Leiden, 1989, p. 326).

65. B. Z. Wacholder, « Pseudo-Eupolemus... », p. 83-113 ; W. Aptowitzer, Melkizedek. Zu den Sagen der Agada, *MGWJ*, 70, 1926, p. 97.

La réapparition de ce personnage dans un manuscrit de Qumran a paru surprenante. Mais je crois qu'il faut, précisément à la lumière de cette réapparition, apprécier de nouveau la présence de Melkisédeq *ou de personnages similaires* dans la littérature biblique.

Il est dans l'Ancien Testament une figure qui présente un intérêt particulier sous cet aspect. Il s'agit de l'Ange de Dieu.

C'est un personnage de second rang, anonyme, messager, interprète et exécuteur des ordres du Dieu Très Haut<sup>66</sup>. Cet Ange joue pourtant des rôles parfois particulièrement importants, qui méritent une analyse plus détaillée.

L'Ange de Dieu apparaît fréquemment dans les histoires du cycle patriarcal. Son apparition est souvent accompagnée de phénomènes « solaires ». Ainsi, en Gen 18:1 Dieu et ses anges visitent Abraham « pendant la chaleur du jour », c'est-à-dire au moment où la force du soleil est au maximum<sup>67</sup>. Le récit de la lutte de Jacob avec l'Ange souligne que « le soleil brillait, quand il passa Penuel » (Gen 32:32). D'habitude on traduit cette expression comme une indication du temps (il faisait jour, par ex.) ; mais à vrai dire cela pourrait signifier que le soleil lui était favorable. Penuel ou Peniel signifie la face de la divinité.

J'ai signalé plus haut la présence de traces du culte solaire dans le livre de Josué. Josué rencontre, après avoir passé le Jourdain, « le chef des armées de Dieu ». Cette rencontre a lieu à Gilgal, évidemment un lieu dédié au culte du Soleil et qu'on appelait ainsi à cause du *cromlech* qui s'y trouvait<sup>68</sup>.

66. Cf. une synthèse du problème chez J. Collins, *Messianism in the Maccabean Period*, in *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. by J. Neusner a.o., Cambridge, 1987, p. 97-109. Cf. aussi E. Jacob, Variations et contrastes dans la figure de l'Ange de Dieu, *RHPPhR*, 68, 1988, p. 409-414.

67. Ce dieu qui met le feu à Sodome et Gomorrhe ne serait-il pas, à l'origine, Shamash-Nergal, une autre hypostase du dieu solaire ? C'est ce que se demande E. G. H. Kraeling, « The Early Cult... », p. 175, n. 3.

68. Cf. M. Vernes, Utilisation religieuse des monuments mégalithiques par les anciens Hébreux, *RA*, 5<sup>e</sup> série, 6, 1928, p. 275-290. Gilgal est le sujet de nombreuses recherches, mais la plupart s'occupent de la position géographique des monuments sans saisir leurs rapports avec le culte du Soleil.



Le même personnage apparaît dans le livre de Daniel. Il y porte aussi le titre de « Prince des Princes » et, outre son rôle militaire, il est aussi prêtre, officiant dans le sanctuaire céleste et recevant des offrandes ; enfin, il dévoile le futur au prophète. L'armée qu'il commande se compose d'anges ; mais souvent on les nomme « astres » et les anges ne sont que les divinités associées à ces astres<sup>69</sup>.

Ce Prince des Princes, chef des armées du ciel, est le soleil. Sa ressemblance avec Melkisédeq est frappante<sup>70</sup>.

On trouve dans le psaume 89:37-38 un personnage appelé « témoin fidèle qui est dans le Ciel », garant du règne de David et de sa postérité. E. T. Mullen pense que ce témoin, qui est associé à la lune, peut s'identifier au soleil. Les deux astres-dieux étaient souvent pris comme témoins et garants<sup>71</sup>.

Dans la littérature apocryphe on retrouve des personnages similaires. Dans le Testament de Lévi c'est le prêtre qui reçoit la mission d'accomplir le jugement divin sur la terre (18:12). On a vu dans ce personnage une allusion aux rois de la dynastie hasmonéenne<sup>72</sup> ; mais cette dynastie est présentée dans ce livre sous un jour négatif — et d'ailleurs ces rois n'ont jamais eu le rôle de juge. Le patriarche lui-même est, dans ce texte, prêtre, mais il est appelé aussi fils du Très Haut, « lumière de la connaissance » et « soleil d'Israël ». Le rite d'investiture du prêtre comprend une offrande de pain et de vin (comme en Gen 14). Le patriarche est prêtre à jamais, comme Melkisédeq dans le psaume 110 et — tout comme

69. Dan 8:11, 10:21, 12:5-13. Cf. C. Bampfylde, *The prince of the host in the book of Daniel and the Dead Sea Scrolls*, *JSJ*, 14, 1986, p. 129-134. Pour le lien entre anges et astres, cf. Deut 4:19, 7:13 ; 2 Rois 23:5 ; Jér 8:2, mais aussi Jug 5:20 et 1 Rois 22:19. Cette opinion est partagée par J. J. Collins, *Apocalyptic eschatology and the transcendence of death*, *CBQ*, 36, 1974, p. 32-34 ; J. J. Collins, *The son of man and the saints of the most high in the book of Daniel*, *JBL*, 93, 1974, p. 57-58. Cf. aussi J. Goldstein, *The persecution of the Jews by Antiochus IV*, in *Sixth World Congress of Jewish Studies. Proceedings*, v. 1, Jerusalem, 1977, p. 142, et A. Caquot, « La divinité... », p. 91.

