

DU MÊME AUTEUR  
AUX ÉDITIONS ALLIA

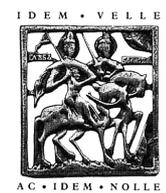
*Les Kabbalistes de la nuit*

MOSHÉ IDEL

*Mystiques messianiques*

DE LA KABBALE AU HASSIDISME,  
XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

Traduit de l'anglais par  
CYRIL ASLANOV



ÉDITIONS ALLIA  
16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV<sup>e</sup>  
2018

LE PRÉSENT ouvrage a ses origines dans une série d'articles sur les approches, soit théosophico-théurgiques, soit magiques, des actions rédemptrices dans la kabbale. Il reprend en outre un chapitre encore inédit de ma thèse de doctorat (1976) sur le messianisme d'Abraham Aboulafia. Dans une conférence publique en 1980, j'ai proposé de reconnaître trois modèles principaux d'activités rédemptrices : un modèle mystique, fondamentalement ; un modèle théosophico-théurgique, représenté par la kabbale castillane de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ; un modèle magique attesté depuis le XV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Depuis cette conférence, un certain nombre d'études ont été publiées, portant sur divers textes et concepts messianiques, comme ceux qui sont contenus dans le *Sefer ha-Meshiv* ou les traditions magiques attribuées à Salomon Molkho<sup>2</sup>. En 1989, Tirtsah Yuval m'a invité à donner une série de cours pour grand public dans le cadre des émissions culturelles de la Radio israélienne. À cette occasion, j'ai récapitulé certaines tendances mises en évidence par ces études, tout en y adjoignant quelques acquis des recherches récentes sur le messianisme kabbalistique. Mais le petit livre qui résulta de ces conférences ne permettait pas de traiter de ces thèmes dans toute leur complexité. L'invitation à donner les conférences Nemer à l'Université de la Californie du Sud (USC), en 1991, m'offrit une occasion supplémentaire de développer certaines des idées contenues dans mes conférences radiodiffusées.

Le présent ouvrage propose une approche beaucoup plus élaborée de certains des textes que j'avais étudiés en 1989 et en 1991. La structure de l'édition américaine et de sa traduction française fait apparaître des différences substantielles par rapport à l'original hébreu. Certains chapitres ont été regroupés, et des chapitres inédits ont été ajoutés. Sous

1. Voir Idel, "Types of redemptive activities". Sur les trois modèles, voir ma description plus détaillée dans mon ouvrage *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, p.44-145.

2. Idel, "Shlomo as Magician".

sa forme actuelle, mon étude pouvait plus aisément prendre en compte une grande variété de recherches récentes. À cet égard, certaines études novatrices que Yehuda Liebes a consacrées au messianisme dans le *Zohar*, dans la kabbale lourianique et le sabbatianisme ont joué un rôle déterminant. La démarche originale de Liebes concernant certaines des principales formes de mysticisme et de messianisme juifs constitue une révision majeure des conceptions communes<sup>1</sup> – comme le font les contributions de Bernard McGinn, Ronit Meroz, Havivah Pedaya, David Ruderman, Shalom Rosenberg et Stephen Sharot à l'étude de l'apocalyptique et du messianisme. En ce qui me concerne, les années qui se sont succédé entre 1989 et l'achèvement de l'édition américaine du présent ouvrage en 1998 sont des années où je pense avoir acquis une meilleure compréhension des parties de la kabbale qui aspirent à une vision plus stable de l'univers et de ses dynamiques. Cette dimension m'est apparue alors que je menais de front deux projets : d'une part, une étude sur les différentes visions de la nature dans la kabbale, financée par la Fondation Yeshayah Horowitz ; d'autre part, la publication des écrits d'Abraham Aboulafia avec le soutien du Fonds pour les études supérieures. Par ailleurs, il m'est apparu avec une netteté croissante que la compréhension de certaines formes de messianisme avait beaucoup à gagner de l'étude du modèle talismanique et de certaines formes d'astrologie. J'ai donné davantage d'ampleur à cet aspect des choses dans les développements qui vont suivre.

Même sous la forme actuelle de cette étude, les considérations sur le messianisme en général sont volontairement réduites, car j'ai pris le parti de m'intéresser à la dimension messianique de la mystique juive plutôt qu'au messianisme dans le judaïsme. Aucune des phases du messianisme juif que nous évoquerons tout au long de notre étude ne sera envisagée de façon complète et exhaustive. À la différence des monographies consacrées au messianisme juif comme *The Messiah Idea* de Julius Greenstone, *Doctrine of*

1. La plupart des études de Liebes sur le messianisme sabbatéen, parues à l'origine en hébreu, ont été réunies en anglais dans son ouvrage *On Sabbateanism and Its Kabbalah*.

*the Messiah* de Joseph Sarachek ou le recueil monumental de documents messianiques rassemblés par A.Z. Aescoly, le présent ouvrage ne prend en compte qu'une partie tout à fait minime de l'ensemble des phénomènes eschatologiques liés au messianisme. Des efforts ont été faits, cependant, pour souligner la nécessité d'intégrer à la description des messianismes médiévaux les éléments messianiques attestés dans des traditions plus anciennes, telles que les comprennent les études bibliques contemporaines. On a également tenu à contextualiser les phénomènes en tenant compte d'évolutions historiques et culturelles situées en dehors de la culture juive. Comme je l'ai fait ailleurs, j'ai cherché à étayer mes positions en produisant des données inédites provenant des manuscrits. D'autres phénomènes importants auraient pu être pris en compte dans le présent ouvrage. Je pense notamment aux conceptions messianiques du Maharal de Prague<sup>1</sup>, au mouvement frankiste<sup>2</sup>, au messianisme qui se développa au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle parmi les disciples du Gaon de Vilna<sup>3</sup>, ou au messianisme contemporain des Loubavitch. Pourtant, je ne les ai évoqués qu'incidemment, faute d'avoir pu trouver des sources ou des interprétations inédites susceptibles de renouveler l'étude de cette littérature. J'ai préféré ne pas traiter des thèmes où, n'ayant rien à apporter de nouveau, je risquais d'en être réduit à exposer les recherches d'autres spécialistes. J'ai cherché à réduire au strict minimum les résumés des ouvrages accessibles portant sur les sujets analysés ici. En effet, j'ai préféré me concentrer en priorité sur des textes méconnus, spécialement sur des questions qui me semblent avoir été marginalisées jusqu'à présent ou dont la prise en compte, voudrais-je croire, est relativement récente et nouvelle dans la recherche.

Bien entendu, beaucoup des développements qu'on va lire ci-dessous s'insèrent dans un dialogue souvent critique avec

1. Voir Gross, *Le Messianisme juif*; Byron Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, Londres et Toronto, 1982, p. 142-160.

