

**LES ÉVÉNEMENTS DU « MONDE SUPÉRIEUR »
DANS LA DOCTRINE DES ALBANAIS
ET DE JEAN DE LUGIO***

FRANCESCO ZAMBON

Le docétisme est l'un des articles caractéristiques de la doctrine professée par les *Albanenses* et partagée par la plupart des courants de pensée cathares. Les sources attestent presque à l'unanimité que, selon cette école théologique, l'incarnation du Christ ne fut qu'une illusion et que le corps où il apparut dans le monde ne fut qu'un fantôme affranchi de toutes les nécessités propres des corps humains. On pourrait multiplier ici les références ; il suffit de citer Sacconi : « [Le Christ] fut un ange qui jamais vraiment ne mangea, ne but, ne souffrit, ne mourut, ne fut enseveli ; sa résurrection ne fut pas réelle. Tout cela fut supposé ¹. » Si l'on prend le soin de réunir toutes les tesselles que nous offrent les sources relatives à la doctrine « albanaise », cette conception – remontant, comme on le verra plus loin, à des courants parmi les plus anciens de la pensée chrétienne – s'avérera beaucoup plus complexe et cohérente qu'il ne paraît au

* Cet article reproduit, avec de minimes corrections et une mise à jour bibliographique, l'intervention que j'ai présentée au colloque « Le catharisme : nouvelle recherche, nouvelles perspectives » qui s'est tenu à la Maison des Mémoires de Carcassonne en août 1998 pour rendre hommage à Jean Duvernoy. C'est à lui que je dédie mon travail avec toute ma reconnaissance et mon amitié.

1. F. Šanjek, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis*, dans « Archivum Fratrum Praedicatorum », 44, 1974, p. 51 et 22-25. Pour d'autres références sur le docétisme cathare, voir A. Borst, *Les cathares*, trad. fr. de Ch. Roy, Payot, Paris, 1974, p. 140-145 ; et A. Greco, *Mitologia catara*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2000, p. 210-216.

premier abord ; on pourra aussi en tirer de précieuses indications quant à l'origine et la nature mêmes de la religion cathare.

La qualité « fantasmatique » du corps de Jésus n'est en réalité qu'une conséquence de sa provenance céleste. Puisque le Christ est un ange créé par le Père Saint, il est formé comme les autres créatures angéliques de Dieu de trois parties : un corps (immatériel), une âme et un esprit. La *Brevis summula* affirme en effet que, selon les « Albanais », le Christ « eut un corps céleste formé d'éléments supérieurs par le Père Saint ² ». Sa chair – précise Salvo Burci dans le *Liber supra Stella* – fut « spirituelle et non pas matérielle ». Et il ajoute que, selon cette doctrine, le Christ a été fait « par une femme spirituelle, consistant uniquement dans les anges » (*ex muliere spiritali, quae ex angelis solummodo constat*)³. Cette femme de nature angélique n'est autre que Marie, que les « Albanais » identifiaient au *semen David*, c'est-à-dire à l'ensemble de la « matière » angélique. Le Christ fut créé en effet à partir de la « semence de David », expression signifiant « la semence de Dieu » ; et cette semence, c'est Marie elle-même, *semen Dei patris*. Gabriel s'unit *spiritualiter* à l'ange Marie et ils engendrèrent ensemble le Fils de Dieu, *in similitudine carnis* : le Christ lui-même fut donc un ange, le chef du « peuple de Dieu » demeurant aux cieux ⁴. Selon Prévôtin, les « Albanais » alléguaient plusieurs épisodes de l'Évangile – la marche sur les eaux, la transfiguration, les apparitions après la résurrection, etc. – comme autant de preuves de leur croyance ⁵.

Les raisons et le but de la mission du Fils de Dieu sur la terre sont conçus par les « Albanais » tout autrement que par l'orthodoxie catholique : il ne s'agit pas seulement du docétisme, du refus d'attribuer une valeur quelconque à la passion et à la mort de l'ange-Christ, voire du rôle essentiel que joue dans ce cadre sa « révélation », c'est-à-dire la « gnose » qu'il a apportée aux hommes. Le fait est que Christ n'est pas venu nous racheter des péchés commis dans le monde : il est venu nous sauver d'un péché commis aux cieux, lorsque les anges ou le « peuple de Dieu » cédèrent à la tentation

2. *Brevis Summula contra errores notatos Hereticorum*, dans C. Douais, *La Somme des autorités...*, Picard, Paris, 1898, p. 118.

3. Salvo Burci, *Liber supra Stella*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalter*, O. Beck, München, 1890, II, p. 66. Cf. aussi la *Brevis summula*, éd. Douais, p. 119 : « Item, dicunt beatam Mariam virginem fuisse de superioribus animabus habens corpus celeste ».

4. *Ibid.*, p. 66-67.

5. Cf. *The Summa contra Haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, by J. N. Garvin and J. A. Corbett, University of Notre Dame Press, 1958, p. 46-50 ; cf. également Alain de Lille, *De Fide Catholica*, I,19, PL 210, coll. 321-322.

satanique. C'est là notre véritable faute. Il est venu pour sauver – comme l'affirmait la *Stella*, en recourant au symbole biblique des *oves*, des brebis – « les brebis de la maison d'Israël qui étaient mortes », c'est-à-dire les anges de Dieu qui avaient péché ⁶. En plus, selon ce traité cathare, c'est le Christ lui-même – chef de ce peuple céleste – qui avait commis un péché et induit les autres anges à pécher. D'où la « diminution » dont parle à son sujet l'Épître aux Hébreux (Hé 2,7), alléguée par les hérétiques ⁷. Le Christ apparaît ainsi comme le représentant ou le symbole même de la collectivité angélique déchue, conformément à la doctrine gnostique et manichéenne du *Salvator salvandus*, dont Söderberg a depuis longtemps montré l'étroite analogie avec les doctrines de certains courants cathares ⁸. Sa descente en ce monde – que les « Albanais » concevaient sans doute de la manière où elle est décrite dans la *Vision d'Isaïe* – est présentée moins comme une humiliation ou un sacrifice que comme une sorte d'expédition secrète pour récupérer une substance – les âmes déchues – que le royaume céleste avait perdue par un accident malencontreux (cf. par exemple le mythe du pélican étudié par René Nelli). D'où encore la doctrine des deux crucifixions parallèles et spéculaires – celle du Christ et celle de Satan (situées respectivement dans le monde matériel et dans le monde spirituel ⁹) –, qui aurait sans doute attiré la curiosité de Borges.

