

LE MESSIANISME HETERODOXE DANS L'OEUVRE DE JEUNESSE DE GERSHOM SCHOLEM

Michael LÖWY

Gershom Scholem est un exemple brillant de l'intellectuel juif moderne. Il n'est ni talmudiste, ni rabbin, ni kabbaliste, et encore moins prophète. Plus modestement - mais avec quelle force spirituelle ! - c'est un historien, un homme de science, un universitaire. Un fils - critique - de la **Haskala**, et un penseur qui - sans cesser d'être croyant, à sa manière - a abandonné la foi orthodoxe traditionnelle, avec ses rituels et ses interdits. C'est aussi un intellectuel juif moderne parce qu'assimilé, formé par la culture allemande - malgré sa révolte contre l'assimilation, son combat pour la **dissimilation** (pour employer le terme inventé par Franz Rosenzweig), et son adhésion au sionisme, qui le fera partir en 1923 à Jérusalem.

Mais Scholem appartient aussi à la catégorie des intellectuels modernes - aussi bien juifs que non-juifs - qui ressentent cruellement le **désenchantement du monde**, la **entzauberung der Welt** caractéristique, selon Max Weber, de la modernité. Pour cette raison, il est profondément attiré par la **critique romantique de la modernité**, la protestation romantique - au nom de valeurs culturelles ou religieuses du passé - contre la rationalité instrumentale (la **Zweckrationalität** dont parle Weber), la quantification et la réification produites par la civilisation bourgeoise/industrielle moderne. Il fait partie de ce vaste courant de

critique moderne de la modernité qui trouve son inspiration dans la tradition romantique allemande, et qui cherche dans le mythe, l'histoire ou la religion un antidote à la perte de sens.

Comme d'autres romantiques, Scholem est trop moderne pour désirer un retour pur et simple au passé : il ne peut plus croire à la Kabbale, ou à l'avènement imminent du Messie, comme ses ancêtres. Sa stratégie de **ré-enchantement du monde** se situe à l'intérieur de la **modernité** : il deviendra l'historien de la Kabbale et du messianisme, et c'est par la médiation de l'historiographie qu'il fera revivre la fascinante magie spirituelle de la mystique juive des siècles passés.

L'oeuvre de Gershom Scholem est non seulement un monument inégalé d'historiographie moderne, mais apporte aussi un regard nouveau sur la tradition religieuse juive, en lui restituant sa dimension messianique et apocalyptique escamoté par la lecture rationaliste/libérale de la **Wissenschaft des Judentums** et de la sociologie allemande. Max Weber et Werner Sombart n'ont vu dans la spiritualité juive que rationalisme calculateur : Scholem a mis en évidence les courants religieux souterrains, mystiques, hérétiques, messianiques et utopiques de l'histoire du judaïsme.¹

Né dans une famille de la petite bourgeoisie juive assimilée de Berlin, Gerhard Scholem sera d'abord nourri de culture allemande; pendant sa jeunesse, les écrivains romantiques ou néo-romantiques seront parmi ses favoris : Jean Paul, Novalis, Eduard Mörike, Stefan George, Paul Scheerbart.² Il est tout à fait significatif que le premier livre sur la Kabbale

¹Il ne serait pas adéquat d'utiliser à ce sujet le concept de "millénarisme", qui correspond à une terminologie chrétienne - le chiliasme ou "Millénium" dont parle le Nouveau Testament.

²David Biale observe, dans sa thèse de doctorat **The Demonic in History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography**, Los Angeles,

qu'il étudiera, et qui aura sur lui un impact important, soit l'oeuvre du théosophe chrétien et romantique allemand Franz Joseph Molitor, **Philosophie der Geschichte oder über die Tradition** (1827-1857). Dans plusieurs textes auto-biographiques il se réfère aux "intuitions profondes" de cet auteur et à l'"effet fascinant" que son livre exerça sur lui. Tout en refusant les spéculations cristologiques de ce "disciple des philosophes romantiques Schelling et Baader", il ne proclame pas moins que Molitor "comprendait mieux la Kabbale que les plus grandes autorités religieuses juives (**Gedolei Hochmat Israel**) de son époque".³

Bientôt, le jeune Gerhard Scholem va se révolter contre l'idéologie assimilationniste de sa famille - il sera expulsé de la maison par son père pour son attitude "anti-patriotique" pendant la Première Guerre Mondiale ! - en se tournant résolument vers les sources du judaïsme, à la recherche de la "tradition perdue de mon milieu social, qui m'attirait avec une puissante magie".⁴ Cette recherche le mène, d'une part - dans un premier moment sous l'influence de Martin Buber - vers l'étude du