2. Liebes, *Studies in Jewish Myth*.

3. Anieh Morgenstern, *Messianism and the Settlement of Eretz-Israel*, éditions Yad Ben-Tsui, Jérusalem, 1985 (en hébreu).

les études magistrales de Gershom Scholem, le plus éminent spécialiste du messianisme juif. Les nombreuses études qu'il a consacrées à ce domaine, ainsi que les développements de ses vues proposées par les membres de son école, ont été décisifs pour établir ce qu'est la compréhension contemporaine d'une grande variété de phénomènes messianiques. Ces recherches sont incontournables pour qui veut relancer sérieusement le débat sur ces questions. L'interprétation remarquable de tant de thèmes messianiques dans l'œuvre si large de Scholem, ses répercussions sur les recherches actuelles, invitaient néanmoins à lire de plus près les sources kabbalistiques qui sous-tendent les formulations de Scholem, et à réfléchir sur les schémas d'interprétation qu'il a employés. L'intérêt particulier que Scholem éprouvait pour le messianisme, ses vastes connaissances, ses formulations pénétrantes ont, plus que la contribution de tout autre chercheur, projeté un éclairage vigoureux qui a souvent transfiguré les schémas hérités de la recherche antérieure. Ces lumières que Scholem a apportées à la plupart des domaines qu'il a abordés se sont propagées dans une longue série de répétitions fidèles, le plus souvent sous forme de vulgarisation, comme celles qu'on peut trouver dans les articles sur le messianisme de Joseph Dan et Tsvi Werblowsky, qui ont encore donné plus de prestige aux vues du maître. Je me référerai dans les notes à ces extensions de la pensée de Scholem.

À certains égards, ce livre ajoute à des discussions abordées dans mes ouvrages précédents. Dans *La Cabale : nouvelles perspectives*, je n'ai traité qu'incidemment de la phénoménologie du messianisme, même si le dernier chapitre se réfère aux aspects historiques de cette question. Dans les études que j'ai publiées sur Aboulafia, je n'ai pas traité autant qu'il aurait fallu de sa conception du messianisme. C'est également le cas concernant mes discussions du hassidisme. Bien que j'aie recouru ici à la méthodologie plus largement exposée dans *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, je n'avais pas appliqué la théorie des modèles à l'étude du messianisme. Dans une large mesure, le présent ouvrage vise à poursuivre l'étude de la mystique juive selon la méthodologie que j'avais articulée dans *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*.

L'édition hébraïque de ce livre, qui constitue environ un quart du texte de l'édition américaine, a été traduite en anglais par Iris Felix, à qui j'exprime ma profonde reconnaissance. Sa traduction m'a servi de point de départ dans les révisions, les développements et les changements que j'ai fait subir à mon texte. Une grande partie de mon travail de réélaboration a été menée à bien au département d'études religieuses de l'université Princeton, lorsque j'y étais professeur invité. L'accueil chaleureux et l'atmosphère tranquille que j'y ai trouvés ont grandement contribué à l'achèvement du manuscrit. J'ai également passé une partie du temps nécessaire à la rédaction et à la relecture de la première version à l'Institut Hartmann d'études juives avancées à Jérusalem, dont je suis membre. J'ai eu accès à un grand nombre des textes présentés ici grâce aux riches collections dont dispose l'Institut pour l'étude des manuscrits hébraïques et la Bibliothèque Gershom Scholem, sis tous deux à la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem. Je tiens à remercier vivement le personnel de ces institutions pour l'aide infatigable qu'il m'a prodiguée durant toutes ces années.

David Ruderman a suivi l'élaboration de la version anglaise, me faisant part de ses importantes suggestions concernant tant la forme que le fond. Les discussions que j'ai eues avec Moshe Greenberg, David Hartman, Moshe Lazar, Byron Sherwin et Israël Ta-Shma m'ont aidé à affiner plusieurs points dans ma façon d'aborder un certain nombre de questions. Plusieurs des sujets abordés dans les pages qui vont suivre ont alimenté d'une manière ou d'une autre mes conversations avec mon ami Yehuda Liebes, de l'Université hébraïque, dont les conceptions originales sur le messianisme juif ont contribué à rénover l'approche de cette question à travers les différentes périodes historiques et les écoles kabbalistiques.

*Le vrai réalisme en histoire, c'est de savoir que la réalité est multiple.*

MARC BLOCH

*Les créations de l'esprit primitif sont insaisissables. Ses concepts semblent mal définis, ou plutôt, ils défient les limitations. Tout rapport fait communier à l'essentiel. La partie participe du tout, le nom participe de la personne, l'ombre et l'effigie participent de l'original. Cette "participation mystique" amoindrit les différences et rehausse toutes les ressemblances. Elle heurte toutes nos habitudes de pensée. Par conséquent, notre langue, qui est l'instrument de notre pensée, est inapte à décrire les conceptions primitives.*

*Nous voulons isoler une seule notion. Mais chaque fois que nous essayons de le faire, il se trouve que nous n'avons entre les mains qu'une des mailles d'un filet largement épandu. Et il ne semble guère y avoir d'autres alternatives que d'en suivre les ramifications jusque dans les anfractuosités les plus reculées de la vie antique ou de couper l'écheveau en prétendant que le concept isolé à toute force correspond à la pensée primitive.*

HENRI FRANCFORT

*La dépersonnalisation du Messie, qui n'est resté personnel que dans les croyances populaires, est un phénomène essentiel à l'histoire philosophique du judaïsme.*

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

## INTRODUCTION

### LES SOURCES DE LA CONSCIENCE MESSIANIQUE

LE MESSIANISME peut être abordé de plusieurs points de vue différents. L'approche sociologique met l'accent sur ses expressions dans les diverses couches de la population, particulièrement dans les masses<sup>1</sup>. De son côté, l'approche psychologique sait analyser efficacement la conscience messianique des masses et la personnalité exceptionnelle d'un Messie. On peut également étudier le messianisme en le replaçant au sein d'un ensemble de conceptions religieuses qu'il s'agit d'intégrer à une théologie donnée ou de situer dans le cadre général de l'histoire des idées. En outre, il est possible de faire porter la recherche sur le rapport entre la conscience messianique et l'expérience mystique privée d'un individu. L'analyse de ce lien ressortit davantage au domaine de la mystique qu'à ceux de la théologie, de l'histoire, de la psychologie ou de la sociologie.