Cette conception de la mission du Christ entraîne une interprétation particulière de ses vicissitudes terrestres, qui ne sont dès lors intelligibles qu'à partir de la nature « céleste » de son corps. Certes, comme le repètent toutes les sources, ses actions et les faits de sa vie – manger, boire, souffrir, mourir – ne furent qu'une simple apparence ; mais en vérité cette « apparence » est aussi et surtout *symbole*, manifestation de réalités relevant de ce « monde supérieur » auquel le Christ appartient et où il ne cesse, en dernière analyse, d'opérer. Différentes sources attestent que, selon les « Albanais », il ne faut pas entendre les miracles de Jésus – guérison des aveugles, des estropiés, etc. – comme se rapportant à la guérison de maladies physiques, mais à la guérison du péché commis par les âmes ¹⁰.

6. *Liber supra Stella*, éd. Döllinger, p. 68.

7. Cf. *ibid.*, p. 67-68.

8. Cf. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1949, p. 177-200.

9. Cfr. *Liber supra Stella*, éd. Döllinger, p. 81.

10. Cf. par ex. *ibid.*, p. 54-55 : « Item dicunt, quod miracula, quae faciebant Jesus Christus et discipuli ejus, debent intelligi tantum spiritualiter scilicet secundum hominem interiorem et non exteriorem. » Cf. également Moneta, *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. par T. A. Ricchini, Roma, 1743, p. 98 : « Dicunt enim illi Cathari,

D'une manière analogue, les paraboles – ou du moins certaines d'entre elles – se rapporteraient aux réalités du « monde supérieur ». Une parabole-clé est celle de l'ivraie, dont le *Liber supra Stella* et l'*Adversus Catharos* de Moneta nous conservent l'exégèse cathare : d'après celle-ci, le « champ semé » n'est pas le monde *d'ici-bas*, mais le monde « supérieur » ou « céleste » ; la « bonne semence », ce sont les créatures du vrai Dieu : anges, archanges, Chérubins, etc. ; la « mauvaise semence », enfin, ce sont les anges du Fils du dieu mauvais ¹¹. Une autre parabole très importante pour les « Albanais » est celle de la « brebis perdue », sur laquelle je reviendrai plus loin. C'est selon cette méthode que l'on interprétait aussi les préceptes néotestamentaires concernant le mariage, préceptes qui étaient très embarrassants pour les Cathares. La *Stella* affirmait que le mariage dont parlent Jésus et les Apôtres doit être entendu *spiritualiter* ; plus précisément, ce texte donnait une interprétation allégorique de 1Co 7,1 sv., en déclarant que, dans ce passage, l'homme signifie soit le *spiritus* soit l'évêque (cathare), et la femme soit l'*anima* soit la « congrégation », c'est-à-dire l'ensemble des croyants appartenant à une Église ¹² : c'est une exégèse qui annonce curieusement telles interprétations occultistes de la poésie des troubadours ayant eu cours à partir d'Aroux et de Péladan ¹³. Selon la *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, les dualistes absolus du Languedoc interprétaient dans la même perspective les rapports entre Jésus et certaines femmes nommées dans l'Évangile : Marie Madeleine, qualifiée d'épouse du Christ, la Samaritaine et la femme adultère – affirme cette source – étaient la même personne et leurs entretiens avec le Sauveur représentaient de toute évidence, comme le remarque Annie Cazenave, « l'union spirituelle de l'âme et de l'esprit ¹⁴ ». Il est significatif que l'on trouve une interprétation analogue de la Samaritaine dans un auteur gnostique du

qui duos ponunt Creatores, quod Christus et ejus Ecclesia numquam aliquid materiale miraculum fecit ; unde et miracula, quae leguntur in Novo Testamento, spiritualiter facta esse intelligunt ».

11. Cf. *Liber supra Stella*, éd. Döllinger, p. 54.
12. Cf. *ibid.*, p. 54 : « Dicunt autem Albanenses, quod in omnibus partibus N. T., ubi Christus et discipuli ejus docent de matrimonio, intelligendum esse tantum spiritualiter, scilicet Christi et ecclesiae, aut episcopi et congregationis, aut spiritus et animae ».
13. Cf. mon article « Le catharisme et les mythes du Graal », in *Catharisme : l'édifice imaginaire*, « Collection Heresis », n. 7, Arques, 1998, p. 215-243.
14. *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, dans A. Cazenave, « Bien et Mal dans un mythe cathare languedocien », *Miscellanea Mediaevalia*, XI : *Die Mächte des Guten und Bösen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 361 et 386.

III^e siècle tel qu'Éracléon, qui en fait le symbole de l'Esprit conduisant l'âme au Sauveur ¹⁵.

Cette doctrine christologique n'est point le fruit d'une interprétation occasionnelle, au sens dualiste, du Nouveau Testament, mais s'inscrit dans le cadre d'une interprétation symbolique plus générale de la Bible ayant comme fondement métaphysique l'existence d'un « monde supérieur » ou « céleste » – intermédiaire entre Dieu et le monde matériel – où tout ce qui est raconté dans l'Écriture sacrée est censé avoir eu ou avoir lieu. Ce monde « céleste » est parfaitement analogue au nôtre, il en est pour ainsi dire la réplique supérieure et spirituelle, conçue en des termes semblables à ceux avec lesquels Plotin concevait le monde des idées. Il s'agit d'une conception largement attestée chez les « Albanais », aussi bien par les sources hérésiologiques que par les textes originaux, surtout le *Livre des deux principes*. Le *Liber supra Stella* en fournit les coordonnées essentielles : « Albanais, vous dites que ce monde d'en bas et ces choses visibles sont du dieu mauvais et sont le royaume du dieu mauvais ; le monde du Dieu bon doit donc être semblable à celui-ci : il faut entendre cette affirmation en sens contraire, car vous prêchez que toute chose est double. Et votre prêche est vrai, s'il existe deux créateurs ou dieux, comme vous le dites : par conséquent, dans ce monde du Dieu bon il y a des femmes, des enfants, des chevaux, des armées, des serpents, etc. Vous affirmez pourtant qu'ils sont contraires à ceux qui se trouvent ici-bas, à savoir que ceux-là sont spirituels et ceux-ci sont charnels ¹⁶. » La même doctrine était également professée par Jean de Lugio, ainsi que l'atteste Sacconi : « Il pense encore que le Dieu bon a un autre monde où il y aurait des hommes et des animaux et toute autre chose semblable aux créatures visibles et corruptibles d'ici-bas. Là-haut auraient lieu des unions, des fornications et des adultères, à la suite desquels naîtraient des enfants ¹⁷. » Or, Jean de Lugio aussi bien que les « Albanais » restés fidèles à Belesinza affirmaient que c'est dans ce « monde supérieur » que se sont passés les événements racontés dans la Bible, et notamment ceux qui se rapportent à la mission du Christ. Les disciples de Belesinza croyaient, selon Sacconi, « que le diable a été l'auteur de tout l'Ancien Testament sauf de ces livres-ci : Job, Psaumes, les Livres

15. Le texte d'Éracléon est conservé par Origène, *Commentaire à l'Évangile de Jean*, XIII, 31.

16. *Liber supra Stella*, dans Ilarino da Milano, *Eresie medievali. Scritti minori*, Maggioli, Rimini, p. 331-367.