70. Cf. M. Delcor, « Melchizedek... », p. 131 ; « Horton », p. 127-130.

71. E. Th. Mullen, *The divine witness and the davidic royal grant ; Ps 89:37-38*, *JBL*, 102, 1983, p. 307-318.

72. J. J. Petuchowski, *The controversial figure of Melchizedek*, *HUCA*, 20, 1957, p. 132-133 ; J. T. Milik, « Melkisédeq... », p. 123 ; D. M. Hay, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, 1973, p. 24-25.

Melkisédeq — il a le statut de prêtre dans les cieux et de roi sur la terre<sup>73</sup>.

Une autre figure qui présente des analogies surprenantes avec Melkisédeq est le *nuntius* de l'*Assomption de Moïse* (10:2) ; c'est un être angélique, mais il est aussi (ou il va devenir) prêtre, et sa première action consiste à venger Israël de ses ennemis ; dans ce but il est élevé au ciel<sup>74</sup>.

Je crois qu'on peut trouver une autre allusion à une figure similaire dans le *3<sup>e</sup> Livre Sibyllin* (v. 651-656). On y parle d'un roi « venu de la part du soleil », qui arrêtera la guerre injuste et accomplira d'autres missions à lui confiées par Dieu. J. J. Collins y voit une allusion aux Ptolémées, mais — sauf son opinion sur la provenance égyptienne de ce livre — il n'apporte pas d'arguments en faveur de cette hypothèse<sup>75</sup>.

S'il n'y a pas dans les livres d'Hénoch de personnage « melkisédéquien » (outre le récit tardif de sa naissance), on y raconte la révolte et la chute des anges. Je pense que de cette façon l'auteur polémique avec l'idolâtrie ; cela explique l'absence de Melkisédeq<sup>76</sup>.

73. G. Widengren, Royal ideology and the testaments of the twelve patriarchs, in *Promise and Fulfilment*, essays presented to S. H. Hooke..., Edinburgh, 1983, p. 202-212. C'est Milik qui a saisi le lien entre le Testament de Lévi et le texte d'11QMelch ; cf. J. T. Milik, « Milki-šedeq... », p. 123. Il semble qu'une secte de Galilée, qui a produit le Testament de Lévi et les livres d'Hénoch, ait exercé une certaine influence sur les sectaires de Qumran ; cf. W. E. Nickelsburg, Enoch, Levi, Peter, Recipients of revelation in Upper Galilee, *JBL*, 100, 1981, p. 581 ; F. M. Strickert, Damascus Document VII, 10-20 and Qumran Messianic Expectation, *RQ*, 12, 1986, p. 336-337 ; cf. aussi P. Grelot, Note sur le Testament araméen de Lévi, *RB*, 63, 1956, p. 394-396.

74. Cf. J. Tromp, Taxo, the Messenger of the Lord, *JSJ*, 21, 1990, p. 200-209.

75. J. J. Collins, Sibylline oracles. A New translation and introduction, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, ed. by J. H. Charlesworth, Londres, 1983, p. 356 ; J. J. Collins, The provenance of the third Sibylline Oracle, in *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 2, 1974, p. 5-9. L'image du roi qui vient de l'Est, du lever du soleil, a été analysée par G. Anioti, Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma, in *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, a cura di Marta Sordi, Milano, 1982, p. 18-26. J'ai évoqué ce personnage dans M. Bodinger, Le mythe de Néron de l'Apocalypse de saint Jean au Talmud de Babylone, *RHR*, 206, 1989, p. 21-40.

76. Cf. P. D. Hanson, Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6:11, *JBL*, 96, 1972, p. 195-233 ; M. Barker, Some reflections on the Enoch Myth, *JSOT*, 15, 1980, p. 1-11. L'influence de la littérature hénochique est pourtant visible dans le texte de 11QMelch : cf. M. De Jonge and A. S. Van der Woude, 11QMelchizedek and the New Testament, *NTS*, 12, 1965-1966, p. 304.

La facilité avec laquelle la mythologie solaire s'est intégrée dans la religion des Hébreux, en dépit de la lutte contre l'idolâtrie, montre combien profonde était la tradition de ce culte. En même temps, la place importante qu'occupaient la notion de justice et les justes dans le judaïsme aida à cette intégration. Dans la littérature eschatologique, à Qumran et dans les livres d'Hénoch, la Justice et la Lumière s'identifiaient<sup>77</sup>.

