

**Corinna Coulmas**

**réflexions sur le langage mystique :  
le refus de l'action et l'acte symbolique chez  
quelques mystiques juifs et chrétiens**

G.R.E.C. colloque « Au commencement était l'acte », 28 et 29 novembre 1992  
au C.H.U. Pitié-Salpêtrière, Paris

## SOMMAIRE

<b>J.P. ABRIBAT :</b>	
Des scénarios pervers mis au risque de la passion de l'acte	P. 1
<b>S.AOUILLE</b>	
Un passage à l'acte vraiment averti	P. 2
<b>C. COULMAS</b>	
Le refus de l'action et l'acte symbolique chez quelques mystiques juifs et chrétiens	P. 3
<b>M. CRESTA</b>	
L'épanouissement des possibles	P. 4
<b>M. DESGRANGCHAMPS et R. LETHIER</b>	
From pollock to you	P. 5
<b>A. DIDIER-WEILL</b>	
Acte analytique et acte théâtral	P. 6
<b>B. GROB</b>	
Répondre de son acte	P. 7
<b>C. IMBERT COLLEE</b>	
Et le verbe se fit chair	P. 8
<b>J. LAPEYRERE</b>	
Le moment voulu	P. 9
<b>G. LE GAUFÉY</b>	
Portrait du héros tragique en enfant de chœur	P. 10
<b>J. MICHEL</b>	
De l'acte au fait : le dépérissement de la norme	P. 11
<b>L. MAURER</b>	
Hodinos : Christ à l'eau	P. 12
<b>P. JULIEN</b>	
L'acte à l'esbroufe	P. 13
<b>G. LANTERI LAURA</b>	
La qualification des actes et l'article 64 du code de 1810	P. 14
<b>O. MONGIN</b>	
Acte terroriste et politique	P. 15
<b>J. PIGEAUD</b>	
L'Acte tragique "argument non parvenu"	P. 16
<b>B. RANCHER</b>	
L'apragmatisme comme passion de l'être	P. 17
<b>J.P. RONDEPIERRE</b>	
Vertigo	P. 18
<b>F. TERRE</b>	
Non acte-non lieu "argument non parvenu"	P. 19
<b>G. ZIMRA</b>	
Non lieu : De la construction psychologique de la personne à la mort du sujet	P. 20

## LE REFUS DE L'ACTION ET L'ACTE SYMBOLIQUE CHEZ QUELQUES MYSTIQUES JUIFS ET CHRETIENS

Dans ma communication, je me propose d'analyser un certain nombre de comportements paradigmatiques que l'on rencontre, sous des formes différentes, à la fois chez les mystiques chrétiens et chez les kabbalistes et hassidim juifs. L'aspiration à vivre l'absolu qui préside à leurs expériences met les mystiques en porte-à-faux par rapport à l'Histoire, laquelle dispose autrement du temps qu'eux. Ils répondent par un "refus de l'action" que je comprends comme le pari de l'ascèse : après le constat d'un manque essentiel qui fait naître le désir, créer le vide comme condition nécessaire de la Présence souhaitée ("décréation" ; "récréation"). L'ascèse est entendue ici au sens large, comme concentration et unification de toutes les énergies - le renoncement "au monde" étant le moyen et non la fin de cette démarche. A l'action - qui serait la participation à la vie du monde - le mystique substitue l'acte symbolique qui, par son atemporalité, lui permet un retour aux origines et lui restitue, par intermittence, la Présence divine qui se dérobe. J'examinerai l'acte symbolique du double point de vue du vécu et de son expression, de l'expérience et de sa transposition en acte poétique - comme Parole et Commandement dans le judaïsme, et comme Imitatio Dei dans le christianisme.

Dans un des poèmes de Hadewijch d'Anvers, Béguine flamande du XIII<sup>e</sup> siècle, nous trouvons les lignes suivantes qui décrivent, de façon aussi pénétrante que succincte, la position du mystique vis-à-vis du monde. Elles résument bon nombre des thèmes que je me propose de traiter, et forment ainsi un préambule à mes réflexions:

*"Entre ce qui est saisi et ce qui fait défaut, il n'y a point de mesure,  
et nulle comparaison n'est possible:*

*c'est pourquoi ils se hâtent, ceux qui ont entrevu cette vérité, sur le  
chemin obscur,  
non tracé, tout intérieur.*

*A cette déficience, ils trouvent un prix suprême, elle est leur joie la plus  
haute.*

*Et sachez que l'on n'en peut rien dire,*

*sinon qu'il faut écarter le tumulte des raisons, des formes et des images,  
si l'on veut de l'intérieur, non pas comprendre, mais connaître ceci."*<sup>1</sup>

A défaut de connaître, essayons de comprendre: le poème (et en fait tous les poèmes) de Hadewijch nous parlent d'une *expérience* fondatrice, qui est celle d'un manque, d'une déficience. Ce manque traverse, comme une fissure, l'univers et notre propre être et demande à être comblé. C'est pourquoi *ceux qui ont entrevu cette vérité ...se hâtent*: sentiment d'urgence qui refuse tout repos. Ils se hâtent cependant à tâtons, comme des aveugles, sur un chemin *non tracé, tout intérieur dont rien ne peut être dit* sauf par

---

<sup>1</sup> Hadewijch d'Anvers, *Ecrits mystiques des Béguines*, éd. du Seuil, Paris, 1954, p. 134.

négarion: *il faut écarier le tumulte des raisons, des formes et des images*, bref, tout ce qui constitue le monde, pour trouver, en prix suprême, mais incertain et éphémère, *la joie la plus haute*.

