

Des histoires de messies

Carole Ksiazenicer-Matheron

Dans son avertissement au recueil d'essais de Gershom Scholem *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, Maurice Kriegel expose quelques-unes des pistes que l'on pourrait retenir, selon lui, d'une lecture globale de l'œuvre du grand historien de la mystique juive ; évoquant le « fil rouge de l'histoire juive moderne », il synthétise la thèse générale qui sous-tend l'ensemble de l'entreprise théorique de ce dernier : par-delà la rupture majeure introduite par le messianisme apostat des XVII^e et XVIII^e siècles au sein du judaïsme, qui aurait pu aboutir à un véritable schisme, subsiste un lien de continuité entre le courant apocalyptique et antinomiste (hostile à la Loi) et le hassidisme, qui reste quant à lui dans le giron juif, mais au prix d'une « neutralisation », d'un déminage idéologique en quelque sorte, des potentialités les plus subversives de l'utopie messianique en tant que phénomène collectif. Parallèlement, Scholem soutient la thèse qui consiste à faire des hérésies un soubassement négligé de la modernité politique, dans ses aspects réformistes, voire révolutionnaires. Il introduit par conséquent le concept de laïcisation du messianisme religieux, de conversion sécularisée opérée par la *haskala* (Les Lumières juives), qui métamorphose la radicalité de la rupture messianique en bannière de la modernité, bien au-delà de sa persistance sectaire dans le tréfonds de la conscience collective juive.

Ou pour reprendre les termes de Kriegel : « L'ébranlement est si puissant qu'il entraîne une réaction en chaîne dans le monde traditionnel. Le hassidisme en sort, lui qui adopte la figure du dirigeant charismatique – le chef hassidique, le tsadik, prend le relais du prophète sabbatéen fort de son illumination spirituelle et de son charisme – et “neutralise” en même temps un messianisme devenu suspect une fois qu'il a révélé ses potentialités destructrices ».

Et un peu plus loin :

« Le mouvement des Lumières juives (la Haskalah) a pu étendre son emprise à la faveur d'un détachement à l'égard de la pratique religieuse, légitimé dans un premier temps par le sabbatianisme à partir de sa propre théologie mystique. Le combat des partisans de la Réforme au XIX^e siècle contre la loi talmudique aurait été préparé par celui des sabbatéens, décidés à substituer au talmudisme "ratiocineur" une interprétation mystique des commandements bibliques. Le sabbatianisme polonais de la fin du XVIII^e siècle donne une première formulation du programme, appelé à une longue histoire, de l'autonomisme, territorial ou culturel. Certains de ces courants défendent parfois, contradictoirement, et là aussi en précurseurs, des positions assimilationnistes ».

Cette thèse est liée chez Scholem à une vision puissamment dialectique de l'histoire religieuse dont il fait le miroir et peut-être même la matrice des convulsions de la modernité. C'est paradoxalement à Walter Benjamin qui, contrairement à lui, se convertit au marxisme et à une forme d'hétérodoxie communiste, qu'il confie les premières ébauches, dès 1927, de ce qui deviendra son grand œuvre sur l'itinéraire de Sabbataï Tsevi, le messie mystique.

Certes, cette thèse a été contestée de façon plus récente par d'autres approches, beaucoup moins liées dialectiquement à l'expérience de l'histoire, celle de Moshé Idel, en particulier, autre grand défricheur des textes de la tradition mystique, mais qui prend ses distances avec l'interprétation historienne de son maître et défend une causalité plus strictement liée aux transformations internes, en longue durée, de la tradition mystique, indépendamment ou parfois même contre les logiques historiques mises en avant par Scholem.

L'objet de cet article n'est pas de prendre position sur cette question très complexe, mais simplement de détailler certaines récurrences entre les différents mouvements, afin d'en suggérer les prolongements symboliques, à partir de l'immense travail d'édification historique de Scholem. Comme si ce « fil rouge » évoqué par Kriegel nous conduisait aussi vers l'art, la fiction, l'imagination, en tant que parties prenantes de l'image dialectique liant tradition et modernité, religion et politique.

Continuités

Tout d'abord, messianisme et hassidisme sont étudiés dans une certaine proximité par les historiens. G. Scholem, dans *Les Grands courants de la mystique juive* consacre ses derniers chapitres au mouvement de Sabbataï Tsevi, le messie de Smyrne au XVII^e siècle, cause d'un bouleversement majeur dans le judaïsme ; il conclut par ce qu'il appelle la « neutralisation » du messianisme dans le hassidisme, n'abordant que très peu dans cet ouvrage le mouvement violemment antinomiste de Jacob Frank au XVIII^e siècle. Il lui consacre en revanche un chapitre important que l'on peut lire dans le recueil *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*.

Moshé Idel, qui se situe dans une position d'héritage critique par rapport aux travaux de Scholem, réinterprète à sa façon cette continuité en consacrant également les deux derniers chapitres de son ouvrage *Mystiques messianiques. De la Kabbale au hassidisme. 13^e-19^e siècle* à ces deux courants, qu'il voit dans leur successivité et leur complémentarité : d'une part « Sabbatianisme et mystique » et d'autre part : « Le hassidisme. Messianisme mystique et rédemption mystique ». Pour Idel, c'est plutôt la continuité des pratiques mystiques qui caractérise ce lien entre les différents mouvements.