On peut détecter aussi dans la littérature du judaïsme une orientation opposée à cette intégration. Cette orientation est liée au messianisme sacerdotal, provenant des milieux lévitiqes. Elle se trouve chez Malachie et dans l'*Assomption de Moïse*<sup>78</sup>. Ici, le messenger de Dieu est un prêtre, personnage terrestre, mais chargé des fonctions de censeur, de juge et d'exécuteur des ordres du Dieu Très-Haut. Ainsi, tout en gardant les attributs du dieu solaire devenu l'Ange de Dieu, ce personnage est dépouillé de sa divinité et transformé en précurseur sacerdotal du Messie. Ce fut peut-être une préface à l'action du courant orthodoxe du judaïsme pour éliminer l'influence de cette figure assez gênante<sup>79</sup>.

Il s'agit donc d'une tradition de longue date, qui a réussi à se maintenir. L'existence du texte 11QMelch n'est pas chose fortuite.

Pourtant, après la découverte du manuscrit il n'y a pas eu d'unanimité dans la compréhension du personnage. A. S. van

77. J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... », p. 225, n. 26.

78. Cf. B. V. Malchow, The messenger of the covenant in Mal 3:1, *JBL*, 103, 1984, p. 252-255 ; J. Tromp, « Taxo... », p. 200-209.

79. Cf. H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar...*, v. 4, p. 453-456, 484 ; M. Delcor, « Melchizedek... », p. 131-132 ; M. Simon, « Melchisédech... », p. 104-107. Dans l'Apocryphe de la Genèse Melchisédeq est rejeté sur un plan secondaire et regardé comme inférieur aux Aaronides. Quant au livre des Jubilés, son absence pourrait être le résultat de la position anti-hasmonéenne de l'auteur ; cf. A. Vivian, « I movimenti... », p. 105-106. A Qumran existait donc aussi une orientation « antimelchisédequienne ». La tradition rabbinique identifia Melchisédeq avec le patriarche Sem, dans le but probable d'éliminer son essence divine sans pour autant le faire disparaître de la tradition. Cf. aussi V. Aptowitzer, « Melkisedek... », p. 93-100 ; S. E. Robinson, The apocryphal story of Melchizedek, *JSJ*, 18, 1987, p. 26-39 ; J. J. Petuchowski, « The Controversial... », p. 127-129. J. Heinemann, « Anti-Samaritan Polemics... », p. 67-68, pense que la polémique rabbinique contre Melchisédeq visait les Samaritains.

der Woude affirme sans hésitation que Melkisédeq est dans ce texte un être céleste, dont l'image a été inspirée par le chapitre 14 de la Genèse<sup>80</sup>. D'autre part, Flusser pense que parmi les membres de la secte de Qumran circulait la croyance selon laquelle Melkisédeq était le Messie-prêtre qu'ils attendaient. Il affirme que le titre d'*elohim* que porte le personnage n'implique pas l'attribution d'une nature divine<sup>81</sup>. Carmignac minimise délibérément l'importance de Melkisédeq dans le manuscrit qumranien. Après avoir argumenté moins sur le contenu que sur l'analyse textuelle, il conclut qu'on n'y trouve point d'arguments en faveur de la nature divine de Melkisédeq, que le texte n'a pas un caractère eschatologique et que le titre donné au manuscrit n'est pas justifié<sup>82</sup>. Pourtant, plus récemment J. Carmignac est revenu sur ses opinions de 1970, en admettant, à la lumière d'une lecture plus attentive et plus complète du texte et d'autres fragments associés, que Melkisédeq apparaît à Qumran dans la posture de « chef des anges fidèles à Dieu »<sup>83</sup>.

Il y a bien d'autres opinions. J. M. Baumgarten pense que ce personnage personnifie à Qumran la notion de « sédeq » — la Justice devenue être divin et messianique. Il reconnaît que cette notion était associée au soleil et à la lumière,

80. A. S. Van der Woude, Melchizedek als himmlische Erlösengestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, *Oudtestamentliche Studien*, 14, 1956, p. 372. Il y a une riche littérature sur ce texte : cf. « Horton », p. 173-182, et aussi R. Meyer, Melchizedek von Jerusalem une More-sedek von Qumran, in *Volume du Congrès, Genève 1965* (Supplements to *Vetus Testamentum* 15), Leiden, 1966, p. 228-239 ; J. T. Milik, « Melkisédeq... », J. T. Milik, 4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène, *RB*, 79, 1972, p. 77-97 ; J. A. Sanders, The Old Testament in 11Q Melchizedek, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5, 1971, p. 373-382 ; A. Caquot, Le livre des Jubilés, Melchisédeq et les dîmes, *JJS*, 33, 1982, p. 257-264. Autres indications bibliographiques chez E. Puech, « Notes... ».

81. D. Flusser, Melchizedek and the son of man, *Christian News from Israel*, 17, 1966, p. 23-25 ; D. Flusser, Kobelski's Melchizedek and Melchireša, *JQR*, 73, 1983, p. 94 ; E. Puech, « Notes... », p. 511.

82. J. Carmignac, Un document de Qumran sur Melchizedek, *RQ*, 7, 1970, p. 343-358 ; *Contra* cf. M. Delcor, « Melchizedek... », p. 134.

