

# Revue germanique internationale

Numéro 5 (1996)  
Germanité, judaïté, altérité

Christoph Schulte

## Les formes de réception de la kabbale dans le romantisme allemand

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Christoph Schulte, « Les formes de réception de la kabbale dans le romantisme allemand », *Revue germanique internationale* [En ligne], 5 | 1996, mis en ligne le 26 septembre 2011. URL : <http://rgi.revues.org/547>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : CNRS Éditions

<http://rgi.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rgi.revues.org/547>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés

# Les formes de réception de la kabbale dans le romantisme allemand

CHRISTOPH SCHULTE

## I

Dans l'histoire de la philosophie et de la politique, de la religion comme de la littérature, le siècle des Lumières a représenté la plupart du temps une rupture avec l'orthodoxie religieuse. Faisant suite à cet abandon de l'orthodoxie, il n'est cependant pas rare d'assister, tant sur le plan individuel que social, à une réappropriation de diverses traditions religieuses, fondamentalistes, mystiques et même hétérodoxes, qui s'amalgament dans de nouvelles constellations au patrimoine intellectuel du siècle des Lumières.

A l'instar de l'accueil réservé par le romantisme allemand à la kabbale et qui apparaît particulièrement caractéristique, cette conférence se propose de présenter les courants romantiques ayant renoué avec les traditions kabbalistiques. Nous nous voyons confrontés dès le départ à un paradoxe face à l'intérêt renaissant pour la kabbale. « Car le monde de la kabbale demeurerait en effet fermé au rationalisme juif du XIX<sup>e</sup> siècle » comme l'écrivait Gershom Scholem<sup>1</sup>. C'est précisément au cours des années où l'on voit se constituer – sous le signe de l'*Aufklärung* et de l'émancipation juives – une *Wissenschaft des Judentums* que des romantiques chrétiens commencent à s'appropriier la kabbale. L'intérêt qu'ils portent, en réaction, comme le disait Hegel, à « l'aridité "religieuse" des suppôts du rationalisme »<sup>2</sup>, à la philosophie de la nature, à la magie, au mythe et au panthéisme, ou encore à la cosmogonie et à la théogonie, tout cela se voit attiré et enflammé par la kabbale.

1. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, 1957, p. 2.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, préface à la 2<sup>e</sup> éd. (1827), éd. par F. Nicolin et O. Pöggeler, Hambourg, 1975, p. 16.

Dans la philosophie romantique de la nature, dans la théosophie de Baader comme dans les *Recherches sur la liberté humaine* (1809) de Schelling, cette « métaphysique du mal » (Heidegger)<sup>1</sup>, ou encore dans sa philosophie des âges du monde, la kabbale s'impose non seulement de façon métaphorique, mais aussi conceptuelle sous forme des images du *En-Sof* et du *zimzoum*. Molitor apprend et commente durant plus de quatre décennies la kabbale et il développe dans ses œuvres des « idées et des conceptions qui révèlent une véritable compréhension de ce monde » (Scholem)<sup>2</sup>. Mais les conséquences d'une telle appréciation de la kabbale se feront sentir bien au-delà de la philosophie, de la théologie et des sciences des religions, jusque dans la littérature, les sciences naturelles et la médecine romantiques.

D'autre part, il s'agit également de mettre en évidence la résistance du judaïsme allemand éclairé à la kabbale. Comme le constatait Scholem : « Les grands érudits juifs du siècle passé dont la vision de l'histoire juive est encore prépondérante de nos jours, des hommes tels que Graetz, Zunz, Geiger, Luzzatto et Steinschneider, avaient bien peu de sympathie – pour employer un euphémisme – pour la kabbale<sup>3</sup>. » Dans le style de l'*Aufklärung*, magie et mysticisme, panthéisme et mythologie se voient écartés de l'image du monothéisme juif. Les motivations secrètes politico-théologiques d'une telle élimination méritent d'être décodées avec soin. Car la *Wissenschaft des Judentums* en plein essor s'enracine à tel point dans l'*Aufklärung* et l'émancipation que la kabbale et son étude critique sont reléguées au second plan, dans le domaine scientifique, et que sa pratique est réservée à quelques rabbins traditionnels et à leurs émules.

En effet, tandis que des romantiques chrétiens s'emparent de la kabbale avec enthousiasme, leurs homologues juifs ne s'y intéressent qu'exceptionnellement. A l'instar de Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866) ou de Samson Raphael Hirsch (1808-1888), il existe une spiritualité et une religiosité juives romantiques dirigées contre le rationalisme mais sans aucun élément kabbalistique. Et cependant on peut remarquer, dans le monde juif du romantisme, même si cela reste limité à des cercles restreints, une propagation de la kabbale digne d'intérêt, issue encore de la pratique et de la transmission des rabbins, comme par exemple du « Baal-Shem de Michelstadt », Seckel Löb Wormser (1768-1847)<sup>4</sup>.

Alors que, du côté chrétien, l'accueil réservé à la kabbale contre le théisme des Lumières représentait seulement le recours à une tradition mystique considérée comme importante, voire indispensable sur le plan

1. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), éd. par H. Feick, Tübingen, Niemayer, 1971, p. 125 et *passim*.

2. Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 2.

3. Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 1.

4. Cf. Gershom Scholem, *Die letzten Kabbalisten in Deutschland*, *Judaica* 3, Frankfurt/Main, 1970, p. 218-246.

religieux, tradition empruntée au judaïsme, c'est-à-dire à une autre religion et une autre philosophie (en somme un enrichissement et une édification purement spirituels, religieux ou idéologiques sur la base du *statu quo* bourgeois), il n'en va pas de même pour les Juifs. Pour eux, la transmission de la kabbale est presque toujours liée à un choix essentiel aux conséquences politiques, sociales, civiques et intellectuelles de grande envergure.