Essayons de voir en quoi consiste la déficience qu'évoque notre auteur. Les mystiques, qu'ils soient juifs ou chrétiens - et je ne parlerai que d'eux, parce qu'eux seuls fondent leur discours sur une expérience directe - ont éminemment pris au sérieux le double postulat du monothéisme qui leur est commun, à savoir l'absolue transcendance de Dieu d'une part, et la Révélation de l'autre. Tous leurs efforts visent à trouver une solution (viable et pensable) à cette équation impossible. Peut-on entrer en contact avec la Transcendance ? La Révélation indique qu'il y a eu une percée, un instant d'ouverture sur le radicalement Autre, et le mystique s'applique de toutes ses forces à reproduire cet instant. Il y parvient sur *un chemin tout intérieur* parce que la contradiction est en lui même, ainsi que sa solution : il a été créé à l'image de Dieu.

Dans la Kabbale aussi bien que dans la mystique chrétienne, la conception de l'homme créé à l'image de Dieu se trouve au centre de la pensée et au seuil de toute démarche. Pour les deux traditions, l'Image n'est plus intacte, n'est plus conforme au plan de la Création : voilà la grande déficience. Recouvrer l'Image est la tâche que s'assignent et kabbalistes juifs, et mystiques chrétiens. Les solutions qu'ils trouvent pour réaliser ainsi, par intermittence, le paradoxe de la transcendance dans l'immanence varient évidemment beaucoup selon les prémisses de chacune des deux religions, et selon les époques et les régions où elles ont été formulées. J'essaierai d'en analyser un certain nombre qui me paraissent significatives pour notre propos. Retenons pour l'instant seulement le point de départ commun à tous ces itinéraires:

1) - Constat d'un manque que rien de sensible ne peut combler, et, par conséquent, transfert de tout désir sur le divin.

2) - La volonté absolue de ne pas faire de Dieu un objet, mais de le saisir au-delà de cette division entre sujet et objet, au tréfonds du sujet pensant, là où il n'y a plus *le tumulte des raisons, des formes et des images* - dans ce fond de l'âme si dépersonnalisé que l'Image peut y renaître.

\*

De toute évidence, une telle position met celui qui l'adopte en porte-à-faux par rapport au monde qui justement par des *raisons, des formes et des images* prétend combler tout manque possible. S'engager dans le monde signifie *agir* et trouver dans cette action sa raison d'être.

J'ai appelé mon sujet *Le refus de l'action et l'acte symbolique chez quelques mystiques juifs et chrétiens*, et il est temps que je définisse de plus près les trois termes de ce titre dans le contexte choisi, à savoir *mystique, action et acte*.

Comme nous venons de le voir, est *mystique* quelqu'un qui fait une expérience d'absolu et qui en parle, alors que cette expérience transcende, de son propre aveu, l'ordre du discours. Le paradoxe est déjà là, dans cet acte du discours, dans ce discours comme acte. Le mot *mystique* a d'ailleurs longtemps été employé comme adjectif seulement, pour désigner un langage, un *modus loquendi*, alors que les expressions *contemplatifs, spirituels, illuminés* servaient de nom pour ceux qui faisaient cette expérience. A première vue, les kabbalistes ne tombent pas dans cette catégorie. On ne peut en effet parler d'*expérience* kabbalistique qui nous soit transmise. Le Moi, si pathétiquement présent dans la mystique chrétienne, est inexistant dans les écrits de la Kabbale. Il y a cependant un *discours* kabbalistique qui

est bel et bien mystique, puisqu'il parle de Dieu *de l'intérieur*, et qui est transmis de génération en génération - la traduction exacte de *Cabale* étant simplement *tradition*. Le caractère codé de ces écrits est une preuve supplémentaire qu'il ne s'agit pas d'autre chose que de mystique : il illustre à sa manière l'impossibilité de trouver une expression adéquate à quelque chose qui se refuse par nature à être objet, alors que le langage humain n'a pas d'autres façons de traiter ce dont il veut parler. Le caractère ineffable de Dieu est en effet considéré comme une évidence et par le judaïsme et par le christianisme. Il est la conséquence logique de sa transcendance.

