

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA**

UMI[®]
800-521-0600

De la rédemption au messianisme : Circonscription du thème
de la rédemption en explorant la nécessité du rôle de
l'humain dans la perspective messianique maïmonidienne

Charles Lévy

Mémoire

présenté

au

Département des sciences de la religion

comme exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès Arts (Études juives)

Université Concordia

Montréal, Québec, Canada

Août, 1999

© Charles Lévy, 1999



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-43610-1

Canada

SOMMAIRE

De la rédemption au messianisme : Circonscription du thème de la rédemption en explorant la nécessité du rôle de l'humain dans la perspective messianique maïmonidienne

Charles Lévy

Nous avons fait le choix du thème de la rédemption dans le schéma de pensée du judaïsme rabbinique en vue de cerner une certaine nuance qui fonde un aspect essentiel dans l'élaboration d'une perspective tant historique que théologique de cette notion quasi universelle qu'est le messianisme. En fait, nous voudrions amorcer notre mémoire en ayant recours à une terminologie particulière, celle de « la rédemption » pour aboutir à une autre formulation, celle du « messianisme ». Ces deux notions feront ainsi l'objet, dans la présente étude, d'une certaine circonscription visant à définir leurs spécificités à la fois communes et divergentes, de manière à mieux apprécier les diverses acceptions qui sont associées aux termes précités. Ainsi, la « rédemption » dans son sens large sera d'abord examinée pour ensuite isoler le caractère essentiel du rôle de l'humain dans le processus rédempteur, rôle que nous situerons surtout à partir des écrits maïmonidiens.

REMERCIEMENTS

Je tiens sincèrement à remercier le professeur Ira Robinson de l'Université Concordia pour le soutien octroyé et les précieux conseils promulgués lors de l'élaboration du présent mémoire.

Table des Matières

Introduction..... p.1

Chapitre premier

Des origines conceptuelles de la
rédemption à l'émergence du messianisme.....p.13

Chapitre II

Nécessité d'une figure humaine
dans la perspective messianique maïmonidienne.....p.45

Conclusion.....p.68

Bibliographie.....p.76

INTRODUCTION

Le thème de la rédemption est certes l'un des sujets qui a fait couler beaucoup d'encre et qui n'a cessé de soulever de nombreuses controverses et polémiques au sein même du judaïsme rabbinique. Certains commentateurs exégétiques, en l'occurrence Nahmanide (Moshé ben Nahman, 1194-1270) ne situe pas la croyance messianique au sein du judaïsme comme étant de nature essentielle, ou pour reprendre le terme de Sarachek¹, comme étant le « pivot » du judaïsme. D'autres, à l'instar de Maïmonide (Moshé ben Maïmon, 1135-1204), vont introduire la croyance sur le plan d'une nécessité incontournable, croyance qui prendra la forme d'un « dogme indispensable »². Nous voudrions, pour notre part, non point traiter du thème de la rédemption dans un sens général, mais plutôt isoler une certaine composante qui nous permettra de mieux appréhender la nécessité d'une participation active de l'humain dans un processus visant une finalité historique particulière.

Dans un premier temps, il convient d'introduire l'émergence du concept au sein du judaïsme. La doctrine messianique au sein du judaïsme aura suivi un parcours qui

¹ Joseph Sarachek, *The Doctrine of The Messiah in Medieval Jewish Literature* (en anglais), p. 177

la distingue des autres doctrines qui font appel par exemple à la croyance en Dieu ou en l'immortalité. Dès sa genèse, qui remonte à certaines sources bibliques lointaines mais allusives, cette croyance ira en s'affirmant jusqu'à prendre la forme d'un dogme auprès des autorités juives du Moyen âge. Nous voudrions situer l'évolution de cette croyance tant sur le plan de la théologie que sur celui d'un contexte sociopolitique qui aurait conditionné l'expression formelle d'une idéologie « religieuse » fondée sur l'espoir en un temps meilleur ; d'autre part, l'apparition d'une figure humaine, ayant un rôle déterminant dans un processus visant une certaine finalité historique, retiendra notre attention non point dans un sens formel en tant que personnage, mais plutôt en terme de figure typologique destinée à nous indiquer le rôle de l'humain au sein d'une telle idéologie messianique. Le temps d'une part et l'humain de l'autre occuperont ainsi une position essentielle dans cette doctrine et feront l'objet dans le présent mémoire d'une exploration en vue d'isoler le caractère déterminant d'une participation active de l'être dans l'avènement d'une ère s'ouvrant sur une nouvelle perspective inhérente à la nature humaine, plutôt que sur une nouvelle réalité « extérieure »

² Ibid, p.133

et étrangère à cette dernière. Ainsi, lorsque nous parlons de « messianisme », nous voulons parler d'une dimension ayant trait au parcours de l'humanité dans un sens non point limitatif, mais plutôt inclusif, visant à circonscrire l'ensemble des êtres dans une même aventure commune : l'avènement de l'humain !

Nous procéderons en guise de propédeutique à l'exploration de certaines facettes du messianisme juif en procédant du particulier pour aboutir néanmoins à l'aspect générique du concept ayant trait à la pluralité des êtres.

Nous voudrions d'emblée aborder notre sujet en ayant recours à deux expressions distinctes : la rédemption et le messianisme. En premier lieu, nous posons comme principe la réalité textuelle hébraïque qui nous renvoie de facto à l'émergence de deux termes distincts. D'une part, le mot *Géoula*³ que nous avons choisi de rendre par « rédemption », dans la mesure où la « rédemption » se traduit comme le passage d'un état d'asservissement à celui d'un état d'affranchissement ; d'autre part, le terme *Yéshoua*⁴ qui témoigne de l'accession à la plénitude, à la réalisation des potentialités humaines positives (de justice, d'amour,

³ Le mot hébreu *Géoula* fait référence à la délivrance et renvoie de par sa racine étymologique au terme « Gal » qui signifie aussi « révélation », ainsi le terme serait-il porteur d'une idée de changement d'état.

⁴ Le mot hébreu *Yéshoua* se définit généralement comme l'aboutissement, l'accession définitive à un état de plénitude.

de compassion, etc.) mais qui dénote également un état d'aboutissement, voire de finalité historique. L'hébreu se veut, dans le cadre de la conception rabbinique, une langue précise qui ne tolère ni imprécision, ni redondance et si les deux expressions sont souvent confondues l'une pour l'autre, c'est que les définitions auxquelles celles-ci se réfèrent doivent faire l'objet d'une certaine clarification. L'espérance messianique représente l'un des fondements du judaïsme, elle nourrit la trame des Écritures et de l'enseignement exégétique des docteurs de la loi ; leurs interprétations, cependant, ne visaient pas à rendre intelligible ni à systématiser les divers sens qui abondent dans la littérature talmudique et post-talmudique. Nous croyons, comme le soutient Scholem⁵, que le judaïsme se définit comme une tension permanente entre des forces antithétiques, plutôt que par l'infiltration d'idées étrangères ; le rationalisme contre l'irrationalisme, le monothéisme contre le mythe, lutte qui confère une dynamique propre à l'histoire. Ainsi, Scholem fait-il référence à deux formes de messianisme : l'un de type restaurateur, l'autre de type utopien catastrophique⁶. La

⁵ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other essays on Jewish Spirituality* (en anglais), p.35

⁶ Ibid

tension inhérente à la présence d'une multiplicité de sens au sein du corpus littéraire messianique se trouve ainsi justifiée dans la mesure où cette même polarisation antinomique va permettre d'infuser une dynamique apte non pas à en traduire le sens mais à créer une recherche perpétuelle d'un nouveau sens. Il s'agirait dans cette perspective de situer le messianisme dans un aspect phénoménologique temporel, ceci malgré ses composantes apocalyptiques qui sous-tendent une dimension d'intemporalité. Nous examinerons ainsi le concept de la « rédemption » dans une perspective relevant de la temporalité en nous fondant sur le messianisme maimonidien qui, selon nous, fait émerger d'une manière systématique ce point de convergence entre d'une part le temps, la *Géoula*, le passage ou le déroulement d'un temps linéaire à celui d'un temps cyclique, et d'autre part la *Yéshoua*, l'aboutissement final de l'humanité dans le sens d'une cessation définitive d'une aire pour entrer dans une réalité qui ne relève aucunement d'une dimension surnaturelle mais qui fait appel à la figure de l'humain. La nécessité d'une participation active et entière de l'être - le messie en tant que figure humaine accomplie - devant parvenir de son vivant à la réalisation de l'avènement du

nouvel existant dans un sens qui relève d'un retour, plutôt que d'une rupture d'avec la temporalité serait ainsi attendu. Le trait d'union entre le temps d'une part et le hors temps de l'autre se situerait dans un tel sens au niveau d'une accession purement humaine et appelant entièrement le concours de l'être. Il s'agirait en fait non point de « sortir » du temps mais bien plutôt de le « retrouver », de se situer par rapport à un temps qui échappe, celui-ci ne relevant que de l'intériorité et non d'une quelconque accession extérieure au devenir de l'humain. Si le messie doit, de ce fait, jouer un rôle instrumental, il représente le moyen et non la finalité, contrairement au temps qui, pour sa part, revêt une importance décisive. Klausner ne manque pas de souligner à cet effet la distinction entre le temps caractérisé par l'avènement messianique et le hors temps représenté par l'image du Monde futur, distinction qui a fait également l'objet, auprès de Maïmonide, d'une description triptyque clairement soutenue.⁷

Maïmonide apparaît sur la scène de l'histoire alors que le messianisme commence à peine à prendre une forme systématique, forme que Saadia Gaon (892-942) aura

⁷ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (en anglais), p.415.

préalablement initialisée. L'idéologie messianique auprès de Maïmonide s'attachera également à l'émergence d'une personnalité humaine qui jouera un rôle instrumental dans l'accession à l'avènement d'une époque. À la fois philosophe et théologien, Maïmonide tentera de conférer une dimension rationnelle au messianisme, dimension qui se fondera sur la réalisation de certaines expectatives relevant de l'ordre de la temporalité. Ainsi, Maïmonide ira jusqu'à établir une distinction fondamentale entre l'époque messianique et la vie du monde futur :« L'ultime récompense et le bien parfait, sans fin et sans lacune, correspondent à la vie du monde futur ; En revanche, l'époque messianique appartient à ce monde présent et le monde suivra son cours naturel exception faite de la souveraineté qui sera restaurée à Israël ».⁸

L'exigence de conformité « au cours naturel » de ce monde nous renvoie à l'aspect immanent du messianisme maïmonidien qui voudrait faire dépendre, dans une large mesure, l'accession à une telle époque de l'engagement humain, mais un engagement qui relève d'une transformation intérieure plutôt qu'extérieure de l'être, puisque faisant

⁸ Mishneh-Thora (Yad-ha-Hazaka), Sepher haMadda, Hilchot Téhouva, 9 :2
(traduction française : Charles Lévy)

appel au perfectionnement tant sur le plan de l'éthique que de l'intellect.

C'est ainsi que Maïmonide va s'évertuer à établir une nette distinction entre une époque qui fait référence à l'épanouissement de l'être ayant, pour ainsi dire, « retrouvé » son état de souveraineté lui permettant de se parfaire, et l'autre époque qui ne relève plus d'une quelconque perfectibilité puisque la finalité même aurait été atteinte ; à ce titre, notre penseur souligne : « il ne faut pas croire que lors de l'époque messianique la nature de ce monde changera ou que l'œuvre de la création en viendra à être innovée, mais le monde se maintiendra selon son cours habituel... Le désir des sages et des prophètes ne portait pas envers l'époque messianique [...], mais qu'ils puissent plutôt être libres [afin de s'investir dans l'étude [...] afin de mériter la vie du monde futur].⁹ Il y aurait ainsi d'une part la modalité d'accession faisant référence au concours de l'être en état de devenir et, de l'autre, l'étape culminante symbolisé par l'aboutissement définitif à la plénitude. Notre auteur prendra soin d'exprimer clairement la confusion qui existe entre ces deux notions dans une lettre destinée aux Juifs du Yémen : « Ils

⁹ Michné Torah, Hilchot Melachim (traduction française : Charles Lévy), 12 :1-4

confondent la notion inhérente à l'ère messianique avec celle du monde futur ». ¹⁰

C'est le retour à la souveraineté qui singularise l'époque messianique, un temps qui s'accompagne d'un affranchissement, affranchissement s'ouvrant sur la réalisation des potentialités qui ne pouvaient jusqu'alors s'exprimer en raison d'une incapacité relevant d'une condition extérieure et, en quelques sortes, indépendante de la volonté humaine.