Il est difficile de donner une définition précise des concepts de *messianisme* et de *mystique*. Les deux termes se réfèrent à une ample variété d'expériences personnelles, à des systèmes de croyance et à des formes d'activité très diverses. À mon sens, les expériences mystiques dérivent d'une connexion intime avec Dieu, parfois décrite comme un contact direct<sup>2</sup>. Dans certains cas extrêmes, cette relation forte quoique souvent

1. Voir Lerner, *Powers of Prophecy*, p. 2.

2. Voir Plotin, *Ennéades*, 6, 9, 11. Dans le cas de la mystique juive, l'emploi de la notion de contact pour désigner la modalité de la relation entre le mystique et Dieu a surtout été illustré par Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 13; *Les Grands Courants*, p. 16. D'autres fois, Scholem décrit les relations entre l'humain et le divin comme une "expérience immédiate", *La Kabbale et sa symbolique*, p. 12, ou comme une "intuition immédiate", *Les Grands Courants*, p. 16. Voir aussi Idel, *La Cabale : nouvelles perspectives*. Sur l'emploi du terme contact dans les études sur la mystique en général, voir J. M. Rist, *The Road to Reality*, Cambridge U.P., 1967, p. 178; Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin, Mouton, 1982, p. 158-159. Voir aussi l'importante remarque de Merlan, *Monopsychism*, p. 22-26 et, plus récemment, Bernard McGinn, "Mysticism", *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 1996, t. 3, p. 119.

indéfinissable reçoit le nom d'union mystique (*unio mystica*). Par la suite, ce contact peut induire le mystique à appliquer ces conceptions sur le plan de la collectivité et de l'histoire. D'autre part, j'appelle *messianisme* les idées, les conceptions et les figures qui sont en rapport avec des situations de rédemption présente ou à venir. Je n'ai pas l'intention de proposer des définitions plus élaborées du messianisme ou de la mystique. Je cherche avant tout à me concentrer sur la description des liens profonds qui se font jour entre certaines formes de messianisme, certaines personnalités messianiques et certains types d'expérience mystique<sup>1</sup>.

Cette supposition ne prétend pas réduire l'importance du messianisme à un type de mystique parmi d'autres. Elle n'implique pas non plus que le mysticisme soit nécessairement et de façon inhérente un phénomène messianique. Je tiens avant tout à me concentrer sur un certain nombre de cas apparentés où l'expérience mystique constitue le noyau le plus intime de la conscience d'être le Messie<sup>2</sup>. Je n'évoquerai que des Messies ou des figures messianiques qui étaient aussi des mystiques ou bien des mystiques qui se considéraient comme le Messie ou encore des mystiques qui affirmaient clairement que, de par sa nature, le Messie avait un rapport

1. Sur le rapport entre apocalyptique et messianisme, voir la bibliographie fournie par Segal, "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", p. 120, n. 24. Pour un point de vue complètement différent du nôtre sur la matière d'envisager la relation entre messianisme et mystique, voir l'approche scholémienne de Werblowsky, "The Safed Revival", in Green (éd.), *Jewish Spirituality*, t. 2, p. 11. Concernant le hassidisme tardif, voir du même, "Mysticism and Messianism", p. 305-314. Dans un autre contexte ayant trait au messianisme, Werblowsky a inventé l'expression "longueur d'onde expérimentielle" (*experiential wave-length*) pour faire référence à la similitude entre deux conceptions messianiques distinctes : celle de l'apocalyptique classique et celle du sionisme. De fait, il est possible d'appliquer ce terme aux situations où le mystique et les Messies ont traversé des expériences de rédemption intérieure. Voir son "Messianism in Jewish History", in Saperstein (éd.), *Essential Papers*, p. 51. Voir aussi Scholem, *Studies and Texts*, p. 9 où il est fait référence au fait que, à la "génération de la rédemption nationale", il est plus aisé de comprendre les manifestations tragiques de la quête sabbatéenne de rédemption. Scholem met l'accent sur la nécessité d'une historiographie fondée sur un point de vue national et non sur un point de vue assimilationniste. Voir Scholem, *ibid.*, p. 15.

2. Sur le rapport entre la mystique juive et la littérature apocalyptique dans l'Antiquité, voir Scholem, *Le Messianisme juif*, p. 30-31 et Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 10-11.

avec une forme ou une autre d'expérience mystique. La littérature mystique juive du Moyen Âge et des époques ultérieures a contribué à la rénovation du genre de la littérature apocalyptique véhiculé par des textes juifs antérieurs. L'ancienne littérature apocalyptique avait mis l'accent sur la révélation d'événements eschatologiques, voire parfois de figures eschatologiques. Mais cette dimension eschatologique n'impliquait pas la messianité. Ces apocalypses étaient attribuées à des auteurs fictifs, sans qu'on sache quoi que ce soit de l'identité ou de la personnalité des auteurs véritables. En principe, ces auteurs anonymes ont bien pu nourrir des espérances ou des aspirations messianiques. Mais en l'absence de toute donnée, on en est réduit à des spéculations sans fondement scientifique. En revanche, la littérature mystique du Moyen Âge et des époques ultérieures attribue les messages messianiques à des figures messianiques. Celui qui reçoit le message est profondément et personnellement impliqué dans le contenu même de ce message, qui peut d'ailleurs consister en une évocation de sa personne et de son rôle.

En vertu de quoi pouvons-nous supposer un lien effectif entre mystique et messianisme ? L'opinion la plus communément répandue, en ce qui concerne la mystique juive du moins, veut que les deux attitudes soient exclusives l'une de l'autre. De façon très caractéristique, Werblowsky a exprimé en termes puissants le point de vue inspiré par Scholem :

"La mystique n'est pas nécessairement messianique. On peut même avancer qu'étant absorbée par la contemplation de l'absolu, de l'éternel, de l'immuable et du 'pérenne instant' elle évolue dans un climat qui diffère profondément du messianisme. Il n'est que de considérer à ce propos l'absence de toute tension messianique dans la théorie maïmonidienne de la communion avec Dieu (*deveqout*), dans la doctrine de Bahya sur l'abandon en Dieu, ainsi que dans les enseignements des premiers kabbalistes. Le messianisme présuppose un certain rapport avec le processus du temps, c'est-à-dire avec l'histoire conçue comme une suite de changements orientés en vue d'une rédemption sociale, politique, morale, voire cosmique<sup>1</sup>."

1. Werblowsky, "The Safed Revival", in Green (éd.), *Jewish Spirituality*, t. 2, p. 11. Voir aussi du même, "Mysticism and Messianism", p. 305-306.

Cette façon de formuler les deux attitudes permet-elle de démontrer que des phénomènes intérieurs, privés, sont unis par un lien cohérent et significatif en dépit de la diversité des Messies qui les ont éprouvés ? À mon sens, cette position est problématique. D'une manière générale, la description de l'absorption dans l'immuable ne peut s'appliquer qu'à un petit nombre de phénomènes mystiques mais ne saurait passer pour une caractéristique de la mystique dans son ensemble. Un exemple évident nous est fourni par le christianisme. Si quelques mystiques comme Maître Eckhart correspondent peut-être à la définition de Werblowsky, la plupart considéreraient que l'objet de leur contemplation n'était pas tant l'immuable que le Christ souffrant ou le Christ révélé. De fait la voie de la passion (*via passionis*) empruntée par sainte Thérèse d'Avila ou par saint Jean de la Croix ne cadre pas avec la description de la mystique selon Werblowsky. Son schéma s'applique encore moins à la quête mystique des premiers kabbalistes, qui insistaient sur le Dieu révélé et déterminé et qui concevaient le système dynamique des dix *sefirot* comme l'objet ultime de leur contemplation, voire comme le champ de leurs exercices mystiques et théurgiques. De la même façon, la mystique extrême d'un Aboulafia est éminemment reliée au dixième et dernier des intellects séparés, à savoir l'Intellect agent. En d'autres termes, la phénoménologie de la mystique selon Werblowsky, avec son insistance sur le primat de l'absolu, est fortement biaisée, de façon paradoxale de la part de quelqu'un qui a étudié et mis en pratique la mystique extrême-orientale, par une conception occidentale assez réductrice de la mystique.