L'interdiction juive de prononcer le Nom divin n'est que l'exemple le plus connu de cet effort perpétuel de ne pas abolir, par le langage, la distance *infinie* qui nous sépare de Dieu. Des citations allant dans ce sens abondent également dans tout le christianisme antique et médiéval. Ainsi, Saint Augustin: "*Si comprehendis, non est Deus*",<sup>2</sup> ou Alain de Lille, dans ses *Regulae: Sicut probatum est Deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem* ; "*Omne enim nomen, quod de Deo dicitur, improprie dicitur*"; "*..nullum nomen proprie convenit Deo*".<sup>3</sup> Or, le dilemme des mystiques réside précisément dans le fait qu'ils ont approché cet Incompréhensible, totalement Autre, et que ce soit la seule chose qui leur paraisse valoir la peine d'être dite. Je chercherai à délimiter, dans ce corps à corps des mystiques avec le langage, quelques unes des façons les plus significatives qu'ont eues les deux religions d'organiser un discours par rapport à une expérience d'ordre existentiel et un contenu qui se dérobe.

---

<sup>2</sup> Saint Augustin, *Sermons*, 117. « *Si tu comprends, ce n'est pas Dieu* ».

<sup>3</sup> Alain de Lille, *Regulae*, début, n° 19 et 20°. « *Comme il est prouvé que Dieu est incompréhensible, il est évident qu'il est aussi innombrable* » ; « *Tout nom qu'on cherche à appliquer à Dieu est appliqué improprement* » ; « *aucun nom ne convient réellement à Dieu* ».

Wittgenstein dit succinctement: "*Il y a en effet un inexprimable ; il se montre : c'est cela le mystique.*"<sup>4</sup>

Les deux autres concepts qu'il nous reste à élucider sont *l'action* et *l'acte*. J'ai appelé *action* un acte, ou un enchaînement d'actes qui porte sa justification en lui-même. C'est la participation à la vie du monde: chaque acte se propulse (on dirait presque joyeusement) vers l'inconnu d'un futur ouvert. L'action se situe dans le temps et débouche sur l'Histoire, elle est elle-même Histoire, pleine du *tumulte des raisons, des formes et des images*. A la place de l'action, éminemment humaine, le mystique met l'acte symbolique qui, par son atemporalité, lui permet un retour aux origines et lui restitue, par intermittence, la Présence divine qui se dérobe. L'acte symbolique se réfère toujours à ce qui l'excède, à un ordre qui n'est pas humain. Si l'action se rattache au devenir, l'acte vise l'être. Il est déjà *mémoire* - mémoire de ce qui fait défaut.

Il va de soi que le refus de l'action que je stipule n'a rien à voir avec une quelconque passivité. La plupart des mystiques dont je parlerai avaient pris dans leurs communautés des responsabilités qui leur demandaient des occupations régulières, et souvent astreignantes. Ce n'est donc pas une question d'activité ou de passivité, et nous verrons que les concepts de *vita activa* et de *vita contemplativa* que Grégoire le Grand avait introduits dans la pensée médiévale n'y sont que partiellement pertinents. C'est de la *finalité* de l'acte qu'il s'agit : si l'action a un but qui s'efface sans laisser trace une fois qu'il est atteint pour céder la place à l'action qui lui succède, l'acte symbolique n'a pas de visée immédiate, il ne porte pas de fruits ; il est clos sur lui-même et ouvert sur la Transcendance.

---

4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522, Suhrkamp Verlag, Francfort 1963.



Il y a, évidemment, toutes sortes d'actes symboliques possibles. Dans le contexte qui nous intéresse, tous peuvent être subsumés dans la catégorie de l'*Imitatio Dei*, la quête acharnée de Dieu dans son être même. C'est l'application existentielle de la conception fondamentale dont nous avons parlé, à savoir que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Cette quête prend des formes différentes dans les deux religions. Disons comme première approche que pour le judaïsme, elle se définit comme Commandement et comme Parole. Les deux sont intimement liés, puisque la parole, pour la pensée juive, ne *signifie* pas seulement la chose, elle *est* la chose - le même mot, *davar*, désignant en hébreu "mot" et "chose". L'acte symbolique des kabbalistes vise donc toujours à répéter l'acte créateur qui est la Parole créatrice, et cela autant dans le domaine de la pensée que dans celui de l'action, domaines entre lesquels le judaïsme n'introduit pas de rupture. Dans le christianisme, l'*Imitatio Dei* signifie suivre la voie du Christ - qui est le Verbe - dans son humanité et dans sa divinité. J'essaierai d'esquisser quelques unes des formes les plus significatives que revêt, dans les deux religions, cette exigence de l'*Imitatio Dei*.

Mon ambition est donc double:

- Premièrement, je voudrais déceler les manières propres aux mystiques juive et chrétienne, de se poser, par l'acte, en face de l'absolu, qui est l'Etre. Je chercherai à montrer cela à travers la tension corrélative de l'expérience et de sa transposition - l'acte poétique étant un acte comme un autre.