17. *Summa de Catharis*, éd. Šanjek, p. 54,12-15.

de Salomon, la Sagesse, le Livre de Jésus fils de Syrach, Isaïe, Jérémie, Ézéchiël, Daniel et les Douze Prophètes ; ils affirmaient que quelques-uns de ces livres ont été écrits au ciel, à savoir ceux qui ont été composés avant la destruction de Jérusalem, qu'ils interprètent comme étant la Jérusalem céleste ¹⁸ ». Jean de Lugio – qui à cet égard comme à bien d'autres ne fait que développer les idées traditionnelles des « Albanais » – acceptait même dans son canon la Bible tout entière, mais pensait – toujours selon Sacconi – « qu'elle a été écrite dans un autre monde et que c'est dans ce monde-là que furent formés Adam et Ève ¹⁹ ». Il affirmait ainsi « que Noé, Abraham, Isaac et Jacob et les autres Patriarches, Moïse et Josué et tous les Prophètes, et le bienheureux Jean-Baptiste furent agréables à Dieu et qu'ils furent des hommes dans un autre monde ²⁰ ». Il enseignait plus spécialement que « le vrai Dieu envoya à ses créatures, à cause de leurs péchés, le déluge, détruisit Pentapolis et ruina Jérusalem ; bref, il disait que tous les maux susdits que le peuple d'Israël endura en Judée, c'est-à-dire dans la Terre promise, leur furent envoyés par le vrai Dieu, poussé par l'Adversaire, à cause des péchés qu'ils avaient commis [...] » et que « toutes les choses citées se passèrent dans un autre monde, celui du Dieu vrai ²¹ ». C'est dans le cadre de cette interprétation de la Bible – que l'on pourrait définir *ad litteram in superiori mundo* – que trouve aussi sa place la christologie docétiste de Jean de Lugio. Celui-ci pensait en effet « que le Christ naquit selon la chair des ancêtres nommés ci-dessus, qu'il prit une vraie chair de la sainte Vierge, qu'il a vraiment souffert, a été crucifié, est mort, a été enterré et est ressuscité le troisième jour, mais il croit que tout cela s'est passé dans un autre monde supérieur et non dans celui-ci ²² ». Toutes les vicissitudes du péché et du salut se situent en définitive, selon Jean, dans ce monde « céleste » analogue au nôtre, le monde des événements sacrés, le monde dont parle en réalité l'Écriture sacrée. Toujours selon Sacconi, en effet, il enseignait « que dans ce monde [supérieur] le genre humain tout entier sombra dans la mort à cause du péché auquel il obéit et que Jean qualifie de principe et cause de tous les maux [...], et que, ayant enseveli là-haut leurs corps, les âmes descendirent inexorablement en enfer, c'est-à-dire dans ce monde, et que c'est dans cet enfer que descendit Jésus, pour

18. *Ibid.*, p. 51, 29-52,3.

19. *Ibid.*, p. 56, 24-25.

20. *Ibid.*, p. 57, 1-3.

21. *Ibid.*, p. 56, 15-20.

22. *Ibid.*, p. 57, 3-7.

les secourir²³ ». Les miracles n'échappent pas, bien entendu, à cette exégèse : Jean de Lugio croyait que « là [dans le monde supérieur] le Christ fit à la lettre de vrais miracles, ressuscitant les morts, donnant la lumière aux aveugles et rassasiant de cinq pains d'orge cinq mille hommes²⁴ ». Bref, en conclut Sacconi, « tout ce qui, selon la Bible, s'est passé dans ce monde, il l'applique à la lettre (*ad litteram*) à un autre monde²⁵ ».

En confirmation du jugement de Sacconi selon lequel « les Cathares des Églises de Toulouse, d'Albi et de Carcassonne acceptent les erreurs de Belesinanza et des vieux Albanais », la même idée d'un *superior mundus* analogue au nôtre mais de nature purement spirituelle se retrouve telle quelle – quoique présentée d'une manière caricaturale – dans la *Manifestatio haeresis*, où on lit que, selon les Cathares languedociens, sur ce qu'ils appellent (avec une formule biblique) la « Terre des Vivants », « se trouvent cités et forteresses, fermes et bois, prés, bosquets, eaux douces et salées, bêtes sauvages et domestiques, chiens et oiseaux de chasse, or et argent, vases et mobilier de tout genre. Là – continue le texte – chacun aura sa femme et parfois une amante. Tous pourront manger et boire, jouer et dormir, vivre comme présentement et tout sera agréable à Dieu quand *Les saints exulteront dans la gloire et se réjouiront dans leurs grabats*²⁶ ». Eux aussi, ils situent dans ce monde spirituel la mission salvatrice du Christ : « Le Christ n'a existé que dans la terre des vivants où il serait né de Joseph et de Marie qu'ils nomment Adam et Ève. Il y aurait souffert la passion et, après sa résurrection, serait monté vers son père. Il aurait ensuite fait et dit tout ce que rapportent les Nouvelles Écritures. Avec ce Testament, accompagné de ses disciples, de ses père et mère, il aurait traversé les sept terres pour venir libérer son peuple²⁷. » Cette conception d'un monde supérieur et céleste – défini par différentes formules ou images bibliques – est d'ailleurs à la base du *Traité cathare* réfuté par Durand de Huesca.

Mais c'est peut-être dans la *Glose du Pater* du manuscrit de Dublin – donc dans un texte cathare original – qu'on peut trouver l'exposé le plus complet et le plus détaillé de cette christologie

23. *Ibid.*, p. 57, 7-12.

24. *Ibid.*, p. 57, 18-20.