University of California, 1977, p. 17 : "Comme beaucoup d'autres allemands des années 20, Scholem et Buber ont trouvé dans un certain courant du romantisme allemand une **Weltanschauung** unique qui a inspiré toute leur pensée...En philosophie et en historiographie, la sympathie de Scholem pour une tendance particulière du romantisme allemand a joué un rôle crucial dans sa formation intellectuelle". Dans une conversation avec moi en 1979, Scholem reconnaissait son intérêt, dans les années de jeunesse, pour le romantisme, mais faisait les plus expresses réserves à toute interprétation de son oeuvre mettant l'accent sur ses sources allemandes, plutôt que juives-hebraïques.

³La première référence se trouve dans une lettre à Zalman Schocken, de 1937, citée par David Biale, **Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History**, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 216. (Ce livre est une version revue et corrigée de la thèse PhD mentionnée dans la note antérieure). La deuxième vient de l'édition hébraïque - plus complète que les diverses traductions européennes - de son autobiographie : **Mi-Berlin Le-Yerushalaym. Zichronot Neurim**, Tel-Aviv, Am Oved, 1982, p. 127.

⁴G.Scholem, **Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen**; Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 68.

mysticisme juif, et, d'autre part, vers le sionisme. Son attitude religieuse - non orthodoxe - le rapproche de Buber, mais son sionisme est plus radical : il rejette avec passion la synthèse culturelle judéo-germanique, et ce refus va finir par l'éloigner aussi bien de Buber que de Franz Rosenzweig.

La publication récente du **Journal** de Scholem pendant les années 1913-17 nous permet de reconstituer le mouvement de ses idées et l'extraordinaire vitalité intellectuelle qui caractérise cette période de **Bildung**.

Ce document nous plonge au coeur d'un laboratoire culturel où fermentent et bouillonnent religion et révolution, rêve sioniste et utopie anarchiste, romantisme allemand et mystique juive, Kierkegaard et Martin Buber. Il s'agit non seulement de la matière première à partir de laquelle il a rédigé ses deux célèbres ouvrages auto-biographiques (**Histoire d'une amitié** et **De Berlin à Jerusalem**), mais d'une étonnante chronique de rencontres et de lectures, agrémentée de réflexions philosophiques, politiques et religieuses.

On assiste dans ces pages à la formation d'une **conscience juive rébelle**, en révolte contre la guerre mondiale, contre la bonne société judéo-allemande et même contre le conformisme sioniste dominant. Malgré son adhésion précoce et enthousiaste au sionisme, qu'il conçoit comme un mouvement révolutionnaire, le jeune Scholem ne cache pas son hostilité envers le père-fondateur : "Nous rejettons Herzl. Il est **coupable** du sionisme actuel...une organisation d'épiciers qui rampe aux pieds de chaque puissant ! (...) Sa seule pensée était : **l'Etat-Juif**. Or, nous refusons cela. Parce que nous prêchons l'anarchisme. Cela veut dire : nous ne voulons aucun Etat, mais plutôt une société libre (avec laquelle celle décrite par Herzl dans **Altneuland** n'a rien à voir !). En tant

que Juifs nous en savons assez sur l'horrible idole Etat, pour ne pas nous incliner devant elle pour l'adorer, et pour ne pas lui apporter nos descendants comme sacrifice volontaire à son insatiable avidité de gain et de pouvoir" (janvier 1915).⁵ Il est curieux à quel point ces critiques contre Herzl rejoignent celles d'un autre "sioniste libertaire", Bernard Lazare, sans doute inconnu de Scholem à cette époque.

La lecture de la Bible et des romantiques allemands (ainsi que de Kirkegaard et Nietzsche) traverse toutes ces pages. Suite à la lecture d'un roman d'Eichendorff Scholem proclame : "On voit ici combien profondément nous appartenons au romantisme : dans le fait que nous sommes capables d'absorber en nous-mêmes de forme achevée et intégrale les vibrations et les émotions du romantisme, avec toute leur multiplicité de couleurs et avec la grande auréole de sainteté de la joie (**Heiligenschein der Freude**), qui s'étend sur lui".⁶

Opposant farouche à la guerre, il partage avec son frère Werner (futur député communiste) et avec Walter Benjamin (dont il fera la connaissance en 1915) une grande sympathie pour les prises de position antimilitaristes de Karl Liebknecht. Il nous faut, écrit-il exaspéré dans son journal, frapper avec notre tête contre le mur, jusqu'à ce qu'il s'écroule...