83. Cf. sa recension du livre de Kobelski, dans *RQ*, 11, 1983, p. 452-456. Kobelski lui-même soutient avec force le caractère eschatologique du texte (cf. « Kobelski », p. 49-50, 59-61).

mais n'arrive pas à élucider le caractère divin de Melkisédeq<sup>84</sup>.

J. Milik se situe sur une position plus radicale. Il pense que les deux Esprits qui dominent le monde dans la conception des sectaires de Qumran — l'Esprit de lumière et le Prince des Ténèbres — sont présents dans le texte 11QMelch, comme dans le texte associé, sous les noms de « Malkizedek » et de « Malkiresha ». Comme je l'ai souligné plus haut, Melkisédeq du manuscrit qumranien est, dans la pensée de Milik, le même que celui de Gen 14, donc le chef des armées du Ciel et l'Ange de Paix<sup>85</sup>.

C'est le moment de souligner que le dualisme constituait l'essence même de l'idéologie de Qumran ; c'est ici que cette vision reçoit l'expression la plus complète et devient le fondement de la vie des membres de la secte. Dans 11QMelch la vision des « deux voies » arrive à son point culminant. Les deux Esprits sont personnifiés : Melkisédeq est l'exécuteur de la justice divine, celui qui doit détruire l'Esprit du Mal et apporter le salut à ceux qui sont restés fidèles à Dieu. Le caractère eschatologique du texte est évident<sup>86</sup>.

Les deux adversaires sont présents aussi — quoique sans être nommés — dans le Rouleau de la Guerre, dans un passage que Duhaime considère comme étant interpolé dans la version originelle et qui s'inscrit dans la vision dualiste militante de la secte de Qumran<sup>87</sup>.

Un autre texte, lui aussi d'origine essénienne<sup>88</sup>, dans lequel on retrouve les deux personnages, est l'*Ascension*

84. J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... ».

85. J. T. Milik, « Milki-sedeq... », p. 137-144 ; J. T. Milik, « 4Q Visions... » p. 86, 89 ; F. García Martínez, « 4Q Amram B, 1, 44 ; Melki-reša' o Melki-sedeq ? », *RQ*, 12, 1985, p. 111-114. Horton arrive à la même conclusion, que l'attribution du titre « elohim » à Melkisédeq est la preuve que les membres de la secte voyaient en lui un être surhumain ; cf. « Horton », p. 76-77.

86. Carmignac commet une erreur quand il soutient que la notion des « derniers jours » est absente ; le texte parle de façon explicite du « 10<sup>e</sup> Jubilé », dont la fin correspond aux « derniers jours ».

87. J. Duhaime, La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumran, *RB*, 84, 1977, p. 211-212, 218-227.

88. Cf. D. Flusser, The apocryphal book of *Ascensio Isaiæ* and the Dead Sea sect, *IEJ*, 3, 1953, p. 40-47.

d'Isaïe, dominé par la conception dualiste. L'esprit du Mal porte le nom de Belial, et *Melki-ra* est son agent d'exécution, qui accomplit des missions opposées à celles que doit accomplir Melkisédeq dans 11QMelch.

Milik estime que l'opposition entre Melkisédeq et le roi de Sodome en Gen 14 est une image annonçant le conflit entre les Princes de la Lumière et des Ténèbres ; il renvoie à ce propos à Isaïe (9:11), où Sodome s'identifie avec *rasha*, le Mal. Il est étonnant que l'auteur cité n'ait pas saisi le symbolisme des noms des rois de Sodome et de Gomorrhe<sup>89</sup>.

Il y a encore quelques observations à faire concernant Melkisédeq dans les textes de Qumran.

En soulignant la haute position qu'il occupe, au-dessus de toutes les autres figures célestes mentionnées, la plupart des commentateurs identifient Melkisédeq de 11QMelch avec l'archange Michel. Je ne crois pas que cette identification soit justifiée. Elle n'est affirmée nulle part de manière explicite. Michel apparaît une seule fois, dans le Rouleau de la Guerre ; mais ici — contrairement à l'opinion de Milik et de Carmignac — il n'est pas sûr qu'il soit identifié au Prince de la Lumière. Il faut dire la même chose en ce qui concerne *Daniel*<sup>90</sup>. Le rôle de juge et sauveur que Melkisédeq joue dans le texte de 11QMelch n'est pas celui de l'archange Michel.

Cette question a beaucoup plus d'importance qu'on ne le pense à première vue. Carmignac estime que ce n'est pas

89. J. T. Milik, « Milki-šedeq... », p. 137. Cf. par contre J. A. Loader, *A Tale...*, p. 53, qui soutient l'exégèse juive à ce propos.

