

CORINNA COULMAS

**CORPS ET AME FACE A LA MORT
SELON LA CONCEPTION DU
ZOHAR**

publié dans *La mort et ses représentations dans le judaïsme*

Honoré Champion, Paris, 2000

actes du colloque organisé par le Centre d'étude juives de l'Université Paris IV Sorbonne en
décembre 1989

"Corps et âme face à la mort selon la conception du Zohar" ou, comme j'aurais pu appeler autrement mon sujet, la dialectique de l'unification. Je m'apprête, en effet, à montrer que les conceptions du Zohar sur le thème de la mort, qui paraissent à première vue extrêmement éclectiques, obéissent à une logique interne qui est celle du postulat fondamental du judaïsme, à savoir l'unité de Dieu et, corrélativement, l'unité de l'homme fait à son Image. Or, pour arriver à l'unité, il faut partir de la multiplicité qui est notre expérience première, et engager un processus d'unification qui, par nature, ne peut être que dialectique, c'est-à-dire fondé sur la contradiction des propositions de base. Ainsi, je partirai de la naissance de l'homme pour appréhender sa mort, les deux situations étant conçues par la pensée juive depuis l'époque talmudique comme parallèles.¹ Et je partirai des concepts complémentaires de l'âme et du corps dans le Zohar, de leurs tâches et de leurs destins divergents pendant la vie et après la mort, dont l'analyse paraît suggérer l'éclatement irrémédiable des éléments du composé humain, pour arriver à son unité.

En décrivant à travers la naissance, la mort et le sommeil les principaux moments de passage entre la vie physique et une autre existence dont le Zohar nous livre des visions précises, je voudrais arriver à une triple fin:

Premièrement, montrer de quelle manière la pensée du Zohar est ancrée dans son lieu d'origine et son époque, à savoir l'Espagne de la fin du XIII^e siècle. On y verra en effet le reflet des grandes controverses sur l'âme qui ont agité et le judaïsme et le christianisme pendant les dernières décennies de ce siècle ; on y retrouvera la cosmographie médiévale et, malgré un style pseudépigraphique tout à fait unique, qui tranche résolument avec les habitudes de son temps, des procédés rhétoriques qui sont propres à celui-ci, comme, par exemple, la prédilection pour des séries

¹ Cf. Ecc.R. 5:14 ; Deut. 30, 15 ; Chabbat 55 a.

analogiques.

En même temps, et c'est mon deuxième point, je voudrais montrer comment l'auteur du Zohar n'oublie jamais ses dettes vis-à-vis de la tradition juive, de quelle façon il la vivifie et l'approfondit de l'intérieur, sans jamais en contester les doctrines principales, contrairement à certains courants de la philosophie juive médiévale. C'est ce qu'on verra à l'exemple de la discussion sur la résurrection.

Enfin, troisièmement, je chercherai à dégager la grande originalité de l'approche du Zohar, qui réussit à travers des descriptions très concrètes du séjour de l'âme dans les mondes supérieurs et inférieurs, de sa séparation du corps pendant le sommeil et pendant la mort et de sa réunification ultime avec lui, à communiquer subtilement l'idée de l'unité de Dieu et de l'homme telle qu'elle se présente dans la doctrine des *sefirot*.

*

"Voici je mets devant toi aujourd'hui, la vie et le bien, la mort et le mal."(2)

Rachi explique succinctement ces paroles du Deutéronome par une adjonction éthique qui correspond à l'orientation de base de tout le judaïsme orthodoxe:

"L'un dépend de l'autre : si tu fais le bien, tu auras la vie ; si tu fais le mal, tu auras la mort."

La vie, finalité première de l'homme et récompense du juste, s'obtient par l'observance des préceptes de la Torah. La mort est la conséquence

2 Deut. 30, 15.

d'une vie mal vécue, non conforme au projet divin.

Le mort est ainsi considérée comme le mal absolu dans la tradition juive, dont le Dieu est un Dieu vivant, et un coup d'oeil dans la Genèse nous rappelle qu'elle ne fait pas partie du projet initial de la Création.

Vis-à-vis de la mort, il y a effectivement deux attitudes possibles, et toutes les deux sont représentées dans le judaïsme médiéval.

L'une est celle des philosophes, qui considèrent que la mort est chose naturelle, parce que tout ce qui est sujet à naissance est aussi sujet à corruption. Le corps de l'homme qui, selon la croyance universellement admise de l'époque, est composé des quatre éléments antagonistes les uns aux autres, est ainsi destiné à se désagréger, et il n'y a pas lieu de s'en inquiéter, puisque la partie noble de l'homme, à savoir l'âme ou, selon le cas, l'intellect, sera de toute façon sauvée.

L'autre attitude est celle de la révolte : la mort est considérée comme un scandale, car elle nous rappelle de façon permanente que la Création a été lésée. C'est l'opinion de la Kabbale, pour qui la mort n'est pas naturelle et n'advviendrait pas s'il n'y avait pas de péché au monde. Le Zohar reprend à son compte, en le réinterprétant, le vieil adage talmudique selon lequel

«Il n'y a pas de mort sans péché, et pas de souffrance sans faute»(3).

Cependant, tout en restant fidèle à la tradition, le Zohar confère une signification globale à cette opinion rabbinique en prenant la présence de la mort comme indicateur de l'état général du monde.

3 Chabbat 55 a.

Pour les grands littéralistes que sont les kabbalistes(4), la mort constitue effectivement la pierre d'achoppement de toute leur doctrine. N'est-il pas dit que l'homme est fait à l'image de Dieu et que Dieu est Un ? L'unité de l'homme est ainsi corrélative de celle de Dieu. La mort est le signe évident de la rupture de cette unité. En introduisant la séparation entre le monde sensible et le monde spirituel, entre le physique et le métaphysique, elle entraîne une dénaturation de l'homme, qui était destiné non point à la rupture, mais à l'unification.