Le jeune rebelle commence très tôt à s'intéresser pour la mystique, mais pas encore pour la Kabbale : dans un note de 1916, il appelle de ses voeux une histoire de la mystique, depuis Laotse, Plotin et Maître

⁵Gerschom Scholem, **Tagebücher 1913-1917**, hrsg. Karlfried Gründer, Friedrich Niewöhner, Herbert Kopp-Osterbrink, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, pp. 81-82.

⁶G.Scholem, **Ibid.** pp. 157, 215-216.

Eckhardt jusqu'aux romantiques allemands, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke et Martin Buber (le seul auteur juif de cette énumération !). Pendant les années 1914-15, il se considère avant tout comme un disciple de Buber, dont il célèbre la rédécouverte du hassidisme et de la mystique juive : "Dans le Judaïsme, considéré jusqu'alors comme la religion classique du rationalisme, du calcul raisonnable, il a découvert l'irrationnel, le sentiment et la nostalgie, qui est la mère du nouveau". Cependant, sous l'influence de Walter Benjamin, il s'éloigne progressivement de ce premier maître, auquel il reproche son attitude ambiguë envers la guerre mondiale et, plus profondément, son idéologie confuse de l'"expérience vécue" (**Erlebnis**).⁷

C'est vers 1917 qu'il commence à découvrir la Kabbale. Une des dernières entrées du journal annonce déjà l'avenir : "La théorie linguistique de la Kabbale et la Kabbale elle-même n'ont pas encore trouvé un interprète digne. Oh, Gerhard Scholem, quelle tâche immense t'attend"…⁸

La grande originalité de Scholem comme historien a été la découverte, ou plutôt la rédécouverte d'un domaine presque entièrement oublié de la tradition religieuse juive : les doctrines mystiques depuis la Kabbale jusqu'au messianisme hérétique de Sabbatai Sevi. Dans son premier article sur la Kabbale, de 1921, il célèbre le caractère magique, "anti-bourgeois" (**unbürgerlich**) et "explosif" de la tradition juive.⁹ Contrairement à Buber, il va assumer une démarche résolument **historiciste** : c'est dans l'histoire qu'il trouve la réponse culturelle adéquate au rationalisme froid et abstrait du monde bourgeois. Il est

⁷G.Scholem, **Tagebücher**, p.112 et plus tard p.361-62, 386

⁸**Ibidem** p. 472.

⁹G.Scholem, "Lyrik der Kabbala ?", **Der Jude**, VI, 1921-22, p. 55.

caractéristique de son attitude qu'il définisse l'histoire comme **religio** au sens étymologique du **lien** (avec le passé).¹⁰

Ce qui l'attire dans les textes mystiques du passé, c'est notamment la vision eschatologique qui les traverse. Dans l'article de 1921 sur la Kabbale, il s'intéresse aux conceptions prophétiques selon lesquelles "l'humanité messianique parlera en hymnes" (un thème que l'on retrouve dans les écrits linguistiques de Walter Benjamin). Et il oppose, implicitement, temporalité messianique et temporalité historique, en soulignant que la décision sur la valeur positive ou négative de la tradition "n'appartient pas à l'histoire mondiale mais au Tribunal du Monde" - c'est à dire le Jugement final - formulation dirigée directement contre l'historicisme hégélien qui "téléscope" les deux.¹¹

Pendant ces années de formation, lorsqu'il commence à rédiger ses premiers travaux historiques, Scholem poursuit une réflexion secrète, en dialogue permanent avec son ami Walter Benjamin, qui se trouve consignée dans une série de cahiers "intimes". L'ensemble de ces papiers inédits, portant sur les années 1917-33, se trouve à la Bibliothèque de l'Université Hébraïque de Jérusalem : ils nous révèlent un auteur très différent de l'historien qu'on connaît - créatif certes, mais astreint par les règles de l'objectivité historiographique. C'est un jeune Scholem philosophe, théologien, métaphysicien, laissant libre expression à son imagination spéculative, qu'on découvre dans ces écrits d'inspiration messianique sur le judaïsme, le sionisme, la justice ou la révolution. Ces papiers inédits, d'une incroyable richesse, révèlent un esprit très proche, par le *Denkstil* et la problématique, de Walter Benjamin : l'affinité et l'influence réciproque sont impressionnants.