Car, à l'intérieur du monde juif, la kabbale non seulement est encore tenue en odeur d'hérésie et soupçonnée de sabbatisme de la part de l'orthodoxie, mais elle ne correspond pas non plus à l'image du judaïsme qu'avait esquissée Moses Mendelssohn dans son œuvre *Jerusalem* (1783), à savoir celle d'un judaïsme éclairé, d'une religion rationnelle théiste qui, hormis la « révélation de la loi », ne veut entendre parler de « religion révélée »<sup>1</sup>.

Dans cet ouvrage, qui marquera des générations entières de Juifs allemands émancipés, l'égalité juridique de la Synagogue par rapport à l'Église et la parité civique des Juifs face aux chrétiens se voient précisément justifiées par le fait que le judaïsme serait, dans son essence, une religion de la raison prônant l'existence de Dieu, sa providence et l'immortalité de l'âme et qui par conséquent aurait pour but et pour effet le bien-être de toute la société. La kabbale se situe non seulement en dehors du canon d'une telle *Vernunftreligion* (Kant)<sup>2</sup>, une religion juive éclairée, mais un choix religieux en sa faveur menacerait soi-disant la pleine reconnaissance si désirée des droits civiques des Juifs en tant qu'adhérents d'une « religion de la raison » qui représente un judaïsme purgé de tous ses éléments soi-disant « irrationnels » tels que miracles, magie, mysticisme et mythe. Ces derniers ne sont plus, pour Mendelssohn, des vérités éternelles, mais seulement des « vérités historiques » qui n'engagent donc à rien dans la mesure où ils relèvent de la foi et d'affaires privées<sup>3</sup>.

L'ouvrage *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (1792-1793), une autobiographie qui démontre l'excellente connaissance de la kabbale que détenait son auteur et qui constitue, à l'époque romantique, l'une des sources les plus riches et les plus importantes du savoir kabbaliste<sup>4</sup>, met de façon exemplaire en parallèle le cheminement de l'*Aufklärung* et l'expérience personnelle de l'exode en provenance du *shtetl* d'Europe orientale où la kabbale est encore enseignée et pratiquée quotidiennement, en direction des communautés juives éclairées, émancipées, riches et cultivées d'Eu-

1. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, t. VIII, éd. par A. Altmann, Stuttgart-Bad Canstatt, 1983, p. 157, 164, 193 sq.

2. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1794, préface à la 2<sup>e</sup> édition.

3. Mendelssohn, *op. cit.*, p. 157 sq. et 164 sq.

4. *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz, éd. par Zwi Batscha, Francfort/Main, 1984, chap. 14, p. 73-88.

rope occidentale et tout particulièrement d'Allemagne. La kabbale est le symbole du ghetto intellectuel au *shtetl* et de son caractère arriéré à tous égards.

Ainsi entachée du soupçon de sabbataïsme, la kabbale avait bien des difficultés à être accueillie et estimée par les Juifs orthodoxes en Allemagne. Pour les milieux juifs éclairés et émancipés de la période romantique de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la kabbale portait en soi la menace d'une rechute dans un judaïsme dépassé, aussi bien du point de vue civique que social ou intellectuel. Et cependant il existe une diffusion juive de la kabbale à l'époque romantique, même s'il ne s'agit souvent que d'un courant sous-jacent : ce n'est guère dans le Hambourg anti-sabbataïque depuis le débat entre Eybeschütz et Emden, ni même dans les salons juifs berlinois qu'on la trouvera, mais bien plutôt dans de petites communautés de Hesse, de Bade et de Bavière, à Wurzburg et Michelstadt, à Offenbach ou Munich.

Dans son accueil de la kabbale, le romantisme se caractérise, tant chez les chrétiens que chez les juifs, par un nouvel intérêt porté à la langue. La phrase de Hamann dans une lettre à Jacobi selon laquelle la langue serait « la mère de la raison et de la révélation, son alpha et oméga »<sup>1</sup> marque le point de convergence des romantiques face à la raison pure de l'*Aufklärung*. Ce nouveau rapport à la langue et notamment à l'hébreu comme étant la langue de Dieu et la langue originelle de l'humanité, la langue de la « poésie hébraïque » et du *Volksgeist* juif<sup>2</sup> selon Johann Gottfried Herder devient le point de départ de la diffusion romantique de la kabbale. Car la référence à la langue et à l'écriture en tant que médium de la révélation constitue la base de l'opposition religieuse face au théisme des Lumières.

Le caractère vivant et historique de la langue devient l'antidote de la logique et des schémas de la raison pure *a priori*. Ce ne sont pas les limites de la raison finie, mais la langue en tant que don et acquisition intrinsèques de l'homme qui représente le point de départ d'une pensée *a posteriori* et historique. La parole de Dieu révélée dans la langue d'origine, l'hébreu, est la condition non seulement de toute réflexion humaine, mais encore – sur le plan cosmologique et historique – de la création elle-même. Ce n'est donc plus une pensée pure inconditionnelle, mais le commentaire du monde donné qui devient la tâche à accomplir. Le modèle de la réflexion n'est plus le système rationnel universel, mais une sorte d'herméneutique universelle. La révélation reprend le dessus face à la « religion dans les limites de la simple raison » de Kant. La transmission de la révélation prend la place de l'émancipation et le retour à la tradition celle de l'optimisme du pro-

1. Lettre du 28 octobre 1785, in *Johann Georg Hamanns Leben und Schriften*, éd. par C. H. Gildemeister, t. V, Gotha, 1868, p. 122.

2. Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1782-1783.

grès. Dans tout cela, la kabbale représente la tradition originelle dans la langue de Dieu et la langue d'origine hébraïque. Cette concentration sur la langue ouvre à la kabbale une large résonance dans les diverses sciences, mais aussi dans les belles-lettres, les revues, les traductions, les ouvrages religieux, les ouvrages populaires et dans les manuels.

## II

L'accueil réservé à la kabbale dans le romantisme allemand a été si varié et si complexe qu'il est nécessaire d'indiquer ici en introduction les différents éléments de cette « réception » – d'ailleurs une des significations du mot hébreu *kabbala*. Formellement on peut différencier la « réception » directe et indirecte. La première concerne par exemple la lecture d'un texte original kabbalistique ou bien l'enseignement reçu d'un kabbaliste. La seconde s'applique par exemple à un récit ou une description écrite de la kabbale de la part de tierces personnes qui s'expriment sur le sujet.