Tant Scholem qu'Idel, malgré leurs interprétations divergentes, analysent messianisme et hassidisme en tant que phénomènes mystiques, inspirés par une tradition à la fois très ancienne et en constante évolution. Mais ils les présentent aussi en termes d'intentionnalité quasi politique, au plan du devenir collectif. Idel insiste davantage sur la pluralité des modèles et des pratiques, leur insertion dans l'école du mythe et du rite qui en fait à ses yeux des phénomènes plutôt religieux que politiques. Il conteste certaines formes d'essentialisation propres aux analyses de Scholem qui, selon lui, produit une vision avant tout historique, dialectique du messianisme, insistant fortement sur son aspect apocalyptique et contestataire de la réalité sociale. Mais tous deux accordent à ces courants un pouvoir utopique de transformation des cadres de l'existence globale, même quand la rédemption postulée par l'espérance messianique n'aurait pour scène que

la transformation intérieure. Car la dimension collective de l'expérience messianique juive l'éloigne assez radicalement d'une version chrétienne intériorisée et individualisée du salut. La diffusion populaire de la mystique lurianique à partir du XVIII^e siècle en Pologne a selon ces deux auteurs un effet transformateur sur la vie globale des masses juives (la littérature éthique et pénitentielle qui en découle, le *musar*, porte ainsi une vision très critique des hiérarchies traditionnelles).

Pour Scholem, le messianisme juif correspond à ce qu'il nomme « l'expérience en sursis » de la vie historique du peuple juif : mélange d'attente, de tension non résolue vers la restauration d'un passé idéalisé (l'existence nationale de l'Israël antique) et en même temps l'utopie d'un futur assimilé au « monde à venir », dimension inconnaissable de l'existence rédimée lorsqu'elle adviendra à la fin de l'histoire. À travers les coagulations du vécu historique est censé se dérouler un scénario écrit en amont par les textes de la mémoire culturelle en longue durée, sans parler de possibles interférences avec les cultures mitoyennes et l'influence avérée d'autres formations sectaires, en contexte chrétien ou musulman par exemple.

Ainsi les discours messianiques s'insèrent dans une forme d'agentivité plus ou moins explosive politiquement ou plus ou moins intériorisée spirituellement, dans des espaces qui vont de la pure métamorphose individuelle aux mouvements de masse, transformateurs de la réalité socio-historique d'une époque. Leur temporalité est faite d'accélération brutales et de circulations souterraines, sous forme de transmissions générationnelles par les textes et les pratiques secrètes (on note le rôle prépondérant des familles et des groupes sectaires, obligés de mener une existence de marranes à partir de situations de persécution tant interne qu'externe).

Sans oublier les innombrables conflits à la fois personnels et idéologiques au sein de ces mouvements, à l'intérieur du microcosme juif et dans les rapports avec les sociétés globales dans lesquels ils s'insèrent. Dans cette mesure, ces mouvements participent pleinement de la vie politique des juifs en diaspora, et en étroite interaction avec l'espoir de renaissance nationale associé au messianisme traditionnel.

Le messianisme et le hassidisme sont par ailleurs producteurs de nombreux textes en hébreu et en yiddish (et même en polonais pour le mouvement frankiste), en particulier des traités théoriques, doctrinaux, mais aussi des récits hagiographiques, des contes, véritable outil de diffusion de l'enseignement hassidique, déjà caractéristiques de l'approche sabbatéenne de la diffusion de la foi.

Les personnalités et les mouvements: sabbatéisme, frankisme, hassidisme

Pour les trois mouvements les plus importants de la période moderne, le sabbatéisme, le frankisme et le hassidisme, l'influence de départ est indéniablement celle de la tradition mystique: littérature des Palais et de la Merkaba (le char divin), Zohar et kabbale lurianique (développée à partir de l'enseignement d'Isaac Luria en Palestine au XVI^e siècle, transmis par son scribe et disciple Haïm Vital). Avec le mouvement sabbatéen et sa large sphère d'influence, cette forme mystique au départ élitiste commence à se diffuser de façon massive en Italie d'abord et en Europe orientale, principalement en Pologne, ensuite. Sabbataï reste attaché au Zohar tandis que Jacob Frank un siècle plus tard, déjà détaché de la tradition, est plus éclectique et syncrétiste dans sa refondation d'une doctrine personnelle débouchant sur l'appropriation de concepts déformés et subvertis du christianisme (Trinité, Incarnation, culte de la Vierge). Il y a un anti-talmudisme radical chez Frank qui aime à se faire passer pour ignorant et revendique son statut d'homme du peuple, comme Israël Baal Shem Tov, le « fondateur » du hassidisme, et à la différence de Sabbataï Tsevi, qui a bénéficié d'une solide culture rabbinique. Mais le hassidisme évolue sur le long terme et connaît un éclatement des sources et des influences, en liaison avec les différentes écoles et les grands maîtres de la doctrine. De la réputation de « simple homme du peuple » attribuée (peut-être faussement) au Besht (Israël Baal Shem Tov) à la maîtrise érudite de la tradition chez certains tsaddikim (Justes, maîtres de l'enseignement et du mouvement hassidique).

Dans les trois cas, notons la refondation originale de concepts mystiques traditionnels, qui déplacent les différentes appropriations conceptuelles et les adaptent aux visées pratiques des mouvements et à leur devenir historique.

Dans le cas de Sabbataï, l'antinomisme sectaire débouche sur la conversion à l'islam imposée par le pouvoir turc, et la doctrine élaborée en partie par ses disciples, après sa mort, de la « rédemption par le péché », pour justifier sa conversion. Cette dernière est lue par les fidèles comme la descente dans le Royaume du mal (les *kelipot*, les « écorces » kabbalistiques) pour rédimer la communauté des croyants. Le mouvement se poursuit de façon souterraine sous sa forme sectaire et radicale après sa mort et aboutit à une conversion collective en 1683, qui est à l'origine de la communauté des Dönme en Turquie.