¹⁰G.Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, p. 206/

¹¹G.Scholem, "Lyrik der Kabbala ?", pp. 61-62.

C'est un auteur nouveau qu'on voit apparaître, un philosophe juif/allemand - par la langue des textes et par le type de culture religieuse à coloration romantique - au moins aussi intéressant, dans son domaine, que le Scholem postérieur dans le terrain de l'histoire de la mystique. Certes, on trouve des aperçus de la philosophie du judaïsme propre à Scholem dans ses écrits auto-biographiques, dans sa correspondance avec Benjamin, dans ses entretiens des dernières années; mais les papiers "occultés", malgré leur caractère fragmentaire, font surgir le jeune Scholem comme un des grands penseurs juifs "hérétiques" de l'Europe centrale d'avant 1933.

Ce matériel sera bientôt publié par le Jüdischer Verlag (associé au Suhrkamp Verlag) de Francfort .¹² Les principaux dossiers sont les suivants :

- "Esoterica - Metaphisica. Über Judentum und die esoterische Seite des Zionismus 1917-193. Inklus. einige Breife, die zur Sache gehören." Non numéroté, environ 191 pages.

- "Über Metaphysik, Logik und einige nicht dazu gehörende Gebiete phänomenologischer Besinnung. Mir gewidmet. 5. Oktober 1917 - 30. Dezember 1917". 61 pages.

- "Kleine anmerkungen über Judentum. Jena, Winter 1917-18". 89 pages.

- "Tagebuchaufzeichnungen. 1. August 1918 - 1. August 1919. Adelboden - Bern. 89 pages .

J'ajoute tout de suite que ces titres sont quelque peu trompeurs : les

¹²Je remercie les responsables de l'édition des manuscrits de Scholem, MM. Karlfried Gründer, Friedrich Niewöhner et Herbert Kopp-Osterbrink pour l'aimable autorisation de publier dans cet article quelques extraits de ces papiers inédits.

"Tagebuchaufzeichnungen" ("Notes de journal") contiennent autant des fragments philosophiques que des notes personnelles, et le dossier sur la métaphysique s'occupe aussi du judaïsme - et vice-versa.

Outre ces grands manuscrits, on trouve des papiers divers, non-transcrits, et non-inclus dans ces quatre recueils, parmi lesquels un texte capital : "Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit" ("Thèses sur le concept de justice" - le titre a évidemment inspiré Benjamin en 1940 !), comportant 6 pages manuscrites.

Même pour un lecteur familiarisé avec la pensée (publiée) de Scholem et celle de Benjamin, l'interprétation de ces écrits "secrets" n'est pas aisée. Le terme **esoterica** qui sert de titre au premier recueil s'applique à la plupart de ces matériaux. Ma connaissance du dossier n'étant que partielle, je ne pourrais pas, de toute façon, avancer une interprétation d'ensemble. Je me limiterais ici à attirer l'attention sur quelques aspects. La terminologie de Scholem se prêtant difficilement à la traduction en français, j'indiquerais souvent le terme allemand entre parenthèses.

1) Il s'agit d'une pensée profondément **judéo-allemande** - même si Scholem n'aimait pas du tout l'idée de la symbiose culturelle (ses arguments ne sont pas négligeables) et insistait sur les sources uniquement hébraïques de son oeuvre. Tout d'abord par la langue : il est étonnant que tous ces textes, même ceux qui datent des années de son séjour en Palestine, quand il dominait déjà parfaitement l'hébreu, étaient rédigés en allemand. Mais surtout par le contenu de ces écrits, qui appartiennent entièrement à l'univers de la culture juive d'Europe Centrale - dans ce qui la distingue radicalement aussi bien de celle de l'Est (Pologne, Russie), que de celle de l'Europe occidentale (France, Angleterre). Plus précisément, au courant **romantique** de cette culture.

Le rapport entre judaïsme et romantisme est une question qui revient dans plusieurs des textes, dans une perspective à la fois admirative et critique. Par exemple, deux des "95 Thesen über Judentum und Zionismus (Zu Walter Benjamins 26. Geburtstag)" de 1918, affirment, de forme assez elliptique :

"41) Le Romantisme juif signifie une transgression interdite des frontières."

"42) Le Romantisme est le seul mouvement spirituel de l'histoire qui a limité le Judaïsme. Le fait qu'il ne le savait pas l'a rendu démonique (**dämonisch**)."