Je ne peux résister ici à l'envie de citer l'explication que Solomon Zeitlin fournit du rapport entre messianisme et mysticisme. Après avoir reproché au sabbatianisme ses effets "calamiteux", il écrit avec une certaine candeur : "À vrai dire, il y eut des hommes qui crurent en toute bonne foi être des Messies. Cette conception leur fut suggérée par la vie ascétique qu'ils menaient et par leur étude intensive de la mystique et de la kabbale. À force de jeûnes et d'oraisons, leur esprit se détraqua. Ils eurent des visions dans lesquelles Dieu leur enjoignait d'être des Messies rédempteurs de leur peuple qu'ils devaient acheminer en Terre promise". Voir, du même, l'essai "The Origin of the Idea of the Messiah", in Landman, *Messianism in the Talmudic Era*, New York, Ktav Pub. House, 1979, p. 100.

Historiquement parlant, la kabbale des origines (c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes du XIII<sup>e</sup> siècle que Scholem et d'autres ont caractérisés comme relevant de la kabbale) fournit quelques exemples d'union avec l'absolu divin. Or Scholem et son école s'en sont désintéressés de façon systématique. En corollaire de ce qui a été affirmé ci-dessus sur la phénoménologie de la mystique, on peut dire que, si la mystique aspire à une union avec la dimension révélée et muable et non pas seulement avec la dimension absolue et immuable, l'*imitatio Dei* peut également impliquer l'action au sein du monde de la temporalité et du changement. À mon sens, l'essence de certaines formes de conscience messianique, voire d'actions messianiques, dérive d'expériences intérieures similaires ou identiques à ce qu'il est convenu d'appeler une expérience mystique. En d'autres termes, je suppose que l'émergence de la conscience messianique peut souvent être rapportée à un type spécial d'événements spirituels intérieurs susceptibles de procurer à un individu la conscience de son importance éminente qui peut aller jusqu'à la certitude de devoir accomplir une mission clairement messianique. À première vue, cette proposition peut sembler assez simple. Mais il convient de vérifier si elle peut s'appliquer à l'étude du messianisme juif.

La plupart des recherches modernes sur le messianisme juif ont mis l'accent sur les aspects publics, collectifs ou historiques du phénomène. En somme, on a préféré s'intéresser aux manifestations extérieures du messianisme plutôt que d'en considérer les sources profondes. Cette approche part du principe que les aspects extérieurs du messianisme juif en dévoilent à eux seuls le caractère authentique<sup>1</sup>. Alors que les études portant sur la mystique chrétienne se focalisent souvent sur les expériences intérieures au point d'attribuer une signification spécifique à des sensations intimes passant pour être des signes avant-coureurs de la rédemption,

1. Voir Scholem, *Le Messianisme juif*, p. 23-69. Pour une critique de ce point de vue, voir Taubes, "Price of Messianism", p. 595-600; Idel, "Introduction"; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, p. 94.

certains spécialistes contemporains du messianisme juif ont réduit le phénomène à sa dimension publique<sup>1</sup>.

Une autre conception a été suggérée par Yehuda Liebes et moi-même. En étudiant diverses formes de la kabbale du XIII<sup>e</sup> siècle, le corpus du *Zohar* et la kabbale extatique, nous sommes arrivés à la conclusion que l'intensité de la vie mystique n'exclut pas les efforts en vue de la rédemption et de la venue du Messie<sup>2</sup>. Bien que j'insiste sur les aspects spirituels de certains phénomènes, je ne prétends pourtant pas nier la nature messianique de certains événements à caractère collectif. Mais la vraie question qui se pose pour moi est celle de savoir quel type de conscience de soi et quelles expériences spirituelles ont pu induire quelques-uns à enfreindre la norme et à se démarquer des conventions sociales dans l'attente d'un bouleversement dramatique de l'histoire. Les formes de messianisme les plus volontaristes et les plus collectives requièrent une explication plus approfondie que les cas où la conscience d'être le Messie ne se traduit pas de façon active et déclarée. Plus on déploie d'efforts pour convaincre les autres de la mission messianique d'une certaine personne et pour les inciter à se conduire en conséquence, plus il nous incombe de comprendre l'origine des pouvoirs spirituels capables d'inciter à de tels efforts.

Les efforts visant à analyser scientifiquement les expériences mystiques qui favorisent ou provoquent l'éclosion de la conscience messianique se heurtent à des difficultés parfois insurmontables. Car l'objet de cette recherche est le recoin le plus intime de la conscience humaine.

1. Scholem, *Le Messianisme juif*, p. 41-43; *Od Davar*, p. 238-239.

2. Voir Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 52-55; Idel, *Abraham Abulafia*, p. 395-399; Idel, "Types of Redemptive Activities", p. 259-262, 273. Dans une certaine mesure, un lien entre *deveqout* et messianisme a été démontré par Tishby dans *Studies in Kabbalah*, t. 2, p. 506-510, et t. 3, p. 981-987, à propos de la kabbale de Luzzatto et de certains aspects du hassidisme. Mais l'argument de Tishby a beau se tenir d'un point de vue intrinsèque, il présente le défaut de ne prendre en compte que des phases tardives de la mystique juive. Il ignore la pertinence des phases constitutives de la littérature kabbalistique, qu'il s'agisse du *Zohar* ou de la kabbale extatique. D'autre part, il admet implicitement l'équivalence scholémienne entre messianisme et apocalyptique (voir ci-dessous, chap. VII).

Le bouleversement intérieur qui donne naissance à une conscience messianique n'est généralement pas quelque chose dont on s'ouvre à autrui par oral ou par écrit. Il y a souvent une ambiguïté déroutante dans les processus qui provoquent ou transforment la conscience qu'on a du caractère extraordinaire d'un individu ou bien dans le besoin qu'on éprouve de modifier la norme. Ce sont des sujets tellement nébuleux qu'une étude précise de la conscience religieuse est une gageure. Mais bien que ces expériences soient obscures et impénétrables et qu'elles se déroberont à une approche analytique, elles ne doivent pas décourager les chercheurs pour autant qu'elles se rapportent non pas à des événements extérieurs, mais à la complexité des processus messianiques. La recherche en sciences humaines et en particulier dans le domaine de la mystique ne saurait être effectuée comme une procédure judiciaire. Ce n'est pas la vérité du tribunal qui est en jeu ici, mais un effort en vue de pénétrer dans des zones méconnues de la conscience humaine. Il n'y a pas de recettes infaillibles pour mener à bien cet exercice. Quand on essaie de dévoiler les processus qui interviennent ici, on se livre forcément à un grand nombre de spéculations qui consistent à solliciter de minces indices textuels afin de reconstituer à travers eux ce qui s'est produit dans la conscience d'un candidat à la messianité.