Dans le cas de Frank, la conversion au catholicisme en 1759 en Pologne s'accompagne d'un nihilisme brutal, visant à l'abolition de toute loi contraignante sur l'individu d'exception qu'est censé être le sectaire. Le mouvement se développe entre propension au séparatisme et pratiques d'intégration qui causent l'invisibilisation progressive des croyants dans la société polonaise. Au départ réfractaires revendiqués par rapport à leur communauté d'origine, mais aussi au monde chrétien qui les accueille à contrecœur, les fidèles évoluent vers des formes d'assimilation difficiles à détecter, d'autant que les descendants travaillent à effacer les traces du passé hérétique de leurs ancêtres.

Dans le cas du hassidisme, ces formes de séparatisme au fil du temps aboutissent à une alternative religieuse au rabbinisme traditionnel, par la création d'une sociabilité parallèle s'inspirant d'autres modèles de vie et de pratiques pieuses. Mais le mouvement global reste à l'intérieur du judaïsme, contrairement aux hérésies messianiques qui franchissent le pas de l'apostasie. Cette remarquable longévité du phénomène hassidique, qui existe encore aujourd'hui, a contribué à la création de l'ultra-orthodoxie et de formes contemporaines de religiosité qui ont un poids politique considérable jusque dans l'actualité la plus récente (voir les articles de ce numéro de *Plurielles*).

Ce qui réunit ces trois mouvements c'est avant tout la centralité de la personnalité charismatique et son lien étroit avec les fidèles dans le rapport religieux à Dieu, mais aussi selon une visée proprement holistique, l'idée-force de la mission à la fois terrestre et supra-terrestre de l'élu de Dieu : le messie dans son rapport au *tikkun* (la « réparation » du cosmos divin brisé

par la faute originelle), et le tsaddik comme intermédiaire « pneumatique » entre influx sacré et prières humaines, intentionnalité des fidèles (*kavanot*), et opérations d'union spirituelle avec la transcendance (*yihudim*).

Le fil rouge messianique

Le messie personnel (identifié par un nom ou une appellation comme celle de « fils de David ») sauvant le peuple d'Israël n'apparaît que progressivement dans le judaïsme, ainsi que le démontre Mireille Hadas-Label dans son ouvrage *Une histoire du Messie*, qui complète par une approche philologique et strictement historique l'ouvrage classique, plus philosophique et existentiel, de Gershom Scholem sur le Messianisme juif.

Dans la Bible, le messie est « l'oint » (*mashiakh* en hébreu), celui qui reçoit l'huile consacrée, principalement le prêtre ou le roi. Il n'est au départ doté d'aucune caractéristique surnaturelle ou eschatologique, représentant plutôt une personnalité visant à la droiture et à la justice pour conduire le peuple et l'éloigner de la tentation idolâtre.

Parallèlement à l'évolution historique se développent de puissants courants apocalyptiques qui postulent le bouleversement de l'ordre du monde et la traversée d'épreuves destructrices avant la fin de l'histoire (« les douleurs de l'enfantement du Messie »), en liaison avec les soubresauts politiques, comme la lutte des Maccabées contre la domination hellénistique ou la période décisive du second Temple et de la lutte contre Rome, avec en filigrane la naissance du christianisme antique.

Le messie est relié à l'humanité (« fils d'homme » dans Daniel), mais doté de caractéristiques particulières qui en font un être à part, au-delà de la condition humaine. Il prend part au combat ultime et précède la venue de la rédemption nationale, qui coïncide avec le retour à Sion, puis au fil du temps avec la résurrection des morts, le jugement dernier et la venue d'une ère de paix universelle où règne la connaissance de Dieu et de sa Torah.

Après l'échec des dernières révoltes juives (en particulier celle de Bar Kokhba sous le règne d'Hadrien), à partir du II^e siècle de l'ère chrétienne, les rabbins à l'origine de la codification du Talmud évacuent prudemment la

plupart des références messianiques. Subsistent cependant des signes de la permanence d'une figure du messie, parfois dédoublée, dans certains textes du Talmud et surtout du Midrash (genre homilétique plus populaire, jusqu'au X^e siècle). Les principaux motifs qui se retrouveront dans la mémoire collective et les textes mystiques ou littéraires sont alors formalisés. À côté des motifs liés aux Prophètes et aux Psaumes, s'élabore toute une imagerie messianique dans les *aggadot* (récits du Talmud) et le Midrash : par exemple l'image frappante du messie parmi les lépreux et les pauvres aux portes de Rome, celle du messie souffrant inspiré du Second Isaïe, et enfin le messie fils de Joseph qui meurt dans le combat messianique et annonce la venue du fils de David, dans des textes plus apocalyptiques.

Chez Maïmonide (1135-1204), l'approche législative et rationaliste ramène la figure messianique à une dimension strictement nationale sans aucun élément surnaturel.

Mais le corpus mystique contemporain élabore d'autres alternatives, élargissant l'imaginaire mythologique : par exemple dans le Zohar (XIII^e siècle), l'image du « nid de l'oiseau », censé être la demeure du Messie avant sa révélation, ou celle des « palais » célestes, où le messie attend d'être appelé pour accomplir sa mission terrestre ; se développe parallèlement une intériorisation de la dimension messianique par l'itinéraire individuel et élitiste du mystique, à la manière d'un Abraham Aboulafia, au XIII^e siècle, qui est persuadé d'incarner le Messie. Le modèle messianique se transforme radicalement et prend une teinte aristocratique : le mystique est attaché à faire advenir la rédemption par sa perfection morale, ses pratiques pieuses, souvent extatiques, voire par la théurgie et la magie (« kabbale pratique »).