L'admiration sans restrictions est réservée à Hölderlin - encore une passion qu'il partage avec Benjamin - qu'il ne craint pas, dans les "Tagebuchaufzeichnungen" de 1918-19, de comparer avec la Bible elle-même :

"La vie sioniste a été vécue dans le peuple Allemand par Friedrich Hölderlin. L'être-là (**Dasein**) de Hölderlin est le canon de toute vie historique. Cela constitue le fondement de l'autorité absolue de Hölderlin (...) [et de] sa place aux côtés de la Bible. La Bible est le canon de l'écriture, Hölderlin, le canon de l'être-là (**Dasein**). Hölderlin et la Bible sont les deux seules choses dans le monde, qui ne peuvent jamais se contredire. Le canonique doit être défini comme la pure possibilité d'interprétation (**Deutbarkeit**)". . (p.37)

Il est possible que ce paragraphe se réfère à l'**Hypérion** de Hölderlin, dont l'image exaltée et lyrique de la renaissance nationale grecque aurait pu inspirer à Scholem ce surprenant parallèle avec le sionisme.

Quelques pages plus loin, dans le même texte, se trouve l'affirmation suivante - formulée aussi, dans des termes quelques peu

différents, par Benjamin dans sa thèse sur la critique d'art dans le romantisme :

"Le Romantisme est une constellation qu'on peut déduire du messianique". (p. 54).

2) Malgré ses réserves envers le "romantisme juif", Scholem ne partage pas moins - comme Benjamin - la critique romantique de l'idée de **progrès**. Cette critique inspire ses féroces attaques contre le libéralisme de la bourgeoisie juive et son fruit intellectuel, la **Wissenschaft des Judentums**, dans les "Tagebuchaufzeichnungen" :

"La **Wissenschaft des Judentums** et le capitalisme juif se trouvent dans un rapport fondamental (**wessensmässiger Verbindung**)"

Dans une référence implicite au positivisme comtien, il ajoute cette étonnante diatribe pimentée d'images sarcastiques :

"Une révolution et une compétition métaphysiques se sont mis en place en vue d'accomplir l'identification dont on avait besoin : Ordre/Progrès. Depuis ce moment a commencé la grande re-interprétation du Judaïsme et sa transformation en haut lieu du Libéralisme, accomplie par la science et la théologie juives grâce à un horrible inceste dans la doctrine : le messianique devint le progrès infini dans le temps".

Les doctrines du progrès sont aux yeux de Scholem une misérable contrefaçon de la tradition messianique juive, dont est responsable la philosophie des Lumières. Il met en cause, avec une virulence particulière, l'école néo-kantienne de Marburg, dont Hermann Cohen était le principal représentant :

"Le royaume messianique et le temps mécanique ont conçu, dans la tête des hommes des Lumières (**Aufklärer**), l'idée - batârde et digne de malédiction - du Progrès. Parce que, si l'on est un **Aufklärer** ...) la

perspective des temps messianiques **doit nécessairement** se déformer en Progrès. (...) Ici se trouvent les erreurs les plus fondamentales de l'école de Marburg : la distorsion légale et passible de déduction (**die gesetzmässige, deduzierbare Verzerrung**) de toutes les choses en une tâche infinie dans le sens du Progrès. Ceci est la plus pitoyable interprétation que le prophétisme a dû jamais supporter".

On peut se demander si Benjamin n'avait pas ces textes sous les yeux quand il écrivait les "Thèses" de 1940 - à moins que ce ne soit Scholem qui ait été inspiré par ses discussions avec son ami en 1916-19.

3) Le **messianisme** est, comme on peut le voir par les passages ci-dessus, au centre de la pensée du jeune Scholem - non comme objet d'étude mais comme philosophie de l'histoire, clé d'interprétation de la réalité, vision prophétique.

Curieusement, malgré le fait que Scholem se considérait, en matière de judaïsme, comme le maître de son ami, au sujet du messianisme il se réfère souvent à Benjamin comme une source - presque canonique :

"Dans le pensée du royaume messianique on trouve la plus grande image de l'histoire, sur laquelle s'élèvent des relations infiniment profondes entre la religion et l'éthique. Walter [Benjamin] a dit une fois : Le royaume messianique est toujours là. Ce jugement (**Einsicht**) contient **la plus grande** vérité - mais seulement dans une sphère qui, à ma connaissance, personne après les prophètes n'a atteint". ("Über Metaphysik, Logik...", 1917, p. 27)