La « réception » directe de la kabbale reste rare chez les romantiques chrétiens. Le philosophe Franz Joseph Molitor (1779-1860), cet éternel professeur catholique et franc-maçon de Francfort fait figure de grande exception. Lui, qui durant plus de quatre décennies (de 1813 à sa mort), a bénéficié d'un enseignement direct de la kabbale fondé sur des textes originaux auprès de rabbins d'Offenbach. L'ouvrage principal en quatre tomes de celui qui fut indéniablement le meilleur connaisseur chrétien de la kabbale au début du XIX<sup>e</sup> siècle, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition [Philosophie de l'histoire ou considérations sur la tradition]*, paru entre 1827 et 1852, montre à quel point Molitor, qui entretint durant de longues années deux rabbins comme professeurs et conseillers, a acquis de vastes connaissances tant sur le talmud que sur la philosophie, la littérature et l'histoire juives<sup>1</sup>.

Dans son livre qui marie la philologie, l'historiographie, la théologie à la philosophie de la langue ou à celle de l'histoire, Molitor présente le judaïsme et le christianisme comme deux pôles égaux en droits et en importance d'une même tradition et histoire du salut. Ce faisant, il rompt aussi bien avec l'antijudaïsme de la théologie chrétienne qu'avec les postulats de la philosophie transcendante d'un Kant, d'un Fichte ou d'un Hegel pour qui le christianisme est la « religion absolue » et le judaïsme son précurseur inférieur et dépassé par l'histoire<sup>2</sup>. Dans une lettre adressée à Schelling qui, en tant que directeur de l'Académie

1. A propos de la biographie de Molitor, cf. Carl Frankenstein, *Franz Joseph Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1928, p. 106-117.

2. Hermann Greive, *Fortschritt und Diskriminierung. Juden und Judentum bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel und Franz Joseph Molitor*, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, éd. par C. Jamme et O. Pöggeler, Stuttgart, 1981, p. 300-317.

royale des sciences de Bavière, favorisa les recherches de Molitor, celui-ci lui fait part sans ambages des difficultés qu'il a rencontrées comme chrétien de la part des Juifs lors de ses recherches sur le judaïsme et plus particulièrement sur la kabbale : « On trouve certes beaucoup de Juifs érudits, mais ceux qui sont profondément initiés aux sciences kabbalistiques allient en même temps une telle orthodoxie qu'ils refusent tout commerce avec des chrétiens tandis que ceux qui sont un peu plus libéraux ont soit des connaissances trop fragmentaires, soit une opinion trop superficielle sur les choses. »<sup>1</sup>

Les Juifs libéraux sont même allés si loin dans leur aversion pour la kabbale qu'ils ont écarté Molitor du Philanthropinum de Francfort en raison de ses recherches. Quant aux maîtres orthodoxes, c'est précisément à Offenbach, ce haut lieu du sabbatisme hérétique et des partisans de Jacob Frank, que Molitor les trouve. Il assure les moyens d'existence de ces rabbins et de leur famille, mais il n'a jamais nommé leurs noms en public afin de les protéger de représailles juives, et il a même laissé paraître sa *Philosophie der Geschichte* sans nom d'auteur<sup>2</sup>.

Ces détails montrent que ce sont bien moins les difficultés linguistiques que les raisons religieuses et sociales qui ont contrarié l'étude du talmud et de la kabbale et par conséquent la « réception » directe de la kabbale du côté chrétien. C'est ainsi que le philosophe Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) par exemple, fils d'un professeur de langues orientales, ayant lui-même d'excellentes connaissances de l'hébreu, du persan et de l'arabe, n'a jamais eu de maître juif ni même étudié directement des œuvres de la kabbale bien qu'il ait eu à sa disposition, comme directeur de l'Académie de Munich, la meilleure collection d'ouvrages hébreux de toute l'Europe centrale<sup>3</sup>. Schelling est le paradigme de la « réception » romantique indirecte de la kabbale : ce qu'il en sait et en utilise, il ne le tient pas d'un maître juif, mais de Jacob Boehme, Giordano Bruno, Knorr von Rosenroth, Oetinger, Jacobi et Molitor ou bien alors du trop fameux pamphlet antisémite *Entdecktes Judenthum* [Le judaïsme dévoilé] (Königsberg, 1711) de Johann Andrés Eisenmenger (1654-1704), une autre source importante du « savoir » romantique sur le judaïsme et la kabbale.

Il en va de même pour ses collègues, amis et correspondants épistolaires, le théosophe et ingénieur des mines Franz von Baader (1765-1840) et le fameux médecin romantique Gotthilf Heinrich Schubert (1780-

1. In Hans-Jourg Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit*, Francfort/Main, 1968, p. 255.

2. *Ibid.*, p. 250 sq.

3. Ce sont là les résultats de mes recherches dans le registre des sorties de la bibliothèque nationale de Munich. Voilà qui oblige à réviser les suppositions de Wilhelm August Schulze, *Schelling und die Kabbala, Judaica*, XIII (1957), p. 65-99 ; 143-170 ; 210-232. Cf. mon article *Schellings Ausleihe von Hand- und Druckschriften, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 45 (1993), n° 3.

1860) : presque dépourvus de connaissances de l'hébreu, ils citent et utilisent tous deux des éléments de la kabbale qui ne leur est cependant transmise que de façon indirecte, par exemple au travers des œuvres du théosophe et franc-maçon français Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803)<sup>1</sup>. Schubert traduit Saint-Martin en allemand, Baader le commente ainsi que Boehme, mais tous deux ne connaissent que la tradition de la kabbale chrétienne.