25. *Ibid.*, p. 57, 20-21.

26. *Manifestatio haeresis*, p. 385. Nous citons la traduction donnée par Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Lafitte Reprints, Marseille 1982, p. 286.

27. *Manifestatio haeresis*, p. 385 (trad. cit., p. 286).

docétiste projetée dans le *superior mundus* créé par le Dieu bon²⁸. Pourvu qu'on l'analyse correctement, la doctrine exposée dans cette *Glose* manifeste, d'un côté, la cohérence et la complexité de la conception cathare du « monde céleste » – une conception solidement ancrée à une exégèse particulière de la Bible et notamment de l'Ancien Testament – de l'autre, son rapport direct avec certains courants très anciens du christianisme primitif.

Quant à la matrice théologique de la *Glose* – dualisme radical ou dualisme mitigé ? – les avis des chercheurs divergent. Son premier éditeur, Theo Venckeleer, suivi par Gonnet, Duvernoy, Wakefield et d'autres, penchait pour le dualisme radical, indiquant plus spécialement le courant « albanais » et Jean de Lugio²⁹. D'autres savants, tels que Déodat Roché et plus récemment Anne Brenon, ont préféré la rattacher à l'école de Concorezzo ; Anne Brenon a suggéré, dans ce cadre, la possibilité d'un rapport plus étroit avec la doctrine novatrice de Didier³⁰. D'autres encore, tel Rottenwöhler, ont gardé une position plus prudente, tout en reconnaissant que le texte présente des analogies plus étroites avec la théologie de Jean de Lugio, du *Livre des deux principes* et du *Traité cathare*³¹. Dans mon recueil italien des textes cathares originaux, *La cena segreta*, je m'étais borné à signaler dans la *Glose* la conception – typique du dualisme radical et en particulier de la doctrine de Bélibaste – des sept cieux divins (dérivés de la *Vision d'Isaïe*, citée expressément ici) opposés aux sept cieux diaboliques³². Un examen plus approfondi de ce texte

28. On dispose maintenant de la nouvelle édition commentée de C. Riparelli, *La « Glose du Pater » du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, dans « Heresis », 34, 2001, p. 77-129. Riparelli est également l'auteur de deux importants articles sur la *Glose* : *La Glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione del commento al « Pater »*, dans « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », 160, 2001-2002, p. 35-69, et *Origine e dottrina della Glossa catara al « Pater » (ms. 269 di Dublino)*, *ibid.*, p. 265-314.
29. Cf. Th. Venckeleer, « Un recueil cathare : le manuscrit A.6.10 de la "collection vauchoise" de Dublin. II : Une glose sur le Pater », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 39, 1961, p. 790-791. Jean Duvernoy, quant à lui, a émis l'hypothèse qu'il s'agissait d'un texte en usage chez les immigrés cathares languedociens du Piémont : voir J. Duvernoy, *Le catharisme : la religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1976, p. 19 n. 37.
30. Cf. A. Brenon, « Notice du Rituel de Dublin », in R. Nelli, *Écritures Cathares*, nouvelle éd. actualisée par A. Brenon, Éditions du Rocher, Monaco 1995, p. 269-270.
31. Cf. G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, IV/3 : *Glaube und Theologie der Katharer*, Bock und Herchen, Bad Honnef, 1993, p. 138.
32. Cf. F. Zambon, *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Adelphi, Milano, 1997, p. 350. E. Bozóky (« Les Gloses sur le "Pater noster" en provençal », dans *Studia occitanica in memoriam Paul Rémy*, éd. par E. Keller, II, Medieval Institute Publications. Western Michigan University, Kalamazoo, Mich., 1986, p. 251) juge au contraire cette doctrine comme « étrange pour un texte cathare ».

m'amène désormais à me rallier sans hésitation à la position de ceux qui rattachent la *Glose du Pater* de Dublin au dualisme absolu, sans doute dans la variante élaborée par Jean de Lugio et son école. La minutieuse comparaison effectuée par Enrico Riparelli entre la *Glose* et le *Traité cathare* en partie conservé par Durand de Huesca apporte des arguments supplémentaires à l'appui de cette thèse ³³.

Au contraire, les arguments avancés par Anne Brenon en faveur d'un rapport avec la théologie de l'école de Concorezzo me paraissent peu solides. On ne peut absolument pas déduire du *Commentaire* la doctrine traducianiste propre des dualistes mitigés, car il y est question d'une multitude d'anges – le *poble d'Israel* ou *poble del Segnor* – tombée dans le monde inférieur et destinée à être sauvée par le Christ. Celui qui est appelé « notre père David », *lo sperit del noster primer format* – l'Homme Primordial déchu, appelé aussi Amen et identifié dans le ch. 3 au Christ lui-même – ne représente que la collectivité des créatures célestes ayant perdu, selon la doctrine des « albanais », leur « âme » dans une « région éloignée », c'est-à-dire dans le monde matériel ³⁴ ; il n'est jamais question, ici, d'une génération d'esprits au fur et à mesure que les corps charnels sont procréés. Il est vrai que le texte ne paraît accorder le salut qu'aux élus, se rapprochant ainsi des idées de l'*Interrogatio Iohannis* et de l'école de Concorezzo ; cependant, les « Albanais » affirmaient aussi l'existence d'âmes créées par le dieu mauvais et destinées, lors du Jugement final, à la perdition éternelle avec leur démiurge. Conformément à la *Glose* elle-même, selon les « Albanais » le Christ n'est pas venu sauver tout le monde, mais seulement « les brebis de la maison d'Israel qui étaient mortes », c'est-à-dire les anges déchus du Dieu bon. Enfin, aucun passage du texte n'admet explicitement le libre arbitre des anges, comme le prétendent Déodat Roché et Edina Bozóky ; s'il est dit que les anges ont commis un péché de volonté, il n'est jamais question d'un libre choix entre le Bien et le Mal : la cause du péché est plutôt attribuée, semble-t-il, à l'incursion de Satan dans le royaume de Dieu ³⁵.

33. Cf. son article « Origine e dottrina della Glossa catara al "Pater" », cité ci-dessus dans la n. 28. Quant à la provenance « albanaise » ou « albigeoise » de la *Glose*, cf. ci-dessous, n. 57.

34. Cf. Moneta, *Adversus Catharos*, éd. Ricchini, p. 44 : « Dicunt enim isti quasdam creaturas peccasse, et propter peccatum suum de caelo ejectas fuisse cum Villico iniquitatis, et appellat eas quandoque animas, quandoque populum Dei, quandoque oves Israel. »

35. *Glose du Pater*, éd. Riparelli, ch. 9, p. 101-104 ; cf. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, IV/3, p. 136.