En effet, selon la conception des kabbalistes, la finalité de l'homme réside dans sa capacité d'unifier les mondes par un acte contemplatif et de parfaire ainsi la gloire divine. Dans le jardin d'Eden inférieur, où il avait été placé à sa création, Adam, le Premier Homme, méditait sur les réalités de ce lieu qui rendaient accessibles, en leur servant de support, les mystères de la divinité aux structures identiques. Par cette contemplation, les mondes étaient liés les uns aux autres, le monde de la Création au monde divin, et le Dieu révélé au Dieu caché, transcendant. Sur le plan symbolique, cet état de perfection trouvait son expression dans le fait que l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne faisaient encore qu'un, que le mal était intégré dans le bien et la mort n'avait pas d'existence propre. En mangeant des fruits de l'arbre, en les séparant donc de leur tronc, Adam Harichon introduisit une rupture dans l'univers dont les conséquences, selon le double plan de la réflexion zoharique, se répercutent à deux niveaux. A celui de l'homme, où la rupture fait passer la frontière au cœur de son être. Désormais il connaîtra, tout au long de son existence, l'antagonisme entre le bien et le mal comme deux voies antinomiques, et parallèlement, celui entre la vie et la mort à laquelle il devra céder une partie au moins de son être, son corps. Et puisque l'homme, en tant que

4 Je rappelle que pour l'ésotérisme juif, le sens littéral, le pechat, doit toujours coïncider avec le sens caché, sod, alors que dans la philosophie l'allégorie est de règle.

microcosme, porte en lui la marque des événements qui se passent dans le monde supérieur, nous pouvons inférer que pareille rupture a eu lieu en haut, au sein même de la divinité, entre la partie de Dieu qui souffre avec l'homme et l'accompagne dans ses exils (la *chekhina*, pour les kabbalistes la sefira *malkhut*), et le Dieu transcendant, c'est-à-dire inaccessible à la réflexion humaine. La faute s'accompagne aussi d'une déchéance du langage et détruit le discours tant des mots que des choses, la *voix*, qui désigne la sefira Tiferet, étant désormais séparée de la parole, la sefira *malkhut*. C'est pourquoi l'univers ne nous parle plus que par intermittence, et la Torah même a dû revêtir un habit plus grossier pour se faire entendre des hommes.

Tel est l'état dans lequel la faute du Premier Homme a projeté le monde. Tout l'effort de la pensée zoharique tend à imaginer le processus de réparation de cette faute, processus qui correspond au périple complet de l'histoire humaine.

*

Le point de départ du problème que je viens d'esquisser, à savoir le décalage entre la situation réelle de l'homme mortel et le postulat de sa création à l'Image d'un Dieu Un et éternel, est commun aux deux religions qui se réclament de la Bible. Les tentatives de solution de ce problème ont été multiples, mais toutes s'appuient sur l'histoire de la Chute d'une part, et d'autre part sur les concepts différemment interprétés de l'âme et du corps, de leurs tâches et de leur dignité respectives.

*

Quelle est la nature de l'âme et quelle son origine ? Existe-t-elle en

elle-même ou seulement en relation avec le corps ? Qu'en est-il de son immortalité ? De sa préexistence ? De son unité ? De sa relation avec la divinité ? Telles sont les grandes questions qui avaient agité l'Europe - tant juive que chrétienne - depuis un siècle et demi déjà au moment de la rédaction du Zohar. L'ensemble zoharique, du *Midrache ha-ne'elam* jusqu'aux *Tikkuné Zohar*, porte la trace de ces discussions qui étaient «dans l'air», on les perçoit à travers des hésitations terminologiques et un appareil conceptuel qui ne paraît pas toujours parfaitement adapté au fond de la pensée. Ainsi, le Zohar a fait sienne la tripartition grecque de l'âme en âme végétative, animale et rationnelle en l'adaptant aux termes *nefech*, *ruah* et *nechama* de l'Aggada, tout en l'utilisant tantôt dans l'interprétation aristotélicienne du système, comme trois différentes facultés d'une âme unique, tantôt dans l'interprétation platonicienne, comme trois âmes ayant des origines et des destinées diverses. La philosophie juive utilisait cette tripartition déjà depuis Saadia Gaon dans les deux interprétations, selon l'orientation aristotélisante ou néoplatonicienne du philosophe qui l'employait, mais son adoption par la Kabbalah fut tardive, opérée probablement par Moshé de Léon lui-même en relation avec les kabbalistes dits «gnostiques» de Burgos(5). Il n'y a pas lieu ici d'aborder ce problème en détail. Retenons seulement que l'âme est triple dans le Zohar. Retenons également une dualité marquée entre l'âme et le corps : à maintes reprises nous trouvons la constatation que l'âme provient du trône de gloire et le corps d'une goutte pourrie(6) ; et retenons, enfin, que le corps lui-même est composé de quatre éléments qui, comme nous lisons,

*"...se divisent dans le corps, car ils sont destinés à se séparer,
chacun retournant à son fondement lorsque l'homme quitte ce*

5 Voir l'historique de ce problème dans Isaia Tishby, *Michnat ha-Zohar*, t. II, p. 13 - 20.

6 Un exemple entre beaucoup d'autres est le *Midrach ha ne'elam sur Ruth*, 89b.

monde-ci."(7)

Nous voilà mal partis pour l'unité de l'homme dont j'ai parlé au début. Mais c'est à partir de ces données justement que la dialectique du Zohar se construit, en prenant comme point de départ la séparation à tous les niveaux.

*

Quand l'homme naît, il naît avec un corps et avec une âme. Ou plutôt: son corps et son âme commencent - et, comme nous verrons tout de suite, de façon incomplète - leur union fragile et passagère, qui a sa pré- et posthistoire et pourrait être considérée comme un *intermezzo* si son importance dans l'économie du salut n'était pas capitale.