Le temps messianique doit, dans un tel sens, mettre l'humain au premier plan de la scène car c'est par sa participation que doit s'amorcer l'opération visant une métamorphose de l'existence en passant d'une situation passive, subissant le sort de l'histoire, à celle d'une activité s'ouvrant sur d'immenses possibilités et réalisations.

Nous examinerons ainsi, au sein du présent travail, le rôle essentiel d'une figure humaine en tant que vecteur indispensable au messianisme maïmonidien. Dans la mesure où l'être tiendrait un rôle actif et déterminant dans l'avènement d'une réalité spatiotemporelle particulière.

¹⁰ Lettres de Maïmonide (en hébreu), ed. D.Z. Baneth, fascicule I, Jérusalem, 1946, p.66 (traduction française : Charles Lévy)

celui-ci ne pourrait, dans une telle perspective, être dissocié du processus historique, la Géoula, visant une perfection ultime de l'humanité, la Yéchoua.

Nous soutenons ainsi, dans notre présente étude, la temporalité du messianisme maïmonidien, temporalité qui ne peut que prendre forme et s'affirmer dans et par l'activité humaine, d'où la nécessité indispensable d'une figure humaine servant de trait d'union entre le temps linéaire (tendu vers le futur) et le temps cyclique (visant le retour au point initial). La figure messianique servirait dans ce sens de symbole de perfection microcosmique et agirait en guise de préfiguration macrocosmique permettant à l'humanité de recouvrer son état premier, état qu'elle aurait préalablement perdu. Si la mission rédemptrice doit répondre à certaines exigences relevant plutôt d'une continuité temporelle que d'une rupture et d'un éclatement du temps, elle ne peut le faire que par l'entremise du perfectionnement humain, perfectionnement qui nécessite la réalisation des potentialités humaines en la figure d'un personnage qui incarne une telle plénitude d'être.

Ainsi est-ce le perfectionnement de l'humain qui soutient la rédemption. Sans perfection humaine il ne peut,

dans la perspective maïmonidienne, y avoir une quelconque réalité messianique puisque le messie, prototype accompli de l'humain, incarne lui-même une telle plénitude d'être. Aussi, est-ce dans la continuité et la permanence que doit prendre forme la mission rédemptrice et non dans la rupture. À ce titre, même la loi doit, pour Maïmoïde, être maintenue dans tous ces aspects, même après l'avènement messianique et il s'agit là de l'un des traits distinctifs permettant de reconnaître le vrai du faux messie, car toute transformation de la part du prétendant, selon Maïmonide, le disqualifierait « à priori et sans qu'il y ait lieu d'entamer la moindre discussion à son égard »¹¹. Si l'émergence d'une figure messianique relève pour Maïmonide de l'indispensable, elle ne l'est toutefois que dans son caractère instrumental, car celle-ci doit inéluctablement s'accompagner d'une période messianique apte à répondre aux exigences qui s'y rattachent. L'authenticité de toute prétention messianique ne pourra se vérifier que dans le temps et le candidat devra de son vécu avoir réalisé les conditions aptes à lui conférer le titre de « rédempteur ». Le messie doit, toujours selon notre penseur, parvenir à renouer avec le temps passé, il doit instaurer le profil

d'antan de la royauté davidique et ceci dans une dimension spatiotemporelle bien définie relevant de son vécu terrestre, ainsi « le signe le plus indubitable de l'authenticité du Messie serait sa réussite ».¹² Nous posons aussi, en raison du caractère entièrement interdépendant de l'être et de l'époque, que le messianisme maïmonidien ne peut concevoir de « rédemption » sans messie, de même qu'il ne peut concevoir de «messie» sans rédemption.

¹¹ Amos Funkenstein, *Maïmonide, Nature, histoire et messianisme* (en français ; traduit de l'hébreu par Catherine Chalier) p.33

¹² *Ibid.* p.33.

CHAPITRE PREMIER

Les origines conceptuelles inhérentes à la rédemption dans le judaïsme se fondent sur l'interprétation de sources émanant du Pentateuque, des diverses formulations prophétiques et des images provenant du Livre de Daniel. En fait, le messianisme, outre ses diverses origines interprétatives, nous renvoie à l'idée première d'une dynamique historique, d'un sens inscrit à même l'histoire, sens qui tend inéluctablement à l'aboutissement en raison même de la finalité qui conditionne le parcours de l'humanité. Ce mouvement s'inscrit dans la temporalité même et vise un dénouement particulier, que celui-ci soit de l'ordre d'un retour à l'âge d'or du passé, d'une progression vers un futur utopique ou de l'ordre de l'annonce d'un prélude apocalyptique s'ouvrant vers un monde meilleur, la sève messianique se traduit par l'espoir même dont s'alimente les racines qui sous-tendent l'édifice d'une rédemption dans son intégralité.

Ainsi, le concept même d'une rédemption nous renvoie à la notion d'une dynamique historique d'une humanité en perpétuelle effervescence, dynamique qui nous révèle

l'émergence d'un projet, d'une mission appelant l'être à offrir son concours. En dehors des multiples acceptions que nous pourrions attribuer à la définition d'une telle «finalité» historique, ce qui retiendra notre attention sera le contenu plutôt que la forme. Par «contenu» nous entendons les composantes inhérentes au processus rédempteur, c'est à dire le temps et l'humain, par la «forme» nous signifions l'expression qui pourra rendre manifeste l'idée d'un dénouement de l'histoire. Ce qui nous intéresse ce n'est pas tant la tournure que prendra l'histoire, mais bien plutôt les éléments qui occupent un rôle déterminant dans le parcours de cette trajectoire historique.

L'idée d'un rédempteur en la figure d'un messie ne faisait pas partie de l'ancienne vision juive. En fait, l'appellation de «Messie» apparaît pour la première fois dans le Lévitique¹³ et celle-ci désigne le «prêtre» qui a reçu l'onction. Les prophètes bibliques, pour leur part, étaient beaucoup plus préoccupés par l'avènement des temps futurs que par la personnalité de celui qui aurait pour mission d'assumer le rôle d'un rédempteur. Dans l'esprit des prophètes, le «Messie» tient simplement l'image d'un roi dont la fonction essentielle consiste à promouvoir

¹³ Lévitique (en français), 4 :3-5

l'idéologie culturelle d'Israël. Jusqu'à l'époque du Premier Temple, le judaïsme n'était pas axé sur le concept messianique tel qu'il sera plus tard interprété ; le terme lui-même de *machiah* (Messie en hébreu) ne sera associé dans sa connotation messianique actuelle que lorsque l'idéologie d'un rédempteur et celle d'une « fin des temps » seront, pour ainsi dire, amalgamées l'une à l'autre. La littérature de l'époque du Second Temple ira en intégrant de plus en plus l'élément messianique au fur et à mesure que l'oppression romaine ira en s'accroissant. Les Pharisiens seront ceux qui donneront une place dominante à la doctrine d'une arrivée imminente d'un Messie, tandis que les Sadducéens rejeteront une telle croyance. Les textes apocryphes et pseudépigraphes conféreront au thème messianique une portée considérable mais relateront l'avènement d'une figure messianique purement humaine, dépouillée de toute connotation divine, dont le rôle serait de sauver le peuple juif. Nombreux sont les personnages qui vont nourrir de tels espoirs, en commençant par Zorobabel, qui fera son apparition lors du retour de Babylone, cette anticipation se prolongera jusqu'au deuxième siècle de l'ère courante, alors qu'un guerrier nommé Bar Kokhba sera considéré comme le Messie par l'illustre personnalité

talmudique. Rabbi Akiva. Ce sont les rabbins qui vont particulièrement se concentrer sur la personnalité de celui qui aurait pour mission d'inaugurer cette période dite « messianique » (en hébreu : yémot Hamachiah).

L'importance du rôle de l'humain ne semble pas cependant occuper une place prépondérante dans la perspective rabbinique talmudique, laquelle conformément à l'opinion pour le moins surprenante de l'illustre Hillel, rabbin du troisième siècle, va jusqu'à proclamer : « Il n'y a pas de Messie pour Israël »¹⁴. L'éclipse du Messie serait-elle prônée dans un sens qui met en valeur la finalité plutôt que le moyen, l'époque plutôt que l'individu? Il y a dans ce sens un rappel du caractère strictement *médiateur* de l'homme qui doit servir d'outil à l'accession de l'idéal attendu.

Pour comprendre l'émergence d'une figure humaine au sein d'une notion qui, à priori, ne semble pas du tout faire intervenir un quelconque concours de l'être, puisque c'est le Créateur lui-même qui assume le rôle de rédempteur, nous devons examiner deux perspectives temporelles qui, à première vue, sont diamétralement opposées l'une de

¹⁴ Talmud de Babylone, Traité Sanhédrine (version araméenne-anglaise ; traduction française par Charles Lévy), 98b

l'autre : d'une part la perspective cyclique de l'histoire qui sous-tend l'émergence d'un « retour » aux valeurs et modalités initiales, d'autre part celle d'une limite temporelle qui vient introduire la notion d'une rupture, la cessation abrupte d'un temps révolu et le passage à une nouvelle ère.

L'eschatologie de l'histoire va s'amorcer avec l'annonce allusive de la fin par les prophètes. Cette même conception revêt au sein du judaïsme une forme linéaire, introduisant l'idée d'une finalité ultime, d'une cessation de l'histoire, d'une fin des temps. Une telle idée est certes porteuse de conséquences, elle s'associe inéluctablement à des responsabilités tant au niveau collectif qu'individuel, conformément aux paroles d'Ezéchiel : « Et vous dites : pourquoi le fils n'a-t-il pas porté la faute du père? C'est que le fils a pratiqué la justice et la vertu, il a observé toutes mes lois et les a pratiquées: il vivra. C'est la personne qui pêche qui mourra; le fils ne portera pas la faute du père, ni le père la faute du fils; la justice du juste est imputable au juste et la méchanceté du méchant au méchant »¹⁵.

¹⁵ Ez. (en français), 18, 19 :20

L'histoire tend néanmoins vers un aboutissement qui engage l'entière responsabilité de l'être. Si le même esprit apparaît au sein même des Psaumes et des Proverbes, il ne s'agit pas d'un état qui relève de l'arbitraire car les deux ouvrages sous-tendent une certaine disposition d'esprit qui prévaut au sein même de la société juive : d'une part, la tendance voulant situer l'aspect insignifiant de l'être devant l'écrasante transcendance du Créateur, d'autre part, la responsabilité grandiose inhérente à l'action humaine qui doit répondre de son engagement dans l'accession au salut.