On peut en dire autant de Goethe : à peine âgé de vingt ans, il avait lu en 1769, dans le cercle piétiste de Susanna Katharina von Klettenberg, à côté des œuvres de Paracelse et Basilius Valentinus, le *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* (Homburg vor der Höhe, 1735 ; seconde édition 1760) de Georg von Welling. Dans le huitième volume de *Dichtung und Wahrheit*, écrit en 1811, il reconstitue de mémoire comment il s'était construit toute une théogonie et cosmogonie à partir des manuels alchimistes et gnostiques les plus divers et d'œuvres ésotériques juives et chrétiennes, auxquels « l'hermétisme, la mystique et la kabbale » apportèrent leur contribution<sup>2</sup>.

A l'exemple de Goethe ou de Novalis<sup>3</sup>, on peut observer combien la kabbale, contrairement à Molitor ou à Wormser qui lui apportaient une profonde estime religieuse, dégénère peu à peu en une matière ésotérique parmi d'autres, un sujet enveloppé de mystère qui est récupéré comme motif littéraire occulte. Ici se dessine, à un niveau littéraire certes élevé, la tentation à laquelle toute transmission moderne de la kabbale se voit exposée : au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, la kabbale n'est souvent utilisée qu'à des fins de charlatanerie occulte<sup>4</sup>. Prenant les formes les plus interchangeables, elle n'est bientôt plus qu'un synonyme d'occultisme et devient, comme le constatait Adorno, partie prenante d'une « métaphysique des idiots »<sup>5</sup>.

L'exemple de Joseph Görres (1776-1848) montre à quel point l'attitude face à la kabbale, dans sa résonance indirecte, peut être ambiguë et contradictoire. Écrivant dans sa revue *Katholik* en 1826 une introduction au premier volume de la *Philosophie der Geschichte* de Molitor, introduction du reste très détaillée et positive sur le plan théologique et religieux, Görres reconnaît néanmoins que son estime pour la kabbale et le

1. Fritz Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte*, Munich, 1926 ; A. Rössler (éd.), *Gotthelf Heinrich Schubert*, Erlangen, 1980.

2. Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, in *Hamburger Ausgabe*, t. IX, éd. par E. Trunz, Hambourg, 1961, 350-353. Cf. Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 2 vol., Munich 1969-1979 ; Stéphane Mosès, *Das wiedergefundene Eden*, in Stéphane Mosès, *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan*, Francfort/Main, 1987, p. 13-38.

3. Cf. Novalis, *Das allgemeine Brouillon* (Materialien zur Enzyklopädistik, 1798-1799), *Schriften*, t. III : *Das philosophische Werk*, II, éd. par R. Samuel, Stuttgart, 1968, p. 266 sq.

4. Karlfried Gründer, *Aufklärung und Surrogate, Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, éd. par R. Löw, Weinheim 1987, p. 55-68.

5. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in *Gesammelte Schriften*, t. IV, Francfort/Main, 1980, p. 274.

judaïsme ne le préserve pas de l'ignorance. Plus tard, dans sa célèbre *Mystique chrétienne* (4 vol., 1836-1842), vaste pendant romantique aux études sur la mystique juive de Molitor, Görres ne trouvera en revanche à faire qu'un commentaire bref et défavorable de la kabbale dans le contexte de récits antisémites sur des meurtres d'enfants<sup>1</sup>. Notons d'ailleurs que l'œuvre romantique principale sur la mystique juive a été publiée quelques années avant celle sur la mystique chrétienne.

Du côté juif, c'est bien entendu la « réception » directe de la kabbale qui prédomine. La transmission traditionnelle a lieu dans les écoles de Nathan Adler (1741-1800) à Francfort et Abraham Bing (1752-1839) à Wurzburg ; la pratique (par exemple, l'utilisation d'amulettes pour la guérison des malades) auprès du Baal-Shem de Michelstadt, Seckel Löb Wormser (1768-1847) qui fait figure de thaumaturge et vers lequel des patients affluent de toute l'Allemagne du Sud<sup>2</sup>. Mais déjà les disciples d'Abraham Bing (par exemple, Isaac Bernays) peuvent étudier à l'université de Wurzburg et Munich ; et le Baal-Shem de Michelstadt connaissait la littérature romantique contemporaine, y compris les œuvres de Kant et de Schelling. Même les protagonistes anti-kabbalistes de la Science du judaïsme tels que Heinrich Graetz (1817-1891) et Moritz Steinschneider (1816-1907) ont encore suivi le modèle de Salomon Maimon et appris des connaissances de base de la kabbale de façon directe à partir de textes originaux sous la direction de rabbins avant de s'en détourner pour se consacrer à des études sécularisées.

Ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle qu'il existe aussi du côté juif une « réception » indirecte de la kabbale, comme c'est le cas pour Walter Benjamin qui tient presque toutes ses connaissances en la matière de Gershom Scholem ou bien de ses lectures de Baader, Molitor et Schelling<sup>3</sup>. Chez les véritables connaisseurs de kabbale, chez Scholem et son grand modèle romantique Molitor ou chez Graetz, on trouve bien entendu toujours les deux formes de « réception », directe et indirecte. Ils connaissent les textes d'origine ainsi que la littérature secondaire, les commentaires juifs et chrétiens, théosophiques et scientifiques. La plupart des formes et catégories de cette diffusion de la kabbale citées ici se retrouvent chez eux dans des variantes et une diversité toujours renouvelées.

1. Joseph Görres, Über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes mit vorzüglicher Rücksicht auf den (!) Kabbalah, *Katholik*, VI (1826), t. XIX, 241-254 ; Id., *Christliche Mystik*, éd. par Uta Ranke-Heinemann, Francfort/Main, 1989, p. 53-70.

2. Raphael Straus, The Baal-Shem of Michelstadt. Mesmerism and Cabbala, *Historia Judaica*, VIII (1946), n° 1, p. 135-148.

3. Cf. Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Francfort/Main, 1975 ; Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Briefwechsel, 1933-1940*, éd. par G. Scholem, Francfort/Main, 1980.