L'influence de la kabbale d'Isaac Luria, avec sa mythologie de l'exil, de la brisure des vases, de la présence des étincelles divines au sein des *kelipot* (écorces démoniaques) et du tikkun comme réparation au niveau cosmique, historique et individuel n'est plus à démontrer et a été soulignée par les chercheurs, même s'il faut, comme chez Idel, la nuancer en détaillant son influence par un examen historiographique plus attentif aux particularités locales, aux idiosyncrasies messianiques et au détail des temporalités.

On assiste ainsi à la naissance d'un énoncé centré sur la participation humaine essentielle à la venue de la rédemption. Le messie est censé advenir soit dans une «génération entièrement sainte, soit dans une génération entièrement coupable»: la deuxième partie de l'alternative est la brèche par laquelle s'insère la dimension antinomiste des messianismes historiques qui nous intéressent: le sabbatisme et le frankisme.

Sabbataï Tsevi (1626-1676)

L'ouvrage essentiel retraçant l'ensemble de la carrière du «messie mystique» est incontestablement celui de Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique. 1626-1676*.

Il est né à Smyrne, dans une famille originaire de Grèce, assez aisée, son père est négociant et courtier à l'étranger; lui et les deux frères de Sabbataï seront des fidèles de la première heure. Le jeune homme reçoit une éducation juive traditionnelle, fait une retraite ascétique au début de sa carrière mystique, il est alors influencé par le Zohar plus que par la kabbale d'Isaac Luria. Il commence par accomplir ce qu'il définit lui-même comme des «actes étranges» (en fait des transgressions rituelles, que Scholem interprète comme des symptômes de ses tendances maniaco-dépressives). Il se proclame messie en 1648, mais dans un petit cercle de proches uniquement, et est alors chassé de Smyrne. Il erre dans l'Empire ottoman entre 1651 et 1654: à Salonique, d'où il est à nouveau chassé et excommunié; en 1658 à Constantinople, où il revendique son antinomisme, de nouveau à Smyrne où il s'initie au lurianisme, qu'il quitte pour Jérusalem en 1662, en passant par l'Égypte (chez Raphaël Joseph, riche intermédiaire juif auprès des autorités ottomanes). Il se marie au Caire en 1664 avec Sarah, réfugiée de Pologne et des massacres cosaques, de réputation assez douteuse, peut-être une prostituée. La rencontre avec un jeune mystique, Nathan de Gaza en 1665, est décisive et le persuade qu'il est bien le messie annoncé par les textes, Nathan devient désormais son prophète et l'idéologue du mouvement. Son argument le plus important est que la messianité n'a pas besoin de miracles et que la transformation messianique repose sur la croyance des fidèles. Sabbataï se proclame à nouveau messie en mai 1665 et le moment

est alors favorable à une extension massive du phénomène de la croyance, nouant dès lors les dimensions religieuses et politiques de façon étroite.

La nouvelle se propage rapidement, alimentée par toutes sortes de rumeurs empruntées à un fonds folklorique et légendaire. Il est malgré tout expulsé de Jérusalem et soumis au *herem* (excommunication) des rabbins.

Son antinomisme s'attache principalement à la modification des fêtes et la transformation de la liturgie, il prône par exemple la consommation, interdite, de graisse animale. Ses attitudes excentriques le poussent à un cérémonial transgressif, comme son mariage mystique avec la Torah. Les rumeurs enflent sur le retour des dix tribus perdues qui s'apprêteraient à marcher sur la Mecque. Nathan annonce la rédemption pour 1666 : les dernières phases du tikkun mystique débouchent sur des revendications bien plus politiques, comme la certitude d'enlever son pouvoir au Sultan sans aucune arme et par le seul pouvoir du chant et de la prière extatique.

Alep, Safed, Damas : toutes les villes où il se montre connaissent des phénomènes de foule et d'extase collective, Il institue un nouveau calendrier, se fait appeler Amirah (Notre Seigneur), tandis que l'arrêt de toute activité économique caractérise le comportement des fidèles, jusque dans les lointaines villes d'Amsterdam ou d'Allemagne. Il ose proférer publiquement le tétragramme et se prétend messie fils de David, car le messie fils de Joseph aurait déjà été tué dans les massacres de Chmielnicki en Pologne en 1648. Des lettres sont envoyées par ses disciples dans toute la diaspora et le mouvement devient mondial, Turquie, Afrique du Nord, Yémen, Londres, Amsterdam, Italie, Pologne, Allemagne, Perse et Kurdistan. Toutes les couches sociales sont touchées, le rôle des femmes est valorisé et leur présence au sein de la liturgie hétérodoxe est amplifiée ; l'enthousiasme religieux est généralisé par le biais des prophéties collectives. Le Messie va jusqu'à opérer la distribution des royaumes terrestres à ses proches, prélude à la rédemption finale, mais le pouvoir ottoman est bien décidé à mettre un terme à la carrière du fauteur de troubles juif : quand il quitte Smyrne pour Constantinople, son bateau est arraisonné et il est emprisonné par les autorités turques. Leur motif : risques de troubles politiques, perturbation de l'économie, juifs qui « redressent la tête » et défilent dans les rues avec des portraits du messie. Enfermé à Gal-

lipoli dans une forteresse, il peut encore y tenir sa cour ; il sacrifie l'agneau pascal (comme si Temple était rebâti), bénit « celui qui permet ce qui est interdit », reçoit des émissaires de toute la diaspora. Il s'entoure d'un luxe royal, abolit les jeûnes de Tammouz et du 9 Ab, mais est finalement dénoncé comme imposteur par Néhémie Cohen, un kabbaliste polonais en visite émissaire ; Sabbataï est alors contraint à la conversion à l'islam pour sauver sa vie. Ses disciples proches et sa femme se convertissent avec lui, il devient fonctionnaire du Palais et musulman le 15 septembre 1666.