Le sacerdoce appelle à la connaissance de la législation, et si le peuple doit être réinvesti de ses fonctions cultuelles, tous les Juifs sont tenus de connaître la loi et les dispositions qui s'y réfèrent. C'est ainsi que l'aspect législatif va s'investir d'un rôle de tout premier plan au sein du corpus littéraire de l'époque : « La doctrine de l'Éternel est parfaite, elle reconforte l'âme. Le témoignage du Seigneur est véridique, il donne la sagesse au simple. Les préceptes de l'Éternel sont droits, ils réjouissent le cœur. Le commandement de l'Éternel est lumineux, il éclaire les yeux».¹⁶ Ainsi, cette même

¹⁶ Psaumes (en français), 19, 8-9

prédominance envers la Loi engendrera une éclipse graduelle de la prophétie pour conférer à l'érudition une nette prépondérance. En revanche, la prophétie adoptera une tournure apocalyptique, laquelle tournure ne manquera pas de rejaillir à même les textes. C'est ainsi que la notion du jugement dernier, au cours de la période perse, épousera la forme d'une perspective cataclysmique préchant le jugement divin contre les nations et les idolâtres, sans exclure le peuple d'Israël qui lui aussi aura à rendre compte de ses agissements : «En ce jour dit l'Éternel, je frapperai tous les chevaux d'épouvante et leurs cavaliers de démence... En ce jour il y aura un grand deuil... En ce jour-là une source s'ouvrira à la maison de David et aux habitants de Jérusalem [pour donner]de l'eau expiatoire et de l'eau lustrale »¹⁷. Un second aspect de cette même littérature apocalyptique nous renvoie à l'apparition d'une figure humaine, figure qui tiendra le rôle d'un messager et dont la fonction se résumera à l'aplanissement du chemin menant à l'ultime rédemption, ceci en la personne du prophète Élie: « Voici, je vais envoyer mon mandataire pour qu'il déblaie la route devant moi. Soudain, il entrera dans son sanctuaire, le Maître dont vous souhaitez la venue, le messager de

¹⁷ Zacharie (en français), 12 : 4-11

l'alliance que vous appelez de vos vœux ; le voici qui vient, dit l'Éternel-Cébaot ».¹⁸ Un troisième aspect nous décrit le châtement de l'enfer (Géhinam en hébreu) : « Et on sortira pour contempler les cadavres de ces hommes qui se révoltèrent contre moi ; car le ver qui les ronge ne mourra point, ni le feu qui les consume ne s'éteindra ; et ils seront ainsi un objet d'horreur pour toute créature »¹⁹. Enfin, le dernier aspect, qui lui va s'investir d'une composante mystique, portera essentiellement sur le thème de la résurrection des morts et remontera dans ses origines aux livres prophétiques : « La main du Seigneur se posa sur moi ; et le Seigneur me transporta en esprit et me déposa au milieu de la vallée, laquelle était pleine d'ossements. Il me fit avancer près d'eux, tout autour ; or il y en avait un très grand nombre à la surface de la vallée, et ils étaient tous desséchés. Il me dit : Fils de l'homme, ces ossements peuvent-ils revivre ? Je répondis : Seigneur Dieu, tu le sais. Et il me dit : Prophétise sur ces ossements et dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la Parole de l'Éternel ! Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : Voici que je vais faire passer en vous un souffle et vous revivrez ».²⁰ Si Ezéchiel, ayant prévu le siège et la chute de Jérusalem (en

¹⁸ Malachie (en français), 3 :1

l'an 586) s'affiche en tant que figure centrale de l'eschatologie juive, c'est plutôt Daniel (contemporain de l'exil babylonien d'après la pensée rabbinique, mais dont les origines textuelles remonteraient selon plusieurs chercheurs académiques entre les années 167 et 164) qui octroiera, quant à lui, une tournure bien ponctuelle à la terminologie de la rédemption, en introduisant l'appellation de la « fin des temps ». Nous assisterons alors à l'émergence d'une étape fondamentale dans l'élaboration d'une théologie messianique, théologie qui ira jusqu'à influencer ultérieurement sur le messianisme chrétien. L'idéologie messianique tiendra un rôle de premier importance au sein du christianisme, importance qu'il est facile d'indiquer en raison même du terme « Chrétien », qui renvoie *de facto* à l'attestation d'une croyance en la personnalité messianique. Le judaïsme, pour sa part, n'adoptera pas une telle position fondamentale face au messianisme, et telle est la position de Nahmanide qui considère la fonction messianique comme tout à fait accessoire et de second ordre devant l'engagement religieux et la pratique des commandements : « Monseigneur le Roi, écoute-moi un peu. Ni notre justice, ni notre vérité, ni

¹⁹ Isaïe(en français), 66 :24

notre droit n'ont le Messie pour origine. Car tu as plus de valeur et tu es plus précieux pour moi que le Messie. Tu es roi et il est roi. Tu es un roi « gentil » et il est un roi d'Israël. Le Messie n'est autre qu'un roi de chair et de sang comme toi. Lorsque je sers mon créateur, sous ton règne, en exil, dans la souffrance et l'asservissement, mon salaire augmente car j'offre un holocauste à Dieu de mon corps, méritant ainsi toujours plus la vie du monde à venir ».²¹

Aussi, ce sont les contingences historiques qui vont susciter une interprétation de l'histoire d'une nouvelle teneur, une littérature apocalyptique qui se fonde sur l'ancienne rhétorique eschatologique ayant trait à la fin des temps. Écrits dans un style imagé, et ayant recours à des tableaux et à des spéculations de toutes sortes, ces textes seront principalement axés sur les secrets inhérents à la fin. Ce genre littéraire très répandu souligne une étape tant historique que décisive dans la mutation de la prophétie à celle d'une nette prédominance apocalyptique. Les contingences historiques plus que pénibles de l'époque (2^{ème} siècle) vont susciter une nouvelle vision théologique de l'histoire, vision fondée sur l'avènement du « Royaume de

²⁰ Ézéchiel (en français), 37 :1-10

Dieu », mais « Royaume » qui doit néanmoins être précédé d'une catastrophe universelle marquant ainsi une certaine finalité historique. Éliade²¹ souligne dans ce sens la conception qui voit dans l'aggravation d'une situation les « signes annonciateurs » d'un renouveau qui s'amorce ; aussi ne manque-t-il pas de souligner qu'une série de défaites militaires et de combats politiques étaient anxieusement anticipés dès l'époque d'Isaïe, préfigurant le syndrome messianique qui doit renouveler le monde. Cette « nouvelle » perspective théologique viendra insuffler une nouvelle orientation dans l'évolution ultérieure du judaïsme piétiste. Par ailleurs, une problématique s'élabore face à l'accablante réalité qui ne cesse de sévir : comment répondre à la question d'une justice immanente? La souffrance du juste suscite un questionnement qui ne semble trouver de réponses entièrement satisfaisante. Nombreux sont ceux et celles qui n'hésitent pas à faire le choix de la mort en s'offrant comme martyrs et une telle situation donnera lieu et ouvrira la voix à diverses interprétations quant à la possibilité d'une quelconque rétribution. La mort semble inéluctablement marquer un point d'arrêt, mettant terme à une quelconque possibilité de gratification

²¹ Nahmanide, Dispute de Barcelone(traduit de l'hébreu par Éric Smilévitch), p.40

dans la vie présente. Comment, compte tenu cette triste réalité, le Créateur compte-t-il mettre en pratique sa justice envers ceux qui ne sont plus? La réponse à cette tourmente, c'est Daniel qui va l'avancer : ceux qui reposent dans la poussière sont appelés à s'éveiller, à revenir à l'existence dans un corps physique qui durera *ad eternum*. Il est bon de souligner à présent un deuxième facteur qui sans doute aura une importance déterminante dans l'évolution apocalyptique de l'histoire : l'espoir traditionnel de l'avènement du Messie. La venue du « fils de David », sauveur humain apparaissant naturellement sur la scène de l'histoire évolutive ne pouvait plus répondre dans un tel sens à l'attente du peuple juif. C'est ainsi qu'une notion foncièrement différente du messianisme va s'élaborer auprès des mouvements apocalyptiques palestiniens : seul un envoyé du Très Haut, directement envoyé de Dieu, dont la personnalité n'est connue que du Créateur lui-même serait à même de mettre terme à l'implacable condition d'existence qui sévit jours après jours. De ce fait, bon nombre de traités apocalyptiques feront totalement abstraction d'une figure messianique liée à une quelconque lignée davidique. C'est surtout la

cessation des affres de l'exil qui représente l'axe principal sur lequel gravite la notion inhérente à une rédemption. Il s'agit essentiellement d'être affranchi, ou pour rester fidèle à notre terminologie de départ, d'être « libéré » d'une situation accablante. La rédemption vient ainsi marquer un point final; une sorte de rupture abrupte avec un passé ténébreux qui pèse lourdement dans la conscience populaire car nombreux sont ceux qui voyaient dans la dispersion une forme de sanction imputable à la culpabilité. Dans cette perspective, le messianisme se traduirait comme l'expression d'une négation, négation d'une situation assujettie aux contingences historiques dérivant d'un passé austère parce que synonyme d'une lacune, d'un défaut quelconque qui ne peut trouver d'issue que par l'ouverture sur l'éternité, l'au-delà du temps linéaire, où passé et présent sont rompus l'un de l'autre. Dans une telle perspective, le présent doit ainsi s'affranchir d'avec le passé pour s'ouvrir sur l'infini de la transcendance rompant du même coup la continuité historique afin d'accéder à certaine dimension qui ferait référence à la cessation de l'histoire. L'émergence d'une telle orientation semble dépouiller l'humain de toute responsabilité puisque celui-ci

²² Mircea Éliade, *Le mythe de l'éternel retour* (en français), p.152

devient le spectateur de l'histoire et non celui qui fait l'histoire. L'humain devient l'objet qui subit le passage du temps sans intervenir, il est voué à subir les conditions immanentes de l'existence sans pour autant influencer de quelque manière que ce soit sur celles-ci. Le poids absolument écrasant de l'exil d'Israël ne pourrait être résorbé par l'action humaine, celui-ci ne pourrait trouver d'issue qu'en s'inscrivant dans une structure métaphysique allant au delà du réel. Une telle conception peut expliquer l'absence d'une figure humaine dans le processus d'une rédemption, simplement parce que tout « processus » relève d'une dynamique et que, dans la vision eschatologique, le terme « dynamique » ne saurait tout à fait convenir.

Cette même tendance qui vise à définir un contenu historique indépendamment de l'activité humaine soulève une problématique qui a fait l'objet de nombreux débats au sein même de la casuistique talmudique. Certains soutiennent que le monde ne saurait être sauvé que par l'oeuvre de l'homme, et telle est l'opinion de Rav²³ : « Tous les délais sont épuisés et la chose ne dépend que du repentir et des bonnes actions »; d'autres comme R. Josué²⁴ soutiennent, au

²³ Talmud de babylone, Traité Sanhédrine
(version araméenne-anglaise ; traduction française par Charles Lévy) , 97b, 98a

²⁴ Ibid

contraire, que : « Gratuitement vous avez été vendus et ce n'est pas contre somme d'argent que vous serez rachetés...., ni par votre repentir, ni par vos bonnes oeuvres ». Deux thèses sont ainsi mises de l'avant ayant toutes deux une aspiration commune : la rédemption. Rav est au nombre de ceux qui soutiennent que l'histoire est en mouvement et que celle-ci répond soit favorablement soit défavorablement à certaines conjonctures qui relèvent inexorablement de l'effort humain. D'autre part, la linéarité historique fait référence à la notion d'une grâce arbitraire de Dieu, laquelle grâce aurait pour effet d'engendrer le salut inconditionnel de l'humanité. La teneur même d'une telle perspective de la fin oblige à redéfinir l'étendu des limites relatives à la responsabilité de l'être, car ladite responsabilité semble relever d'un cadre exigü qui mettrait frein à toute tentative visant une quelconque action rédemptrice. L'humain ne peut aucunement, dans un tel schéma, faire accéder le monde à une quelconque transformation; l'idée d'une transformation n'étant, dans un tel sens, que périphérique au devenir évolutif de l'être.