- Deuxièmement, j'examinerai comment la transposition de cette expérience évolue à l'épreuve du temps. Ma thèse est en effet qu'avec l'émergence et l'épanouissement de la conscience historique, qui dispose autrement du temps que le mystique, il devient de plus en plus difficile pour celui-ci d'exécuter l'acte symbolique, de le vivre en substitution à l'action et surtout, d'en formuler la prégnance et la nature. J'analyserai ce qui me

semble une évolution analogue dans les deux religions, par delà le génie propre de chacune d'elles.

\*

Parlons d'abord du judaïsme et souvenons-nous de quelques données fondamentales :

D'après la Bible hébraïque, Dieu a *parlé* et a créé le monde. Il a parlé une deuxième fois pour donner la Tora à Israël. Ces deux faits, la Création et la Révélation, sont de portée universelle. Par ailleurs, la Parole divine s'est adressée aussi aux patriarches, aux juges et aux prophètes, restant toujours auprès du peuple d'Israël jusqu'à se retirer dans le silence : car, selon la conception rabbinique, depuis la fin de la prophétie, Dieu ne s'est plus adressé directement aux hommes. Depuis l'extinction de la Voix, la Tora, infiniment interprétable, en tient lieu, elle est ce qui reste de la Parole créatrice, on peut la sonder, la questionner, la renouveler.

Israël est le peuple du livre. Ce livre est la Loi, non pas dans le sens où on verrait en Dieu un législateur, mais en ce qu'il contient la voie de la conduite parfaite, celle qui est conforme à la volonté du Créateur. Cette conduite se déduit de l'exégèse scrupuleuse du sens, et de la lettre, de *l'Histoire* qui y est relatée, et de l'observance des *commandements* qui y sont consignés. La religion juive en recense 613.

*« Rabbi Simlai dit : 613 commandements ont été révélés à Moïse sur le mont Sinai. Il y a 365 commandements négatifs, selon le nombre de jours de l'année solaire, et 248 commandements positifs, correspondant aux membres du corps humain. »*

Commandements inscrits dans le temps et dans la chair de chaque Juif. Parole et Commandement, les deux piliers de sa foi.

Depuis les temps talmudiques, les juifs se sont interrogés sur le sens de ces commandements. La première réponse se trouve dans la Bible même, au Lévitique, chap. 18, 4 - 5: *Je suis l'Eternel votre Dieu. Vous observerez mes lois et mes statuts, parce que l'homme qui les accomplira y trouvera la vie. Je suis l'Eternel votre Dieu.* Il y a équivoque sur le sens du mot "vie". D'une part il s'agit, selon Rachi, le célèbre commentateur de Troie du XIe siècle, de la vie éternelle, de l'autre d'une vie pleinement vécue ici bas, ce qui signifie aux yeux de la tradition juive une vie rattachée à Dieu. Il n'y a pas d'ailleurs, pour le judaïsme, de différence fondamentale entre ces deux conceptions. La Tora, la parole divine, et les commandements, son application pratique, sont les signes de l'élection d'Israël, qui n'est autre chose qu'une mise en réserve, une mise à part pour faire de lui *un peuple de prêtres, un peuple saint.*

Dans le "code de sainteté" du Lévitique, au chapitre XX verset 26, nous lisons: *Soyez saints pour moi, car je suis saint, moi l'Eternel, et je vous ai séparés d'avec les peuples pour que vous soyez à moi.* La séparation d'avec les autres peuples est donc la condition pour qu'Israël puisse être à Dieu. C'est également ainsi, selon Rachi, qu'Israël doit comprendre les commandements : non pas comme les règles de conduite d'une éthique compréhensibles d'elles-mêmes, mais comme des signes d'obéissance à Dieu, signes qui marquent la séparation d'avec les autres nations. Et l'exégèse de Rachis se termine par les mots: *Que votre séparation d'avec eux soit en l'honneur de mon nom.*

Israël est saint comme Dieu est saint : un peuple transcendant, séparé des autres, et pourtant là, comme Dieu est transcendant *et présent*

par rapport à tout ce qui est.

Une brève digression d'ordre étymologique nous fera mieux comprendre ce point essentiel.

Jusqu'à ce jour, à la fin de chaque sabbat, les Juifs font la *havdala*, la cérémonie de la séparation, en disant: *Sois loué, Eternel, notre Dieu, Roi de l'univers, qui sépare le sacré du profane, la lumière des ténèbres, Israël des autres peuples, le septième jour des six jours ouvrables. Sois loué, Eternel, qui sépare le sacré du profane.*

Le monde, et avec lui l'Histoire, sont considérés comme le résultat d'une séparation, *havdala*, entre ce qui est sacré et profane. Et en effet, une analyse sémantique prouve que l'histoire de la Création, dans la Bible, est jalonnée de ce terme - *vayavdel*, «il sépara». Création équivaut à délimitation, à séparation. De même, l'histoire d'Israël commence-t-elle par une séparation: celle d'Abraham de sa famille et de son pays.