"L'âme existe dans ce monde-ci dans le but de rectifier les voies du corps et afin de gagner du mérite à travers lui."(8)

Voici, de façon lapidaire, tout le programme. Avant d'en arriver là, l'âme a déjà fait, depuis le début de la Création, un périple dans les mondes supérieurs que le Zohar nous décrit avec minutie. Issues de la Pensée divine, les âmes existent dans leur individualité, bien que sans consistance ontologique, depuis le Commencement.

"Depuis le jour où Dieu a voulu créer le monde, et même avant qu'il ne le créât réellement, toutes les âmes des justes étaient cachées dans la Pensée divine, chacune selon sa forme particulière propre. Quand Il créa le monde, elles prirent consistance et se tinrent individuellement devant Lui dans les

7 Zohar I, 122b.

8 Zohar I, 80a.

hauteurs des hauteurs. Puis il les logea dans le trésor du Paradis supérieur."(9)

Dans ce trésor, elles volètent habillées de *vêtements de lumière* sous les traits qui seront les leurs dans le monde matériel. Juste avant de descendre dans un corps physique, l'âme passe trente jours dans le Paradis terrestre où elle apprend toute la Torah, qu'elle oubliera par la suite : voici la version zoharique de l'idée platonicienne de la réminiscence. Dans une audience personnelle(10), Dieu lui enjoint d'observer les préceptes et d'étudier la Torah, et ensuite on lui montre la Géhenne en guise d'avertissement. Le Zohar souligne que l'âme craint la descente dans le monde matériel et demande à rester à sa place. Et effectivement, la question se pose de savoir *pourquoi* elle devrait se rendre en un lieu où elle sera forcément exposée à des tentations et à des dangers. L'explication que les kabbalistes espagnols ont trouvée à ce problème a trait à la situation de rupture que *Adam Harichon* a créée en mangeant des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. L'idée fondamentale, qui sous-tend tout le raisonnement de la Kabbale, est que la réparation de la faute doit venir de ceux qui l'ont commise. Ainsi le juste, qui parmi tous les hommes en est seul capable, doit-il accomplir une double mission sur terre : il doit unifier en bas, c'est-à-dire rétablir le lien entre le Créateur et sa Création, et par là même unifier en haut, en ramenant la partie de Dieu qui est en exil avec les hommes, la *chekhina*, à son endroit propre. C'est pourquoi celle-ci prend l'âme à part avant sa descente dans un corps terrestre et la supplie de l'aider à retrouver son Epoux, par une conduite exemplaire capable de réunifier les mondes séparés. Puis, l'homme naît.

9 Zohar III, 302b.

10 Zohar I, 233b, et II, 161b.

Il naît, comme j'ai dit, avec un corps et une âme; ou plutôt, comme j'aurais dû dire, avec un corps et une *nefech*, qui est le principe vital de l'homme et correspond, dans la terminologie médiévale, à l'âme animale, avec les variantes d'interprétation que nous verrons. Elle entre dans la mère avec le sperme et construit de l'intérieur le corps dont elle aura la charge. Sa finalité est de pourvoir aux besoins de celui-ci. Ainsi est-elle liée à lui dès sa naissance et ne le quitte jamais jusqu'à la mort. Les autres degrés de l'âme - *ruah*, l'esprit, et *nechama*, l'âme sainte, s'acquièrent progressivement avec l'âge et le mérite.

"Il y en a qui méritent une âme raisonnable (nechama), il y en a qui méritent l'éveil de l'esprit (ruah), et d'autres ne méritent que l'âme animale (nefech)."(11)

La *nefech* comprend en elle seule toutes les facultés nécessaires au fonctionnement humain et est ainsi le plus petit dénominateur commun de tous les hommes. Les deux autres degrés de l'âme sont le privilège de ceux qui ont su intégrer dans leur vie les voies de la Torah. La *nechama* correspond à la connaissance traduite en action juste, au jugement moral et à l'intuition divine. La *ruah* est une force intermédiaire qui n'a pas, dans le corps du Zohar, de tâches particulières. Les trois degrés sont liés les uns aux autres comme les maillons d'une chaîne et agissent ensemble. Ainsi, la *nefech* reçoit l'illumination de l'esprit, celui-ci la reçoit de la *nechama* qui, à son tour, est reliée à son lieu d'origine, le monde divin.

"Viens et vois, l'individualité (nefech) c'est l'éveil de l'En-bas, qui est attaché au corps. Telle la lumière de la flamme : la lumière du bas qui est noire est en contact avec la mèche et ne s'en écarte pas, elle ne devient ce qu'elle est qu'ici. Suscitée par la mèche, elle prend la forme d'un trône eu égard à la lumière supérieure qui est

11 Zohar III, 25a.

blanche et réside au-dessus d'elle. Les deux lumières ensuite s'étant bien agencées, la lumière blanche devient le trône d'une lumière enfermée, inapparente et inconnaissable, de façon qu'elle repose sur la lumière blanche. La lumière est alors parfaite."(12)

C'est donc à partir du corps (la mèche) que la lumière se construit, n'étant achevée qu'avec l'agencement de trois autres identités, dont l'une demeure inconnaissable. Nous voyons comment, dans l'univers zoharique, toutes les réalités sont échelonnées en degrés successifs qui servent chacun de support (de «trône») au degré supérieur. Il est ainsi possible d'appréhender, à partir de chacun d'eux, la réalité suprême (la *lumière enfermée, inapparente et inconnaissable*) qui leur confère leur véritable identité.

Cependant, si les degrés se ressemblent par leur structure, ils se distinguent quant à leur matérialité et leur pureté respectives. C'est pourquoi l'âme sainte, la *nechama*, se sépare des autres degrés et se retire dans les mondes supérieurs si l'homme commet un péché. Commence alors un cercle vicieux de péchés successifs pour celui-ci, car la *nefech* toute seule est exposée à la tentation ; elle n'a pas assez de force en elle-même pour combattre le mal. Le lieu où le combat se déroule est le corps.