La problématique qui s'articule fondamentalement autour du thème de la rédemption se présente d'emblée sous l'aspect dualiste antinomique faisant appel soit à la grâce,

soit au mérite. L'enjeu s'articule autour d'une simple alternative : l'avènement messianique est-il arbitrairement inscrit dans l'histoire selon la grâce inconditionnelle de Dieu ou y a-t-il une relation de *causalité* entre le niveau de moralité des êtres et l'évolution vers un tel aboutissement? C'est la liberté qui vient faire l'objet d'une remise en question car si l'ultime libération de l'humain échappe à la volonté, elle ne relève nullement du mérite, voire de la condition morale; elle s'inscrit plutôt dans le cadre d'une nécessité incontournable de l'évolution de l'univers. Le choix qui relève d'une liberté d'action n'aurait ainsi aucune conséquence déterminante puisque le cours de l'histoire aurait été immuablement prédéterminé. La teneur de cette controverse est illustrée par l'opposition entre deux Tanaïm : R. Eliezer et R. Josué. La confrontation met en évidence la position respective de chacun des maîtres en s'appuyant sur l'autorité des textes bibliques²⁵ : R. Eliezer dit : « Si Israël se repent, il sera délivré. Sinon, il ne sera pas délivré ». R. Josué rétorque : « S'ils ne se repentent pas ne seront-ils pas délivrés ?... mais Dieu leur suscite un roi dont les décrets sont aussi sévères que ceux d'Aman, et alors Israël

²⁵ Ibid

se repent... ». Le texte du Talmud va poursuivre, toujours avec les mêmes personnalités: R. Eliezer dit : « Si Israël se repent, il sera délivré, comme il est dit : Revenez à moi enfants rebelles, et je guérirai vos égarements». R. Josué lui répond : « N'a-t-il pas déjà été dit : Vous avez été vendus gratuitement et vous ne serez pas rachetés contre somme d'argent ; vous avez été vendu gratuitement : en raison de l'idolâtrie et ce n'est pas contre somme d'argent que vous serez rachetés, ni par votre repentir ni par vos bonnes actions». R. Eliezer soutient son argumentation auprès de R. Josué : « N'est-il pas cependant dit : revenez à moi et je reviendrai à vous? ». R. Josué rétorque : « Il a été dit par ailleurs : Ainsi je veux vous posséder; je vous prendrai un par ville, deux par famille, et je vous amènerai à Sion ». R. Eliezer soutient encore son point de vue au moyen d'un autre verset : « C'est par un retour serein que vous serez sauvé! ». Cependant, R. Josué rétorque : « Et n'est-il pas dit : Ainsi parle l'Éternel, le libérateur et le Saint d'Israël, à celui qu'on dédaigne, qui est un objet de mépris pour les peuples, à l'esclave des puissants : des rois le verront et se lèveront, des princes et ils se prosterneront ». R. Eliezer réplique : « N'a-t-il pas déjà été dit : Si tu reviens, Israël, dit l'Éternel, si

tu reviens à moi... ». R. Josué rétorque : « Mais d'autre part, ne dit-on pas : J'entendis l'homme vêtu de lin, qui se tenait au-dessus des eaux du fleuve, il leva sa main droite et sa main gauche vers le ciel et il jura par Celui qui vit éternellement que dans un temps, des temps et un demi-temps, lorsque la force du peuple saint sera complètement annihilée, toutes ces choses finiront » ; et R. Eliezer ne dit plus rien. Cette discussion relatant la position de nos deux antagonistes illustre deux conceptions du monde. D'une part, celle de R. Eliezer nous indique la nécessité d'un mouvement de l'humain, mouvement destiné à triompher de l'ordre chaotique et à investir le temps qui s'écoule d'une valeur historique réelle chargée de sens. D'autre part R. Josué, situe l'être devant l'écrasante transcendance du Créateur, qui ne peut que subir son devenir sans influencer d'une quelconque manière sur la trajectoire historique.

Nous avons relaté une certaine évolution historique du messianisme afin de mettre en contexte notre sujet, mais nous voudrions surtout élaborer la question dans une orientation spécifique, celle du messianisme maïmonidien, nous permettant ainsi de mieux appréhender la nécessité d'une figure humaine au sein de cette idéologie qui originellement et dans son parcours évolutif ne comportait

aucune conception unifiée ou cohérente relative à l'émergence d'une quelconque forme de messianisme.

La conception messianique maïmonidienne s'élabore autour de cette image d'un temps idyllique privilégié où tous les besoins seront comblés, où toutes les passions seront dissipées, où même le monde animal, métaphoriquement bien sûr, ne sera plus doté de passions et de désirs. Dans un tel contexte, les êtres humains se consacreront de nouveau en mettant en œuvre toutes leurs capacités au service du plus haut niveau de contemplation intellectuelle. Il s'agit là de l'idéal maïmonidien qui relève d'une accession de l'être à un état d'existence entièrement renouvelé, état comparable à celui du premier être dans ses origines.

Pour ce qui a trait à la terminologie inhérente au messianisme, le terme hébreu «Machiah» renvoie, nous l'avons souligné, à deux acceptions qui sont certes révélatrices puisque chargées de sens, celle de la prêtrise d'une part, le Prêtre étant le premier, dans le corpus littéraire biblique, qui va se prévaloir de ce titre ; de l'autre celle de la royauté, qui également fait appel à la même appellation, puisque le roi reçoit l'onction. Nous pourrions traduire ces deux concepts de « prêtrise » et de « royauté »

par un symbolisme qui illustre la situation du premier être Adam avant la faute, état qui lui valait un niveau de perfection supérieur, conformément aux propos de Maïmonide : «Lors donc qu'il (Adam) était dans un état le plus parfait et le plus complet, n'ayant que sa nature primitive et ses notions intelligibles, à cause desquelles il a été dit de lui : 'Et tu l'as placé peu au dessus des êtres divins'²⁶, il n'y avait en lui aucune faculté qui s'appliquât aux opinions probables, d'une manière quelconque, et il ne les comprenait même pas.»²⁷ Adam répond dans un tel sens à la perfection humaine la plus haute qui soit, il incarne à la fois la *dimension législative* puisque Dieu lui commande de ne pas consommer du fruit de l'arbre de la connaissance, il est aussi investi d'un état de *souveraineté* puisque nul ne peut, hormis le Créateur, lui dicter une quelconque conduite. La *loi* et la *souveraineté* seraient ainsi deux aspects d'un symbolisme qui renvoient inéluctablement à la notion de perfection humaine. D'une part, l'érudit qui connaît la Loi dispose d'un niveau de perfection intellectuelle ; d'autre part, le roi est celui qui, en raison d'une ascèse particulière lui commandant de ne pas se prévaloir d'un grand nombre de concubines ni de s'octroyer un surcroît de

²⁶Psaumes (en français), 8 :6

certains biens matériels, comme de nombreux chevaux, est parvenu à la soumission des passions, ce qui lui confère un statut de perfection éthique. Ces deux niveaux nous servent de fondement dans la mesure où ceux-ci nous renvoient à deux qualités essentielles en la personne du prétendu messie.

Le messie, pour répondre aux exigences de Maïmonide, serait ainsi celui qui intègre à la fois la dimension éthique et la plénitude intellectuelle : « Si un roi se lève de la maison de David qui est versé dans la Torah et dans la pratique des mitsvot... ». ²⁸ Ce qui nous intéresse ici relève plutôt du fond que de la forme, au delà de la figure royale et de celle de l'érudition se dessine une exigence de perfectibilité humaine qui sous-tend l'édifice du messianisme maïmonidien. L'humain doit dans un premier temps être parvenu à un état de plénitude apte à le rendre potentiellement capable de répondre à la mission qui lui incombe, si dans un second temps « il réussit... érigeant le temple en son lieu, et réunissant les dispersés d'Israël, il est de toute certitude le messie ». ²⁹

Le Messie revêt ainsi, dans le schéma de pensée maïmonidien, une double perfection qui le distingue en quelque sorte du commun des mortels. La dimension culturelle

²⁷ Guide des égarés (en français), p.33

ou éthique doit permettre le rapprochement vers Dieu ³⁰. Elle sous-tend la mobilisation de l'être en vue de parvenir à la perception divine intellectuelle. La faute originelle d'Adam aurait introduit une dichotomie entre l'éthique et la connaissance, et L'être aurait ainsi été entraîné dans la quête des plaisirs, et il « fut ainsi puni par la privation de cette compréhension intellectuelle; c'est pourquoi il transgressa l'ordre qui lui avait été donné à cause de sa raison et, ayant obtenu la connaissance des opinions probables, il fut absorbé parce qu'il devait trouver laid ou beau »³¹. La démarche visant le « retour » tendrait ainsi à « réunir » ce qui aurait préalablement été « séparé ». L'imperfection se traduirait comme le manque de compréhension du divin qui se caractérise par l'appréhension superficielle du réel dans son aspect extérieur. Le mal serait aussi, pour Maïmonide, le produit d'un manque et non une réalité autonome et autosuffisante, celui-ci serait dans un tel sens attribuable à l'insuffisance de l'être et relèverait entièrement de sa propre perception car « la matière est un grand voile qui empêche de percevoir

²⁸ Hilchot Melachim (traduction française : Charles Lévy), 11 : 4

²⁹ Ibid

³⁰ Guide (en français), p.143

³¹ Ibid, p.33

l'intelligence séparée telle qu'elle est »³². D'un côté, le Messie dans son appellation religieuse ou d'homme de loi, lettré et possédant une vaste connaissance de la législation juive est investi de cette finalité qui consiste à appréhender Dieu par l'intellect. D'autre part, le Messie dans son attribut de royauté nous renvoie à la nécessité d'une adéquation entre la dimension intellectuelle, et celle de la domination des passions et du perfectionnement moral : le roi est assujetti à certains lois l'astreignant à la pratique d'une certaine ascèse qui consiste à rapporter toutes ses actions à Dieu. Le roi doit dans ce sens répondre à l'idéal d'une vie relevant des devoirs plutôt que des droits. Il dispose d'un pouvoir mais doit décliner celui-ci, ou plutôt les avantages que celui-ci lui offre, pour se conformer à une Volonté supérieure. Le roi illustre dans ce sens l'être qui est parvenu à la renonciation des biens matériels puisque seul un tel cheminement est à même de conduire l'humain à la conception de l'unité divine : « Si tu te dépouilles des désirs et des habitudes... alors tu seras de ceux qui conçoivent l'unité de Dieu »³³. L'accession aux vertus intellectuelles ne sauraient être attribuée qu'à celui «qui a châtié ses moeurs et qui est

³² Ibid, p.431

calme et posé »³⁴. Ainsi, l'aspect éthique et l'aspect intellectuel seraient dans un tel sens indissociables dans la quête d'une perfection, mais la finalité s'inscrirait au sein même d'un processus ayant pour objet de diriger toutes les actions vers Dieu; quand bien même l'homme serait-il parvenu au sommet du pouvoir et disposerait des moyens lui permettant de s'arroger certains plaisirs, il serait malgré tout en situation de subordination par la pratique d'une soumission des sens, d'où la nécessité d'une figure de royauté symbolisant par le fait même la dimension éthique.

Deux appellations distinctes vont s'associer au terme « Messie » dans le corpus biblique, d'une part celle de « prêtre », de l'autre celle de « roi ». L'apposition des deux termes précités à celui de « messie », nous renvoie à la double fonction virtuelle du «messie», fonction qui se traduira dans la pensée maïmonidienne par l'érudition d'une part et la royauté de l'autre. Le « messie » incarne ainsi une double dimension qui le distingue en quelque sorte du commun des mortels. Ces deux dimensions sont essentielles dans la perspective maïmonidienne ; d'une part le « candidat » au titre de «Messie» se veut le garant de la loi, assurant le respect des commandements divins même à

³³ Ibid, p.113

l'époque messianique, époque qui se singularise par la connaissance de Dieu. D'autre part, il fait figure d'autorité en se présentant comme issu de la lignée davidique. Il y aurait ainsi chez Maïmonide une certaine volonté visant à l'association de deux dimensions d'être qui ne manqueront de se traduire paradoxalement: la loi, semble-t-il doit être à même de purger l'humain des attractions inhérentes à l'idolâtrie ; or, l'époque messianique est elle-même caractérisée par notre auteur à la fin de son Michné Thora , comme l'époque où, conformément aux paroles du prophète Isaïe : «...la terre sera pleine de la connaissance de Dieu, comme l'eau abonde dans le lit des mers»³⁵.