La nouvelle de l'apostasie ébranle violemment la diaspora et déclenche des réactions très contrastées : retour à l'orthodoxie et repentance pour la plupart des fidèles désormais désabusés, mais aussi persistance dans l'apostasie et l'autojustification par la création d'une nouvelle mythologie gnostique, chez une minorité de croyants. On assiste alors à la véritable création du phénomène sectaire qui aboutira à la scission de groupes entiers par rapport au judaïsme. Nathan se fait le théoricien de la plongée du messie dans l'abîme pour dégager les étincelles de sainteté de la sphère du mal (illustrée par sa conversion à l'islam) et prêche la nécessaire dissimulation des fidèles, comme dans la situation des marranes. D'après son prophète, le Messie a pris sur lui l'épreuve de l'apostasie et de l'emprisonnement pour sauver le peuple, ou du moins les véritables « croyants ». Nathan voyage pour continuer à répandre la « foi », à Rome puis dans les Balkans. Sabbataï est finalement exilé et termine sa vie en Albanie, où il meurt en 1676 ; Nathan s'éteint à son tour en 1680, infatigable scribe et théoricien de la foi sabbatéenne. La conversion de masse d'un groupe devenu sectaire (les *dönme*) a lieu à Salonique en 1683 et marque le début d'une existence de marranes pour ces musulmans conservant en secret des rites crypto-juifs et revendiquant la nécessité du silence et de la clôture du « for intérieur ».

Pour Scholem, le sabbatéisme ne naît véritablement en tant que mouvement qu'après l'apostasie du messie, obligeant les croyants à une scission entre leur foi et le jugement de l'histoire, qui opère dans le sens de la croyance paradoxale et sectaire : « l'hérésie sabbatéenne est née du refus opposé par de larges couches du peuple juif de se soumettre au jugement de l'histoire ». Et par conséquent, « ils furent enclins, surtout les plus radicaux d'entre eux, à devenir des innovateurs et des rebelles » (*Le Messianisme juif*, p. 150, 151).

La personne du messie reste floue dans le sabbatisme. Scholem l'explique par la personnalité bipolaire de Sabbataï, qui alternait des phases d'excitation maniaque où il occupait le devant de la scène par ses provocations antinomistes, et des phases de dépression, où il avait tendance à s'effacer de façon passive et à laisser l'initiative à Nathan, théoricien profond et modèle de dévouement à la cause.

Face à la personnalité de Jacob Frank par contre, l'historien n'a pas de mots assez durs pour qualifier son absence totale de morale, son désir brutal de domination, ses actes audacieux de manipulation, ne pouvant nier cependant une certaine fascination pour le profond désir d'émancipation de Frank, qui lui fit mettre en jeu sa liberté au service de l'idée de sortie du ghetto. Dans les deux cas, l'aboutissement extrême de ces remises en question de la Loi fut une tendance à sonder le « mystère de la divinité » dans le sens d'une appropriation par le messie de l'essence divine. Tant Sabbataï Tsevi que Jacob Frank en arrivèrent à s'attribuer un caractère divin, transgression majeure de la foi juive, surtout dans sa confrontation avec le christianisme ; ce trait sera poussé à l'extrême dans la théologie frankiste.

Jacob Frank (1726-1791)

Il est né Lejbowicz, en Podolie, dans une région où la secte sabbatéenne est bien implantée, le nom de Frank lui sera donné en Turquie, où il désigne l'étranger, le chrétien. Sa famille originaire de Pologne et déjà imprégnée de culture hérétique s'installe en Moldavie, région de confins et de contacts multiculturels. Le jeune homme est commerçant dans l'Empire ottoman et circule dans toute la zone où s'est formé le sabbatisme, à Izmir, Salonique... Il est marié à Hanna, en 1752, dont le père est vraisemblablement un dirigeant sabbatéen, il est alors déjà converti aux rites sectaires et commence à s'entourer d'un cercle de fidèles. Il retourne en Pologne, où se produit le grave incident de Lanckorona en 1756 (marqué par des pratiques d'orgie rituelle propres aux sabbatéens, mais qui s'accompagnent de façon inédite de l'usage hautement transgressif de la croix chrétienne). En conséquence, le *herem* (excommunication) de Brody tente de freiner l'apprentissage de la kabbale en Pologne. Frank fonde alors la communauté d'Iwanie, et commence à justifier