Est donc saint ce qui est séparé, ce qui est mis en réserve pour Dieu. Saint est Dieu lui même. Partant, le sacré est ce qui est réel, ce qui est réellement, ce qui est au centre de tout. Le domaine de la sainteté est donc l'intérieur, par opposition à l'extérieur, au profane. Aussi le mot *hol*, profane en hébreu, a-t-il la signification de ce qui tourne autour, de ce qui est excentrique par rapport au domaine de la sainteté.

Le fait qu'Israël soit un peuple saint signifie qu'il est associé à Dieu, qu'il se trouve à l'intérieur de son domaine. Israël est *consacré* à Dieu comme une femme à son mari : encore une fois l'analyse sémantique - qui démontre l'identité des termes - est éclairante.

Ainsi, le peuple juif se trouve ontologiquement à la lisière de deux mondes, et il appartient aux deux. Nous touchons là à une des explications possibles des formes si profondément différentes qu'affecte la Kabbale par rapport à d'autres mystiques, et notamment la mystique chrétienne : on n'y trouve pas de cloître, il n'y a ni monachisme, ni vœux, ni célibat, et pas de conversion. Les Kabbalistes vivent en pères de famille, exercent des professions, voyagent, acceptent des fonctions communautaires. La conviction profondément ancrée qu'ils font partie d'un peuple saint les dispense du retrait du monde : la mise à l'écart est effective, générale, et généralement acceptée par les juifs comme le corrélat de leur élection, jusqu'à l'aube des temps modernes. Cette élection est donc synonyme de sainteté : est *consacré* à Dieu ce qui lui est le plus proche, ce qui lui ressemble de près. La Communauté d'Israël, paradigme de l'humanité, reflète cette Image à laquelle l'homme a été créé. C'est pourquoi Rabbi Josef Guikatilla, un kabbaliste castillan du XIII<sup>e</sup> siècle, écrit dans son *Igueret Hakodech*, la « Lettre sur la Sainteté » : « *Comme tous nos actes sont à l'image de l'action du Nom de Dieu, chaque fois que nous faisons le bien et le juste, nous sanctifions son grand Nom, (...) mais chaque fois que nous ne nous conduisons pas valablement, nous profanons (...) le Nom du Ciel, puisque nous lui ressemblons.* » Cette ressemblance, selon Rabbi Eléazar ben Azarya, consiste dans le fait que tout comme Dieu est unique au monde, Israël est unique au monde. Dans son *Cha'aré Ora, Les portes de la lumière*, le même Guikatilla explique que "*profaner le Nom*" signifie faire sortir ce qui est saint de l'ordre divin : d'où la réserve imposée à Israël ; voilà pourquoi il ne doit pas se mêler aux peuples, doit rester à l'intérieur, ne pas se "*décentrer*", comme on pourrait traduire *halol* (lit. profaner, être profane).

Aussi le Talmud a-t-il pour but principal "*d'ériger une haie autour de la*

---

5 *Talmud de Babylone*, Haguiga 3a.

*Tora* »5 et d'intégrer tout dans le système global du rabbinisme. L'intention est de renforcer la séparation indiquée par la Bible au moyen de règlements et de lui donner ainsi une physionomie concrète. Les lois alimentaires, les ablutions, les temps de prière et d'étude, l'interdiction de boire et de manger avec un Gentil ou de lui enseigner la Loi sont autant de mesures visant à réaliser ce but. Les Pharisiens, les *perouchim*, sont étymologiquement les "séparés", ceux qui par ailleurs s'adonnent à l'exégèse, la *parchanout*, qui est la délimitation du sens.

Etonnante cohérence d'une langue dont les renvois étymologiques nous font retomber sur nos pieds : nous revoilà en face des deux piliers de la pensée juive, à savoir la Parole et les Commandements. L'exégèse - l'interprétation de la Parole -, la prière - parole humaine adressée à Dieu -, et l'observance des commandements, qui sont l'expression de Sa volonté, rythment la vie de tout Juif pieux et en font une existence entièrement tissée d'actes symboliques : tout ce qu'il fait excède en effet l'ordre du faire, celui de l'action, et se relie à un ordre supérieur. Il n'a pas besoin, pour cela, de se retirer « du siècle » - toute sa vie, qui est en même temps celle de sa Communauté, se déroule à l'intérieur du domaine de la sainteté.

Le grand danger, dans ce mode de vie, consiste évidemment dans la routine : que la signification transcendante de l'acte se perde dans la répétition, que celui-ci se dégrade en geste d'obéissance, de convention sociale ou de simple habitude paresseuse, qui ne connaît plus d'ouverture vers ce qui le dépasse. Cette routine, qui de tout temps a été le fait des gens de moindre envergure religieuse, a été - également de tout temps - combattue violemment par les mystiques, qui s'acharnent à charger de sens le geste. *Si la chose est vide, c'est qu'elle est vide de vous*, dit joliment Rabbi Meïr.