La «réception» de la kabbale dans le romantisme allemand est aussi une question de matériaux. Il s'agit de discerner ce qui a été effectivement diffusé et quelles sortes d'éléments kabbalistiques ont trouvé accès dans les textes allemands.

1 / De façon générale, on peut dire qu'il est très rare que des textes kabbalistes intégraux, c'est-à-dire par exemple des récits complets ou tout au moins de larges extraits aient été cités, que ce soit dans l'original ou en traduction allemande. Notons ici cependant comme exception la première traduction allemande du *Sefer Yezira* par Johann Friedrich von Meyer (1772-1849), l'ami et frère de loge de Molitor, celui qu'on a appelé le «Bibel-Meyer». Président de tribunal à Francfort, occasionnellement maire, il a publié des articles sur la kabbale dans la revue savante *Blätter für höhere Weisheit* dont il était l'éditeur (1819-1832). Son édition complète bilingue du *Sefer Yezira*, très soigneusement typographiée et commentée, paraît en 1830 chez Reclam, à Leipzig.

2 / Mais le plus souvent, ce ne sont que certains termes techniques de la kabbale qui sont transmis, importants certes mais limités. Il en va ainsi de la notion de «En-Sof», introduite à grand renfort de publicité dans ce qu'il est convenu d'appeler la querelle du spinozisme à partir de 1785 par Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) et qui devient, sous les graphies les plus diverses, un bien commun du discours romantique<sup>1</sup>, d'autant plus que le terme, traduit en allemand comme *Ungrund* se trouvait déjà chez Jacob Boehme, la grande découverte de la philosophie et de la théosophie romantiques.

Mais l'utilisation du «En-Sof» chez Jacobi avait un but polémique: la kabbale est identifiée au spinozisme et au panthéisme et ceux-ci, à leur tour, à l'athéisme<sup>2</sup>. Et c'est précisément avec cette fausse étiquette de spinozisme, de panthéisme et d'athéisme que la kabbale fait son entrée dans le discours romantique: à l'instar de Spinoza, le «spinozisme» de la kabbale éveille l'intérêt des lecteurs de Jacobi tels que Fichte et Hegel, Goethe et Herder, Novalis et Schelling. Face à cette polémique menée par Jacobi sans aucune connaissance des sources kabbalistiques et par utilisation indirecte des œuvres chrétiennes sur la kabbale, notamment du traité anti-spinoziste de Johann Georg Wachter (1663-1757)<sup>3</sup>, un disciple de Herbart, Freystadt, tente une réhabilitation de la kabbale: dans son ouvrage latin *Philosophia cabbalistica et*

1. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785, p. 14 et *passim*.

2. *Ibid.*, p. 170 sq.

3. Johann Georg Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb/ Oder/ die von dem heutigen Judenthumb/ und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam, 1699; id., *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio*, Rome, Halle, 1706.

*Pantheismus* (Königsberg, 1832), il montre à l'aide de passages originaux du *Zohar* que la condamnation de la kabbale comme panthéisme et athéisme est sans fondement.

Une seule autre notion jouit d'une publicité égale à celle du « En-Sof », celle des « sefirot ». Le terme technique de sefirot ainsi que de façon concrète les dix sefirot du *Zohar*, sont connus aussi bien des partisans que des adversaires de la kabbale. Isaac Bernays (1792-1849) les cite explicitement et même en caractères hébreux dans le texte allemand de son ouvrage *Der Bibel'sche Orient [L'Orient biblique]* (1821). Peter Beer (1758-1838), le représentant pragois de la *haskala* et des sciences naissantes du judaïsme, se contente de les énumérer dans son ouvrage en deux tomes *Werk, Geschichte, Lehre und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbaläi [Œuvre, histoire, théorie et opinion de toutes les sectes juives passées et présentes ainsi que de la doctrine secrète de la kabbale]* (1822-1823) qui constitue le premier ouvrage scientifique de langue allemande sur l'histoire de la kabbale. Dans la science du judaïsme, on voit encore aujourd'hui les symboles, concepts et termes techniques définis selon une histoire des idées alors que la restitution et l'étude des textes dans une perspective, historico-philologique ou ethnologique sont restées longtemps au second plan.

3 / Après les textes intégraux et les notions kabbalistiques, il faut considérer, dans un troisième temps, la diffusion des concepts de la kabbale. Schelling n'utilise nulle part la notion de *zimzoum*, mais le concept lurianique d'une contraction de Dieu afin de créer et maintenir le monde détermine plusieurs de ses écrits les plus importants entre 1809 et 1815. Dans son *Écrit sur la liberté humaine*, ses *Conférences de Stuttgart* et ses *Âges du monde*, il parle de « contraction » ou de « resserrement » ou encore « autoconcentration » de Dieu<sup>1</sup>. Mais le concept du *zimzoum* d'Isaac Luria, qu'il tient des œuvres de Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)<sup>2</sup>, le plus éminent kabbaliste chrétien du XVIII<sup>e</sup> siècle en Allemagne, est absolument fondamental et indispensable. Car le concept d'« autoconcentration » (Scholem)<sup>3</sup> d'un Dieu (à l'origine omniprésent) est censé expliquer comment le monde a pu être créé en Dieu même sans pour autant être Dieu, permettant une première amorce de temps, de mouvement et de vie en Dieu.

4 / En dernier lieu, il faut mentionner le rôle important joué par les spéculations sur les noms hébreux de Dieu. La défense de l'hébreu en tant

1. F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, éd. par K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1856-1861, t. VII, p. 429 sq. ; id., *Die Weltalter*, éd. par M. Schröter, Munich, 1946, I, 23 et *passim*.

2. « Nulla enim neque creatio neque manifestatio fieri potest sine attractione, quod Hebraeis est Zimzum. » Cf. Friedrich Christoph Oetinger, *Theologia ex idea vitae deducta*, Herrenberg, 1765, p. 216.