sa recherche d'une protection politique nécessaire à la survie de la secte. Il en appelle à l'Évêque Dembowski, à Kameniec, et propose une disputation publique, en 1757, contre les rabbins. Cet affrontement théologique au départ aboutit à la condamnation du Talmud, brûlé publiquement, et à de nouvelles vagues de persécution antijuive. La démarche de séduction auprès de l'Église catholique se poursuit en 1759, à Lwow, se concluant par la décision du baptême et s'accompagnant de la dénonciation par les frankistes de prétendus crimes rituels chez les Juifs, scission définitive et sans appel par rapport à la communauté. Le baptême de Frank en 1759 a lieu sous le parrainage du roi de Pologne, il s'accompagne de la conversion d'un à deux milliers d'adeptes environ, où s'opèrent des changements de noms pour les nouveaux convertis appelés « néophytes ». Frank demande un statut de semi-autonomie pour la secte, un territoire où les fidèles pourraient s'installer et vivre entre eux, en renonçant à tout espoir messianique de retour à Sion. Peu après, Frank est dénoncé comme s'étant déjà converti à l'islam en Turquie. Pendant treize ans il est emprisonné à Czestochowa, entretenant malgré tout une cour qui ne cesse de croître et où se formalise sa doctrine hérétique. Celle-ci emprunte aussi bien au christianisme (culte de la Vierge, particulièrement marqué dans ce lieu de pèlerinage marial) qu'à la gnose juive, introduisant l'idée de la Trinité, de l'Incarnation, et d'un messie féminin qui ne serait autre que sa fille Eve. Avec le frankisme, on a affaire à des formes extrêmes de syncrétisme mêlées à un antinomisme radical, un nihilisme abolissant toutes les limitations de la loi, non seulement juive, mais humaine (inceste et licence sexuelle sont prônés). Libéré par les Russes qui conquièrent la ville au moment du premier partage de la Pologne (1772), il s'installe à Brünn en Bohême, dans une partie de sa famille déjà suspecte de sectarisme. Il tente de faire accepter sa revendication d'autonomisme territorial lors de rencontres officielles avec Marie-Thérèse et Joseph II à Vienne. Dénoncé comme escroc, endetté, il est finalement chassé d'Autriche, et s'installe en Allemagne, à Offenbach où il prône une forme de militarisme offensif, rompant avec le quiétisme adopté par l'ensemble du monde juif d'alors. Financé par ses disciples de Varsovie et de Bohême, il s'entoure d'un luxe ostentatoire et le bruit court qu'il pratique l'alchimie dans les caves de son château.

Il meurt en 1791, sa fille lui succède à la tête de la secte, mais la famille, criblée de dettes, est de plus en plus contestée par l'évolution des fidèles et leur détachement de la foi originaire pour aller vers davantage d'intégration à la société d'accueil; Eve, le « messie féminin », meurt ruinée et aux arrêts domiciliaires en 1816.

Frank a été le contemporain plus jeune d'une génération d'Israël Baal Shem Tov. La légende veut que ce dernier soit mort à cause des blessures de son âme causées par le frankisme, la conversion et les accusations de crime rituel qui l'ont accompagnée. Cependant, le Besht fait montre d'une relative mansuétude en « déplorant » la conversion de Frank qui l'a soustrait à l'univers juif, alors que les rabbins préféraient évidemment cette solution, qui faisait de la secte un problème chrétien et non plus juif. L'image du membre définitivement tranché ou encore solidaire du tronc est reprise dans un apologue du Besht. On attribue d'ailleurs à ce dernier une proximité de jeunesse avec les écrits sabbatéens et un maître spirituel qui aurait pu faire partie de la secte interdite. On peut voir le mouvement spirituel autour du Besht comme une tentative d'apporter une réponse à l'abîme creusé par les idées hérétiques, particulièrement représentées par de nombreux conventicules mystiques dans sa région de naissance, la Podolie. Mais à la conception de la « crise » historique défendue par Scholem, Moshe Rosman, dans son ouvrage majeur sur le fondateur du hassidisme (notion qu'il conteste d'ailleurs fortement) apporte des réponses plus nuancées. Loin d'être une réaction à la crise historique, en particulier aux massacres du temps du Déluge en 1648, le phénomène hassidique serait davantage dû à la géographie sectaire et à la persistance de la contestation antirabbinique dans ces régions de confins, qui ont vu se multiplier les secousses messianiques.

Israël Ben Eliezer, le Baal Shem Tov, dit le Besht (1698-1760)

Il est difficile de séparer la biographie réelle de la légende (en particulier dans les écrits apologétiques les *Shivhei ha-Besht*, les « Louanges du Besht », 1814-1815). La composition des « louanges » relève essentiellement d'une tradition hagiographique solidement implantée. Buber qui en est l'un des diffuseurs en Occident a plutôt adapté que véritablement traduit les récits

hassidiques (voir l'article de Scholem dans *Le Messianisme juif*). Ces récits se caractérisent par leur approche surnaturelle des exploits et de la personnalité du maître et sont calqués sur des modèles renvoyant aux motifs de la « naissance du héros » et aux biographies de saints.

Les courants rationalistes de l'historiographie juive (Graetz, Doubnov) ont été peu flatteurs pour retracer la figure de celui qui est vu comme le « fondateur » du hassidisme, le décrivant comme un ignorant, un homme simple, inculte, un « sauvage », se caractérisant par des conduites excentriques, un anticonformisme à la limite de la déviance par rapport à l'orthodoxie. On lui attribue la fonction de « baal-shem », de « maître du nom », c'est-à-dire un thaumaturge, une sorte de « chaman », souvent ambulant, qui soigne grâce à des « recettes » populaires, des simples, des amulettes, un rituel emprunté à la kabbale pratique. Lui-même se désigne dans une lettre comme Israël Baal Shem Tov (le « maître du bon Nom »), de la communauté de Medzhybizh (aujourd'hui en Ukraine).

Les travaux de Jean Baumgarten et de Moshe Rosman tentent de restituer une vision plus concrète et exacte du personnage à la lumière de nouvelles sources et de nouvelles approches, dans *Le Baal Shem Tov. Mystique, magicien et guérisseur* du premier, et *A Quest for the Historical Baal Shem Tov* du second.

Tous deux contestent l'appellation de « fondateur du hassidisme » en insistant sur la mouvance pré-hassidique, l'existence de confréries, autour des *kloyz* (les oratoires en parallèle de la synagogue, par exemple à Brody), sortes de conventicules mystiques. La Podolie est une région où sont établis de longue date des crypto-sabbatéens, c'est une zone de frontière, de diversité ethnique, linguistique, religieuse. C'est dans ces régions de marches que les souffrances des populations liées aux insurrections cosaques, aux guerres, aux multiples accusations de crime rituel sont les plus fortes. Mais pour Rosman, le redressement économique et démographique de la région s'effectue dès le début du XVIII^e siècle. La bourgade de Miedzhibozh où s'installe le Besht en 1740 est en plein essor et ce dernier jouit du respect des autorités et de certains privilèges accordés par le *kahal*, le conseil communautaire (l'exemption de la taxe foncière et un logement de fonction par exemple).