En réalité, c'est bien la christologie de la *Glose* de Dublin, invoquée par Anne Brenon et comparée par elle aux doctrines de Didier, qui exclut d'une manière radicale tout rapport de ce texte avec la théologie du courant de Concorezzo. Didier avait abouti en effet à une doctrine – très proche de l'orthodoxie catholique – affirmant la réalité de l'incarnation, de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus ³⁶. Or, dans la *Glose*, l'incarnation et la passion du Christ sont bien réelles, mais l'ordre de cette réalité – comme chez les « Albanais » – est celui du monde spirituel et céleste, non pas celui du monde matériel : tout se passe, pour ainsi dire, *in divinis*. Malcolm Lambert est tombé dans le même contresens dans son récent (et par ailleurs excellent) ouvrage sur les Cathares, en affirmant que, selon la doctrine de Jean de Lugio, « le Christ prit une chair réelle de Marie, se sacrifia dans le sens du Nouveau Testament, souffrit réellement et fut un sauveur ³⁷ ». C'est en effet ce que relate Sacconi, qui ajoute cependant : « il croit que tout cela s'est passé dans un autre monde supérieur et non dans celui-ci ³⁸ ». Tel est aussi, de toute évidence, le cadre métaphysique de la *Glose* de Dublin. La hiérarchie des sept substances – émanées de Dieu (qui est qualifié de « Charité ») et reliées entre elles par des « cordelettes » transmettant la Charité divine jusqu'aux degrés les plus bas du monde céleste – est le fond sur lequel se dessine l'histoire sacrée du péché, de la chute et de la rédemption. Pour raconter cette histoire, le texte a constamment recours à des noms, des événements ou des images tirés de la Bible et en particulier de l'Ancien Testament : le Fils de Dieu, subordonné au Père et de nature angélique, est aussi appelé Visitation, Nom du Père, Jacob, et il appartient à la lignée de David (c'est-à-dire des Justes habitant aux cieux) ; les anges du Dieu bon, dont le Fils de Dieu est le chef, sont appelés Adam et Israel : c'est le « troupeau égaré » du Seigneur. La liste des références bibliques de la *Glose* comprend les livres vétérotestamentaires suivants : Deutéronome, Tobie, Job, Psaumes, Cantique, Syrac, Sagesse, Jérémie, Lamentations, Isaïe, Ézéchiël, Baruch, Daniel, Osée, Michée, Malachie. Les nombreuses citations

36. Cf. Anselme d'Alexandrie, « Tractatus de hereticis », éd. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie. II : Le tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie O.P.*, dans « Archivum Fratrum Praedicatorum », 20, 1950, p. 311 : « Sed Desiderius dicit, quod [Christus] vere corpus habuit de massa Ade, et beata Virgo habuit vere corpus de massa Ade, et vere mulier fuit. Et dicit quod Christus vere mortuus sit in illo corpore et vere surrexit ».

37. M. Lambert, *The Cathars*, Blackwell, Oxford-Malden, Massachusetts, 1998, p. 201.

38. Cf. ci-dessus, n. 22.

de ces livres, sur lesquelles est fondée toute la trame théologique du texte, suffiraient pour exclure qu'il émane du milieu de Concorezzo (et à plus forte raison de l'école de Didier), qui attribuait à Satan l'inspiration de tout l'Ancien Testament³⁹. Sacconi, comme on l'a déjà dit, nous informe que les « Albanais » considéraient, au contraire, le diable comme auteur de l'Ancien Testament à l'exception des livres suivants : « Job, Psaumes, Livres de Salomon, Sagesse, Syrac, Isaïe, Jérémie, Ézéchiël, Daniel et les Douze Prophètes⁴⁰ ». Ce sont, à deux citations près (Deutéronome et Tobie, celle-ci concernant d'ailleurs le personnage de Job), les mêmes textes utilisés dans la *Glose* de Dublin.

Mais ce qui est encore plus significatif, c'est que – comme l'écrit Sacconi – les « Albanais » affirmaient que « certains de ces livres furent écrits avant la destruction de Jérusalem, qu'ils disent avoir été la Jérusalem céleste⁴¹ ». Jean de Lugio n'est pas non plus éloigné de cette conception, lorsqu'il affirme que la Bible « a été écrite dans un autre monde, et que c'est là que furent formés Adam et Ève⁴² ». Dans la *Glose*, Jérusalem est également la cité céleste de Dieu. De même, tous les personnages et les faits bibliques cités sont rapportés aux réalités et aux événements du « monde supérieur » : Adam, David, Jacob, Israël, etc. La lecture de ce texte cathare original permet de comprendre parfaitement les allusions – apparemment isolées ou inconséquentes, souvent caricaturales – des hérésiologues catholiques au monde spirituel parallèle au nôtre, où auraient eu lieu les événements bibliques, ainsi qu'aux « doubles » célestes de personnages tels que Moïse (le bon Moïse, opposé au *malus*), David (le Christ né de la semence de David) et d'autres. Selon Jean de Lugio, on l'a vu, « Noé, Abraham, Isaac, Jacob et les autres Patriarches, Moïse et Josué et tous les Prophètes, et le bienheureux Jean-Baptiste, furent agréables à Dieu et furent des hommes dans un autre monde⁴³ ». La *Glose* de Dublin applique la même clé de lecture à telle ou telle parabole de Jésus, que les « Albanais » rapportaient aussi à des réalités du *superior mundus*. Au ch. 9, il donne la même inter-

39. Sacconi, *Summa de Catharis*, éd. Šanjek, p. 58,9-11 : « Item reprobant totum uetus testamentum, putantes quod dyabolus fuit actor eius, exceptis illis tantummodo uerbis que sunt inducta in nouo testamento per Christum et apostolos ».

40. Cf. *ibid.*, p. 51, 30-52,1.

41. *Ibid.*, p. 52, 1-3 : « quorum quosdam dicunt esse scriptos in celo, illos scilicet qui fuerunt scripti ante destructionem Iherusalem, quam dicunt etiam fuisse celestem ».

42. *Ibid.*, p. 56,23-24 : « Item iste Ioannes recipit totam Bibliam, sed putat eam fuisse scriptam in alio mundo et ibidem fuisse formatos Adam et Euam ».