Mais même quand Benjamin n'est pas mentionné, l'affinité est évidente, sans qu'il soit toujours facile à démêler l'origine des idées, tant les deux amis fonctionnaient comme "vases communicants". Cela vaut

en particulier pour l'étonnant manuscrit intitulé "Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit" ("Thèses sur le concept de justice"). Il faut souligner que ces écrits sur le messianisme vont bien au delà d'une exegèse religieuse selon la tradition orthodoxe (malgré les nombreuses références à Maïmonide et autres sources halachiques), en mettant l'accent sur l'aspect **ethique, social et historique** de la prophétie messianique. On pourrait même parler d'une "politisation" du messianisme, si Scholem, fidèle à son a-politisme libertaire, ne refusait catégoriquement le concept même de Politique.¹³ D'où sa préoccupation pour le rapport entre **la justice** et le royaume messianique :

"Le temps messianique comme présent éternel et la justice de l'être-là (**des Daseiendes**), du substantiel, sont en correspondance. Si la justice n'était pas là, le royaume messianique ne serait pas là lui non plus, mais serait impossible. La justice (comme toutes les autres idées centrales du Judaïsme) n'est pas un concept limite, ou un 'idée régulative' ".

Scholem oppose la justice, qui trouve son accomplissement dans le royaume messianique, à la fois au **mythe** et à la catégorie mythique par excellence : le **destin** :

"Presque tous les domaines de l'action humaine sont soumis encore à des catégories mythiques, avant tout le destin, qui confère du sens (**Bedeutung**). **La justice c'est l'élimination du destin (Schicksal) des actions** (...) L'injustice de notre vie se manifeste dans l'abondance de conduites singulières et fatales (**schicksalhafter**) en son sein".

¹³ Pour un examen plus détaillé du lien entre le messianisme juif et l'utopie libertaire chez Scholem, Benjamin et autres penseurs juifs, je renvoie à mon livre **Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective**, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

"La mouture (**Ausmachung**) apocalyptique du royaume messianique a la valeur et la 'vérité' de la propagande révolutionnaire - elle cherche à arracher le dernier conflit à la violence dans laquelle sombre le mythe. Dans la personne du Messie est représentée la puissance catastrophique (**Katastrophale**), parce que rédemptrice, de la vie libérée du destin (**Schicksalslosen**) ...".

La curieuse datation de ce texte ("Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit") - "1919 und 1925" - rend impossible de savoir s'il a été écrit avant ou après l'essai **Zur Kritik der Gewalt** de Benjamin (1921), avec lequel il présente des analogies évidentes (mais aussi des différences indéniables).

Scholem semble hésiter entre deux conceptions du messianisme, une plus historique et l'autre plus "esotérique". Dans les "Tagebuchaufzeichnungen" de 1919 il essaye de les définir dans les termes suivants :

"Deux courants du messianisme peuvent être distingués théoriquement et historiquement : le courant révolutionnaire et le transformateur (**verwandelnde**). Le premier se présente ainsi : le Messie à la fin des jours, des guerres terribles entre Edom et Moab. Le tribunal du monde = la ruine du monde (**Weltuntergang**), Retour des âmes dans ce monde ? Identité entre **Athid Labo** et **Olam Haba** ¹⁴. Fondements : l'interprétation littérale de l'avenir comme temps empirique."

"Le deuxième affirme : purification des âmes, transformation (**Verwandlung**) intérieure de la Nature, neutralisation du tribunal du monde, en tout cas pas de ruine du monde. Distinction entre **Athid Labo**

¹⁴En hébreu, respectivement : le futur à venir. le prochain monde.

und **Olam Haba**. Résultante : la fin des jours - aujourd'hui. L'autre monde est ce monde. L'avenir messianique n'est pas un avenir empirique".

Cette distinction trop analytique et un peu figée ne le satisfait pas tout à fait et il s'empresse d'ajouter : "ces conceptions se nuancent dans une infinité de gradations". (p. 76)

4) C'est en rapport étroit avec le messianisme qu'il va examiner les **événements révolutionnaires** de son époque, et en particulier le **bolchévisme**.

Sans adhérer nullement au communisme soviétique, Scholem n'est pas moins fasciné par la portée religieuse des événements en Russie. Dans l'essai "Der Bolschewismus" de 1918 (inclus dans le recueil "Esoterica - Metafisica") il emploie le concept (d'origine tolstoïenne ?) de "dictature des pauvres" :

"Le bolchévisme a une idée centrale qui confère à son mouvement une magie révolutionnaire. La voici : le royaume messianique ne peut se déployer qu'à travers la dictature de la pauvreté. (...) Cela veut dire : seul le jugement des pauvres a un pouvoir révolutionnaire".