Le plus souvent, la conscience d'être le Messie surgit dans le cadre d'une théophanie individuelle. Le fait même qu'une révélation divine ait eu lieu justifie les prétentions messianiques à l'activité de Messie. Or l'anxiété spirituelle qui précède la cristallisation finale de l'expérience théophanique est rarement dévoilée. Quelles sont donc les sources qui peuvent servir à une étude du caractère mystique des expériences constitutives de la conscience messianique? D'une manière générale, il s'agit de fragments hétéroclites au contenu le plus souvent flou et abscons. On en trouve dans les textes autobiographiques des Messies eux-mêmes, dans les récits de leurs adeptes ou dans les témoignages des contemporains. Parfois, il y a lieu d'analyser avec soin des textes écrits à la troisième personne qui ont été transmis par le Messie lui-même afin qu'on étudie des niveaux d'expérience d'essence éminemment messianique. Il va sans dire

que ce type d'analyse est complexe et délicat. La récurrence de concepts messianiques au sein d'un texte n'implique pas nécessairement une conscience messianique exacerbée chez l'auteur. Comme ces concepts sont au centre de la tradition juive, il faut des preuves supplémentaires avant de pouvoir considérer des formulations messianiques traditionnelles comme d'authentiques reflets de l'idiosyncrasie psychologique de leur auteur.

Même l'exploitation des sources biographiques et autobiographiques en vue de reconstruire la nature de la conscience messianique est loin d'être simple. Les événements extraordinaires qu'on associe généralement à la naissance et aux épisodes de la vie du Messie ne sont parfois que la répétition de motifs folkloriques éculés qui concernaient à l'origine d'autres figures<sup>1</sup>. Mais le recours à un certain cliché n'implique pourtant pas un manque de conscience messianique. Il peut se faire qu'un homme possédant effectivement un certain type de conscience messianique emprunte la nomenclature normative qu'il trouve à sa disposition. On peut en effet imaginer que, dans certaines cultures, la façon idoine de proclamer quelqu'un Messie est d'employer des clichés ou bien, pour user d'un terme moins péjoratif, des expressions formulaires ou des épithètes traditionnellement associées au Messie. Quand on se risque à proclamer la messianité, mieux vaut ne pas être original. Car enfin, il n'est certes pas commun d'être le Messie et ce n'est pas tous les jours que l'on attribue des faits extraordinaires à une personne apparemment ordinaire. Il ressort de tout cela que même si l'on possède des sources susceptibles de faire paraître sous un jour nouveau le rapport entre les événements intérieurs et extérieurs, ces textes sont fragmentaires, peu fiables ou absolument impénétrables.

Étant donné ces difficultés, on peut se demander s'il vaut vraiment la peine de déployer tant d'efforts pour déchiffrer ce genre de sources. Ne vaut-il pas mieux suivre l'exemple de la plupart des spécialistes du messianisme juif qui s'en sont tenus à une description externe et historique du

1. Voir Lord Raglan, *The Hero*, New York, Vintage, 1956. Le livre de Raglan qui est en lui-même une réussite est une expression assez extrême des positions de l'école du mythe et du rite.

messianisme, plus simple, plus solidement fondée et somme toute plus riche encore de significations ? Après tout, on peut contester le bien-fondé d'une démarche qui consiste à attacher une importance majeure à de faibles indices textuels concernant les pensées et les sentiments les plus intimes d'une personne donnée, alors que les répercussions de ces réalités intérieures apparaissent comme des faits extérieurs et objectifs dont il est plus aisé de rendre compte. Il me semble qu'il faut traiter cette question avant de se lancer dans des argumentations complexes.

Pour résoudre cette question, il convient de se pencher sur la signification de l'activité messianique en tant que telle. Car même quand il est question d'événements historiques, les historiens n'évitent pas toujours de tomber dans l'anachronisme. Le système de valeurs ou de croyances du chercheur risque toujours d'interférer dans l'analyse et l'évaluation d'événements lointains et souvent obscurs. Le choix des aspects "pertinents" d'une telle question est rarement déterminé par des considérations objectives. Il est très vraisemblable que des motivations idéologiques, conscientes ou non, guident la sélection des faits dans les recherches sur les histoires des divers Messies. Si la présentation et l'interprétation des faits sont déformées par des idées préconçues, on risque de se méprendre sur les intentions originelles des principaux protagonistes du messianisme. Une bonne compréhension des mobiles initiaux qui animèrent les parties impliquées dans un événement historique donné peut révéler la signification des événements dans leur contexte historique mieux que ne le fait une réinterprétation *a posteriori*. L'interprétation en contexte et la réinterprétation de la recherche moderne diffèrent profondément. Même dans les situations où l'intention originelle et l'action manifeste ne coïncident pas, la découverte de cette intention est susceptible d'éclairer d'un jour nouveau le but recherché dans l'action. Moyennant quoi, l'action peut être expliquée de façon intrinsèque selon une méthode dont les chercheurs modernes ne peuvent bénéficier tant qu'ils restent cantonnés dans leurs catégories traditionnelles.

J'ai suggéré ci-dessus que dans certains cas l'expérience mystique a inspiré la conscience d'être le Messie.

Je voudrais à présent me demander quels autres facteurs sont susceptibles d'avoir contribué à l'émergence d'une telle conscience. Les crises historiques ont pu jouer un rôle à cet égard. Les pressions psychologiques qui se sont fait sentir à l'époque des massacres de masse, des pogromes, des expulsions ou même lors des longues périodes d'intolérance religieuse expliquent dans bien des cas l'avènement de Messies ou d'autres manifestations messianiques. J'appellerai ce modèle l'interprétation traumatico-historique. Elle s'apparente de très près aux explications de l'apocalypse fondées sur la notion de privation. En tout cas, c'est celle qui s'est imposée le plus largement dans l'*establishment* scientifique des études juives, notamment pour expliquer les accès de messianisme aigu qui se déclarèrent dans tout le monde juif après l'expulsion des Juifs d'Espagne. Certains de ces chercheurs considèrent que cet événement fut perçu comme un tel cataclysme que, à lui seul, il suffit à alimenter les éruptions de messianisme au cours des générations ultérieures.

Le principal inconvénient de ce modèle interprétatif tient au fait que, dans leurs revendications messianiques, ceux des Messies qui étaient des mystiques ignorèrent complètement ou du moins minimisèrent les soubresauts de l'histoire. S'il y avait un lien entre la crise et l'avenir messianique que le Messie prétendait inaugurer, pourquoi donc aurait-il hésité à en faire état? Ainsi, lorsqu'une telle corrélation n'est pas explicitement mentionnée, la prudence exige de ne pas formuler de conclusions trop hâtives. Car on risquerait fort de projeter une hypothèse de chercheur ou une attente inspirée par les circonstances et les perceptions de l'actualité dans la conscience d'une figure, qui malgré le contexte objectivement critique où elle se trouvait, n'a eu aucun besoin de cette incitation extérieure pour développer une conscience eschatologique. L'événement perçu comme une crise par la recherche moderne a-t-il été ressenti et appréhendé comme tel par les contemporains? Cette idée n'est pas évidente et elle demande à être confirmée à l'aide des sources de l'époque. Elle est d'ailleurs encore moins défendable dès lors que le traumatisme n'a pas touché personnellement le Messie. Dans ces cas-là, les chercheurs supposent que c'est

l'atmosphère tendue respirée par autrui qui aurait inspiré au Messie la conscience de sa vocation.