Israël ben Eliezer, le Besht, est né le 25 août 1698 à Okopy, non loin de Tluste, dans les Carpates à la frontière de la Moldavie et de la Podolie. Sa jeunesse n'est connue que par la légende. Il serait très tôt resté orphelin, vivant une vie à l'écart de la communauté et proche de la nature; son premier maître serait le mystérieux rabbi Adam Baal Shem, au sein d'un cénacle peut-être d'inspiration sabbatéenne. Il pratique la réclusion mystique dans une « maison d'isolement » ou au sein de la nature (une caverne, dit la légende), acquiert un savoir médical lié aux simples, pratique divers métiers manuels et celui d'enseignant primaire en Galicie. Marié très jeune, il se remarie une seconde fois avec Hanna, sœur d'Abraham Gershon de Kutov qui deviendra son disciple; c'est la fille d'un rabbin et d'un juge religieux, d'un milieu social beaucoup plus élevé. En 1734 il vit à Tluste en Podolie, dans une auberge tenue par sa femme, en mystique solitaire (il est désigné comme un Juste caché, un *nistar*) dont le guide spirituel, qui lui apparaît sous forme de visions extatiques, est Ahiyah ha-shiloni, un prophète du temps de Salomon. Il écrira plus tard dans une lettre avoir vécu une révélation messianique lors d'une « ascension d'âme », opération mystique liée aux techniques d'extase : il lui a été révélé que le messie viendrait quand son enseignement serait dominant et largement diffusé. En conséquence il se dévoile en 1736, abandonnant son statut de *nistar* et commençant à prêcher en public. Mais il n'a jamais prétendu s'instituer en « guide » de sa génération ni en fondateur d'une nouvelle religion. D'après Rosman et Baumgarten, il est une figure communautaire respectée à Miedzhibozh, désigné comme *Doktor, balsem*, guérisseur et thaumaturge pour les juifs comme pour les non-juifs, une « personne bien connue remplissant un rôle public dans une cité importante, maintenant des relations avec les non-Juifs » (Rosman). C'est donc l'inverse de l'imagerie traditionnelle du mystique schismatique ou du rebelle romantique.

Son premier cercle est constitué par son beau-frère avant son émigration en Palestine, par Zeev Wolf Kutzes et David Purkes, hassidim (dévots) avant la lettre qui l'ont d'abord mal accueilli pour être ensuite parmi ses disciples les plus dévoués, ainsi que par son scribe, Hirsch Tsevi. Les fidèles commencent à affluer alors qu'auparavant, c'était lui qui était itinérant et prêchait dans les bourgades. Il intervient désormais dans les affaires com-

munautaires dans un contexte marqué par la violence antijuive, dans des questions de litiges sur la viande casher. Il a ainsi un contact officiel avec les seigneurs locaux et effectue un véritable travail d'harmonisation sociale. Ses premiers disciples sont Jacob Joseph de Polonoye (l'un des premiers théoriciens de sa doctrine) et celui qui donnera à la secte son essor, Dov Ber de Mezeritch. Bien que moins présent au départ en Lituanie, le hassidisme y est représenté par de prestigieux rabbins : Pinhas de Koretz et Nahman de Horodenka, dont le fils épouse la petite fille du Besht, union dont naîtra Nahman de Bratslav, l'un des grands mystiques du hassidisme. La renommée du Besht grandit dans des cercles de plus en plus larges et on peut dire que l'opposition virulente des opposants (les *mitnagdim*) date d'après sa mort, le 21 mai 1760 : en 1777, la première condamnation officielle est prononcée par les rabbins à Vilna.

Israël Baal Shem Tov laisse peu de documents écrits, son enseignement est volontairement oral, même si des scribes et des proches consignent par écrit ses leçons, qui seront rassemblées avec de nombreuses variantes dans les « Louanges ». Il instaure cependant un régime de piété différent, qui a peut-être au départ été influencé par la tradition sabbatéenne, mais qu'il « neutralise » de façon à lui faire perdre son tranchant antinomique et apocalyptique.

Le messianisme passe désormais par la ferveur, la foi (*devekut*) et non plus par le tikkun apocalyptique, la contestation violente de l'ordre institué. Il est intériorisé et s'insère davantage dans la tradition mystique individuelle. Cependant, l'évolution historique transforme le hassidisme en un puissant phénomène collectif, dont le poids politique devient de plus en plus apparent.

La prière extatique, à des moments pas forcément fixés par l'ordre rituel, est un marqueur important de la pratique hassidique. La conception matricielle de la doctrine est celle de l'immanence divine, de la compénétration du divin et du mondain. Cela passe par le rejet des mortifications excessives, et l'affirmation du plaisir dans l'accomplissement du service divin (*avoda be gashmiut*). L'idée que « rien n'est vide de Dieu » implique la nécessaire sanctification du profane, son élévation à un rang spirituel supérieur.

L'ascendant personnel du Besht implique un changement de style de la vie religieuse, la légende se développant parallèlement à l'extension de la

foi : nimbe spirituel, révélation surnaturelle, don d'ubiquité, déplacement à une vitesse incompatible avec les critères de la science, don de lire l'avenir, de voir au loin, de lire la physionomie, visions en rêve, savoir mystique incomparable faisant de lui l'égal et le successeur des grandes figures bibliques lui sont alors attribués par une myriade de récits et d'apologues.