S'il prend soin de distinguer la dimension messianique de la révolution (une sorte de hybris) de celle du judaïsme, il n'oppose pas moins les deux aux pseudo-révolutions libérales et "progressistes" :

"La révolution se trouve là où le royaume messianique doit être instauré sans l'"Enseignement (**die Lehre**). En dernière analyse il **ne peut** exister pour le Juif **aucune** révolution. La révolution juive est uniquement la re-connexion (**Wiederanschluss**) avec l'Enseignement. Une révolution qui est en tout cas orientée vers le royaume messianique, comme la bolchévique ou la française doit être distinguée, de façon

principielle, des faibles pseudo-révolutions comme le 48 allemand, qui trouve son centre dans le 'Progrès' ".

Pour Scholem le bolchévisme est une réaction messianique à la guerre. S'il oppose à cela le sionisme (i.e. sa propre perspective) qui ne réagit pas à la guerre mais se détourne de celle-ci, il suggère en même temps que celui qui, contrairement aux sionistes, se situe **dans** l'histoire actuelle ne peut que devenir partisan du bolchévisme...

Dans un passage des "Tagebuchaufzeichnungen" de 1918-19 on trouve une définition qui semble rapprocher, plutôt qu'opposer, le communisme et le messianisme juif :

"...le communisme, qui a un horizon religieux, ne dépend nullement de l'économie, mais se détermine dans sa nature uniquement à partir du rapport de l'époque (**Zeitalters**) au royaume messianique. Et le royaume messianique peut être établi **aujourd'hui** - ' **Hayom im bekoli tishmehu** ' ..." ¹⁵

Curieusement, Scholem ne semble pas avoir été suivi sur ce terrain par Benjamin, qui ne va subir la fascination du bolchévisme que quelques années plus tard, en 1923, grâce aux beaux yeux d'Asia Lacis...

On retrouve une partie de ces préoccupations dans la pointe visible de l'iceberg : les recherches historiques publiées, à partir de son arrivée à Jérusalem en 1923, par l'universitaire Gerschom Scholem. La plupart de ses travaux sur la Kabbale au cours des années 20 et au début des

¹⁵En hébreu : aujourd'hui, su vous écoutez (obéissez) ma voix.

années 30 ont pour centre vital la dimension messianique/apocalyptique du phénomène. On retrouve ces thèmes dans le premier grand ouvrage de Scholem - dédié à la mémoire de Walter Benjamin - **Les grands courants de la mystique juive** (1941) . Pour la Kabbale - en particulier dans sa ré-interprétation par Isaac Luria, le grand maître de l'Ecole de Safed (XVIème siècle) - le **Tikkoun**, le chemin qui mène à la fin des choses, est aussi le chemin qui mène au commencement. Il implique une restauration de l'ordre idéal, c'est à dire "la restitution, la ré-intégration du tout original". L'avènement du Messie est l'accomplissement du **Tikkoun**, la Rédemption en tant que "retour de toutes les choses à leur contact originel avec Dieu". Le **Olam ha-Tikkoun** est donc le monde de la réforme messianique, de l'effacement de la souillure, de la disparition du mal. ¹⁶

A partir des années 50, Scholem va s'intéresser de façon intense aux mouvements messianiques "hérétiques", notamment celui initié par le "Messie mystique" du XVIIème siècle, Sabbatai Sevi. Dans le monumental ouvrage qu'il dédie au sabbataïsme en 1957 (original en hébreu), le personnage principal est moins le nouveau "Messie" que son prophète et théologien, Nathan de Gaza, que ses admirateurs appelaient **butzina kaddisha** , "la lampe sacrée". Scholem est fasciné par cette étrange figure et par ses novations hétérodoxes et suprennantes : l'idée de rédemption universelle - grâce au Messie Sabbatai - de tous les pêcheurs, sans exception (même Jesus de Nazareth, enfin restauré à son peuple); ou alors la proclamation qu'avec l'ère messianique s'ouvre le regne d'une nouvelle Torah, la Torah de l'Arbre de la Vie, qui abolit les normes et les interdictions. Cette doctrine est la source de ce que

¹⁶G.Scholem, **Les grands courants de la mystique juive**, Paris, Payot, 1968, pp. 286-304.