"Chaque jour sans exception dans ce monde, les inclinations et les orientations de l'âme se querellent avec les inclinations et les orientations du penchant au mal, les unes contre les autres se disputent, tandis que pris entre elles, les organes du corps sont dans la peine, tendus entre l'âme et le serpent lorsqu'ils mènent leur guerre quotidienne."(13)

12 Zohar I,83b. Cf. Ber. 52b.

13 Zohar I, 80b.

Le mauvais penchant, rappelons-le, est identifié par la tradition juive à Satan et à l'Ange de la Mort(14). C'est donc la force de la destruction, libérée par la faute du Premier Homme et devenue en quelque sorte autonome, qui livre un combat à l'âme, l'enjeu du combat étant le corps. Celui-ci, en effet, est composé d'éléments antinomiques qui le tirent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Ainsi nous lisons dans un passage du Zohar(15) que la sefira *malkhut* donne l'esprit au corps et ses anges les os et les membres, alors que l'Autre Côté, à savoir les forces du mal, donnent la chair, et ses cohortes, tendons et veines. Le ciel fournit la peau et enfin, ciel et terre s'unissent pour mettre en l'homme les quatre éléments présents en toute chose vivante. Le concept sous-jacent à cette description est encore une fois l'idée de l'homme comme microcosme.

"Tu ne trouveras aucun organe existant en l'homme qui n'ait sa contrepartie dans le monde. En effet, de la même façon que le corps humain est divisé en divers organes rangés par degrés successifs, ordonnés les uns aux autres, et qu'ensemble ils forment un seul corps, le monde est constitué des choses créées, qui en sont les multiples organes, subsistant les uns par les autres et une fois le tout organisé, c'est un vrai corps. Mais l'ensemble (corps humain et corps mondain) est à l'image de la Torah: celle-ci est entièrement composée de sections et de chapitres juxtaposés ; lorsqu'ils sont bien arrangés ensemble, ils deviennent un corps."(16)

Cette citation montre quelle est la voie que le Zohar indique pour l'unification des plans que la faute du Premier Homme avait séparés : il

14 Baba Batra 16 a.

15 Zohar III, 170 a.

16 Zohar I, 134 b.

s'agit de trouver *un nouveau discours*, puisque toute la Création est langage, ainsi que la Torah - encore faut-il savoir les lire. Et le moyen d'y arriver est précisément de faire de la Torah *un corps* en l'étudiant, de même que l'homme doit faire un corps du monde par son action juste.

Deux conclusions s'imposent ici : premièrement, que c'est nous qui conférons un sens à la vie, en formant un organisme à partir des réalités disparates que nous trouvons. Deuxièmement, cette citation nous fournit une indication précieuse sur le contenu global que le concept de *corps* recouvre dans le Zohar, et que nous chercherons à cerner de plus près.

En ce qui concerne le corps physique de l'homme, il n'est considéré a priori ni comme bon, ni comme mauvais par le Zohar, il est simplement l'endroit de la moindre résistance du composé humain, qui succombe plus facilement à la tentation que ses autres éléments. C'est pourquoi, dans certains passages, il est associé d'emblée à l'Autre Côté, et paraît comme mauvais en soi, voir irrécupérable. Cependant, cette opinion se trouve contredite par une autre selon laquelle le corps est fait d'après le modèle des *sefirot*, étant par conséquent le lieu d'accès privilégié au divin:

"«Ceci est la porte du ciel» (Gen. 28:17), c'est bien sûr la porte du corps, c'est une porte par laquelle se déversent les bénédictions dans l'en-bas, elle est accrochée en haut et elle est accrochée en bas.»(17)

Le corps dont il est question ici est évidemment aussi bien celui du monde sefirotique que le corps physique de l'homme, et l'ambiguïté est voulue. Nous voyons dès maintenant de quelle manière le Zohar entreprend son oeuvre d'unification, et comment il réussit à ne pas tomber dans le piège du dualisme. Les trois opinions sur le corps (corps mauvais, irrécupérable -

17 Zohar I, 150b.

corps neutre, sauvable - corps instrument de la divinité) se confondent dans le Zohar et vont visiblement de pair aux yeux de l'auteur, selon le contexte où il les emploie. C'est seulement en le suivant dans son effort vertigineux de maintenir la tension entre les éléments contradictoires en vue d'une unification ultérieure, que nous comprenons comment chacun d'eux trouve enfin sa place. Le passage suivant rend compte de la dialectique de cette approche:

"Il éprouve le juste» (Ps. 11:5). Pour quelle raison? Rabbi Siméon dit : Quand le Saint, béni soit-Il, désire un juste, «YHVH prend plaisir à l'écraser par la maladie» (Es. 53:10) (...). C'est que le désir du Saint, béni soit-Il, ne porte que sur l'âme et non pas sur le corps, car l'âme ressemble à l'Ame d'en-haut, tandis que le corps n'est pas digne de s'unir là-haut, bien que sa forme tienne du secret d'en-haut." (18)

Le corps physique est donc bien le reflet du corps séfirotique, (il «tient de son secret»), mais son degré de matérialité le rend, en tant que tel, irrécupérable. Ce qui ne veut pas dire que le corps humain ne soit pas sauvable à *un autre niveau*. Cependant, pour comprendre de quelle manière l'auteur du Zohar conçoit ce processus de récupération de tous les éléments du composé humain, il nous faut encore continuer un peu sur la voie de la séparation.

*

En effet, l'union aléatoire du corps et de l'âme qui vient d'être établie à la naissance de l'homme est suspendue pour le Zohar, voire remise en question quotidiennement, pendant le sommeil - qui, pour cette raison,

18 Zohar I, 140 a.

s'appelle aussi *petite mort*.

La nuit, tout comme la mort, est associée dans le Zohar à la fois à l'Autre Côté, c'est-à-dire au mal, et à la Chekhina ; à l'Autre Côté en tant que force de destruction qui opère dans l'obscurité, et à la Chekhina comme force de jugement, dont le règne est la nuit.