90. *Ibid.*, p. 142-143 ; J. T. Milik, « 4Q Visions... », p. 94 ; A. S. Van der Woude, « Melchisedek... », p. 370-371 (qui est revenu sur son opinion, la jugeant insuffisamment argumentée) ; M. De Jonge et A. S. Van der Woude, 11QMelchisedek and the New Testament, *NTS*, 12, 1955-1956, p. 385 ; C. Bampfyld, « The prince... », p. 130-133 ; « Kobelski », p. 29, 36, 71-72. M. C. Astour estime que Melkisédeq accomplit en 11QMelch les fonctions de l'Esprit de Lumière. Il n'est pas identique à Michel. Ce dernier est, dans le Rouleau de la Guerre, un des quatre archanges (M. C. Astour, art. « Melchizedek »..., p. 685). L'identité entre Melkisédeq et Michel est en fait la création des mystiques juifs du Moyen Âge ; cf. J. A. Fitzmyer, *Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11*, *JBL*, 80, 1957, p. 32 ; J. J. Collins, « The son of man... », p. 65. Voir aussi à ce sujet J. Duhaime, *Dualistic reworking in the scrolls from Qumran*, *CBQ*, 49, 1987, p. 48, n. 76.

Melkisédeq qui est identifié à Michel : simplement celui-ci reçoit *le nom* de Melkisédeq ce qui revient à dire qu'il n'y a aucun lien entre les deux personnages, dont le Prince de la Lumière est Michel, et non pas Melkisédeq<sup>91</sup>.

L'erreur de Carmignac — comme d'ailleurs de Kobelski — est d'avoir cherché à Qumran *le prêtre* Melkisédeq, tandis qu'il y est un guerrier et un justicier.

D'autre part, Milik pense que Melkisédeq (qui dans le texte 4Q Visions d'Amram — à son avis, préessénien — occupe une position subordonnée) parcourt une certaine évolution et atteint dans 11QMelch la position d'hypostase de Dieu lui-même. Cette opinion est partagée par d'autres auteurs<sup>92</sup>.

Je la crois hasardée. Melkisédeq porte dans ce dernier texte le titre d'*elohim*, mais ce titre est donné à tous les êtres divins, *sauf à Dieu*, qui reste au-dessus de tous. Si, dans l'Ancien Testament, l'Ange de Dieu se confond parfois avec Dieu, c'est seulement en sa qualité de messenger, jamais en tant qu'exécuteur de la justice divine<sup>93</sup>.

Melkisédeq à Qumran est-il le grand prêtre céleste ? Il est vrai qu'en 11QMelch on parle du « lot de Melkisédeq » et que Milik pense que ce lot est formé par les prêtres aaronides. On ne peut pas exclure, non plus, l'hypothèse qu'il soit le Messie-prêtre<sup>94</sup>. Mais en 11QMelch il est avant tout le justicier ; son sacerdoce reste dans l'ombre<sup>95</sup>.

91. Cf. *RQ*, 11, 1983, p. 454-455. C'est aussi l'opinion de « Kobelski », p. 58, n. 29. Carmignac resta ferme sur sa position, niant le caractère eschatologique du texte d'11QMelch. Il ne semblait pas voir combien sont artificielles ces définitions et ces nuances entre genres littéraires, quand il s'agit de la littérature religieuse antique.

92. Cf. J. A. Sanders, Dissenting deities and *Phil.* 2:2-11, *JBL*, 88, 1969, p. 290 ; « Horton », p. 75-80 ; M. P. Millar, The function of Isa 61:1-2 11QMelchizedek, *JBL*, 88, 1969, p. 467-469 ; ce dernier pense qu'au verset 9 du texte on a substitué le nom Melkisédeq à celui de Dieu.

93. Cf. E. R. Goodenough, The Bosphorus Inscriptions to the Most High God, *JQR*, 47, 1956-1957, p. 222-228.

94. J. T. Milik, « Milki-şedeq... », p. 124-125 ; A. S. Van der Woude, « Melchisedek... », p. 372-373.

95. M. de Jonge et A. S. Van der Woude, « Melchisedek... », p. 306. Sur l'association possible des fonctions militaires et sacerdotales chez Melkisédeq, cf. G. Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, Atlanta, 1985, p. 33.

On a souligné l'absence de toute allusion aux textes de l'Ancien Testament en 11QMelch<sup>96</sup>. Peut-être les membres de la secte connaissaient-ils d'autres traditions ; mais peut-être, simplement, l'état fragmentaire du manuscrit nous empêche-t-il de trouver ces références.

En conclusion, 11QMelch nous fait connaître un des courants de l'essénisme caractérisé par l'importance qu'il attribue à un personnage déjà connu de l'Ancien Testament, mais dans l'ambiance eschatologique du mouvement. C'est ici un être divin, chef des armées de Dieu, Prince de la Lumière, exécuteur de la justice divine. Il s'y oppose à l'Esprit du Mal, appelé Beliar ou Melki-resha. En dernière instance, il est le précurseur du Messie, le juge qui prépare le règne de la justice.