3. Gershom Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Francfort/Main, 1970, p. 52-89.

que langue divine originelle, par exemple chez Schelling, Molitor et Baader, faisait depuis toujours partie de la tradition chrétienne. Mais l'étude et la diffusion du vieil égyptien, du vieux persan et du sanscrit au début du XIX<sup>e</sup> siècle avait remis en cause l'antériorité de l'hébreu face aux autres langues anciennes. La défense de la langue hébraïque devient, sur le terrain religieux, une nécessité apologétique. L'instrument de cette apologie est l'étymologie : si, comme le soutiennent Schelling<sup>1</sup> et son disciple juif Isaac Bernays presque en même temps contre les thèses de Friedrich Schlegel dans son ouvrage sur *La langue et la sagesse des Hindous* (1808), les noms des dieux des autres religions et langues anciennes se retrouvent étymologiquement dans des racines hébraïques, l'hébreu se voit sauvé en tant que langue première et langue divine d'un monothéisme originel qui précède tout polythéisme des païens.

L'édification de la tour de Babel est alors responsable de la zizanie linguistique tout comme du polythéisme et de la diversité des religions. Ce n'est que dans le monothéisme juif ultérieur qu'elles retrouvent leur unité, les nombreux noms de Dieu dans la Bible étant alors un reflet tardif des noms des dieux païens et de la multitude des dieux du polythéisme. Cela dit, ces étymologies hébraïques de noms de Dieu n'ont encore rien de spécifiquement kabbalistique. Observons seulement que les auteurs chrétiens accueillent bien des choses juives sous la dénomination de « kabbale » dans ce contexte parce qu'ils ne connaissent rien d'autre ou que le reste ne les intéresse pas. Auprès des chrétiens intéressés, la kabbale passe en effet pour être la « philosophie » ou la « métaphysique » par excellence des « Hébreux », à commencer par Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) et son ouvrage *Cabbala denudata. Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica* (1677), jusqu'à la *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* de Molitor. Mais cette idée se retrouve aussi chez un Juif : Adolphe Franck appelle son ouvrage de 1842 *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, un ouvrage traduit et publié en allemand par Jellinek un an plus tard.

Malgré la diversité des noms bibliques de Dieu, les spéculations kabbalistiques sur ces derniers jouent un rôle important dans la défense de l'unité de Dieu et de la Torah. A l'opposé de l'exégèse biblique protestante de l'époque qui attribue plusieurs sources et plusieurs auteurs à la Torah, Schelling soutient dans son septième cours magistral sur la *Philosophie der Mythologie* que la Torah est une et n'a été rédigée que par un auteur. Ce plaidoyer sera approfondi par son disciple juif Meyer Hirsch Landauer (1808-1840), qui a suivi ses cours à Munich en 1830 et 1831, dans deux ouvrages : *Jehovah und Elohim* (1836) et *Wesen und Form des Pentateuch [Essence et forme du Pentateuque]* (1838). Ses recherches en 1839 dans

1. F. W. J. Schelling, *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815) et les cours VI à IX de sa *Philosophie de la mythologie* (à partir de 1821).

les manuscrits kabbalistiques de la bibliothèque nationale de Munich le familiarisent avec les spéculations d'Abraham Abulafia sur les noms de Dieu et le poussent à tenter l'une des premières reconstructions historio-critiques de la formation scolaire kabbalistique au Moyen Age (ses notes seront éditées après sa mort en 1845 dans la revue *Literaturblatt des Orients*, publiée par Jost)<sup>1</sup>. Landauer devient fameux en défendant la thèse erronée selon laquelle Abulafia était l'auteur du *Zohar*, une thèse contestée par Jellinek peu après<sup>2</sup>.

Pour en finir avec cette énumération des matériaux différents dans la transmission romantique de la kabbale, à savoir les textes, notions, concepts et idées, symboles, allégoriques (par exemple, hockma et Sophia), emblèmes et noms, il faut se souvenir que presque tous ces matériaux linguistiques sont déformés au cours de leur diffusion ou se perdent carrément. La seule cause n'en est pas la traduction dans une autre langue, mais aussi la transplantation dans un autre contexte.

#### IV

Voilà qui nous conduit à observer une troisième dimension dans la « réception » romantique de la kabbale. Après avoir étudié les aspects formels et matériels, il s'agit de préciser le mode de pénétration des éléments kabbalistiques dans le discours romantique allemand.

1 / Il est extrêmement important de savoir si la kabbale a été transmise de façon personnelle ou impersonnelle. En d'autres termes : est-ce qu'un auteur se contente de connaître les textes kabbalistiques ou a-t-il eu un maître qui l'a initié, comme le prévoit la tradition ? A cela s'ajoute la problématique de la doctrine écrite ou orale. Car il est sûr qu'aussi bien les contenus que la forme de l'enseignement se voient modifiés selon la manière de la diffusion. Durant la période romantique, c'est encore la tradition orale, la transmission orale de maître à élève qui prédomine dans les cercles juifs. La forme écrite passe pour suspecte, là où elle n'est pas interdite. Isaac Bernays, Meyer Hirsch Landauer, Hirsch Maier Löwengard (1813-1886) et Hyle Wechsler (1843-1894) qui ont fait preuve d'esprit révolutionnaire en osant s'adresser dans leurs écrits concernant la kabbale, non plus en hébreu mais en allemand à un public qui est en partie non juif, sont néanmoins tous issus du monde des *yeshivot* et de l'enseignement oral et ils continuent de pratiquer comme rabbins ce type de diffusion, à côté de leurs écrits.

1. Vorläufiger Bericht über mein Studium der Münchener hebräischen Handschriften, von M. H. Landauer (Aus dem Nachlasse mitgeteilt), in *Literaturblatt des Orients. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur*, n<sup>os</sup> 12-15, 22, 24, 25, 31-34, 36-38, 47 de l'année 1845.