Même la loi ne servirait qu'en guise de propédeutique, ouvrant la voie à l'ultime attachement au divin par l'intellect : «Il faut savoir que toutes les cérémonies du culte, comme la lecture de la Loi, la prière et la pratique d'autres commandements, n'ont d'autre but que de t'exercer à t'occuper des commandements de Dieu, au lieu de t'occuper des choses mondaines, et pour ainsi dire que de t'occuper de Dieu seul et pas d'autre chose.»³⁶. Dans un tel schéma, ceux qui accèdent à un tel niveau de perception intellectuelle,

³⁴ Ibid, p.81

niveau qui représente une finalité en soi, seraient pour ainsi dire en situation de transcendance par rapport à la loi ainsi qu'aux modalités normatives qui s'y rattachent. Nous voilà donc en présence d'une double modalité, l'une situant l'être dans un sens de transformation et l'autre dans un état d'aboutissement. Il y aurait ainsi un mouvement allant d'une phase préparatoire dans laquelle l'être s'exerce, par la pratique du rituel, à l'appréhension intellectuelle du Divin, à celle d'une phase rédemptrice où celui-ci est finalement libéré, étant parvenu au rapprochement d'avec la Divinité au moyen de l'intellect. Nous sommes à même de constater ici l'exigence maïmonidienne qui pose comme condition nécessaire au salut (puisque le salut se traduit pour Maïmonide comme un état de plénitude intellectuelle) celle d'un préambule où l'être tend, par l'accomplissement de la Loi, à l'accession d'une plénitude qui le libérerait dans un second temps des dispositions inhérentes à l'accession d'une telle finalité. Pourtant, Maïmonide soutient bel et bien que le système législatif dans son ensemble serait affaibli s'il advenait une quelconque altération circonstancielle des lois : «Il s'ensuit encore de cette réflexion que les lois ne pourront

³⁵ Isaïe (en français), 11 :9

pas s'adapter exactement aux circonstances diverses des individus et des temps, comme le traitement médical qui, pour chaque individu en particulier, doit être conforme à son tempérament présent. Il faut, au contraire, que le régime légal soit absolu et embrasse la généralité (des êtres), quoiqu'il puisse tout en convenant à tels individus, ne pas convenir à tels autres ; car, s'il se conformait aux individus, la généralité en souffrirait, et 'tu en ferais quelque chose de relatif'. C'est pourquoi ce que la Loi a eu principalement pour but est indépendant (des circonstances) de temps et de lieu ; les dispositions légales sont absolues et générales, comme il est dit : 'Il y aura une seule loi pour vous'»³⁷. Selon Hartman³⁸, il y aurait un certain fondement rationnel dans le refus de changer les lois dans la perspective maïmonidienne, perspective qui s'appuierait sur une compréhension d'un «système législatif ordonné et fondé sur l'autorité divine»³⁹. Maïmonide tente de nouveau, comme nous l'avons précédemment indiqué, d'allier deux perspectives apparemment conflictuelles, l'une ne devant point exclure l'autre; l'une situant la Loi en tant que moyen et relevant d'une rationalité et l'autre conférant à

³⁶ Guide des égarés (en français), p.619

³⁷ Ibid, p.530

³⁸ David Hartman, Maïmonides, Torah and philosophic quest (en anglais), p.179

³⁹ Ibid (traduction française : Charles Lévy), p.179

cette dernière une position immuable en dépit de toute démarche humaine qui serait quand bien même parvenue à l'appréhender. L'être d'une part et le divin de l'autre doivent coexister sans s'exclure, les deux réalités doivent parvenir à se rejoindre sans pour autant se confondre. C'est toujours cette même exigence qui traduit la perspective messianique chez Maïmonide, perspective faisant appel à l'indispensable participation de l'être sans pour autant désinvestir le Divin de son caractère transcendant, voire décisif.

Ainsi, même si certaines lois sont d'importance à une époque et dans un contexte particulier, Maïmonide soutient néanmoins l'importance de préserver dans son intégrité l'ensemble de la législation en vue d'en assurer sa stabilité. Cette même orientation immuable relative à la législation dénote chez notre penseur le souci d'allier des exigences de l'ordre de la temporalité à celles d'un au-delà qui dépasse les contingences strictement immanentes. Ce n'est point parce que l'être est parvenu à la finalité que le moyen, qui relève de la transcendance, n'a plus sa raison d'être ; la transcendance ne doit pas n'ont plus avoir raison de l'être qui lui-même, par ses propres efforts, doit rejoindre ladite finalité. Ainsi, tant le Divin que l'humain

joueraient un rôle de toute première importance dans la mesure où tant l'un que l'autre seraient investis d'une dimension essentielle dans l'avènement d'un nouvel existant. Une certaine justification rationnelle pourrait aussi être mise de l'avant voulant conférer une raison d'être à la Loi divine qui aurait pour effet de créer l'ordre social le plus adéquat en assurant la justice et en prévenant la violence, mais un tel objectif ne serait en réalité qu'une modalité médiatrice visant une finalité supérieure : se détourner du monde des désirs et des passions afin d'accéder à un dévouement entier à la vie de l'intellect. Ainsi, Maïmonide situe la portée de l'action humaine dans une mesure qui ne relève que de l'humain, le dénouement de l'acte ne tiendrait néanmoins aucunement d'une quelconque emprise de l'être mais serait entièrement du ressort d'un au-delà qui le dépasse.

Si nous avons d'abord traité de l'aspect législatif chez Maïmonide, c'est parce que le traitement de cette question sous-tend un aspect fondamental dans la perspective messianique maïmonidienne qui vise essentiellement à ce que l'humain regagne son état initialement perdu, état qui caractérisait le premier être Adam.

Nos deux vecteurs précités, à savoir ceux de la prêtrise et de la royauté, sont à même de nous indiquer la

nature inhérente à l'exigence messianique auprès de notre penseur: l'aspect immanent de la royauté et l'aspect transcendant de la Loi. L'immanence de la royauté, car celle-ci s'adresse aux affaires mondaines et fait appel du même coup à la relation de l'humain versus l'humain ; transcendance de la prêtrise, en raison de son caractère cultuel axé sur la relation au Divin.

La perspective législative maïmonidienne nous permettra de cerner une composante importante dans notre analyse du messianisme, composante qui, à première vue, semble être investie d'un caractère antinomique. Si la loi vise une certaine stabilité, voire une permanence, la rationalité ne réussirait point à épargner cette dernière de désagrégation, car quel bien y aurait-il à perpétuer tel ou tel rite si son motif même venait à disparaître (en l'occurrence, celui de l'idolâtrie ou des mauvaises moeurs). La conception maïmonidienne des commandements serait ainsi celle d'un moyen visant une finalité, comme le souligne Robinson⁴⁰. Aussi, si la finalité est atteinte, comme le voudrait le contexte de l'époque messianique, qu'elle utilité y aurait-il à maintenir le moyen ? Si la pratique du sacrifice est

⁴⁰ The Evolution of Divine Worship According to Maimonides (en anglais); Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien Bauer, The Thought of Moses Maimonides, philosophical and legal studies, Studies in the History of philosophy, Volume 17, The Edwin Mellen Press, p. 273

ordonnée par Dieu en vue d'abolir l'idolâtrie, pourquoi maintenir le sacrifice alors que l'idolâtrie n'existe plus ? Maïmonide semble nous indiquer une exigence qui, d'une part situe la loi en tant que moyen, de l'autre lui confère un caractère inaltérable puisque celle-ci (la Loi), advenant l'époque messianique, doit tout de même être maintenue. Si la loi est synonyme de Volonté divine, elle doit transcender l'aspect strictement humain afin de se maintenir malgré toute considération qui, d'un point de vue rationnelle, rendrait cette dernière caduque. Le traitement inhérent à la question législative nous permet de cerner la question ayant trait au messianisme puisque, dans un cas comme dans l'autre, nous devons parvenir à une certaine appréciation des données essentielles, soit l'humain d'une part et le Divin de l'autre. Nous voilà de nouveau introduit à la position maïmonidienne voulant conférer à la dimension humaine une marge de manoeuvre considérable sans pour autant désinvestir la transcendance d'un aspect décisif.

D'autre part, la conception maïmonidienne de la royauté relève dans l'esprit de notre penseur, d'un fait tout à fait compréhensif et, à ce titre, il est tout à fait « raisonnable » qu'une prescription soit prévue à cet effet. C'est en raison même d'un commandement positif que, selon

lui, la nécessité d'un roi s'impose, nécessité d'autant plus justifiée par le fait du renforcement de la législation. Cependant, la conception maïmonidienne de la royauté viserait à situer le roi en position secondaire face au législateur et au prophète. Encore une fois, l'aspect transcendant de la loi l'emporterait, en quelques sortes, sur le pouvoir immanent de la royauté : le roi doit favoriser l'amélioration de la nature humaine et les relations entre les êtres, mais il doit aussi se conformer à la Volonté divine.

CHAPITRE II

Maïmonide nous renvoie à une exigence essentielle en matière d'avènement messianique : celle d'une perfectibilité humaine. Nous avons recours au terme « perfectibilité » et non à celui de « perfection », car la perfectibilité sous-entend un processus dynamique qui engage l'être dans un cheminement faisant appel à l'avancement, au progrès et non à la cessation de toute activité en raison de l'accession à un état d'achèvement, lequel état n'offrirait pour ainsi dire aucune possibilité de transformation. Si nous parlons de perfectibilité, c'est que, pour notre penseur, une imperfection réside au sein de la réalité humaine et la problématique du mal dans la création ne serait ainsi que le reflet d'un état de lacune ou d'inachèvement lié à la condition première de l'être, état qui finirait par se résorber en celui d'un « retour » à une condition de perfection initiale. Cette idée indique l'inéluctable

préambule à toute forme de progrès visant à situer la perfectibilité non point dans une orientation étrangère au parcours de l'humanité mais dans un sens qui la concerne directement.

Nous voudrions, en guise de fidélité à une telle perspective maïmonidienne, qui se dégage surtout du Guide⁴¹, examiner la figure messianique dans un sens qui va au-delà de la stricte formalité apparente d'un « roi » et d'un « érudit » selon la description relatée dans le Michné Tora⁴². Nous tenterons de dépouiller les concepts ayant trait à la royauté et à l'érudition de leur forme statique pour nous pencher sur la dimension inhérente au contenu symbolique véhiculé par de tels attributs en la personne d'un « messie ». Si la personnalité du messie maïmonidien nous interpelle, c'est surtout en raison de sa valeur typologique qui nous renvoie à l'idéal d'une humanité.

La perspective messianique qui se dégage du Guide sans doute met-elle en évidence l'aspect d'un retour de l'être à son état primordial. Ce sont les dispositions inhérentes à la nature humaine qui doivent « retrouver » leur situation

⁴¹ Voir le Guide sur l'état premier de l'homme (p. 31). Maïmonide y expose sa théorie relative au changement d'orientation des premiers êtres, procédant au départ d'un jugement de vérité, état de perfection dont Adam disposait avant la faute et qui lui permettait de connaître le « vrai et le faux », à celui d'une appréhension strictement sensorielle donnant lieu à une interprétation superficielle de la réalité.

⁴² Hilchot Mèlachim (version hébraïque-anglaise), 11 :4.

initiale sans que l'être ne connaisse de transformation, ni de bouleversement sur le plan de l'extériorité.

Il y aurait eu au départ un changement d'orientation dans la vie des premières créatures, Adam et Ève, passant d'un mode de vie où l'intellect domine à un autre mode d'existence voué à la poursuite des gratifications sensorielles : « Leurs yeux à tous deux se dessillèrent et ils connurent qu'ils étaient nus »⁴³. L'humanité aurait ainsi subi une forme de mutation procédant d'abord d'un état de conscience unifiée ou la forme rejoint le fond, à celui d'une appréhension superficielle d'une réalité froide et inerte. Selon Maïmonide, cette mutation ne tiendrait nullement d'une transformation extérieure à la nature de l'humain, celle-ci serait plutôt imputable à la perte d'une certaine acuité intellectuelle : « Ce n'est pas qu'il y ait eu sur l'œil un voile qui ait été enlevé, mais il (Adam) lui survint un autre état... »⁴⁴. Il s'agirait donc de regagner le même idéal originel, de « retourner » à l'ancienne situation qui prévalait dès la genèse de l'histoire humaine. Nous comprenons d'emblée, d'après un tel schéma, la raison qui incite sans doute Maïmonide à adopter une position messianique prônant la restauration d'un passé révolu.

⁴³ Genèse (en français), 3 :7

L'accession de l'être au vrai ne se traduirait pas de façon *sine qua non* par la métamorphose des conditions extérieures et périphériques, mais plutôt par une appréciation subtile et profonde d'une dimension qui situe l'être dans les profonds replis de sa conscience. Au jugement de la forme doit se substituer le jugement de fond. Au caractère figé et immobile d'une saisie superficielle de la vue des sens doit se substituer une vision dynamique et vivante du monde dans toute sa globalité. En fait, il s'agirait d'opérer une certaine mutation dans la saisie conceptuelle de la réalité, passant d'une perspective purement formelle où seule la forme figée et inerte est considérée à celle d'une perspective globale et inclusive permettant d'appréhender la réalité dans tout son contenu. Il s'agirait, pour reprendre les termes maïmonidiens, d'appréhender des « concepts (intelligibles) tels qu'ils sont en eux-mêmes »⁴⁵. Une certaine qualité d'être « qui connaît la nature intime »⁴⁶ serait ainsi attendue dans l'avènement de l'humain, une qualité essentielle visant l'aspect fondamental d'une perspective globale qui ne se limiterait pas à la saisie superficielle d'une quelconque donnée, mais qui tenterait

⁴⁴ Guide (en français), p.33

⁴⁵ Ibid, p.61

⁴⁶ Ibid, p.59

plutôt d'aller au-delà du visible et de la stricte littéralité de la forme.