Car pendant la nuit, l'arbre de vie se sépare entièrement de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui devient par conséquent arbre de mort. Comme tous les hommes méritent la mort à cause de leurs péchés, la crainte est justifiée que l'âme ne soit pas rendue à l'homme qui a démérité, que la Chekhina la prenne de l'arbre de mort pour la juger définitivement. Mais le matin, le règne de l'arbre de vie reprend et l'homme se réveille. Ainsi, chaque lever est considéré comme une petite résurrection.

Pendant sa séparation nocturne d'avec le corps, l'âme est soumise à un jugement et doit justifier ses actes et pensées du jour. Attirée naturellement vers son lieu d'origine, elle entreprend un voyage dans les hauteurs, mais si elle n'est pas restée pure, les forces de l'Autre Côté s'emparent d'elle et jouent avec elle jusqu'au matin, lui racontant vérités et mensonges mélangés : voici une approche originale des rêves, qui sont interprétés, par le Zohar, comme des visions correspondant au mérite de chacun.

*

Si je me suis arrêtée longuement à la naissance et au sommeil, c'est pour bien faire comprendre que le Zohar ne conçoit la mort que dans un cadre de continuité, qu'il y voit un *autre* état d'existence et non pas un anéantissement - ce qui serait de toute façon étranger à la mentalité

médiévale.

En effet, les descriptions détaillées de la mort que nous trouvons à plusieurs reprises dans le Zohar s'intègrent toutes dans la dialectique de la séparation du couple corps/âme et de sa réunification ultime sous des aspects qui seront encore à élucider.

Tout comme la naissance, la mort est décrite comme un *processus*, elle est progressive et n'atteint pas toutes les parties du corps et de l'âme au même moment - ce qui est d'ailleurs une intuition étonnamment moderne. Et tout comme le sommeil, la mort est considérée sous la perspective du *jugement*, un jugement à plusieurs phases, dont le début se situe à Roch Hachana (le Nouvel An), quand Dieu décide qui va mourir dans l'année. Cette décision est toujours prise en fonction des actes que l'homme a commis et parfois même qu'il va encore commettre ; le Zohar connaît en effet l'idée d'une mort protectrice contre les péchés futurs. Généralement cependant, il s'agit de ceux commis dans le passé, qui provoquent un lent épuisement de la sainteté chez l'homme et l'entraînent irrévocablement du côté de la mort:

"Viens et vois : tant que les jours de l'homme tiennent dans les degrés supérieurs, il subsiste en ce monde, dès qu'ils ne s'y maintiennent plus, il en sort et descend en bas, si bien qu'il s'approche du degré où réside la mort. C'est alors qu'elle prend la permission de faire partir l'âme. Elle traverse le monde d'un seul vol, se saisit de l'âme et souille le corps qui reste impur. Heureux les justes qui ne se sont pas souillés et en lesquels ne demeure aucune impureté.(19)"

19 Zohar I, 125 a. La dernière phrase reflète l'opinion que le corps des justes n'est pas rongé par les vers.

La deuxième phase du jugement se situe lors des trente derniers jours de la vie de l'homme, quand les liens entre l'âme et le corps commencent à se relâcher. Il y a alors un va-et-vient de l'âme dans le corps qui fait que l'homme n'en a plus la maîtrise complète. Au moment de l'agonie, l'homme doit répondre de ses actes. Comme tout ce qu'il a fait ici bas, il l'a fait avec son corps et son âme, c'est-à-dire cette partie de l'âme qui est son principe vital, la *nefech*, les deux sont jugés ensemble. Le Zohar se trouve sur ce point dans la droite lignée talmudique, dont il intègre d'ailleurs la célèbre parabole de l'aveugle et du paralysé, qui avaient commis un larcin ensemble, le paralysé étant juché sur les épaules de l'aveugle, et qui sont jugés pour leur méfait exactement dans cette configuration(20). Ensuite, l'angoisse de la séparation secoue l'homme comme une tempête, et la mort l'envahit membre par membre. Pendant ses derniers instants, l'homme a des visions qui dépassent tout ce qu'il a pu connaître lors de sa vie. Ainsi, l'heure de la mort n'est pas seulement l'instant où l'homme perd ses facultés et s'éteint, mais également une heure d'éveil où il est doué d'un esprit supplémentaire. Il reçoit la visite de parents ou d'amis morts avant lui, qui se réjouissent de sa venue si sa vie a été juste, et s'attristent dans le cas contraire. Il voit *Adam_Harichon*, le Premier Homme, qui avertit le mourant de la gravité de sa situation, puisque Adam avait transgressé un seul commandement (aux conséquences que l'on sait), alors que tout homme mortel en a transgressé beaucoup plus. Cette vision est destinée à lui ôter l'illusion qu'il meurt à cause de la faute du Premier Homme plutôt qu'à cause de ses propres transgressions(21). Il voit aussi l'Ange de la Mort et, au moment de sa plus grande terreur, il a une vision de la Chekhina. L'âme irrésistiblement attirée vers son lieu d'origine, quitte le corps à ce moment-là, et une nouvelle séparation commence.

20 Sanh. 91a-b.

21 Il semble probable que le Zohar vise par ces remarques l'interprétation chrétienne de la Chute.

L'âme sainte, la *nechama*, retourne dans les hauteurs : l'Ange de la Mort n'a pas prise sur elle. Elle est par définition sans faute, n'étant avec l'homme que s'il la mérite, et échappe à tout jugement. La *nefech*, par contre, reste attachée au corps et mène le deuil sur lui:

"Pendant sept jours, la nefech de l'homme visite son corps et mène le deuil sur lui, selon ce qui est marqué: «Pour lui seul souffre sa chair, pour lui seul son âme est en deuil» (Job 14:22)."(22)

Ce deuil, le Zohar le décrit ainsi:

"«Je suis malade d'amour», de ce désir et de cette convoitise que j'ai entretenus dans le monde sur toute chose, c'est pourquoi je suis malade. Rabbi Juda dit: Cet amour, c'est celui que l'âme porte au corps."(23)

Dans la tombe, l'âme est encore une fois réintroduite dans le corps pour être jugée. A la suite de ce jugement, appelé *din ha-kever* ou *hibbut ha-kever*, la *nefech* est punie pour les transgressions commises lors de la vie de l'homme. Pendant toute la première année, jusqu'à la décomposition complète du corps, elle ne cesse d'y revenir - d'où la possibilité pour les morts de communiquer avec les vivants pendant un certain temps après leur décès. Là aussi, des motifs talmudiques ont été repris sans trop de changement(24). L'esprit - *ruah* - rend visite à l'âme animale lors de cette année. Selon certains textes, il est également puni, mais au bout d'un an, il entre dans le paradis terrestre.