On a souligné aussi l'analogie, probablement pas fortuite, entre les noms Melkisédeq et More Sédeq<sup>97</sup>. Cela n'est point surprenant. La notion de « sédeq », associée à la lumière, à la vérité, à la connaissance, à la vie, au salut, revient en permanence dans les textes de Qumran — comme plus tard dans la littérature chrétienne — et s'oppose toujours à « resha », c'est-à-dire au Mal, aux ténèbres, à l'injustice. Melkisédeq se trouve ainsi au centre de la doctrine dualiste de Qumran, tant cosmique qu'éthique<sup>98</sup>.

Après la découverte de 11QMelch la présence du personnage dans l'Épître aux Hébreux demande une analyse nouvelle. Y. Yadin et C. Spicq ont soutenu déjà avant cette découverte l'existence de points de contact entre l'idéologie de l'Épître et les idées de la littérature qumranienne. Ils sont convaincus que l'Épître aux Hébreux s'adressait aux Esséniens (christianisés ou non) et que son but était de démontrer la supériorité de Jésus-Christ, en utilisant — entre autres —

96. Cf. L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews*, Cambridge, 1990, p. 59.

97. E. Puech, « Notes... », p. 509.

98. J. T. Milik, « 4Q Visions... », p. 89-90. J. Gammie souligne le lien entre les deux aspects du dualisme, l'aspect éthique et l'aspect cosmique : cf. J. G. Gammie, *spatial and ethical dualism in jewish wisdom and apocalyptic literature*, *JBL*, 93, 1974, p. 356-383.



l'histoire de Melkisédeq<sup>99</sup>. Pourtant, quelques auteurs ont soutenu des opinions différentes. Ainsi, Fitzmyer pense que la tradition sur Melkisédeq présente dans l'Épître est autre que celle de Qumran ; Horton pense que le Melkisédeq des « Hébreux » n'est pas un être divin et que, par conséquent, il n'y a pas à lier les deux textes<sup>100</sup>.

La réponse est, je crois, simple : pour quelle raison l'auteur de l'Épître aurait-il introduit précisément ce personnage plutôt qu'un autre ? Sa présence n'est point fortuite, elle s'inscrit dans une orientation polémique évidente. Le fait que Melkisédeq de l'Épître aux Hébreux paraît différent de celui du texte qumranien ne doit pas nous tromper. Justement ces différences nous dévoilent les buts de l'auteur. Prendre une figure familière à ses lecteurs et lui donner une autre interprétation est un procédé fréquent dans la littérature biblique.

Horton attire l'attention sur le fait que Melkisédeq est absent du chapitre de l'Épître dédié aux anges. Mais on a vu que, en 11QMelch, il est supérieur aux anges, présidant à leur assemblée. Serait-il un ange comme les autres, l'auteur ne l'aurait sans doute pas choisi pour démontrer la supériorité du Christ.

D'après le même Horton, la formule *aphômoiômenos tôi hyoîi tou Theou* (Heb 7:4) présuppose une subordination. Je crois que cette formule établit plutôt le fait — évident en 11QMelch — du caractère messianique du personnage. L'auteur de l'Épître ne parle pas *explicitement* du caractère divin de Melkisédeq, mais 7:4 laisse entendre ce caractère. On

99. Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the epistle to the Hebrews*, *SH*, 4, 1958, p. 36-55 ; C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran, *RQ*, 1, 1959, p. 384. Yadin souligna plus tard l'importance du manuscrit 11QMelch pour son hypothèse ; cf. Y. Yadin, *A note on Melchizedek and Qumran*, *IEJ*, 15, 1965, p. 152-154. Cf. aussi M. Delcor, « Melchizedek... », p. 125-187 ; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden, 1970, p. 434-449 ; D. Hay, *Glory...*, p. 38, selon qui l'auteur de l'épître aurait utilisé un matériel qu'il savait connu et accepté par ses lecteurs. La présence de Melkisédeq dans l'épître est plutôt ignorée par R. Eccles, *The purpose of the hellenistic patterns in the epistle to the Hebrews*, in *Religions in Antiquity...*, p. 212-214.

100. Cf. J. A. Fitzmyer, « Further Light... », p. 31 ; « Horton », p. 84-86.

en peut déduire que cet auteur connaissait la tradition qumranienne, peut-être même la source primitive de la tradition sur Melkisédeq, mais a évité de se prononcer sur une question si délicate dans la conjoncture donnée<sup>101</sup>.

La présence de Melkisédeq fut donc imposée par la nécessité de démontrer la divinité de Jésus-Christ et sa supériorité sur les prêtres aaronides. Il semble que l'auteur de l'Évangile de saint Jean ait essayé de faire la même chose, avec moins de succès. Dans l'Épître, le trait « melkisédequien » d'Ange combattant est attribué au Messie. En même temps, Melkisédeq apparaît comme prototype du Christ en sa qualité de « Fils de Dieu » qu'on retrouve dans le texte de Qumran<sup>102</sup>. Et je crois devoir souligner que dans l'Ancien Testament le titre de « Fils de Dieu » est attribué de manière explicite uniquement au soleil !