2. Cf. Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale, 1988.

Pour les romantiques chrétiens intéressés par la kabbale, la forme écrite ne pose en revanche pas plus de problèmes que pour les kabbalistes chrétiens depuis la Renaissance. A l'instar d'Oetinger ou de Molitor, ils apprennent encore en partie auprès de maîtres juifs, mais ils propagent eux-mêmes leur savoir de façon presque exclusivement écrite et par conséquent impersonnelle. Les structures narratives de la transmission orale se perdent et ce ne sont pratiquement plus que les éléments abstraits et conceptuels de la kabbale, plus aisément transposables, qui se voient diffusés. L'ouvrage imprimé laisse à penser que la kabbale est un système de notions « philosophiques » qui se range, de l'extérieur, dans la catégorie des sciences humaines et religieuses, avec un appareil nécessairement abstrait et en recourant aux moyens de l'analyse conceptuelle.

Tout le contexte social des relations maître-disciple, la communauté avec ses règles et ses phénomènes de contrôle religieux, social et moral, la pression de conformité exercée sur les rapports personnels, tout cela disparaît et se voit remplacé par les conventions impersonnelles des ouvrages imprimés dans les domaines scientifique, politique ou d'édification religieuse. A cet égard, ce n'est qu'à partir du romantisme que les auteurs juifs se mettent au diapason des kabbalistes chrétiens : la publication en langue allemande constitue un pas important hors des limites du discours purement juif sur la kabbale.

2 / Dans cette perspective, il est important d'observer si la kabbale est transmise dans l'original (hébreu ou araméen) ou en traduction. Elle ne devient en effet accessible à la plupart des cercles chrétiens que sous forme de traduction. Comme la traduction d'étymologies ou de la *gematria* demeure impossible, on est confronté à l'alternative suivante : ou bien on laisse de tels passages en hébreu, c'est-à-dire qu'on a recours au bilinguisme, ou bien on les escamote et on oriente le texte en question vers des notions plus facilement traduisibles. La plupart du temps on choisit le bilinguisme, c'est-à-dire qu'on l'exige aussi du lecteur. C'est le cas des ouvrages de Molitor, de *Der Bibel'sche Orient* de Bernays, des livres et articles de Peter Beer, Freystadt, Landauer, Graetz, Zunz ou Steinschneider : les textes sont écrits en allemand, certains termes ou citations en hébreu ou araméen y sont insérés.

3 / Un mode certainement extrême de la « réception » de la kabbale et que je voudrais encore citer ici, est celui de la transmission inconsciente qu'il faut bien distinguer de la transmission consciente. Nous connaissons tous le célèbre poème de Heine *Prinzessin Sabbath* (1851) qui est celui où le poète, malgré toutes les tournures ironiques, s'occupe le plus – jusqu'à s'y identifier – du destin du peuple juif. Heine décrit dans ses vers comment le prince Israël, incarnation du peuple juif, qui végète dans les rues de l'exil, se voit magnifié et réconforté une fois par semaine par la célébration du sabbat : le prince Israël reçoit symboliquement le vendredi soir au début du service de la synagogue la

princesse Sabbath dont la venue est attendue et préparée dans la plus grande fièvre.

Lecho Daudi Likras Kalle –  
Komm', Geliebter, deiner harret  
Schon die Braut, die dir entschleyert  
Ihr verschämtes Angesicht!

Dieses hübsche Hochzeitscarmen  
Ist gedichtet von dem großen,  
Hochberühmten Minnesinger  
Don Jehuda ben Halevy.

In dem Liede wird gefeyert  
Die Vermählung Israels  
Mit der Frau Prinzessin Sabbath,  
Die man nennt die stille Fürstin<sup>1</sup>.

La princesse Sabbath est accueillie par la communauté qui exulte au son du chant *Lecha dodi* ; en cela, Heine reprend fidèlement une tradition juive. Mais en revanche il ne sait plus que ce chant, dont il transmet ici la première ligne en hébreu dans la prononciation ashkénaze qu'il connaît lui-même de la synagogue, ne provient pas de son ancêtre, le poète si profondément révééré, Jehuda Halevi, mais a été composé vers 1540 par Salomon Alkabez. L'adoption de ce chant dans le rituel synagogaal du vendredi soir est due, quant à elle, à la grande estime qu'en avaient Isaac Luria et ses disciples, dont on raconte qu'ils partaient en effet à la rencontre de la reine Sabbath dans les champs aux abords de Safed<sup>2</sup>. Heine ne sait plus que précisément ce chant de fête auquel son poème est redevable de la figure et de la métaphore principales, ce chant qui exprime un accueil positif du judaïsme religieux sans aucune réserve, constitue en fait un legs de la kabbale lurianique dans le *siddour* et la liturgie du sabbat ; un legs qui a permis aux coutumes des mystiques pieux de Safed de trouver accès dans le rituel de l'orthodoxie juive qui l'a ainsi perpétué.

4 / L'exemple de Heine conduit à une autre distinction : celle de la « réception » explicite ou implicite de la kabbale. Par explicite, j'entends que la référence à la kabbale est exprimée par un auteur ou rendue transparente par une citation. C'est naturellement le cas chez les kabbalistes chrétiens tels que Oetinger et Molitor ainsi que chez les protagonistes de la *Science du judaïsme* plutôt hostiles à la kabbale. Il n'en va pas de même pour Isaac Bernays ou Schelling, qui utilisent l'idée du *zimzoum* sans jamais dire qu'ils la tiennent de la kabbale. Et ce, bien que la source principale, Oetinger, indique le *zimzoum* comme

1. Heinrich Heine, Prinzessin Sabbath, *Sämtliche Werke*, Hambourg, M. Windfuhr, tome 3/1, 1992, p. 127.

2. Cf. Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Francfort/Main, 1924, p. 108.

étant une doctrine juive grandiose, indispensable à la théologie chrétienne et pour tout dire : kabbalistique.

La caractérisation des citations, c'est-à-dire la référence explicite à la kabbale, devient nécessaire dans les cercles juifs du romantisme, dans la mesure où la connaissance quasi automatique des principales sources religieuses grâce à la mémorisation dans les *yeshivot* n'est plus présumée, après l'émancipation. La science du judaïsme en plein essor est déjà tout acquise à l'usage scientifique des citations.