Le mouvement touche toutes les couches sociales, l'élite plus urbaine et lettrée comme les couches populaires plus rurales et attirées par les pouvoirs de guérison du thaumaturge. Dans la dernière partie de sa vie, son rayonnement personnel commence à susciter l'éclatement géographique et doctrinal. Le mouvement en formation est renforcé par les persécutions et les attaques, tant des rabbins que des maskilim (partisans des Lumières). Devenu mouvement de masse, il est bientôt incontournable dans le paysage du judaïsme d'Europe orientale. Il s'institutionnalise, obtient une certaine reconnaissance des autorités et s'insère avec force dans la société juive tout entière. Une phase plus tardive du mouvement, appelée « tsaddikisme », est liée à la formation des cours, impliquant des formes de sociabilités spécifiques (pèlerinages, sociétés masculines soudées par le culte de la personnalité du rebbe, liens sociaux alternatifs aux hiérarchies traditionnelles, piétisme religieux dirigé contre l'étude traditionnelle). On assiste dès lors à l'intervention des hassidim dans la sphère politique : par exemple au moment des guerres napoléoniennes, motivant des prises de position opposées des grands maîtres du mouvement (Buber décrit ces enjeux dans son roman historique *Gog et Magog*). Les querelles parfois féroces ont cours entre les différentes écoles, pour des questions doctrinales ou simplement d'influence. Le nouveau modèle d'un pouvoir différent de celui des hiérarchies traditionnelles (les érudits du Talmud, la caste rabbinique, les notables du shtetl) s'installe. Peu à peu l'influence politique des chefs religieux hassidiques caractérise le fonctionnement global et donne naissance à ce que l'on désigne aujourd'hui comme l'ultra-orthodoxie.

Tirer les fils

S'il n'a pas réussi à s'imposer comme une nouvelle foi et provoquer un véritable schisme religieux, le sabbatéisme au sens large a laissé des traces pro-

fondes dans la société juive, bien au-delà de la création de tendances synchrétistes entre les cultes et de la perpétuation de rites étranges et sans doute transgressifs dans de petits groupes sectaires en Grèce, en Turquie, dans les Balkans et même en Europe occidentale... Né dans les mêmes régions de confins, le frankisme et le hassidisme, un siècle plus tard reprennent à nouveaux frais les remises en question formulées à l'époque de Sabbataï Tsevi : lutte diffuse contre l'orthodoxie rabbinique, le prestige de l'étude, le carcan de la Torah qui étouffe l'individu, mais aussi plus globalement activisme pneumatique et exalté contre le manque de débouchés socio-économiques de la minorité juive, privée de véritable agentivité politique malgré le cadre de semi-autonomie religieuse qui caractérise, au moins en Pologne, le fonctionnement communautaire. Si les prémisses des revendications sont teintées d'un légendaire religieux caractéristique de l'attente messianique traditionnelle, les suites de l'effervescence sabbatéenne se déroulent sur la scène politique. Avec la conversion frankiste, ce sont des tactiques de conquête du pouvoir et d'endurance minoritaire qui se mettent en place et transforment en partie le paysage de l'assimilation en Pologne, en Bohême, en Moravie, dont la modernité héritera quelques personnages complexes et passionnants à plus d'un titre : on pense à Junius Frey, anciennement Moses Dobruzka ou Thomas von Schönfeld, ce membre de la famille élargie de Frank à Brünn, qui aurait dû lui succéder à la tête de la secte, mais qui est mort sur l'échafaud révolutionnaire aux côtés de Danton. En Pologne, on prête une ascendance frankiste au grand poète romantique Mickiewicz. La romancière polonaise lauréate du prix Nobel Olga Tokarczuk a consacré dix ans de travail littéraire intense au mouvement frankiste et au personnage à la fois repoussant et fascinant de Frank, dans son magnifique roman *Les Livres de Jakob ou Le grand voyage à travers sept frontières, cinq langues, trois grandes religions et d'autres moindres*. Contrairement à la vision juive très négative du personnage, chez un Aaron Zeitlin par exemple, dans sa pièce *Jacob Frank* écrite en yiddish en 1926-27, l'écrivaine restitue par son imagination foisonnante et son érudition rigoureuse le monde complexe qui donne naissance à un personnage atypique comme celui de Frank ; mais on comprend aussi que le modèle préexiste dans une certaine concrétion bouillonnante de la vie juive, innervée de mysticisme populaire et

privée de représentativité politique, dans un contexte de violents conflits à la fois historiques et sociaux

Le hassidisme quant à lui occupe une place importante dans la littérature juive, dont les dimensions de cet article ne permettent pas de rendre compte. Mais on se souviendra que la littérature yiddish moderne elle-même se réclame d'une double ascendance : les satires antihassidiques de la *haskala*, qui n'en finissent pas de ridiculiser les « dévots », membres de la secte « infâme », accusés de tous les maux et de « l'obscurantisme » rétrograde de la société juive ; mais aussi les contes de rabbi Nahman de Bratslav, moyen privilégié de son enseignement, dispensé oralement en yiddish et restitué en hébreu par un autre Nathan, Nathan Sternharz, son scribe dévoué. Modèles de narrativité cryptique et irrésolue, dont l'influence ne cesse de rayonner, fécondant le symbolisme captivant d'un Peretz, d'un Agnon, d'un der Nister et même, on l'a dit, d'un Kafka. La théologie négative si caractéristique de la modernité ne serait peut-être qu'un des ultimes avatars de ce messianisme aux confins entre religion et politique, débusquant les illusions intramondaines et se heurtant au néant, pierre de touche de la quête mystique, dont les retombées nihilistes peuvent encore se faire sentir aujourd'hui.