Scholem appelle l'**antinomisme** sabbatéen et sa vocation à "l'anarchisme religieux".¹⁷

C'est avec le même attention qu'il va examiner, un peu plus tard, l'évolution du sabbatisme au XVIIIème siècle, sous la direction du nouveau Messie, Jakob Frank. Il s'agit d'un mouvement animé par une vision "nihiliste" de la rédemption, qui rejette toutes les règles ou lois, et qui aspire à une sorte "d'utopie terrienne anarchiste".¹⁸

C'est à ce moment, à la fin des années 50, que Scholem va systématiser sa théorie du messianisme juif comme **doctrine restaurationiste/utopique**, dans son célèbre essai "Pour comprendre le messianisme juif" (1959). Selon ce texte, le messianisme contient, dans la tradition juive, deux tendances à la fois intimement liées et contradictoires : un courant **restaurateur**, tourné vers le rétablissement d'un état idéal du passé, un âge d'or perdu, une harmonie édénique brisée, et un courant **utopique**, aspirant à un avenir radicalement nouveau, à un état de choses qui n'a jamais existé. La proportion entre les deux tendances peut varier, mais l'idée messianique ne se cristallise qu'à partir de leur combinaison. Elles sont inséparables, dans un rapport dialectique admirablement mis en évidence par Scholem: "Même le courant restaurateur véhicule des éléments utopiques et, dans l'utopie, des facteurs de restauration sont à l'oeuvre...Ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde; c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant

¹⁷G.Scholem, **Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah**, Princeton University Press, 1973, P. 207.

¹⁸G.Scholem, "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer im religiösen Nihilismus am 18. Jahrhundert" (1963), **Judaica**, III, pp. 207, 217.

de l'utopie".¹⁹

Il met aussi en évidence le caractère **catastrophiste** et révolutionnaire de la conception messianique de l'histoire: "Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature - on ne saurait jamais assez y insister - une théorie de la catastrophe. Cette théorie insiste sur l'élément révolutionnaire, cataclysmique, dans la transition du présent historique à l'avenir messianique". Entre le présent et le futur, la déchéance actuelle et la rédemption, il y a un abîme; dans beaucoup de textes talmudiques apparaît d'ailleurs l'idée que le Messie ne viendra que dans une ère de corruption et de culpabilité totale. Cet abîme ne peut pas être franchi par un quelconque "progrès" ou "développement" : seule la catastrophe révolutionnaire, avec un colossal déracinement, une destruction totale de l'ordre existant, ouvre la voie à la redemption messianique. Le messianisme sécularisé de la pensée juive libérale du XIXème siècle - dont le philosophe néo-kantien Hermann Cohen est un bel exemple -, avec son idée d'un progrès ininterrompu, d'un perfectionnement graduel de l'humanité, n'a rien à voir avec la tradition des prophètes et des Aggadistes, pour lesquels l'avènement du Messie implique toujours un ébranlement général, une tempête révolutionnaire : "la Bible et les écrivains apocalyptiques n'ont jamais envisagé un progrès de l'histoire qui aboutirait à la rédemption (...). La rédemption est plutôt le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire".²⁰

¹⁹G.Scholem, "Pour comprendre le messianisme juif", in **Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme**, Paris Calmann-Lévy, 1974, p. 46.

²⁰G.Scholem, **Le messianisme juif**, pp. 26-27, 31, 34-35, 37-38. Corrigé d'après l'original allemand, **Judaica** 1, pp. 12-13, 20, 24-25, 29-30. La critique de Scholem contre l'évacuation de la dimension catastrophiste du messianisme juif et sa réduction à une idée de "progrès éternel" de l'humanité, se réfère explicitement à Hermann Cohen, mais il me semble qu'elle est aussi implicitement polémique avec

On ne peut que constater l'étonnante continuité des thèmes et des options dans la réflexion de Scholem sur le messianisme, depuis les années de jeunesse jusqu'à ses derniers écrits : c'est un fil rouge qui traverse l'ensemble de son oeuvre. Mais son attitude n'est pas simplement celle d'un historien érudit du messianisme juif : il suffit de lire attentivement ses travaux pour percevoir la **sym-pathie** - au sens étymologique grec du terme - du chercheur avec son sujet.

Joseph Klausner, son collègue à l'Université hébraïque de Jérusalem, et historien nationaliste du messianisme, pour lequel "la quintessence du messianisme juif" c'est précisément "l'idéal du progrès incessant, du développement spirituel continu". (J.Klausner, **The Messianic Idea in Israel from its Begining to the Completion of the Mishna**, Londres, Allen & Unwin, 1956, pp. 70-71.