43. Cf. ci-dessus, n. 20.

prétation que la *Stella* de la parabole de l'ivraie, la rapportant aux créatures de Satan qui ont envahi le royaume du Seigneur et menacent sa « bonne semence ⁴⁴ ». Ainsi, selon Sacconi, les « Albanais » appelaient les créatures de Dieu *oves Israel*, et selon la *Stella* – on l'a vu – Jésus est venu dans le monde pour sauver « les brebis de la maison d'Israel qui étaient mortes ⁴⁵ ». Moneta relate que les « Albanais » interprétaient aussi dans ce sens la parabole de la brebis perdue : « Ils prétendent – écrit-il – recevoir leur erreur de ce que le Seigneur dit chez *Luc* 15,4 [...]. Par les 99, ils entendent les créatures célestes de Dieu qui n'ont pas péché ; par celle qui fut perdue, les créatures qui péchèrent au ciel et furent précipitées en ce monde ⁴⁶ ». On trouve la même interprétation du « petit troupeau » ou du « troupeau du Seigneur » (signifiant son peuple) dans la *Glose du Pater* ⁴⁷.

Les chercheurs ont déjà signalé de nombreuses idées rapprochant ce texte des positions du dualisme absolu et notamment des doctrines « albanaises ». Venckeleer a indiqué, outre le recours constant à l'Ancien Testament, la représentation de la puissance de Dieu et du diable comme égale dans les ch. 1, 2e 7 ⁴⁸ ; Wakefield et Evans – les allusions au « premier Moïse » et à David en tant que « premier père ⁴⁹ » ; Edina Bozóky – la conception de la charité comme essence de la création spirituelle, l'opposition des substances divines et des substances « étrangères » (*estragnas*), la doctrine de la double tentation (qu'on trouve aussi, bien que formulée en des termes un peu différents, dans le *Rituel latin*) et surtout l'idée que l'œuvre salvatrice du Christ n'est pas encore accomplie (idée qui a son parallèle dans le *Livre des deux principes* : « *Voluntas dei et filii eius Ihesu Christi non erat tunc penitus adimpleta* ») ⁵⁰ ; Rottenwöhrer – la doctrine de

44. *Glose du Pater*, éd. Riparelli, ch. 9, p. 102 : « E es apela hom enemic, aisicom saint Matheo mostra, parlant de la semença dels iollz, dizem : “O Segnor, doncas no semenies tu bona semença al tio canp? Dont y ha ioll ?”. E pois dis Christ en la espocion de aquela senblança, que “l'enemic que lo sobre semene es lo diabol” ».

45. Cf. Sacconi, *Summa de Catharis*, éd. Šanjek, p. 51, 21 ; Burci, *Liber supra Stella*, éd. Döllinger, p. 68. Cf. également Moneta, *Adversus Catharos*, éd. Ricchini, p. 44.

46. *Ibid.*, p. 47.

47. *Glose du Pater*, éd. Riparelli, ch. 9, p. 101 : « Aquest poble lo cal prea lo Saint Paire es tropel del Segnor ; lo cal poble lo prega que lo desliore de mal car es istat pres [...]. De aquest tropel dis lo Segnor en lo Evangeli : “No vallas temer, o petit tropel : car plac al vostre Paire donar a vos lo regne de vita”. Aquest tropel, ço es lo poble del Segnor, ha ista pres si que aquil que los preseron no los volian laisar [...] ».

48. Cf. Venckeleer, *Un recueil cathare*, II, p. 790-791.

49. Cf. W.L. Wakefield and A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1991, p. 595.

50. Cf. E. Bozóky, « Les Gloses sur le “Pater” », *art. cit.*, p. 248-250 ; cf. *Livre des deux principes*, éd. par Ch. Thouzellier, Editions du Cerf, Paris, 1973 : *De libero arbitrio*, 13, 26-27.

la double tentation et le mythe de l'irruption de Satan dans le royaume de Dieu ⁵¹. Rottenwöhler signale également l'idée du péché commis par le Christ et par son peuple, qu'il considère cependant comme une doctrine commune aux dualistes absolus et aux mitigés ⁵². Dans la *Glose*, on lit en effet que le Fils de Dieu (appelé aussi Visitation ou Jacob) pécha en volonté, ayant voulu « autre chose que son Père » ; qu'il se sanctifia lui-même « pour ensuite sanctifier le peuple de Dieu » (c'est-à-dire les esprits ou Israël), dont il est le chef et qui pécha en volonté avec lui ; que pour cette raison le Seigneur lui envoya sa parole « pour qu'elle tombe en Israël, c'est-à-dire qu'elle tombe de la visitation en l'esprit, Israël, qui est le chef des autres esprits qui péchèrent ⁵³ ». Il est vrai que l'on trouve une allusion assez vague à cette doctrine dans la partie de la *Manifestatio haeresis* consacrée aux nouvelles conceptions des « Albigeois » monarchiens : Dieu – y lit-on – a eu deux fils, le Christ et le prince du monde, et tous les deux ont péché contre le Père, bien que le Christ ait déjà été pardonné avec son peuple ⁵⁴. Mais une doctrine tout à fait identique à celle de la *Glose* de Dublin est rapportée, comme on l'a vu, par Salvo Burci dans son résumé de la *Stella* : le Christ, qui était notre chef dans la patrie céleste, est un ange et nous a fait pécher : à cause de cela il fut « diminué ⁵⁵ ». Il est ensuite descendu pour sauver les « brebis de la maison d'Israël qui étaient mortes », correspondant aux « esprits » ou à « Israël » dans notre texte ⁵⁶. Plus récemment, Riparelli a montré l'étroite correspondance qui existe entre la doctrine de la *Glose* et celle du *Traité cathare* conservé par Durand de Huesca, en concluant à une origine languedocienne du texte. Cependant, toutes les conceptions qu'il signale dans le *Traité* se retrouvent également dans la doctrine « albanaise ⁵⁷ » : il est donc difficile de trancher sur l'origine « albigeoise »

51. Cf. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, IV/3, p. 138.

52. Cf. *ibid.*, p. 138.

53. Cf. *Glose du Pater*, éd. Riparelli, ch. 2, p. 85-86 (trad. d'A. Brenon in Nelli, *Écritures cathares*, p. 294-295).

54. Cf. *Manifestatio heresis*, éd. Cazenave, p. 386.

55. Cf., ci-dessus, n. 7.

56. *Liber supra Stella*, éd. Döllinger, p. 67-68.