22 Zohar I, 122b.

23 Zohar I, 122 a.

24 Cf., par exemple, Chab. 152b.

Comme nous le verrons plus en détail, l'âme des pécheurs est purifiée pendant douze mois dans le feu subtil de la Géhenne, ensuite elle est sauvée. Seulement quelques âmes irrécupérables sont consumées entièrement(25). Les âmes de ceux qui n'ont pas respecté le commandement primordial de la procréation doivent recommencer un séjour terrestre dans un autre corps(26):

"Ceci se compare à un homme qui plante un arbre. Il s'aperçoit que son arbre ne produit rien. Aussi le déplace-t-il et le replante-t-il ailleurs. Et ceci à plusieurs reprises. Comme il est dit : tout cela Dieu le fait trois fois chez un homme (Job XXXIII, 29).(27)"

L'idée de la migration des âmes était en effet acceptée, par la première Kabbale, comme punition pour certains péchés bien précis, mais elle n'y était pas considérée comme une loi universelle. Se référant au même verset de Job, les Kabbalistes de Gérone la limitaient déjà à trois réincarnations. Le Zohar traite le problème également de façon restrictive dans le sens de la citation ci-dessus, et réussit ainsi à unir sans trop de peine les concepts ordinairement contradictoires de la rétribution en enfer et de la transmigration. Seulement dans les parties intitulées *Ra'ya Mehemna* («Le berger fidèle») et dans les *Tikkuné Hazohar*, rédigés plus tard que la partie principale, celle-ci prend une importance capitale. Leur auteur y va même jusqu'à imaginer des réincarnations séparées pour les différentes parties de l'âme. Pour ce qui est de la résurrection des corps, dont le judaïsme traditionnel a toujours fait une doctrine essentielle, la question se pose quant au sort des différents corps ayant servi d'hôte à une seule âme:

"Rabbi Ezechias dit: Si tu prétends que tous les corps qui sont au

25 Zohar II, 209 - 212a.

26 Zohar I, 186 b; III, 7 a.

27 Zohar Hadach 89 a.

monde se relèveront et se réveilleront de la poussière, qu'en sera-t-il des multiples corps où une seule âme a été implantée ? Rabbi Yossi répondit: Les corps qui auront démérité et échoué sont comme s'ils n'avaient pas existé, de même qu'ils furent des arbres secs dans ce monde-ci, de même ils le seront dans ce monde-là; mais le dernier corps où l'âme aura été implantée et qui aura réussi, celle-ci y ayant pris racine convenablement, ressuscitera."(28)

Cependant, le retour de l'âme sur terre n'étant pas de règle, le principal effort du Zohar vise à suivre le cheminement des âmes après leur séparation du corps. Toute une topographie transcendente est mise en oeuvre pour décrire leur séjour dans les mondes inférieurs et supérieurs(29). L'architecture de ces mondes, qui s'inspire à la fois de la cosmographie médiévale reposant sur la conception ptoléméenne de l'univers et de la littérature des *Hekhalot*, n'est pas aisément saisissable, bien que leur structure nous soit en grande partie familière: nous en retrouvons des traits essentiels, par exemple, dans la *Divine Comédie* de Dante, rédigée à peine quelques décennies plus tard. Tout comme dans le grand poème chrétien, il y a dans le Zohar un paradis terrestre auquel on accède par un endroit isolé, désertique et rocailleux de la terre et qui est une réplique du paradis supérieur. De la même manière, on peut se rendre dans la Géhenne qui est organisée en cercles (sept dans le Zohar, neuf chez Dante) correspondant à la gravité des péchés commis selon la conception des deux religions. Le classement du Zohar est à la fois traditionnel, reprenant des motifs talmudiques et d'autres de la littérature des *Hekhalot*, et personnel, le

28 Zohar I, 131 a. Pour toute cette problématique voir Gershom Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Surhkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973, chapitre "Gilgul; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen", p. 193 - 249.

29 Cf. Midrach Ha-Néélam sur Ruth, 90 b.

judaïsme ne connaissant ni dogmes ni péchés capitaux. Mais la démarche est la même dans les deux œuvres : elle reflète l'effort de saisir l'économie philosophique et morale du monde des réprouvés, qui est comme la représentation inverse du monde des justes. Un autre point commun est l'existence de *limbes* jouxtant à la fois le Paradis et la Géhenne et hébergeant ceux qui n'ont pu se convertir à la vraie foi, les sages et les justes d'autres religions.

La comparaison pourrait être menée plus loin. Elle est ici hors propos, ne devant servir qu'à illustrer de quelle manière l'univers du Zohar est construit à partir d'éléments communs à tout l'Occident médiéval. L'essentiel de ses conceptions se trouve cependant dans des idées qui n'ont leur pendant nulle part ailleurs que dans la Kabbale et qui, comme nous le verrons, ne se livrent pas toujours facilement à l'imagination de lecteurs habitués à un autre milieu linguistique. Examinons donc ce qu'il y a de spécifique dans la vision zoharique des mondes non physiques, en commençant par le plus extérieur, à savoir la conception de la Géhenne:

"De même que le Saint, béni soit-Il, a créé un jardin d'Eden sur terre, Il a créé une Géhenne. Comme il a créé un jardin d'Eden en-haut, il a créé une Géhenne en-haut. (...) La Géhenne d'en-bas est destinée à ces méchants qui ont dédaigné l'alliance de la circoncision et qui n'ont pas mis leur confiance dans le Saint, béni soit-Il et dans Sa loi, ce sont eux les idolâtres qui sont châtiés par le feu. (...) La Géhenne d'en-haut est réservée aux criminels d'Israël qui ont transgressé les commandements de la Torah et ne se sont pas retournés par repentir, on les repousse au-dehors jusqu'à ce qu'ils subissent leur peine. Ils s'en vont errant à travers monde, comme il est écrit : «Tout autour circulent les méchants» (Ps. 12:9). Après quoi ils reçoivent là-bas (dans la Géhenne d'en-

haut) leur sanction pendant douze mois. (...) Quant aux méchants des idolâtres, ils sont châtiés sans fin par le feu et par l'eau, ils ne se relèvent plus. (...) (30)"

Nous voyons que pour le Juif - paradigme de l'homme dans toute sa responsabilité pour le Zohar, puisqu'il a accepté le joug de la Torah - le séjour dans la Géhenne est limité à un laps de temps extrêmement court (un an). L'idée de la rétribution est ainsi maintenue, mais elle n'est clairement pas l'essentiel. Le Zohar s'appuie ici sur une longue tradition qui se réfère à la célèbre Michna du Traité Sanhédrin, qu'il cite d'ailleurs quelques lignes plus loin:

"Ton peuple est tout entier composé de justes, pour toujours ils hériteront de la terre" (31),

la terre étant, dans ce contexte, le monde à venir. C'est donc sur la rédemption, et non sur le châtiment que se concentre le Zohar. La description des peines subies par les méchants est d'ailleurs extrêmement succincte, elle se limite généralement à la couleur du feu par lequel ils sont purifiés. La topographie de la Géhenne reste floue, les «cercles» désignant plutôt des entités spirituelles que des lieux.

Quant aux mondes supérieurs, les difficultés de représentation sont d'une autre nature. Contrairement à ses développements sur la Géhenne, les informations qu'en donne le Zohar sont très exhaustives. Le lecteur est guidé à travers le monde de la *Mercabah*, le Char divin qui constitue le domaine des anges aux structures identiques à celles du monde séfirotique. Il traverse les sept Palais de Sainteté, qui sont les résidences des âmes, et

30 Zohar I, 106 b - 107 a.

31 M.San. 11:1.

reçoit un aperçu du jardin d'Eden en bas et du jardin d'Eden en haut(32).

"Dans l'En-haut logent sept Palais formant le secret de la suprême confiance; dans l'En-bas logent sept autres Palais pareils aux premiers, mais l'un d'entre eux est caché et reste en réserve dans l'En-haut. Tous ces Palais relèvent du Secret suprême car chacun comporte une ressemblance avec l'En-haut ainsi qu'une ressemblance avec l'En-bas, en sorte qu'ils comprennent et la figure du secret de l'En-haut et la figure du secret de l'En-bas. Parmi eux se trouvait la demeure d'Adam. Après son renvoi du jardin d'Eden, le Saint, béni soit-Il, réserva ces Palais aux âmes des justes pour qu'elles y jouissent à leur convenance du rayonnement de la gloire suprême. Chacun de ces Palais est ajusté à l'En-haut ainsi qu'à l'En-bas, comme nous l'avons appris."(33)

Il s'agit donc d'un univers de correspondances qu'on ne doit en aucun cas s'imaginer comme des mondes parallèles qui auraient chacun des sortes de doublets de tous leurs éléments constitutifs, produisant ainsi dans l'ailleurs des copies conformes. Il y a, en effet, ressemblance de structure entre les mondes selon la Kabbale, mais elle n'est pas schématique. Il s'agit plus de parentés entre les différents éléments et les différents plans, et de renvois de l'un à l'autre, que de reproduction. Ce qui rend les mondes supérieurs du Zohar si difficilement imaginables tient au langage qui sert à les décrire : leurs éléments de base sont en effet des entités à la fois concrètes et abstraites, et aucune différence n'est faite dans le traitement de ces deux catégories. Le changement de plan, ou ce que nous considérons

32 Voir, à ce propos, aussi le Seder Gan Eden (dans PRE, Echkol, 1973), ou «Disposition du Jardin d'Eden» que G. Scholem a identifié comme étant de la même main que le Traité des Palais de l'ensemble zoharique et que Charles Mopsik a traduit en notes complémentaires dans le tome I de sa traduction du Zohar, Verdier, p. 487 - 498.

33 Zohar I, 38 a.

comme tel, est continu. Il correspond cependant à un fait essentiel de la tradition juive, qui veut que le même mot - *davar* - désigne «mot» et «chose». Ainsi voyons-nous lettres et colonnes, anges et âmes, prières, souffles et lumières, palais et fleuves et remparts se former et se désagréger, s'emboîter, se séparer, s'unir et s'élever:

"... Ce souffle remonte le courant de l'attachement produit par l'unification de la prière, qui unifie tout au point que toutes choses atteignent le troisième Palais, emboîtées comme au début : feu dans l'eau et l'eau dans le feu, souffle dans la poussière et poussière dans le souffle, Est dans l'Ouest et Ouest dans l'Est, Nord dans le Sud et Sud dans le Nord. Ainsi, s'attachent-elles toutes l'une à l'autre, s'unifiant l'une par l'autre et s'emboîtant l'une en l'autre.(33)"

Ou:

"Lorsque les Palais de l'En-bas et leur contenu s'élèvent, emportés par l'intention d'une prière pure, ces intendants ouvrent les portes, au point que tous les êtres se confondent, s'entrelacent et s'interpénètrent : les intendants avec les intendants, les serviteurs avec les serviteurs, les roues (ofanim) avec les forces de vie (hayot(35)), la force de vie avec les roues ; au sein de ces roues les lumières sont dans les lumières, le souffle dans le souffle, si bien qu'ils finissent par s'introduire dans le souffle de ce Palais. En ce dernier est une enceinte pareille à de l'or étincelant où sont tenus en réserve d'innombrables guerriers qui ne s'élèvent et ne se couronnent dans l'En-haut qu'au moment où ils nouent des liens. Quand le Palais se déplace pour être couronné, ces

34 Zohar I, 42 b.

35 Ces deux dernières entités sont des éléments du Char divin.

guerriers surgissent pleins de vigueur. (...) (36)"

C'est donc un langage extrêmement concret qui défie pourtant la représentation. Les lieux ne prennent consistance que par les êtres qui les peuplent. On les crée pour y loger des noms. Des lettres scandent le paradis du Zohar et lui fournissent sa structure. Inversement, l'auteur cherche à rendre compte de réalités spirituelles à travers des descriptions physiques telles que le souffle et la lumière, le feu et la glace, mais aussi des arbres et des fleuves, des bateaux et des poissons. La différence entre l'abstrait et le concret semble définitivement annulée.