Cependant, la manière de charger de sens le geste change avec le temps. Elle s'adapte à la mentalité de l'époque et du milieu géographique. L'Histoire y ajoute son poids. Dans l'univers empreint de symbolisme du moyen âge, la démarche des mystiques n'est qu'une variante exigeante de ce que chacun était censé de faire. Quelques siècles plus tard, quand le monde est découvert et la métaphysique soumise à la critique kantienne, quand la Révolution emplit les coeurs d'un espoir tout immanent, et l'ouverture des ghettos provoque un élan émancipatoire difficile à canaliser, l'action prend partout le pas sur l'acte symbolique, lequel est dépourvu de toute référence transcendante quand il est public, ou bien relégué dans le secret du domaine privé. *L'Imitatio Dei* n'est plus à l'ordre du jour. Parallèlement, le discours mystique trouve de moins en moins d'appui dans le langage. Il se devient suspect à lui même et avoisine, dans les cas les plus purs, le silence, le chant, le cri. Prenons quelques jalons de cette évolution.

\*

### 1. L'acte comme parole dans la Cabale

**Bahya ibn Paqûda** vécut dans l'Espagne mauresque du XI<sup>e</sup> siècle. A part le fait qu'il était juge dans une cour rabbinique, soit à Saragosse, soit à Cordoue, nous ignorons tout de sa vie. Son activité littéraire s'exerça probablement entre 1050 et 1080. Comme beaucoup d'auteurs juifs espagnols du moyen âge, il écrivit en arabe ses traités philosophiques et en hébreu sa poésie religieuse. Ses coreligionnaires le dénommaient *he-hassid*, le pieux, le saint. C'était un personnage discret, d'une grande rectitude morale et d'une étonnante ouverture d'esprit à une époque où le syncrétisme religieux n'était pas précisément à la mode. Bahya a laissé une oeuvre restreinte, mais de qualité : une vingtaine de poèmes liturgiques et un long traité de théologie philosophique, *Les devoirs du coeur, hovot ha-levavot*, son oeuvre majeure. 6

L'influence de ce livre, qui représente ce qu'on pourrait appeler le courant piétiste en Israël, a été considérable, et contrairement à beaucoup d'autres ouvrages de la philosophie juive médiévale et également à la Kabbale, il n'a jamais provoqué de polémique parmi les docteurs. *Les devoirs du coeur* se répandirent dès leur rédaction au XI<sup>e</sup> siècle dans les communautés juives de langue arabe. En 1161, le célèbre Jehuda ibn Tibbon, savant juif émigré de Grenade à Lunel en Languedoc, en fit une traduction en hébreu qui connaîtra une diffusion extrêmement large et sert jusqu'à ce jour. Contrairement à beaucoup d'autres ouvrages de la mystique juive, réservés aux hommes d'étude, et tout en étant de caractère philosophique, le livre de Bahya est une oeuvre populaire. Il a été traduit dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle dans toutes les langues parlées à l'intérieur des communautés juives. Récemment, André Chouraqui en a fait une merveilleuse traduction française commentée à partir de l'original arabe.

Pour étayer sa doctrine, Bahya cite, comme de coutume dans ce genre de littérature, de très nombreuses sources. La plupart d'entre elles sont, bien sûr, bibliques, rabbiniques ou proviennent de docteurs juifs antérieurs à Bahya. Mais - et cela est tout à fait exceptionnel - il cite très souvent et même à des endroits où l'on s'attendrait à tel dicton talmudique bien connu, des sources extérieures. Bahya ibn Paqûda reproduit des auteurs musulmans et chrétiens, non pas pour polémiquer, mais au même titre qu'il cite les docteurs de la Synagogue, pour alimenter l'élan de sa foi. *J'espère, dit-il, qu'ils trouveront l'agrément de tous les coeurs et que chacun puisera dans leur sagesse comme on s'enrichit de l'oeuvre des philosophes et de l'exemple des ascètes.* <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Bahya ibn Paqûda, *Les devoirs du coeur*, traduction d'André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1950 et 1972.

<sup>7</sup> Bahya ibn Paqûda, *Les devoirs du coeur*, traduction d'André Chouraqui, *loc. cit.*,



*Les devoirs du coeur* sont un ouvrage de théologie systématique. Organisé en dix portiques, il part de la profession de foi juive, *Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est Un. Tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme et de toutes tes forces*. Tout le livre de Bahya n'est finalement que le commentaire de ces deux versets. Passant par les preuves classiques de l'existence de Dieu, Bahya aborde dans son premier portique le problème de Ses attributs pour rejoindre le courant de la théologie négative, apophatique, pour laquelle Dieu est inconnaissable dans son essence et ne peut par conséquent être cerné par le langage. Les autres portiques sont consacrés à déclarer l'unité de l'homme, considéré comme le microcosme au sein du macrocosme, unité cependant perdue qu'il cherche à retrouver à travers "*la contemplation des créatures*", "*la soumission à Dieu*", "*l'abandon à Dieu*", "*la purification de l'acte*", "*l'humilité*", "*la pénitence*", "*l'examen de conscience*" et "*l'ascèse* 8", pour arriver enfin, dans le dixième portique, au "*pur amour de Dieu*".