5 / Notons enfin qu'il est intéressant de distinguer les manières dont certains éléments de la kabbale sont propagés. Tandis qu'ils apparaissent dans certains cas d'une façon purement ornementale, c'est-à-dire comme emblème ou référence supplémentaire d'un savoir présent de toute façon, pour d'autres auteurs ils jouent un rôle constructif nouveau, important voire indispensable. C'est ainsi que Molitor écrit son ouvrage principal *Philosophie der Geschichte* – comme l'indique déjà le sous-titre *mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah* – « en se référant principalement à la kabbale », car il estime que cette dernière est indispensable non seulement à la compréhension du judaïsme mais aussi à celle du christianisme.

On peut en dire autant de la philosophie des âges du monde de Schelling qui, sans le rôle constructif de l'idée d'une contraction de Dieu, n'aurait aucune base. Pour Baader en revanche, la kabbale ne fait que confirmer des convictions qu'il tire de façon générale de la tradition hermétique, comme par exemple la représentation d'Adam Kadmon qu'on retrouve chez lui dans son idée d'un homme originel androgyne. Ses œuvres pourraient fort bien se passer de cet usage ornemental d'éléments kabbalistiques tels que *En-Sof*, *zimzoum* ou Adam Kadmon qu'il utilise tantôt comme un simple élément de culture générale, tantôt du reste en les rapportant de façon erronée.

## V

J'ai exposé ici de nombreuses formes différentes de l'accueil réservé à la kabbale, une mosaïque d'interpénétrations culturelles, sociales, littéraires. J'ai à peine fait la différence entre juif et chrétien. J'aurais certes pu le faire et ne présenter que des intellectuels juifs, mais cette distinction aurait été particulièrement artificielle, stérile et même fallacieuse en ce qui concerne certaines figures citées.

Néanmoins, je n'emploie pas volontiers le mot de « symbiose » pour les éléments communs dans la transmission de la kabbale à l'époque du romantisme allemand. Car ce terme de « symbiose » vient de la biologie et la transposition de notions biologiques dans le domaine de l'esprit et de la société – si métaphorique que puisse en être l'emploi – a déjà été bien assez nocive. L'esprit est d'un autre ordre que la nature. Mais dans le cas de la résonance de la kabbale dans le romantisme allemand, nous pou-

vons parler d'un discours en partie commun d'intellectuels juifs et chrétiens, au sein duquel chaque partie donne et reçoit.

Je ne voudrais pas que cela soit interprété comme confortant la thèse qu'il y a bien un dialogue judéo-allemand. Le débat provoqué par Gershom Scholem sur ce sujet était dès le départ empreint d'idéologie et se révèle problématique tant sur le plan épistémologique que bien souvent aussi historique. Car il se fonde sur des généralisations auxquelles il est facile de trouver des exceptions. Or il n'existe pas de collectif comme les Allemands ou les Juifs ou encore les intellectuels. Ou bien pourrait-on nommer deux intellectuels qui soutiennent la même opinion et partagent la même vision du monde ?

C'est pourquoi je plaide en faveur d'une étude des cas particuliers et des individus afin d'observer où il y a eu dialogue et interaction socioculturelle ou bien, au contraire, refus de ceux-ci. Au-delà de toute généralisation, j'estime que les cas particuliers ont droit à la mémoire. Et à la lumière de ces cas particuliers, on constate que la thèse collective de Scholem selon laquelle le dialogue judéo-allemand aurait été une « fiction » n'a pas beaucoup plus de consistance que la thèse inverse, tout aussi collective, selon laquelle ce dialogue a bien eu lieu. J'ai donc choisi de présenter d'abord des cas particuliers et de prendre position seulement à la fin de mon exposé afin d'éviter cette fausse alternative *a priori* polémique et idéologique.

Que signifie la kabbale chez les intellectuels juifs de la période romantique ? En décrivant les formes différentes de sa transmission, j'ai caractérisé des schémas d'interaction culturelle, sociale et littéraire. On récuse, si cette généralisation est permise, la kabbale de bien des côtés : lorsque se crée, en 1811 à Berlin, une société d'intellectuels allemands, la « Christlich-deutsche Tischgesellschaft », où l'on retrouve – pour ne nommer que les plus importants – Fichte, Clausewitz, Staugemann, Adam Müller, Zelter, Kleist, Arnim et Brentano, les sottises et les attaques anti-juives sont de bon ton. Le fait que quelques-uns des principaux partisans du nationalisme allemand en plein essor appartiennent à cette société explique que celle-ci se constitue dès le départ dans une perspective anti-juive : si seul est Allemand qui a des ancêtres germaniques, comme le soutient Fichte, un Juif ne pourra jamais être un véritable Allemand.

Mais ce n'est de toute façon pas dans cette constellation que la kabbale peut mériter attention ; elle disparaît dans un mépris général des Juifs, mépris qui se nourrit une fois pour toutes de l'ignorance du judaïsme et à plus forte raison d'une spécialité comme la kabbale. Quand les chrétiens rejettent le judaïsme, ils rejettent aussi la kabbale ; quand ils acceptent, voire estiment, le judaïsme, ils acceptent aussi la kabbale, serais-je tenté de résumer.

Ce n'est pas uniquement du côté chrétien que le rejet de la kabbale est majoritaire, mais bien aussi du côté juif, qu'il s'agisse des mendelssohniens éclairés de Berlin ou des orthodoxes. Il me faudrait là-dessus rédiger

une autre contribution ; ce qui m'intéressait cette fois-ci, c'est de mettre en lumière ceux qui ont été disposés à se mettre à l'école d'une autre religion et culture : les Molitor et Hahnemann, qui apprirent auprès de rabbins, et tous les étudiants juifs de Schelling, les Bernays, Landauer et Löwengard dont la mémoire risque de disparaître si l'on ne considère l'histoire judéo-allemande que sous l'angle de son échec.

Moses-Mendelssohn-Zentrum  
Rembrandstr. 27  
D-14467 Potsdam

*(Traduit par Pascale Schulte.)*