57. Il en est ainsi pour l'utilisation de la *Vision d'Isaïe* (cf. Moneta, *Adversus Catharos*, éd. Ricchini, p. 218), pour la « terre des vivants » (cf. *Livre des deux principes : Compendium*, éd. Thouzellier, 40,23), pour les « brebis » ou le « troupeau » d'Israël (cf. les sources citées ci-dessus, n. 45), etc. Quant à Assur, nom du diable dans la *Glose*, le rapprochement avec la doctrine « albanaise » est même plus étroit ; car, si Durand affirme que selon le *Traité* Assur n'était que l'un des compagnons du « prince du monde » (cf. Riparelli, *Origine e dottrina*, p. 282-283), le *Livre des deux principes* le définit exactement comme une « figure » du diable

ou « albanaise » de la *Glose*, si tant est qu'ils soit permis de faire une distinction nette entre ces deux courants doctrinaux.

Les allusions fragmentaires et dépréciatives des hérésiologues médiévaux à la Bible écrite dans un « autre monde », aux « deux Moïse » ou aux Patriarches et aux Prophètes vivant dans le *superior mundus* révèlent ainsi, à la lumière de la doctrine exposée dans la *Glose du Pater*, toute leur cohérence et leur signification théologique. D'autre part, la *Glose* elle-même – dont les développements exégétiques ont souvent été jugés d'une manière sévère par les chercheurs modernes – laisse apparaître, si on l'interprète selon la doctrine « albanaise » et lugienne, les lignes précises de la christologie professée par les cathares radicaux. La reconstitution de cette doctrine pourrait offrir de nouvelles indications sur l'origine même de la religion cathare. La conception du Christ comme un ange que Dieu a choisi pour lui confier une mission de salut et dont les actions et les paroles ont lieu dans le monde spirituel de la « vision » ou de la « théophanie » est, en effet, l'une des plus anciennes doctrines du christianisme. Selon certains historiens de la théologie chrétienne, tels que le protestant Martin Werner et le catholique Joseph Barbel ⁵⁸, il s'agirait même de la doctrine christologique implicite dans le Nouveau Testament (notamment dans les Épîtres de saint Paul) et généralement partagée par les théologiens de la période dite post-apostolique : ce n'est qu'à partir du Concile de Nicée, avec la condamnation de l'arianisme, qu'elle aurait été considérée comme hérétique et remplacée par le nouveau concept trinitaire de l'*homoousios*. Cette *Engelchristologie*, comme l'appelle Werner, suppose d'abord la subordination du Christ à Dieu : le Fils de l'Homme, expression signifiant dans la littérature apocalyptique juive l'« élu », « est par sa nature même – écrit Werner – un être créé au même titre que d'autres êtres ; plus précisément, selon la vue d'Énoch, un être du monde céleste des anges ⁵⁹ ». Ce n'est que dans un second temps qu'il prend une place plus élevée que les autres anges : « Que le Fils de l'Homme messianique obtienne, par

(*De creatione*, éd. Thouzellier 30,10-11 : « Ait enim propheta Ezechiel de rege Asur, qui diabolo figuratur » ; et, plus loin, 30, 28 : « Unde, si per Asur et per fabrum, per interfectorem, per tenebras atque malum, per draconem et per Beemoth intelligatur ille qui summum omnium malorum principium est... »).

58. Cf. M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 2^e éd. Bern-Tübingen, 1954 (trad. italienne *Le Origini del dogma cristiano*, 2 vol., Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997), et J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Hanstein, Bonn, 1941.

59. Werner, *Le Origini del dogma cristiano*, I, p. 144.

élection divine, la place la plus élevée dans les cieux, près de Dieu (« à la droite de Dieu »), c'est ce qui tient à l'extraordinaire autorité que Dieu lui a conférée : celui-ci le charge de la mission et lui confère de pleins pouvoirs pour que le Fils de l'Homme soit le dominateur surnaturel du nouvel éon surnaturel du monde futur ⁶⁰. » Werner a montré que cette *Engelchristologie* s'est maintenue dans le judéo-christianisme et chez quelques auteurs ecclésiastiques de la période post-apostolique (tels qu'Origène, Novatien et Lactance), mais qu'elle n'a fini – se heurtant d'une manière de plus en plus violente aux nouvelles tendances trinitaires et homoousiennes – par résister qu'aux marges ou en dehors de l'orthodoxie, surtout au sein de certains courants gnostiques. Très intéressante est, par exemple, l'exégèse de la parabole de la brebis perdue que propose Méthode d'Olimpe et sur laquelle Werner a attiré l'attention. « Chez Méthode – écrit Werner – nous trouvons une preuve scripturale de l'angélochristologie, qui allait être bientôt utilisée par les Ariens contre les Nicéens et provenait vraisemblablement de l'exégèse évangélique des gnostiques. Il s'agit d'un exposé sur la parabole de la brebis perdue. Méthode s'en tient au texte de Matthieu (Mt 18,12-14), car les cent brebis ne se trouvent pas dans une plaine déserte, mais sur une montagne. Cette montagne est le monde céleste, les cent brebis représentent toute l'armée angélique, le berger est le Christ-Logos ; celui-ci commande en tant qu'archistratège cette armée, mais en tant qu'archange il n'est qu'un de ces anges. La centième brebis, c'est l'homme, qui appartenait originellement à cette cohorte céleste, mais s'est égaré à cause de la chute. Par conséquent, l'archange-Logos a dû abandonner les armées angéliques du ciel pour venir sauver l'homme perdu sur la terre ⁶¹ ». C'est, à quelques détails près, l'interprétation que les « Albanais » donnaient – selon Moneta – de cette parabole ⁶² ; et la doctrine qui est à la base des conceptions de ceux-ci – et qui est largement développée surtout dans la *Glose du Pater* de Dublin – correspond exactement à celle de Méthode.

Henri Corbin, se rattachant aux recherches de Werner et de Barbel sur le *Christos angelos*, a précisé davantage, dans une étude fondamentale sur la *Nécessité de l'angélogie* dans les religions monothéistes, ce rapport entre la christologie et l'angélogie dans le christianisme primitif ; en outre, il a montré que l'*Engelchristologie*,

60. *Ibid.*, II, p. 144.

61. *Ibid.*, II, p. 162.