Cette tentative, aussi étrangère qu'elle puisse paraître à notre mentalité, correspond parfaitement à la démarche du Zohar et nous livre la clé pour la compréhension de son approche de l'unification des mondes séparés. Elle nous permet, en effet, de tirer deux conclusions:

- Premièrement, que toute réalité, fût-elle physique ou spirituelle, est un élément de langage et la Création un discours que nous avons la tâche de comprendre.

- Deuxièmement, que tout langage a besoin d'un support pour être entendu, et que ce support est sujet à modification. Or, un support, dans la conception du Zohar, est par définition un *corps*, ou un *vêtement* comme il dit parfois.

C'est à cet endroit précis que nous touchons à la signification exacte que prend le couple âme/corps dans le Zohar. En effet, selon sa vision des choses, toutes les réalités spirituelles se revêtent d'un habit ou d'un corps pour pouvoir se manifester. On pourrait même dire que *se manifester* veut

36 Zohar I, 43 a.

dire *prendre corps*, et cela vaut tant pour la révélation première, où Dieu a communiqué son nom dans le monde des *sefirot*, que pour toutes les étapes successives. La conviction fondamentale, et fondamentalement optimiste, qui se cache derrière cette démarche est que ces manifestations ont lieu à *tous* les niveaux d'être, y compris dans le domaine du mal qui, par sa structure, porte encore en lui la trace de son origine divine. Ainsi peut-on parfaitement, ou doit-on même partir d'une réalité physique, terrestre, pour appréhender la même réalité à un niveau plus élevé, comme, dans notre exemple, les *hekhalot*, les palais des séjours successifs de l'âme.

Il est dans la logique de cette conception que toutes les âmes aient été créées *à l'intention* d'un corps, que ce n'est que grâce à lui que toute âme peut agir et remplir sa mission :

"Viens et vois : l'âme de l'homme, nul ne peut la connaître, si ce n'est grâce aux organes du corps, ainsi est-elle connue et non connue. De même le Saint, béni soit-Il, est connu et non connu, puisqu'il est l'âme de l'âme, le souffle du souffle, retiré et caché loin de tout, cependant en ces portes, qui sont des ouvertures pour l'âme, le Saint, béni soit-Il est connu."(37)

Le corps, dans cette citation, désigne les *sefirot*, le Dieu révélé donc que les kabbalistes représentent sous la figure d'*Adam Kadmon*, l'Adam primordial à l'image duquel l'homme a été créé. L'âme correspond à *Ein Sof*, le Dieu transcendant, inaccessible à la réflexion humaine.

La structure corps/âme, qui est le pivot de la conception zoharique du monde, n'est donc pas une structure d'ordre physique, elle est ontologique: il s'agit d'une échelle d'être où chaque degré est corps par rapport au degré

37 Zohar I, 103b.

supérieur et âme par rapport au degré qui le précède. Le texte poursuit en effet:

"Les ouvertures sont superposées, ainsi que les degrés, c'est à travers eux qu'est connue la gloire du Saint, béni soit-Il."(38)

Nous avons pu observer la dynamique de ces ouvertures superposées à travers la description des trois degrés de l'âme, attachés l'un à l'autre comme les maillons d'une chaîne. Le corps physique constitue, selon cette conception, le dernier maillon. Aussi comprenons-nous sans problème que ce corps est récupérable comme le reste et qu'il sera élevé à une nouvelle dignité lors de la résurrection des morts:

"Si dans ce monde, qui est buée, et dans ce corps, qui est goutte puante, entre l'âme, aux temps à venir, où tous deux seront purifiés et que le corps sera élu, d'une consistance et d'un achèvement accrus, n'est-il pas juste que l'âme y retourne, ayant acquis une telle perfection et une telle élévation ! Rabbi Aha dit: Cette âme même et ce corps même, le Saint, béni soit-Il, les relèvera dans les temps futurs, mais tous deux seront parfaits de par la perfection de la connaissance, afin d'accéder à ce qu'ils ne pouvaient atteindre dans ce monde-ci."(39)

L'oeuvre d'unification, qui a été au centre de toute notre réflexion sur la mort, est ainsi complète. Nous voilà très loin du *Code* de Maimonide qui affirme que

"dans le monde à venir il n'y aura pas de corps, il n'y aura que les âmes des justes sans corps, comme les anges du service."(40)

38 ibid.

39 Zohar I, 126a.

40 Maimonide, Code, Hilkhhot Techouva, ch.8, halakha 4.

Dans le Zohar, au contraire, le juste fait un nouveau corps à son âme avec ses bonnes actions et l'étude (la connaissance), et ce corps-là porte l'empreinte et l'individualité de son corps en bas. Ainsi, l'élément le plus grossier dans l'échelle d'être est récupéré et rattaché au monde spirituel, ce qui se répercute dans le monde d'en haut par le rattachement de l'arbre de la connaissance du bien et du mal à l'arbre de vie et l'unification du Nom divin. L'éveil vient d'en bas (*itaruta diltata*), tout comme la faute est venue du bas, et c'est en cela que le Zohar voit la véritable victoire sur la mort.