On peut très bien concevoir qu'un contexte de crise puisse encourager la transformation d'un processus interne de conscience messianique en une manifestation avouée et publique de messianisme. Cela signifierait qu'en tout temps il existe des "Messies pour eux-mêmes". Seules certaines conditions spéciales permettraient à cette conscience messianique de surgir et de se traduire en actes publics de messianisme déclaré. Comme je le montrerai, on peut effectivement déceler à diverses périodes de l'histoire des exemples de figures dotées d'une forte conscience messianique mais à qui les circonstances historiques n'ont pas permis d'actualiser leurs tentatives avouées de créer un mouvement messianique.

Même là où l'interprétation traumatico-historique est applicable, reste la question de l'expérience mystique privée, qui provoque, stimule et souvent accompagne la conscience et l'activité messianiques d'un individu particulier. Dans ces cas-là aussi, on trouve des révélations dont l'essence, les détails et la formulation sont susceptibles de contribuer efficacement à la compréhension du phénomène messianique. S'il est vrai que le modèle traumatico-historique n'aide pas toujours à saisir les expériences individuelles d'un Messie donné, il peut arriver en revanche que l'analyse de ses expériences intérieures soit riche d'enseignements. Cet aspect du messianisme mérite d'être pris en considération, lors même que la construction traumatico-historique s'impose par ailleurs.

Je voudrais néanmoins ajouter deux autres modèles d'explication susceptibles de faire concurrence au modèle traumatico-historique dont les spécialistes de l'apocalypse mystique ont aujourd'hui tendance à relativiser la pertinence. Ce courant qui ne s'est pas encore imposé aux spécialistes du messianisme juif considère qu'on ne saurait réduire le phénomène apocalyptique à une simple réaction à des changements fondamentaux de l'ordre existant<sup>1</sup>. Pour

1. Walter Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*, Nashville, Abingdon, 1975, p. 18; McGinn, *Visions of the End*,

reprendre la formulation de Bernard McGinn, le sentiment d'une crise immédiate qui se fait jour à travers un comportement apocalyptique est plutôt un prétexte ou un cadre général qu'un mobile à lui seul. Ce chercheur va même jusqu'à dire qu'il vaut mieux voir dans l'homme apocalyptique quelqu'un qui recherche activement la crise plutôt qu'il ne réagit à elle lorsqu'elle se présente<sup>1</sup>.

De la même façon, les recherches de Robert E. Lerner, pour qui la plupart des prophéties apocalyptiques du Moyen Âge sont informées par une "structure profonde", considèrent que la littérature apocalyptique doit beaucoup à des corpus préexistants de prophéties mineures, tout en admettant qu'une crise extérieure a pu en précipiter la circulation<sup>2</sup>. D'une manière générale, la persistance des sources préexistantes ressort avec évidence de la lecture des textes apocalyptiques, lors même que leur auteur prétend réagir à une crise actuelle ou imminente. La récurrence des sources préexistantes en contexte chrétien, comme par exemple la tradition de Joachim de Flore ou la prophétie de Tripoli, devrait inciter les spécialistes d'eschatologie juive à se montrer plus réceptifs à la continuité relative du matériel apocalyptique, quitte à minimiser le facteur de l'innovation dont l'importance tend à être exagérée par une approche trop historiciste du messianisme.

p. 31. Voir aussi un autre développement que McGinn a consacré à la notion de "validation par l'avenir" qui est constitutive de l'identité de certains ordres ou sectes religieux: "Apocalyptic Traditions and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life", in E. Rozanne Eider (éd.), *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, p. 1-26, 293-300, réimprimé dans Bernard McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot, Hampshire, 1994, chap. VII. Une présentation plus ample de la théorie de la privation et une critique circonstanciée de cette théorie se trouvent chez Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, *passim*. Voir aussi le point de vue plus théologique de Wolfhart Pannenberg, "Eschatology and the Experience of the Meaning", dans son livre *Basic Questions in Theology*, Londres, SCM Press, 1973, t. 3, p. 192-210.

1. McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, p. 8-9; Barnes, *Prophecy and Gnosis*, p. 2. Mon analyse a été substantiellement influencée par l'approche de McGinn.  
2. Voir Robert E. Lerner, "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities", *American Historical Review*, 86, 1981, p. 533-552; *idem*, *Power of Prophecy*, p. 193.

Il existe un autre modèle historique susceptible d'expliquer plus efficacement en quoi consiste l'émergence d'une conscience messianique. Au lieu de voir dans la catastrophe et dans le désespoir qu'elle provoque les causes principales des idées et des événements eschatologiques, on peut affirmer que, dans certains cas du moins, c'est l'embrassement de l'espoir qui sert de prélude à la conscience messianique. Ainsi, l'apparition d'un comportement apocalyptique juif aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles peut être expliquée comme le résultat de la grande vague d'espoir déclenchée par les victoires que les Arabes remportèrent sur les chrétiens. Comme nous le verrons ci-dessous, certains phénomènes messianiques survenus dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle peuvent aussi être expliqués avec profit comme l'exacerbation des attentes eschatologiques provoquées par les conquêtes mongoles en Europe orientale et au Moyen-Orient. C'est ainsi qu'on peut rendre compte du messianisme d'Abraham Aboulafia. De la même façon, les victoires des Turcs sur les chrétiens en Orient et la chute de Constantinople étaient plus susceptibles d'inspirer des espoirs messianiques que ne le fut l'expulsion des Juifs d'Espagne. En tout cas, il est évident que d'importantes manifestations de la phénoménologie messianique se firent jour chez les Juifs espagnols avant même l'expulsion à proprement parler. Enfin, il semble que le traumatisme terrible de la Shoah ne stimula en aucune façon le messianisme. Celui-ci ne se manifesta qu'après la création de l'État d'Israël, souvent qualifiée de "commencement de la floraison de notre rédemption". Et il connut un surcroît de force après la conclusion victorieuse de la guerre des Six Jours en juin 1967. Ces exemples mettent en évidence l'importance du facteur de l'espoir, sans rapport avec une crise, dans l'émergence d'une conscience messianique.