Le genre humain aurait été désinvesti de son état de conscience originel, doté d'une connaissance de l'unicité divine, pour sombrer dans une vision fragmentée du réel, qui serait celle du polythéisme. Il ne s'agit pas dans ce sens de progresser vers un nouveau sommet mais plutôt de retrouver l'état initialement perdu, comme le souligne d'ailleurs Funkenstein⁴⁷ qui soutient la position de Maïmonide en comparant celle-ci aux rationalistes du siècle dernier et en appréciant tout autrement le sens de l'évolution, évolution qui au lieu de procéder vers le monothéisme aurait fait dégénérer les êtres humains dans le polythéisme. La progression tiendrait ainsi dans le sens d'un « retour » (en hébreu d'une « téchouva ») qui permettrait à l'humain de retrouver sa condition première. Cette conception cyclique de l'histoire vise à retrouver une condition préalablement perdue et nous renvoie *ipso facto* à l'idée d'une restauration. Pour Maïmonide cependant, il ne s'agit pas simplement de restaurer le passé dans sa dimension culturelle, il s'agit de transformer le sens d'un tel passé en l'épurant de toutes les fausses croyances qui

⁴⁷ Amos Funkenstein, Maïmonide, Nature, histoire et messianisme (en français), p.87

s'y rattachent. Est-ce là sans doute la raison sous-jacente à l'idée du *statu quo* que Maïmonide tente de faire valoir en ce qui concerne l'époque messianique : « Et ne t'imagines pas qu'à l'époque du Messie la nature du monde changera ou qu'il y aura un renouveau dans l'oeuvre de la création, mais le monde continuera à obéir aux mêmes lois et les propos d'Isaïe : 'le loup et l'agneau paîtront côte à côte...' sont une parabole et doivent être interprétés dans un sens métaphorique. Et tout ce qui se rapporte à de telles choses au sujet du Messie sont des paraboles et au temps du roi Messie il sera révélé à tous de quelle façon il s'agissait de paraboles et ce que celles-ci renfermaient»⁴⁸. La nature, l'extériorité, ne doit subir aucun changement, l'univers dans son ensemble n'influe en rien sur l'être, c'est plutôt l'être qui doit influencer sur le monde, ou plutôt lui conférer un sens convenable. Maïmonide réfute ainsi toute finalité anthropomorphiste, toute forme de confusion qui chercherait à confondre un plan de réalité pour un autre. À ce titre la réalité dans son sens extérieur ne servirait pas forcément à indiquer l'essence de la chose et, pour ne citer qu'un exemple à cet effet, bien que la terre soit, dans la conception maïmonidienne, le centre physique des sphères

⁴⁸ Michné Torah, Hilchot Mélaïchim (traduction française : Charles Lévy), chap.12

célestes, elle ne le serait aucunement en matière de symbolique. C'est l'être humain qui occupe le point central au niveau du symbolisme. À ce titre, il est celui qui, contrairement à la cosmologie, fait l'histoire. D'ailleurs, Maïmonide ne manque pas de souligner, dans son Épître au Yémen, le caractère fallacieux de toute démarche fataliste qui tenterait de conférer une prédétermination quelconque à l'histoire : « ...La venue du Messie ne dépend absolument pas d'une décision des astres... Déjà un de ces hommes subtils s'est levé en Espagne et a rédigé un livre sur la fin des temps en s'appuyant sur les astres, et il a dit que le messie serait révélé en une certaine année. Il n'y a pas un seul de nos maîtres ni un seul de nos hommes pieux qui ne méprise ses paroles et sa science et ils l'ont placé au rang des débiles pour ce qu'il a fait, et parce qu'il a fixé la fin »⁴⁹ Aucune forme de conjoncture astrale ou autre ne peut dans un tel sens exercer une influence décisive sur le parcours de l'histoire. Sans doute, notre penseur veut-il écarter toute possibilité de fixation historique qui ne saurait tout à fait se concilier à sa perspective relative au libre arbitre. Encore une fois, c'est l'être qui, par l'exercice d'une libre volonté doit parvenir, selon lui, à

⁴⁹ Épître au Yémen (traduit de l'hébreu au français par Jean de Hulster), p.92

l'accession d'une conscience renouvelée. Par « conscience », nous entendons une nouvelle appréciation du réel qui procède de l'intériorité même et non point d'une quelconque forme d'imposition étrangère à son essence. Le « Messie » ne serait dans un tel sens que l'Adam primordial ayant retrouvé sa véritable condition humaine, et deviendrait en quelque sorte une figure typologique destinée à nous indiquer l'idéal à atteindre.

Ainsi, le cheminement de l'être tiendrait d'un mouvement intérieur qui conduirait celui-ci à une appréciation non point *uniforme* mais *unifiée* du réel, celle du monothéisme, et ce en ayant même recours à des moyens polythéistes en acceptant, comme le souligne Funkenstein⁵⁰, certaines formes de pratiques sacrificielles, la providence aurait, pour ainsi dire, recours au polythéisme, ou du moins à des modalités propres à celui-ci pour éduquer l'homme afin que celui-ci parvienne à la « croyance véritable ». Plutôt que de viser l'immédiateté en opérant une transformation dans l'intériorité même, le Créateur préfère laisser le temps agir, optant pour des moyens plus longs qui agiront en conformité avec le cours naturel des événements sans faire violence à la nature.

⁵⁰ A. Funkenstein, *Maïmonide, Nature, histoire et messianisme (en français)*, p.86

Toujours selon Funkenstein, Maïmonide affirmerait par le fait même que le Créateur aurait très bien pu réaliser un miracle en intervenant au moment de l'exode d'Égypte dans l'esprit des personnes et en leur conférant, dès lors, un niveau d'héroïsme apte à leur permettre de traverser le pays des Philistins : « Il aurait donc fort bien pu changer leur mentalité, soudainement, de façon miraculeuse, et ainsi il n'aurait pas eu besoin d'user de stratagèmes pour les écarter du polythéisme. Mais le Saint, béni soit-Il, n'intervient pas ainsi dans l'histoire. Il ne contredit pas les lois de la nature mais agit en fonction d'elles; or, précisément, 'la nature de l'homme ne peut changer complètement du jour au lendemain'. Dieu se sert donc de ces lois ainsi que du coefficient de contingence présent dans l'histoire et dans tout l'univers, et c'est ainsi que, peu à peu, la religion d'Israël a pris corps, que le peuple d'Israël en tant que groupe spécifique porteur d'une fois singulière, entièrement monothéiste, est né »⁵¹. La perception maïmonidienne des temps messianiques serait, de ce fait même, non point dépendante d'une forme d'apogée historique mais plutôt d'un temps marqué par l'accession émanant d'une perfection humaine. L'époque ne doit pas être

⁵¹ Ibid. p.87-88

représentée par des mutations dans l'ordre de la nature, celle-ci fait plutôt appel à une transformation au sein même de l'intériorité humaine, changement dont la finalité se traduit par un état harmonieux procédant de l'intériorité puisque faisant appel à la compréhension d'une Volonté transcendante qui octroie une vision unifiée de la réalité. L'humain devient par le fait même à la fois l'objet et le sujet, le spectateur et l'acteur de l'histoire. Sans doute, Maïmonide voit-il dans la réussite le signe indubitable du caractère messianique de l'individu rejoignant dans un tel sens l'enseignement de Jérémie qui stipule que : « Mais le prophète qui prédit un événement heureux n'est reconnu comme véritablement envoyé de Dieu qu'autant que sa prédiction s'accomplit »⁵².

Il y aurait dans ce sens une expectative quant à la réalisation humaine qui doit s'affirmer avec succès. Cette même expectative renvoie à l'accession d'une dimension de plénitude humaine qui distingue le Messie des autres en lui conférant une supériorité exclusive : « Au moment où l'on pensait qu'ils étaient au comble de l'humiliation, le salut se manifesta à eux et naquit le meilleur des hommes (Moïse)

⁵² Jérémie (en français), 28 :9

qui fut parmi eux »⁵³. Ainsi, Maïmonide se refuse-t-il à attribuer certains traits caractéristiques à la figure messianique de façon détaillée. Pour notre penseur, le seul véritable critère indispensable à la reconnaissance de tout prétendant réside en la certitude de la réussite de la mission attendue, le Messie sera de ce fait : « Celui qui réussira dans ses entreprises, qui reconstruira le Temple et rassemblera les dispersés d'Israël »⁵⁴.

Maïmonide voit dans l'exemple de R. Akiva un point d'appui, car ce dernier trouve en la personnalité du roi Bar Kouziba les prédispositions nécessaires à la fonction messianique. Le Messie doit cependant faire ses preuves par l'exercice des qualités naturelles dont il est doté sans recourir à des miracles, ou à d'autres types de prodiges : « Il ne faut pas croire que le roi Messie opérera nécessairement des prodiges et des miracles, qu'il générera de nouvelles créations dans le monde, qu'il ressuscitera les morts et qu'il réalisera d'autres choses semblables. Ce n'est pas vrai. Ainsi, R. Akiva, l'un des plus éminents sages de la michna, se trouvait être l'un des sympathisants du roi Bar Kouziba et le décrivait comme étant le Roi-Messie. Lui et tous les sages de sa génération le

⁵³ Épître au Yémen (en français), p.86

considéraient comme le Roi-Messie et ce jusqu'à ce qu'il soit tué à cause des péchés »⁵⁵.

Soulignons de même que Maïmonide distingue entre les potentialités inhérentes à l'avènement d'une figure messianique et l'affirmation indubitable du Messie par la réalisation de certaines attentes. La potentialité ne doit pas, dans cet ordre d'idées, comme d'ailleurs le souligne Scholem⁵⁶, se traduire par la proclamation certaine mais plutôt par une présomption susceptible de donner lieu au titre de Messie, conformément aux propos de Maïmonide : « Si un roi de la maison de David se présente, versé dans la Torah et pratiquant les commandements, comme David son ancêtre, aussi bien ceux de la Torah écrite que ceux qui émanent de la Torah orale, s'il incite toute la maison d'Israël à aller dans cette voie et à la renforcer [dans sa pratique], à livrer les guerres du Messie, alors on peut en toute assurance présumer qu'il s'agit du Messie »⁵⁷. Sans doute y a-t-il un rapport entre la conception du prophétisme selon Maïmonide et celle de l'avènement messianique puisque tant l'une que l'autre font référence au même principe voulant que la seule prédisposition ne se traduisent pas

⁵⁴ A. Funkenstein, Maïmonide, Nature, histoire et messianisme (en français), p.96

⁵⁵ Michné Torah, Hilchot Mélachim (traduction française : Charles Lévy), 11 :3

⁵⁶ Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism (en anglais), p.30

⁵⁷ Michné Torah, Hilchot Mélachim (traduction française : Charles Lévy), 11 : 4

systematiquement par la fonction : « En effet, nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine. Selon moi, il en est de cela comme de tous les miracles, et c'est de la même catégorie; car la nature veut que tout homme qui, par sa constitution naturelle, est propre (à la prophétie), et qui s'est exercé par son éducation et par son étude, devienne réellement prophète; et, si cela lui est refusé, c'est comme quand on est empêché de mouvoir sa main, à l'exemple de Jéroboam⁵⁸, ou qu'on est empêché de voir, comme l'armée du roi de Syrie allant chercher Elysée⁵⁹. Quant à ceux (que j'ai dit) que c'est notre principe fondamental qu'il faut être préparé et s'être perfectionné dans les qualités morales et rationnelles : c'est ce qu'ont dit (les docteurs) : « La prophétie ne réside que dans l'homme savant, fort et riche (Chabbat 92a) ». [...] Mais, que celui qui est préparé peut pourtant subir un empêchement et ne pas devenir prophète... »⁶⁰ Il y aurait ainsi un facteur décisionnel qui ne relève aucunement de la disposition de l'homme. Il ne suffit pas dans ce sens d'avoir toutes les qualités nécessaires à la candidature, encore faut-il être agréé du

⁵⁸ I Rois (en français), 13 :4

Créateur. C'est ainsi que Maïmonide introduit l'idée d'une dimension transcendante qui ne relève aucunement de l'être, ni d'une quelconque prédisposition mais plutôt d'un au-delà qui échappe à toute tentative de circonscription.