On ne peut pas établir avec certitude qui sont les destinataires de l'Épître aux Hébreux, mais il est probable que ceux-là accordaient une importance particulière à Melkisédeq. A la lumière des données que nous offrent les manuscrits gnostiques et la littérature patristique, l'hypothèse que l'Épître fut adressée à des sectaires de Qumran devenus chrétiens, mais ayant conservé leur foi dans le rôle eschatologique de Melkisédeq, s'impose, je crois, avec une grande pro-

101. Cf. aussi L. D. Hurst, *The Epistle...*, p. 54, 56. Dans l'épître aux Hébreux Melkisédeq remplit la mission de légitimer le Christ. Cette mission présente des similarités avec le rôle qu'il joue dans l'Ancien Testament — c'est ce que pense J. Swetnam, dans sa recension du livre de C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia* (Brescia, 1984), *Biblica*, 67, 1986, p. 433-437. Cf. aussi la recension de S. P. Kealy, *CBQ*, 48, 1986, p. 748.

102. Cf. M. de Jonge et A. S. Van der Woude, « 11QMelchisedek... », p. 312-318, 322-323, ainsi que J. Emerton, *Melchizedek and the gods: fresh evidence for the jewish background of John X 32-36*, *JTS*, 17, 1968, p. 339-341. L'influence du texte de 11QMelch sur la rédaction de l'Évangile de saint Luc a été soulignée par D. R. Schwarz, *On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus*, *RQ*, 12, 1988, p. 641-644. Schwarz pense que la fin du *Benedictus* (Luc, 1:76-79) est une allusion à l'identité entre saint Jean-Baptiste et Melkisédeq. Dans ces versets Jésus est surnommé « le Soleil ». L'importance de 11QMelch pour le développement du messianisme dépasse le cadre de cet article. Cf. P. Sacchi, *Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11QMelch*, *ZAW*, 100, 1988, suppl. p. 202-214.

babilité. En en appelant à cette tradition pour rehausser le Christ, l'auteur de l'Épître a fait de celui-ci une autre hypostase de l'ancienne divinité, incarnation de l'espérance permanente de l'humanité dans la justice et le salut.

L'auteur de l'Épître a utilisé aussi la polémique menée au sein du judaïsme contre la tradition de Melkisédeq ; il a évité de parler de celui-ci comme d'un être divin, mais sans réduire sa dimension spirituelle, comme l'a fait le judaïsme orthodoxe, et en soulignant discrètement sa supériorité sur Abraham — donc sur les prêtres descendants de celui-ci<sup>103</sup>.

La tradition du Melkisédeq messianique a continué au-delà du christianisme orthodoxe, ce qui se voit dans la littérature gnostique et patristique. C'est ici qu'il convient de parler de M. Friedlaender. Dans ses ouvrages il a présenté des hypothèses hardies, mais très intéressantes, sur le rôle du personnage de Melkisédeq<sup>104</sup>. Si en 1926 Hardy pouvait affirmer de ces hypothèses qu'elles ne s'appuient sur aucune preuve et sont « aventureuses » — aujourd'hui, après les découvertes de Qumran et de Nag Hammadi, les preuves existent. M. Friedlaender pensait que la secte des « melchisédequiens » dont parle la littérature patristique était sortie de l'essénisme. Cette secte voyait dans Melkisédeq une force céleste, un prêtre divin, intermédiaire et sauveur des êtres du Ciel, supérieur au Christ et égal à Dieu. Sa description est très proche de ce

103. Un passage dans les évangiles (Mat 22:41, Marc 12:33-37, Luc 20:41-44) est censé être une allusion au psaume 110 ; mais il est impossible d'établir si ce texte concorde avec la tradition rabbinique. Cf. M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, in *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, 1962, p. 108 ; G. J. Goldstein, *A rabbinic reaction to the messianic doctrine of the scrolls ?*, *JBL*, 90, 1971, p. 330-332 ; H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar...*, vol. 4, p. 437-438. T. Lim pense que 11QMelch sert de lien entre Dan 9:25 (qui annonce la venue du Messie) et Luc 4, où Jésus proclame l'avènement du Christ. Cf. Th. H. Lim, *11QMelch, Luc 4 and the Dying Messiah*, *JJS*, 4, 1992, p. 92.

104. Cf. M. Friedlaender, *La secte de Melchisédec et l'épître aux Hébreux*, *REJ*, 5, 1882, p. 1-26, 188-198 ; 6, 1883, p. 187-189 ; M. Friedlaender, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin, 1908, p. 84-89 ; M. Friedlaender, *The « Pauline » Emancipation from the Law, a Product of the pre-Christian Jewish Diaspora*, *JQR*, 14, 1902, p. 288-297. Horton, qui pourtant accorde attention à la tradition « hérétique », n'a même pas mentionné cet auteur (cf. « Horton », p. 90-101, 106-107).

qu'on peut lire dans les livres gnostiques<sup>105</sup>, où Melkisédeq, grand prêtre du Dieu Très-Haut, est aussi le guerrier divin identifié au Messie *archistrategos*. Pearson souligne la présence de détails de nature apocalyptique, juifs et chrétiens, et estime que le traité gnostique sur Melkisédeq est une œuvre judéo-chrétienne<sup>106</sup>.