Un autre facteur susceptible d'encourager l'intérêt pour les phénomènes messianiques est ce qu'on peut appeler la conception existentielle. Le concept de messianisme accorde une signification spéciale à l'histoire en général et à la vie du Messie en particulier. Pour reprendre les termes de Frank Kermode, le Messie recherche une cohérence comme tous les gens qui, "désireux qu'ils sont de comprendre leur destin, ont besoin de points de repère fictifs avec une origine et une

fin, du type de ceux qui donnent sens aux vies et aux œuvres littéraires<sup>19</sup>. Ce modèle d'interprétation confère du sens au messianisme moyennant une certaine perception de la réalité qui n'est pas nécessairement liée à des événements historiques ou à une crise. Elle s'intègre essentiellement à l'effort constant des hommes en quête de signification, de finalités, de sécurité. La validité de ces explications transcende les tempêtes de l'histoire. En tant que telles, elles sont souvent détachées de tout contact significatif avec les faits de la réalité extérieure, à moins qu'elles ne les manipulent à leur guise.

L'explication existentielle peut aider à comprendre certaines tentatives déployées par des personnalités exceptionnelles en vue de s'insérer au sein de contextes plus globaux et plus riches de sens que ceux qui sont fournis par la réalité quotidienne. Elles peuvent donner un aperçu des efforts audacieux que déploient les hommes en vue de connaître et de comprendre la signification de leur existence et de restaurer la cohérence au sein du chaos tumultueux des événements. Considérée de ce point de vue, la plus grande partie de l'histoire juive apparaît comme une série de crises, de la destruction des deux temples aux crises ultérieures traversées dans la Diaspora, chacun des Messies prévoyant le terme ultime de l'exil. Dans cette perspective, la posture de penseur apocalyptique revêtue par le Messie le fait ressembler à certains historiens ou philosophes de l'histoire qui élaborent des systèmes sophistiqués pour tenter envers et contre tout de percer les forces en action dans l'histoire. Les Messies aussi sont à l'affût d'une dimension mystique de l'histoire. Ils cherchent des indices susceptibles de leur révéler ce que Frank Manuel a appelé l'*euchronie*, le bon temps.

Si cette interprétation ou cette explication confère un sens particulier au moment historique où vit le Messie, il s'ensuit que les expériences spirituelles hors du commun survenues

1. Franck Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford U.P., 1966, p. 22 ; cité par McGinn, *Power of Prophecy*, p. 10, 13 ; Barnes, *Prophecy and Gnosis*, p. 2. Voir aussi John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", *Catholic Biblical Quarterly*, 36, 1974, p. 21-43. Il convient de citer à ce propos la formule de Katryn Hume selon laquelle l'homme est un "animal téléologique". Voir Hume, *Fantasy and Mimesis*, p. 168-197.

à cette époque-là revêtent elles aussi une signification. Ces expériences que Manuel appelle *eupsychie*, événements spirituels positifs, peuvent trouver place dans le schéma qui rend compte de l'euchronie. Les expériences intérieures hors du commun peuvent être interprétées comme participant du caractère exceptionnel de l'époque. Un mystique est en mesure d'interpréter les expériences particulières qu'il traverse en les rapportant à sa conviction intime de vivre une destinée hors pair. Contrairement à Scholem ou à Jacob Taubes qui rattachaient l'émergence des messianismes spirituels aux crises de la rédemption extérieure, je pense que de nombreux exemples de messianisme intérieur consistant en des expériences psychiques positives ne sont pas des réactions au désespoir lié à l'euchronie. Loin de là, ce sont elles qui ont déclenché l'élaboration des images euchroniques.

Par conséquent, la quête du sens et de la finalité de l'existence et la transposition des termes eschatologiques à des fins existentielles présentent un certain rapport avec l'apparition des phénomènes paranormaux eux-mêmes. En mettant l'accent sur la nature mystique des phénomènes messianiques, le messianisme juif se rapproche de sa contrepartie chrétienne. Mais il est rare qu'on puisse déceler à coup sûr des influences chrétiennes sur le messianisme juif. La plupart du temps, la conception juive du messianisme spirituel dérive soit d'une interprétation mystique du messianisme, soit d'une lecture messianique de la mystique. Ce genre de grille n'est pas exclusivement lié à une conception spirituelle chrétienne. Comme nous allons le voir, elle est plus souvent imputable à l'intégration d'idées philosophiques grecques sous la forme qu'elles revêtirent au Moyen Âge. Je pense que ces nouveaux systèmes conceptuels, dont l'origine est étrangère au judaïsme, ont contribué de façon décisive à l'interprétation spirituelle du messianisme juif et à l'émergence d'un nouveau type de messianisme. Cette proposition prend tout son sens si on l'oppose à la conception dominante qui, dans ses formulations les plus extrêmes, maintient que "pendant un millénaire, durant toute la période médiévale, la pensée messianique et la pensée théologique créatrice coexistèrent

comme des entités séparées sans qu'il y ait entre elles de contact substantiel ou étroit<sup>1</sup>”.

Les deux formes de philosophie grecque qui intéressent notre étude sont l'aristotélisme et le néoplatonisme. Ces deux systèmes de pensée fournirent de nouveaux concepts psychologiques à la philosophie juive et même parfois à la mystique juive. Ils permirent notamment d'affiner la description des processus spirituels. Simultanément, elles suscitèrent l'apparition d'un nouvel idéal, celui qui voit dans l'activité intellectuelle et mystique le sommet de la perfection humaine<sup>2</sup>.

En marge du système de la Halakhah qui promettait la perfection religieuse, on se mit à s'intéresser à des processus intérieurs tels que l'intellection parfaite ou l'union mystique, garanties de l'immortalité de l'âme. À partir du Moyen Âge, certains textes juifs ont assimilé l'acquisition de la perfection intellectuelle ou mystique à l'accession à la rédemption individuelle, ou à un état messianique. La fusion de certaines formes de pensée grecque avec des concepts eschatologiques juifs comme l'exil, la rédemption, l'Éden, le monde à venir et le Messie, voire, dans une certaine mesure, avec leurs contreparties chrétiennes ou musulmanes, donna lieu à des interprétations nouvelles de ces termes eschatologiques. Désormais, ils furent considérés comme des processus intérieurs qui ne devaient pas forcément s'exprimer au grand jour. Quant à la contribution de la philosophie grecque aux idées messianiques juives, elle constitue une coupure radicale sur la scène du drame messianique. Ce n'est pas une guerre extérieure qui inaugurerait l'ère messianique mais plutôt un conflit interiorisé : la victoire de l'intellect sur l'imagination ou celle de l'âme sur le corps devient la condition de la rédemption individuelle qui forme la base de la conscience messianique.

1. Joseph Dan, *The Hebrew Story in the Middle Ages*, Jérusalem, Keter, 1974, p. 45 (en hébreu) ; voir aussi p. 44, ainsi que l'étude de Dan mentionnée ci-dessous à la n. 2, p. 68. Je crains que la plupart des développements ci-dessous n'infirmant l'affirmation péremptoire de Dan. Bien plus, nombre de sujets que je ne traiterai pas ici en détail, comme le lien entre messianisme, astronomie et astrologie qui s'exprime dans le fameux *Sefer Meguilat ha-Megaleh* d'Abraham bar Hiyya, contredisent de façon flagrante l'affirmation de Dan.

2. Pour plus de détails sur cette question, voir Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, p. 1-20 et ci-dessous chap. 1.