La notion maïmonidienne du messianisme renvoie à l'exigence d'une amélioration permanente des sociétés et à celle d'une perpétuelle transformation qui allie une forme de rationalisme historique à l'espoir véritable qui tient du progrès humain. Aucune certitude ne peut être attribuée aux détails relatifs à la rédemption, exception faite que celle-ci doit se produire. Le Talmud même ne comprend aucune vision cohérente quant à l'avènement messianique et Maïmonide ne semble pas du tout porter une quelconque considération à la nature homilétique ayant trait à cette question : « [...] la façon dont ces choses se produiront ainsi que leurs détails ne constituent pas des articles cardinaux de la foi, et une personne ne devrait pas s'occuper de questions homilétiques, ni de choses semblables ou comparables à elles »⁶¹. Selon Sarachek⁶², Maïmonide aurait sans doute été conduit à cette appréciation en raison du fait que nous trouvons dans le Talmud une foule de points

⁵⁹ II Rois(en français), 6 :18

⁶⁰ Guide (en français), p.336

⁶¹ Michné Torah, Hilkhoh Mélahkim, 12 :2 (traduction française : Charles Lévy)

⁶² Joseph Sarachek, The Doctrine of The Messiah in Medieval Jewish Literature(en anglais), p. 129

de vue qui se contredisent souvent et qui font état d'incohérences.

La marge de liberté que Maïmonide accorde à l'être humain relève d'une certitude indéniable par rapport à laquelle il n'émet aucune réserve. La liberté représente l'essence inhérente à l'être et de ce fait elle renvoie à l'idée d'une création à l'image de Dieu. L'être n'est en rien conditionné, il peut dans ce sens se hisser au rang des justes ou, au contraire, sombrer dans l'hérésie, le choix lui est donné. À ce titre, notre penseur traitera de la question du libre arbitre en soulevant une problématique ayant trait à la préséance divine : « Si on venait à demander : Dieu savait-il ou non que tel individu serait juste ou impie? Si tu prétends qu'il le savait, il en résulte que cet homme a été contraint à cette manière d'agir que Dieu connaissait d'avance, ou bien que la science de Dieu n'est pas réelle. Et si tu prétends, au contraire, que Dieu ne le savait pas d'avance, il s'ensuivrait alors d'énormes absurdités et les bases de la religion seront alors ébranlées »⁶³.

Cette position maïmonidienne relative au libre arbitre renvoie de nouveau à l'entière responsabilité inhérente aux

⁶³ Guide des égarés suivi du Traité des huit chapitres (en français), p.682

actes posés. L'idée voulant que les êtres humains soient pleinement libres d'agir à leur guise confère une marge de manoeuvre considérable à la direction du cours de l'histoire, sans pour autant influencer de manière déterminante sur celui-ci. Si l'être est libre de ses actes, il n'en est pas moins contraint dans le sens que prendront ceux-ci, sens qui relève plutôt de la métaphysique. La question de l'amélioration de la condition humaine par la seule intervention de l'homme occupe une position prépondérante en matière d'avènement messianique. Le fondement de cette problématique ayant déjà fait l'objet d'un débat au sein du corpus talmudique, comme nous l'avons précédemment mentionné, Maïmonide semble vouloir concilier les deux perspectives voulant faire dépendre la chose à la fois de l'être et de Dieu. Il incombe à l'être de parvenir à la réalisation ultime de ses potentialités humaines, quant à la direction que prendront ses actions, dans le sens de la réussite ou de l'échec, cela ne relève plus de lui mais plutôt d'une Volonté supérieure à la sienne. Seule la réussite du prétendant a pour effet d'attester son titre de Messie, car alors les dispositions sont rendues effectives et les potentialités prennent forme dans le présent, traduisant ainsi en quelque sorte l'assentiment divin. En

revanche, si « il ne réussit pas jusque là ou s'il est tué, il n'est certes pas [le rédempteur] promis par la Torah... Dieu n'ayant suscité son apparition qu'en vue de mettre les foules à l'épreuve »⁶⁴.

Aussi, s'agit-il de comprendre la relation qui s'établit entre la créature et la création afin de parvenir à une certaine appréciation de la portée de l'intervention humaine ; la créature tiendrait ainsi un rôle microcosmique, non point en raison d'un quelconque rapport avec Dieu, mais plutôt compte tenu de l'organisation du monde qui fait état d'une direction ordonnée : « De même il y a dans l'univers quelque chose qui en gouverne l'ensemble et qui met en mouvement le membre dominant et principal auquel il communique la faculté motrice de manière à gouverner par là les autres membres. Et s'il était à supposer que la chose en question put disparaître, cette sphère (de l'univers) toute entière, tant la partie dominante que la partie dominée cesserait d'exister. C'est par cette chose que se perpétue l'existence de la sphère et de chacune de ses parties; et cette chose, c'est Dieu... C'est en ce sens que l'homme en particulier a été appelé microcosme (c'est-à-dire) parce qu'il y a en lui un principe qui

⁶⁴ Hilchot Melachim (traduction française : Charles Lévy), 11 :4

gouverne son ensemble »⁶⁵. Si, dans une telle perspective, le rapport entre un « membre » avec l'autre est mis en évidence, l'humain ne joue qu'un rôle secondaire puisqu'il reçoit l'existence de Dieu, il demeure en état de dépendance et ne dispose d'aucune réelle autonomie d'existence. Encore une fois, la position maïmonidienne semble vouloir concilier deux perspectives qui, au départ, relèvent d'une dichotomie : la liberté est rendue possible malgré la préséance divine. Il y aurait ainsi le temps humain qui est assujetti aux actions de l'être, et le hors temps divin qui ne relève aucunement d'une quelconque influence, dans laquelle Dieu connaît sans pour autant influencer sur le cours du monde, laissant pour ainsi dire toute la latitude d'action à la libre volonté humaine qui devient par le fait même maîtresse du temps qui s'écoule. Maïmonide s'oppose dans ce sens aux Moutacalimoun qui soutiennent que : « la volonté divine se manifeste constamment et successivement à propos de chaque chose, mais nous [Israélites] nous n'admettons pas cela, car nous croyons que la volonté de Dieu s'est manifestée une fois pour toutes à l'origine du monde et que tout suit constamment son cours naturel... »⁶⁶

Cette différenciation entre le temps d'une part et

⁶⁵ Guide (en français), p.189

l'éternité de l'autre confère une importance aux deux dimensions en situant la portée des deux vecteurs tant sur le plan divin que sur le plan humain. C'est dans ce même esprit de conciliation que Maïmonide entrevoit la rédemption, l'humain doit parvenir par l'exercice de sa volonté à l'amélioration de son état en mettant toutes ses potentialités à l'oeuvre, la finalité, cependant, ne dépend ni de lui, ni de ses efforts, elle relève d'un au-delà sur lequel aucune influence ne peut s'exercer. La réussite ou l'échec de la mission sont dans ce sens indépendants de la volonté humaine. Le rôle de l'humain tient une place prépondérante sans pour autant s'investir d'un aspect exclusif, l'apport humain est nécessaire mais non suffisant, les qualités du prétendant messianique sont indispensables mais non déterminantes. Le souci chez notre penseur de vouloir allier deux aspects qui *prima facie* s'opposent se traduit par l'attribution d'un rôle de première importance à l'être, sans pour autant manquer de conférer à l'au-delà un caractère décisif : si le prétendant dispose des qualités requises et qu'il ne « réussit pas » à sa mission, alors « Dieu veut mettre les foules à l'épreuve », en d'autres termes, l'épreuve réside en ce que l'humain ne tienne

⁶⁶ Ibid, p.675

uniquement compte que des seules capacités « humaines » sans faire référence à l'agrément divin. Dans un tel schéma de pensée, il s'agit pour l'être d'oeuvrer dans toutes les mesures de ses capacités en vue de parvenir à l'état de plénitude tant sur le plan de l'éthique que sur celui de l'intellect; la résultante d'une telle démarche ne relèverait cependant aucunement de l'engagement humain. Cette tendance chez Maïmonide à vouloir concilier l'inconciliable suscite une certaine difficulté en raison du caractère radicalement antinomique des données en jeu ; Funkenstein⁶⁷ ne manque pas de souligner d'ailleurs « une sorte de contradiction » dans l'affirmation de Maïmonide. Dans un premier temps, l'ère messianique représente pour notre penseur un temps historique à tout point comparable aux autres, une ère qui ne témoigne d'aucune transformation, le Messie n'opérant ni miracles ni bouleversement dans la nature : « Qu'il ne te vienne pas à l'esprit qu'aux temps messianiques l'ordre du monde sera en quoi que ce soit altéré, que l'oeuvre de la création sera changée, car ce n'est pas le cas, et le monde poursuivra son cours »⁶⁸. D'autre part, Funkenstein⁶⁹ affirme que Maïmonide atteste des miracles que devra réaliser le Messie en vue d'ériger son

⁶⁷ A. Funkenstein, *Maïmonide, Histoire, nature et messianisme (en français)*, p.35

royaume. La problématique tiendrait ainsi dans la conciliation d'un concept voulant que la nature suive son cours naturel à celle d'une ère jusqu'alors inconnue où abonde tant la richesse matérielle que spirituelle? Funkenstein relate à ce propos la question ayant trait au paradoxe dans la vision maïmonidienne : « D'un côté, donc, on peut interpréter ses propos comme laissant entendre que les temps messianiques ne différeront en rien à d'autres moments de l'histoire, qu'ils ne feront pas exception dans la nature. Car sa description n'a rien d'une utopie. Mais, de l'autre, on peut pourtant trouver des aspects réellement utopistes dans sa pensée. Comment résoudre ce paradoxe? »⁷⁰. La nature du paradoxe peut être rapprochée de la conception de Scholem qui relate, au terme de son exposé intitulé « The Messianic Idea in Judaism », la problématique inhérente à l'avènement messianique : « Thus in Judaism the Messianic idea has compelled a life lived in deferment, in which nothing can be done definitively, nothing can be irrevocably accomplished. One may say, perhaps, the Messianic idea is the real anti-existentialist idea. Precisely understood, there is nothing concrete which can be accomplished by the unredeemed. This makes for the greatness of Messianism, but

⁶⁸ Hilchot Mèlachim (traduction française : Charles Lévy), 10 :2

also for its constitutional weakness. Jewish so-called *Existenz* possesses a tension that never finds true release ; it never burns itself out. And when in History it does discharge, then it is foolishly decried (or, one might say, unmasked) as pseudo-Messianism»⁷¹. Contrairement à la conception de Scholem⁷², qui estime que Maïmonide ne vise qu'un retour à l'ancienne royauté davidique et ne voit dans cette époque qu'une réalisation du potentiel humain déjà inscrit dans la nature humaine, réalisation ne nécessitant d'aucune façon une quelconque transformation des règles régissant la nature, nous soutenons que Maïmonide tente bel et bien d'intégrer à la fois une dimension immanente et transcendante à sa conception messianique. Alors que l'humain doit certes réaliser dans un premier temps ses potentialités, l'aboutissement de cette perfection humaine s'ouvrirait sur une « nouvelle réalité temporelle » qui ferait appel non point à des caractéristiques différentes mais plutôt à une vision renouvelée, l'être ayant alors opéré de profonds changements dans son fort intérieur. La transformation de la nature serait ainsi symétrique à celle de l'humain, dans la mesure où celui-ci serait parvenu à un

⁶⁹ A. Funkenstein, *Maïmonide, Histoire, nature et messianisme* (en français), p.36

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (en anglais), p.35

⁷² *Ibid*, p.31

nouvel état de conscience. Dans ce sens, l'ère messianique représente, comme le souligne Funkenstein⁷³ : « l'ultime maillon dans la chaîne des interventions divines dans la nature, interventions qui se fondent sur le principe d'une adaptation de la Providence aux conditions matérielles et historiques dans lesquelles vivent les hommes, conditions elles-mêmes tributaires de la nature humaine ». Cette « dépendance » de l'humain vis-à-vis de la Providence, rendrait en quelque sorte la Providence dépendante de l'humain, sans toutefois l'assujettir, puisque celle-ci « s'adapterait » à la nouvelle situation engendrée par l'être. Or, Maïmonide, en soulignant l'aspect d'une simple présomption messianique semble ne pas faire dépendre le succès de la seule intervention humaine, il y aurait une dimension qui ne relève aucunement ni de la volonté, ni de la disposition humaine. L'être peut avoir réalisé toutes les conditions nécessaires à l'avènement messianique sans pour autant être en mesure d'y parvenir, en raison de la mort ou d'autres facteurs extérieurs à la volonté de celui-ci.