L'originalité de l'oeuvre de Bahya réside dans le fait que pour la première fois un théologien de la Synagogue concentre tout son effort à rappeler au fidèle l'exigence d'une vie intérieure toute d'amour. Il introduit dans la pensée juive la distinction fondamentale entre une science intérieure et une science extérieure, et par surcroît un principe de hiérarchisation des commandements de la Tora. Bahya considère en effet qu'il y a des *devoirs du corps*, qui sont les commandements que la Bible prescrit pour l'ordre de l'action. Et puis il y a ces *devoirs du coeur* qui ont donné le titre au livre et qui concernent le monde de l'esprit. Chose étonnante pour un théologien juif, Bahya donne la prééminence à ces derniers. Une intention pure pour

---

préambule, p. 35.

8 Titres des portiques deux à neuf.

tout acte exécuté est pour lui la clé du rapprochement de l'âme avec Dieu. Il ne suffit pas, en effet, de bien faire. On doit aussi *viser le bien* en le faisant. L'hypocrisie sous-jacente peut pour Bahya anéantir la valeur d'un acte juste. C'est pourquoi il est essentiel d'arriver à une pensée sincère, ardente, aimante. La voie qu'il recommande pour y parvenir est celle d'un ascétisme modéré. Il est trop juif pour approuver la mortification du corps. Mais il exige une purification intérieure qui conduit à ce que Jehuda ibn Tibbon traduit par « *l'unité de l'acte, qui doit correspondre à l'unité de Dieu dans la volonté d'une intention droite* ». La récompense finale de ce long processus de purification est de réunir l'âme avec son Créateur, « *car l'âme est une substance simple, spirituelle, qui aspire à ce qui lui ressemble.* »

Si j'ai exposé la doctrine de Bahya ibn Paqûda avec quelque longueur, c'est que le problème de la finalité de l'acte est au coeur de sa pensée. Il montre, dans son préambule, que dans les communautés juives de l'Espagne musulmane de son époque, les commandements étaient souvent accomplis de façon superficielle, conventionnelle et dénuée de toute spiritualité. L'acte symbolique s'y était dégradé en action. C'est ce que Bahya refuse. Il veut que la Parole soit à nouveau au coeur du Commandement, que Parole et Commandement soit une même chose. La voie ascétique qu'il préconise pour arriver à ses fins n'est pas celle de tous les spirituels juifs. Mais tous partagent ses préoccupations, chez tous on observe le même souci d'unité qui préside à la démarche du *hassid*.

### **La Kabbale ancienne : Rabbi Josef Guikatilla et le Zohar**

Continuons notre investigation avec un autre exemple. La Kabbale à proprement parler se développe peu après Bahya, au douzième siècle, en Provence et dans le Languedoc, et trouve son premier apogée, avec un vrai foisonnement d'oeuvres importantes, dans l'Espagne chrétienne du XIII<sup>e</sup> siècle. Bien qu'elle soit d'une inspiration très différente des *Devoirs du coeur*,

les problèmes de l'unité de Dieu et, corrélativement, celle de l'homme, de l'intention et de l'exécution de l'acte et de ses répercussions sur les mondes supérieurs y sont traités partout de façon centrale.

*Dieu a regardé dans la Tora et a créé le monde, l'homme regarde dans la Tora et le maintient : ainsi création et subsistance de l'univers ne dépendent que de la Tora.*<sup>9</sup>

Ces paroles du *Zohar*, oeuvre maîtresse de la Kabbale ancienne, sont comme la quintessence de toute sa démarche. La Tora, en tant que Parole de Dieu, est antérieure au monde. Selon une vieille tradition rabbinique reprise par les kabbalistes, c'est avec ses lettres que celui-ci a été créé. Le monde est ainsi régi par le langage : les quatre lettres du Tétragramme qui concentrent en elles toute la Parole *récapitulent la totalité des noms et règnent sur la totalité des mondes*, comme dit Rabbi Josef Guikatilla. Or, nous savons que Dieu et son Nom sont identiques. La Tora, Parole de Dieu, est donc ce que nous pouvons appréhender de Lui : chacune de ses lettres nous dévoile quelque chose de la structure de l'univers. C'est là toute la Révélation. Révélation où Dieu se découvre au monde, et où il découvre au monde son principe d'organisation, cette structure justement, qui est la même dans tous les univers en haut et en bas, et jusqu'au domaine du Mal le quel, dans sa forme, tient encore du domaine de la sainteté. La Tora comme Archétype avec, comme éléments, les lettres de l'alphabet hébraïque, constitue ainsi le premier plan de réflexion de la Kabbale.