Le combat eschatologique que la littérature apocalyptique juive de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge situe sur le plan historique, parfois même sur le plan cosmique, est transposé ici à une série d'autres dimensions : spirituelle, démonique ou divine. Cette perception à grands traits de la mystique juive s'apparente fortement à la façon dont Bernard McGinn a récemment décrit le double fondement de la mystique chrétienne. Selon cet auteur, les “apocalypses et la tradition philosophico-religieuse initiée par Platon constituent les deux composantes principales du fondement de la mystique chrétienne. Cela n'est d'ailleurs pas dû à quelque accident historique. C'était la façon de rendre Dieu accessible à un monde où le divin n'était plus présent sous ses formes traditionnelles. Ce sont elles qui ont rendu possible l'existence même du christianisme et de la mystique chrétienne<sup>1</sup>”.

Mais à la différence de la pensée chrétienne qui absorba les éléments grecs à un stade très précoce de sa formation et qui de ce fait comporte des formes plus intériorisées de spiritualité, c'est seulement sur le tard que la mystique juive s'est tournée vers les modes de pensée psychologisant du platonisme et de l'aristotélisme<sup>2</sup>. La mystique chrétienne en son ensemble est tributaire des éléments grecs et c'est seulement à certaines phases de son développement qu'elle a puisé dans les apocalypses juives. Quant aux premières phases de la mystique juive correspondant aux spéculations apocalyptiques de la littérature des *Heikhalot*, elles ne doivent rien aux concepts psychologiques grecs. Les phases postérieures, en revanche, sont plus tributaires de la pensée hellénique et relativement moins influencées par la pensée et les images des apocalypses. À l'examen, certaines des

1. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, New York, Crossroad, 1991, p. 5-6.

2. À l'exception notable de la théologie de Philon d'Alexandrie. Mais jusqu'à la Renaissance, l'héritage spirituel de cet auteur est resté pratiquement étranger aux formes de la pensée et de la mystique juives. L'impact de Philon sur la spiritualité chrétienne a été étudié par McGinn, *The Foundations of Mysticism*, p. 35-41. Sur l'interprétation spirituelle de l'eschatologie chez Philon, voir Richard D. Hecht, “Philo and Messiah” in J. Neusner et al., *Judaisms and Their Messiahs*, p. 139-168 ; P. Borgen, “There Shall Come Forth a Man’: Reflections on Messianic Ideas in Philo”, in Charlesworth (éd.), *Messiah*, p. 341-361 ; Winston, *Logos*, p. 55-58.

versions de la mystique juive médiévale apparaissent comme des modalités spécifiques de la rencontre entre formes de pensée juives et formes de pensée grecques, pour reprendre les catégories que H. A. Wolfson a élaborées dans ses études sur la philosophie médiévale.

Les diverses formes revêtues par le messianisme kabbalistique et par le messianisme plus populaire ne doivent pas seulement être traitées d'un point de vue théologique qui mettrait en valeur les doctrines plutôt abstraites impliquées par un certain type de paradigme messianique. Il faut aussi y voir une modalité centrale de l'imaginaire médiéval. L'imaginaire religieux, notamment celui du Moyen Âge qui a fait l'objet d'amples recherches au cours de cette génération, en particulier en France<sup>1</sup>, est susceptible de fournir des instruments d'analyse pour l'étude de la production imaginative extrêmement riche mise en œuvre par les visions messianiques. Quel type de miracles attribue-t-on au Messie? Quelle est la place de cet être extraordinaire dans le domaine du miraculeux? Quelles sont les diverses interactions entre l'imagerie messianique de l'Antiquité et celle du Moyen Âge? Comment interpréter la récurrence du motif royal dans la représentation médiévale du Messie? Comment se fait-il que le Messie ait pu passer pour un roi puissant, analogue aux rois thaumaturges de France et d'Angleterre? De quelles interprétations symboliques la couronne, l'onction et le chrisme ont-ils été l'objet? Ces questions et d'autres encore méritent d'être abordées par des spécialistes de mystique juive, domaine qui constitue lui-même un autre type de discours, saturé d'imaginaire exotique<sup>2</sup>. Et puis il y a aussi les vagues figures

1. Voir par exemple Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985; Jean-Claude Schmitt, "Introduccio a una historia de l'imaginari medieval", in *El mon imaginari i el mon meravellos a l'edat mitjana*, Barcelone, Fundacio Caixa de Pensions, 1986, p. 15-133; Claude Keppler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1982; Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre: de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1979. Une autre piste importante pour comprendre l'élaboration de la conception du monde messianique consiste à recourir aux théories littéraires concernant les mondes de la fiction. Voir l'opinion de Kermode citée ci-dessus ainsi que Thomas G. Pavel, *Fictional Worlds*, Harvard U.P., 1986; Hume, *Fantasy and Mimesis*.

2. Voir Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 14-17.

du Messie considéré comme un *deus ex machina* classique appelé à résoudre d'insolubles problèmes, ou bien les prophètes ou messagers messianiques comme David Reuveni ou Nathan de Gaza, le premier inventant des royaumes imaginaires gouvernés par des rois juifs de fantaisie et le second prédisant l'arrivée du Messie sur les rives du Sambatyon et son mariage avec la fille de Moïse. Ces thèmes ne doivent pas seulement être interprétés selon des formes traditionnelles de conceptualisation théologique. Il faut y voir une zone de transition entre une quasi-histoire et le produit pur et simple de l'imagination humaine, ou bien encore comme des exemples de la façon dont l'imagination est susceptible de modeler l'histoire. Enfin, la figure pittoresque de l'Antéchrist telle qu'elle est conçue par le judaïsme, le fameux Armilus, constitue un centre où se focalisent toutes sortes de représentations négatives.

L'imprécision qui entoure tous les thèmes en rapport avec le messianisme explique pourquoi ils ont pu se répandre au sein d'une si grande variété de cercles religieux tout au long des siècles. La latitude laissée à l'imagination était suffisamment grande pour permettre à quiconque d'exprimer ses attentes utopiques ou dramatiques par le biais des termes traditionnels qu'on pouvait trouver dans la plupart des textes canoniques. Ces créations de l'imagination revêtirent les terminologies consacrées, voire des figures ou des événements réels, de façon à produire une gamme très riche dans la perception du messianisme. Le fait que la littérature biblique et rabbinique soit si pauvre en discussions détaillées sur le Messie et si riche en spéculations volumineuses sur le détail des prières et des préceptes favorisa le développement de spéculations messianiques à caractère plutôt populaire. Au Moyen Âge, le messianisme doit être considéré comme un livre ouvert invitant le lecteur à ajouter un grand nombre de détails et d'événements qui sont seulement effleurés dans les textes fondateurs des corpus littéraires plus anciens.

De plus, les rapports entre le Messie et son auditoire, voire la représentation que le Messie a de lui-même, sont conditionnés la plupart du temps par des images que les divers protagonistes se renvoient les uns des autres. L'image que le Messie voulait donner de lui-même est principalement