⁷³ A. Funkenstein, Maïmonide, Histoire, nature et messianisme (en français), p.37

CONCLUSION

Nous avons, dans le présent mémoire, exploré certaines facettes de l'émergence du courant messianique en relatant, en guise de propédeutique, le caractère inexistant d'une figure humaine dans bon nombre de sources bibliques. L'aspect non manifeste de l'humain se traduirait par une vision apocalyptique de l'histoire où l'être subirait le devenir historique, sans pouvoir influencer d'une quelconque façon sur le cours des événements. L'aspect transcendant d'une réalité qui dépasse l'homme et qui, à la limite, fait poser sur lui le poids écrasant du déterminisme se serait façonné au sein même d'une conception juive puisque le Talmud relate dans ce sens l'opinion de R. Josué qui souligne que la rédemption ne dépend ni du repentir, ni des actions humaines. Nous avons également fait référence à la terminologie messianique indiquant deux appellations distinctes qui chacune traduit une réalité propre, d'une part celle de la « rédemption », indiquant la nature du processus visant une certaine transformation ou un passage d'un état à l'autre, d'autre part celle du « messianisme » qui fait appel à la figure de l'humain en tant que

médiateur. La présence des deux perspectives distinctes au sein du judaïsme aura clairement été soutenue dans la littérature talmudique qui fait valoir deux positions antinomiques en matière d'avènement messianique : l'une dépendant du temps, l'autre de l'humain. Le concept de la liberté humaine a fait l'objet d'une exposition surtout dans la perspective maïmonidienne puisque notre penseur rend l'humain entièrement « responsable » de ses agissements, sans pour autant influencer d'une manière décisive sur le cours des événements. La responsabilité tiendrait toujours selon cette même perspective, de l'entier ressort de l'être qui peut agir en toute liberté, sans subir de contraintes d'aucune sorte, l'homme serait ainsi libre de ses actions, pouvant entièrement agir à sa guise, excepté que « pour certains péchés commis », le Créateur irait jusqu'à supprimer son libre arbitre. Ainsi, l'entière liberté serait octroyée à l'humain qui seul déciderait de ses agissements. Une certaine réserve semble toutefois s'exprimer en matière de liberté auprès de notre penseur : le Créateur aurait toujours le dernier mot ! La difficile question de la liberté humaine, nous renvoie à l'exigence maïmonidienne visant une certaine conciliation des deux axes qui également sous-tendent le principe d'une

rédemption: la liberté de l'homme versus la providence divine : « Man is by his nature part of a natural reality ; but man's voluntary activity is presented by Maimonides as an antithesis to nature. He distinguishes between the events in a man's life, which originate in his being part of natural reality and subject to its laws, which are universal providence, and man's actions, which originate in his free will. Man's ability to act of his own accord and not by necessity of his nature, and to bring about in this manner even consequences which were not embedded in reality from the beginning - this for Maimonides, is the greatest of the wonders of creation »⁷⁴.

Nous avons également situé la question ayant trait à la perfection humaine dans un sens qui prédispose à l'avènement messianique sans pour autant exercer un effet déterminant sur celui-ci. Maïmonide voit dans la perfection une appréhension globale et non décousue de la réalité. Sans doute, dans un tel sens, pouvons-nous expliquer sa tendance à vouloir unifier des concepts qui s'opposent radicalement : la réalité humaine d'une part, celle du Divin de l'autre.

Parler de perfection dans le schéma de pensée maïmonidien nécessite en dernier lieu une certaine mise au

⁷⁴ Yeshaiahu Leibovitz, *The Faith of Maimonides* (en anglais), p.90

point. Pour Maïmonide, la perfection véritable réside en Dieu lui-même et la créature ne peut être représentative d'un tel état car celle-ci ne peut véritablement traduire l'étendue de la perfection divine. C'est l'univers dans son ensemble qui est à même de permettre un rapprochement au divin. C'est donc par la considération du tout et des détails qui s'y rattachent que l'être peut se hisser à Dieu : « Je t'ai déjà fait savoir qu'il n'existe autre chose que Dieu et cet univers. Dieu ne peut être démontré que par cet univers dans son ensemble et dans ses détails... »⁷⁵. C'est par la mise en rapport des éléments les uns aux autres que se révèlent, pour Maïmonide, l'ordre qui sous-tend l'édifice de la création divine. Il y aurait de ce fait une hiérarchie dans la création même qui révèle la nécessité d'un organisateur suprême : « [...] Il y a dans l'univers des parties dominantes, comme le cinquième corps qui environne, et des parties dominées qui ont besoin d'un guide, comme les éléments et ce qui en est composé »⁷⁶. Il est, dans cette perspective, intéressant de rappeler la thèse d'Éliade relative à « l'homme des sociétés traditionnelles qui éprouve le besoin d'exister constamment

⁷⁵ Guide (en français), p.181

⁷⁶ Ibid, p. 184

dans un monde total et organisé, dans un cosmos »⁷⁷. Éliade souligne alors dans ce sens la position du judaïsme qui soutient que l'univers prendrait naissance à partir d'un noyau central, à l'instar d'un « nombril », rejoignant ainsi la tradition juive qui précise à cet effet que le Créateur aurait créé l'univers à la manière d'un embryon. Ainsi, tout comme l'embryon qui se développe à partir du nombril, Dieu aurait commencé à créer le monde par le nombril pour ensuite s'étendre dans tous les sens. Ce schéma est révélateur dans la mesure où celui-ci nous indique une analogie de nature cosmologique. Conformément à ce que nous souligne Éliade : « La création du monde devient l'archétype de tout geste créateur humain, quel qu'en soit le plan de référence ». Il y aurait ainsi une nécessité d'ordre relationnel entre un point et l'autre. Dans cette perspective métaphysique qui se fonde sur une perception globale de la réalité, l'être joue un rôle de premier plan car celui-ci est à même de mettre le mécanisme en mouvement, sans pour autant influencer sur la trajectoire historique qui, elle, ne relève aucunement de lui. Le potentiel du Messie peut se réaliser, mais l'accomplissement de la mission qui lui incombe ne relève pas uniquement de son bon vouloir, il

⁷⁷ Mircea Éliade, *le sacré et le profane* (en français), p.44

relève d'une donnée transcendante qui échappe à l'emprise et qui ne peut faire l'objet d'aucune intervention humaine.

La conception messianique maïmonidienne viendrait situer le rôle de l'humain dans un sens médiateur, conférant à l'être une portée considérable dans l'avènement d'une fonction messianique, sans pour autant l'investir d'un caractère décisif. C'est le concours de l'être qui va permettre l'accession au temps messianique sans en déterminer l'avènement. La responsabilité humaine est, dans un tel sens, investie d'une portée considérable puisque d'elle dépend l'émergence de l'événement, sans pour autant influencer sur son aboutissement. C'est l'être qui suscite la forme historique, le contenu néanmoins échapperait à toute tentative de circonscription humaine, puisque celui-ci ne relève aucunement d'une réalité immanente. Dans un tel schéma, la rédemption et le messianisme se distinguent comme le temps et l'éternité, le temps qui relève de l'être et l'éternité qui le dépasse. L'ère messianique viendrait marquer l'étape ultime de la réalisation de l'humain, la Géoula, et déboucherait sur un hors-temps, la Yéshoua, qui ne dépend plus des seules qualités humaines qui prédisposent à l'accomplissement d'une fonction salvatrice, mais qui situe l'ère comme la modalité d'une réalisation humaine.

visant non point l'accession à la vie sociale parfaite, le messianisme n'abolissant pas, dans la vision maïmonidienne, toutes les hiérarchies sociales puisqu'il y aura toujours des riches et des pauvres, mais plutôt l'accession à toute l'étendue des potentialités inhérentes à L'humanité dans son ensemble.

Nous avons traité de deux formes de messianisme, l'une mettant l'être au premier plan, ce que Funkenstein⁷⁸ désigne comme le « messianisme actif », l'autre faisant totalement abstraction de celui-ci; l'un prônant le retour aux valeurs d'antan, l'autre visant un au-delà de l'histoire et un dépassement du temps. Maïmonide introduit l'être comme point de jonction entre deux perspectives conflictuelles et antinomiques : c'est l'humain qui va permettre d'unifier deux visions de l'avenir. Notre penseur tente dans un tel sens de prendre position en faveur d'une forme de « voie médiane » qui allierait les deux perspectives antinomiques relatives au messianisme. L'être, par son perfectionnement, répond à l'exigence d'une action humaine qui place celui-ci dans une position active et qui lui confère une responsabilité d'envergure dans le processus qui mène vers l'ultime dénouement de l'histoire. En revanche, la

⁷⁸ A. Funkenstein, Maïmonide, Histoire, nature et messianisme (en français), p.103

dimension transcendante est elle aussi satisfaite, car la seule perfectibilité humaine ne peut engendrer une quelconque réponse dans l'avènement messianique, écartant du même coup toute possibilité d'interprétation théurgique qui chercherait à réduire la fonction divine à celle d'une manipulation humaine. Dans un tel schéma, le messianisme maïmonidien viendrait octroyer une latitude considérable au rôle de l'humain en créant les conditions propices à la réalisation de l'idéal attendu et l'être serait ainsi appelé à apporter son concours dans l'avènement d'une telle réalité ; pour ce qui est du reste : ... Dieu seul sait !

BIBLIOGRAPHIE

Sources principales :

- 1) Amos Funkenstein, Maïmonide, Nature, histoire et messianisme (traduit de l'hébreu au français par Catherine Chalier), Les Éditions du Cerf, Paris, 1988
- 2) Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other essays on Jewish Spirituality (en anglais), Schocken Books, New York, 1971
- 3) Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien Bauer, The Thought of Moses Maimonides, philosophical and legal studies, Studies in the History of philosophy, Volume 17 (en anglais), The Edwin Mellen Press, 1990
- 4) Joseph Klausner, The Messianic Idea in Israel, Translated from the third Hebrew edition by W.F. Stinespring (en anglais), The Macmillan Company, New York, 1955
- 5) Joseph Sarachek, The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature (en anglais), Jewish Theological Seminary of America, New York, 1932
- 6) La Bible, texte hébraïque d'après la version massorétique, traduit du texte original par les membres du Rabbinat français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, les Éditions Sinaï, Tel-Aviv, 1994
- 7) Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Melachim U'Milchamoteihem, The Laws of Kings and Their Wars (version hébraïque-anglaise), Moznaim Publishing Corporation, New York, Jerusalem, 1987
- 8) Mircea Éliade, Le Mythe de l'éternel retour (en français), Éditions Gallimard, 1969

- 9) Moïse Maïmonide, Épîtres (en français). Collections Les Dix Paroles, Verdier, 1983
- 10) Moïse Maïmonide, Le Guide des égarés, suivi du traité des huit chapitres (en français), Collection Les Dix Paroles, Verdier, 1979
- 11) The Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin, Hebrew-English edition, Soncino Press, London, 1987
- 12) Yeshaïahu Leibovitz, The Faith of Maimonides (traduction anglaise par John Gucker), Adama Books, New York, 1987

Sources secondaires :

- 13) Arthur Hyman, Maimonidean Studies (en anglais), The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, New York, 1990
- 14) David Hartman, Maimonides, Torah and Philosophic Quest (en anglais), The Jewish Publication Society of America-Philadelphia, second impression, 1977
- 15) George W. Buchanan, Revelation and Redemption, Jewish documents of deliverance from the fall of Jerusalem to the death of Nahmanides (en anglais), Western North Carolina Press, 1978
- 16) Gershom Scholem, Shabbataï Tsevi, Le Messie Mystique (traduit de l'anglais au français par Marie-José Jolivet et Alexis Nouss), collection Les Dix Paroles, Verdier, 1983
- 17) Isaac Unterman, Moses Maimonides, His life and teachings (en anglais), 1978
- 18) Marvin Fox, Interpreting Maimonides, Studies in Methodology, Metaphysics and moral philosophy (en anglais), The University of Chicago Press, 1990
- 19) Mircea Éliade, Le sacré et le profane (en français), Éditions Gallimard, 1965