La légende sur Melkisédeq s'est amplifiée dans la littérature chrétienne médiévale<sup>107</sup>. Il faut souligner à cet égard deux choses importantes : *a*) cette légende, quoique élaborée dans les milieux chrétiens, a des sources juives ; *b*) les rédacteurs de ces sources n'ont pas cherché à les utiliser à la manière de l'Épître aux Hébreux ; ils ont cherché plutôt à minimiser le personnage, à le réduire à des dimensions terrestres, en faisant de lui finalement une sorte de Caliban apprivoisé par le patriarche Abraham. S. E. Robinson pense, avec justesse, je crois, que ce qui imposa cette version fut le développement de l'hérésie « melchisédequienne ».

J'ai suivi la présence et l'évolution du personnage de Melkisédeq dans la littérature religieuse juive et chrétienne à la lumière de l'hypothèse selon laquelle ce personnage fut à l'origine un dieu solaire adoré en Canaan sous le nom de Sédeq. Cette hypothèse offre la possibilité de résoudre de façon plus satisfaisante les difficultés qui apparaissent dans l'interprétation de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; elle permet de comprendre pourquoi Melkisédeq occupe

105. Cf. G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique, *RB*, 35, 1926, p. 496-509 ; 36, 1927, p. 25-45 ; B. A. Pearson, Introduction to XV, 1 : Melchizedek, in *Nag Hammadi Studies*, XV. *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden, 1981, p. 19-40 ; « Horton », p. 87-113, 131-151 ; D. M. Hay, *Glory...*, p. 29-33.

106. B. A. Pearson, « Introduction... », p. 29-34. Pearson avait estimé que la source du texte en question est juive : cf. B. A. Pearson, The figure of Melchizedek in the first tractate of the unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag-Hammadi, in *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, Leiden, 1975, p. 200-208. Cf. aussi S. E. Robinson, « The Apocryphal Story... », p. 26-39.

107. Cf. les travaux de Horton, Delcor, M. Simon, G. Bardy, S. E. Robinson cités plus haut.

une place si éminente dans l'Épître aux Hébreux. Dans le contexte du dualisme essénien, ce personnage — Prince de la Lumière et Esprit de la Justice, du Bien et de la Vérité — opposé au Prince des Ténèbres, Esprit du Mal (qui figure, lui aussi, dans les textes de l'Ancien Testament et dans ceux de Qumran, sous les noms de « resha », de « ro'sh » ou de « Milki-resha ») — redevient un être divin, qui continue sa fonction de chef des armées du Ciel et remplit dans le futur une mission de juge et d'exécuteur divin. Cette évolution s'inscrit dans la vision religieuse générale du monde antique, qui voit le Soleil comme le représentant de la Justice de Dieu<sup>108\*</sup>.

Sd. Yeelim 12/11  
84739 Beer Sheva  
Israël

108. Cf. J. M. Baumgarten, « The heavenly tribunal... », p. 225-229 ; R. A. Rosenberg, « The god Zedek... ». La lumière était le symbole de la justice dans la littérature gnostique aussi, et Melkisédeq y était associé : cf. « Horton », p. 143-145.

\* Je remercie de leurs précieuses remarques, dont j'ai tiré le plus grand profit, Mme Hedwige Rouillard-Bonraisin (Ecole pratique des Hautes Etudes) et M. Bernard Delavault (Institut d'Etudes sémitiques, Collège de France).

*Abréviations*

- AJSLL* *American Journal of Semitic Languages and Literatures.*  
*ANRW* *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.*  
*BASOR* *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*  
*BCH* *Bulletin de Correspondance hellénique.*  
*CBQ* *Catholic Biblical Quarterly.*  
*CJCR* *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. by J. Neusner, 4 vol., Leiden, 1975.  
*HTR* *Harvard Theological Review.*  
*HUCA* *Hebrew Union College Annual.*  
*IEJ* *Israel Exploration Journal.*  
*JBL* *Journal of Biblical Literature.*  
*JJS* *Journal of Jewish Studies.*  
*JNES* *Journal for the Near Eastern Studies.*  
*JPOS* *Journal of the Palestinian Oriental Society.*  
*JQR* *Jewish Quarterly Review.*  
*JSJ* *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period.*  
*JSOR* *Journal of the Society for Oriental Research.*  
*JSOT* *Journal for the Study of the Old Testament.*  
*JTS* *Journal of Theological Studies.*  
*NTS* *New Testament Studies.*  
*PEQ* *Palestine Exploration Quarterly.*  
*RA* *Revue archéologique.*  
*RB* *Revue biblique.*  
*REJ* *Revue des Etudes juives.*  
*RHPPhR* *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.*  
*RHR* *Revue de l'histoire des religions.*  
*RQ* *Revue de Qumran.*  
*SBT* *Studia Biblica et Theologica.*  
*SDB* *Supplément au Dictionnaire de la Bible.*  
*SH* *Scripta Hierosolymitana.*  
*VDI* *Vestnik Drevnej Istorii.*  
*VT* *Vetus Testamentum.*  
*ZAW* *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft.*