62. Cf. ci-dessus, n. 47.

doctrine des premières communautés judéo-chrétiennes, est passée dans la conception ébionite du Christ comme Anthropos céleste ou Adam-Christos (le *Verus Propheta* se manifestant dans tous les prophètes de l'histoire sacrée), pour trouver ensuite une formulation exemplaire dans la théosophie islamique⁶³. Et c'est là que Corbin saisit le lien profond unissant l'angélologie à la doctrine du salut. Le concept-clé est ici celui de « monde imaginal » – ce que la mystique islamique appelle *'alam al-mithal* – c'est-à-dire ce monde intermédiaire entre Dieu et les réalités matérielles où « se spiritualisent les corps et où se corporalisent les esprits⁶⁴ ». Annie Cazenave avait déjà évoqué à juste titre cette notion (en citant Corbin) à propos de la « Terre nouvelle » et de la « Terre des Vivants » mentionnées dans les mythes « albigeois » décrits dans la *Manifestatio heresis*⁶⁵. Dans *Nécessité de l'angélologie*, Corbin montre d'autre part que la notion de « monde imaginal » peut aussi expliquer parfaitement l'idée du Christ comme ange ainsi que le docétisme qui en dérive : « À ce niveau – écrit-il – [...], tout corps est un corps spirituel, toute matière est une matière spirituelle. Les gnostiques valentiniens (et à leur suite Apollinaire de Laodicée et ses disciples) estiment que, descendant du plérôme qui est le monde spirituel, Jésus n'a pu prendre un corps formé de la matière, de la *hylé*, où rien de divin ne peut apparaître, mais un corps subtil, une *caro spiritualis* (c'est ce que signifie la conception virginale). C'est précisément la question que résout le *'alam al-mithal*, comme lieu des visions et des événements prophétiques⁶⁶. » C'est dans ce monde – poursuit Corbin – qu'ont lieu tous les événements de la prophétologie et de la christo-angélologie : « C'est dans le *'alam al-mithal* que les prophètes sont investis du charisme qui en fait des manifestations du *Verus Propheta*. C'est dans le *'alam al-mithal* que les fidèles croyants les perçoivent comme étant des prophètes, sinon les incroyants auraient la même vision. Pour la christo-angélologie, il s'agit d'emblée d'une *caro spiritualis Christi*⁶⁷ ». La conception « albanaise » du *superior mundus*, où agissent les prophètes de l'Ancien Testament et a lieu la mission salvatrice de l'Ange-Christ, retrouve toute sa cohérence grandiose si on la replace dans le cadre de cette tradition théologique plongeant ses racines dans le christianisme primitif. L'insistance même des

63. Cf. H. Corbin, « Nécessité de l'angélologie », in *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981, p. 133-161.

64. *Ibid.*, p. 145.

65. Cf. Cazenave, « Bien et mal dans un mythe cathare », *art. cit.*, p. 371 et n. 74.

66. Corbin, « Nécessité de l'angélologie », *art. cit.*, p. 145.

67. *Ibid.*, p. 148.

sources sur l'interprétation littérale de la Bible dans la doctrine « albanaise » et « lugienne » – *quicquid in tota Biblia legitur fuisse in hoc mundo, ipse* [Jean de Lugio] *in quodam alio mundo ad litteram fuisse convertit* – s'explique très bien à partir de la notion de « monde imaginal ». Dans un autre essai consacré à ce concept, contenu dans le livre II de *En Islam iranien*, Henri Corbin parle en effet de *sensus litteralis in mundo imaginali*, précisant que « le sens littéral au monde imaginal est l'ésotérique par rapport au *réel* de la perception des objets ou des événements de l'évidence commune dans le monde sensible ⁶⁸ ». Dans cette perspective, l'anthropologie « albanaise » – la notion d'un esprit « parèdre » de chaque âme, sur laquelle il descend au cours du rite du *consolament*, ses « noces spirituelles » avec elle, etc. – prend aussi toute sa signification. Si on relit sous ce jour la *Glose du Pater* de Dublin, ce qui peut paraître à première vue un fatras d'élucubrations arbitraires sur la Bible acquerra la transparence symbolique d'un récit mystique d'Ibn 'Arabi ou de Sohrawardî. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'on puisse établir un rapport quelconque de filiation ou de liaison directe entre la théosophie islamique et le catharisme « albanaise » : il s'agit simplement de deux ramifications désormais indépendantes – mais secrètement apparentées – de la souche la plus ancienne de la doctrine christologique.

Il se peut que les références au gnosticisme (Söderberg) et à l'origénisme (Dando, Duvernoy) que l'on a faites à propos de la théologie cathare – et qui sont souvent d'une évidence incontestable – ne représentent qu'un premier pas vers la vérité. Il est sans doute nécessaire de remonter plus loin, vers des doctrines qui ont pu avoir des développements hétérodoxes (et notamment gnostiques) mais qu'ont professées également les plus anciens théologiens de la Grande Église et qui plongent en tout cas leurs racines dans la tradition chrétienne la plus ancienne. Pour ce qui concerne la christo-angélogologie et les idées sotériologiques et eschatologiques qui s'y rapportent, de même que pour le *consolament*, nous sommes sans doute obligés de prendre au sérieux les revendications d'authenticité apostolique souvent formulées par les Cathares. Certes, on pourrait se demander la raison de cette reviviscence médiévale d'un modèle théologique que l'Église avait eu tôt fait de rejeter. Werner ⁶⁹ et, après lui, Corbin ⁷⁰ rattachent la disparition de la

68. H. Corbin, *En Islam iranien*, II : *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 195.

69. Cf. Werner, *Le origini del dogma cristiano*, II, p. 139-189.

70. Cf. Corbin, « Nécessité de l'angélogologie », *art. cit.*, p. 149-152.

christo-angélogologie primitive à cette « déseschatologisation » du christianisme qui fut la conséquence du retard de la Parousie et de la fin du monde, annoncées par le Christ comme imminentes mais toujours attendues après des siècles. Or, on pourrait supposer qu'à partir de l'An Mil une « réeschatologisation » du christianisme – une conviction ou un espoir renouvelés d'une fin très proche, d'un jugement divin imminent – ait poussé nombre d'esprits à récupérer et à élaborer une tradition de pensée très ancienne ayant survécu dans les monastères basilien (selon la thèse de Duvernoy) ou en d'autres îlots « anachronistiques » du christianisme oriental et occidental. En tout cas, ce qui résulte d'une étude systématique de la doctrine « albanaise » du *superior mundus* est qu'elle n'est pas le fruit de l'imagination débridée de tel docteur cathare, mais qu'elle relève d'une conception théologique cohérente remontant aux origines mêmes du christianisme.

*Université de Trente
(Italie)*