Le principe d'analogie qui domine toute sa pensée et auquel, rappelons-le, revenait au moyen âge le même degré d'évidence qu'au principe de causalité de nos jours, nous conduit au deuxième plan de la

---

<sup>9</sup> Rabbi Jossef Guikatilla, *Cha'aré Ora*, éd. Mossad Bialik, Jérusalem, 1970, p. 123.

réflexion kabbalistique : ce Nom que Dieu a révélé à l'homme et qui contient toute la Création est en même temps un *corpus mysticus*, une émanation de forces divines qui prennent la forme d'un organisme vivant. Les kabbalistes ont répertorié dix émanations, appelées les *sefirot*, dont chacune a un caractère différent et remplit une fonction spécifique dans l'économie du monde. Il y a, parmi elles, la Sagesse et l'Entendement, la Générosité et la Rigueur. Il y a aussi un principe féminin qui est la Présence divine sur terre, la *chekhina* qui se trouve, comme Israël, à la lisière de deux mondes et qui est l'enjeu du drame cosmique qui se déroule depuis que la faute d'Adam a détérioré la Création initiale. Ces émanations, les *sefirot*, ont pris une forme qui est celle de l'Homme primordial. La pensée analogique conduit en effet les kabbalistes à conclure que, dans la mesure où l'homme a été créé à l'image de Dieu, on peut inférer que sa structure profonde est celle du monde divin. L'homme peut donc trouver dans le plus intime de lui, c'est-à-dire dans son corps, dans l'essence de chaque membre, un système de correspondances qui lui ouvrent l'accès à la compréhension des mondes supérieurs. Attention cependant - l'idée n'est pas naïve : si l'homme est fait à l'image de Dieu, Dieu n'est pas à l'image de l'homme. Celui-ci, dans la perspective des kabbalistes, n'est rien d'autre que la pierre spéculaire dans laquelle se reflètent les univers d'en haut et d'en bas. La finalité de l'homme consiste dans sa capacité d'unifier les mondes par un acte contemplatif, et de parfaire ainsi la gloire divine. La représentation zoharique de la faute initiale qui troubla l'ordre des mondes, découle de cette conception.

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 sans existence propre. En mangeant des fruits de l'arbre, en les séparant donc de leur tronc, Adam 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 coeur 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 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*, ou Présence divine, et le Dieu transcendant, 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* étant désormais séparée de la *parole*, et Dieu de son Nom. C'est pourquoi l'univers ne nous parle plus que par intermittence, et la Tora 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. Le Juste, qui est seul capable de la mettre en oeuvre, est le protagoniste de cette aventure qui correspond au périple complet de l'histoire humaine. C'est la tâche qui lui incombe, car la restauration doit être initiée par ceux qui ont causé le dommage.

Les deux moyens dont l'homme dispose pour y arriver sont l'acte et la parole. Vue sa position particulière dans l'univers, tout ce qu'il fait a des

répercussions lointaines. Pour cette raison, les kabbalistes sont les plus sourcilleux littéralistes : chaque lettre d'une exégèse ou d'une prière compte comme un élément capital de la grande reconstruction, comme cette pierre angulaire que les bâtisseurs avaient rejetée, et chaque acte est par définition symbolique. Il n'est pas question, dans une telle conception, d'introduire une quelconque hiérarchie entre les commandements. Chacun d'eux remplit une fonction unique pour notre corps ici-bas et est rattaché à un des membres du grand Corps en haut. Les dix commandements, qui résument tous les autres, correspondent en effet pour le Zohar aux dix *sefirot*, aux émanations divines. Ils sont liés les uns aux autres comme les organes d'un corps : c'est pourquoi la non observance du moindre commandement (moindre seulement parce qu'il est incompris) entraîne un dérèglement de tout l'organisme. Il est difficile d'aller plus loin dans la perception symbolique de l'acte. Tout ce que fait l'homme affecte en effet la création toute entière. Car le système de correspondances que je viens d'évoquer ne vaut pas seulement pour l'homme par rapport au monde divin, mais s'étend à l'univers entier, qu'il s'agisse de phénomènes naturels, tels que la mer et la montagne, la flore et la faune, ou de phénomènes spirituels, tel que la pensée et le langage. Il n'y a pas, dans cette conception, de distinction fondamentale entre le concret et l'abstrait.

C'est là une des raisons de la difficulté très réelle de la lecture des textes kabbalistes. D'une façon générale, ils sont écrits dans un langage ordinaire, sans aucun effort de formulation. Parfois ils sont elliptiques, parfois volubiles, souvent les deux, pleins de raccourcis et de redondances à la fois. Obéissant au principe des correspondances des univers dont je viens de parler et qui en font des textes codés pour ceux qui ne connaissent pas la signification des renvois, ils sont souvent très concrets quant aux choses qu'ils nomment, et défient pourtant la représentation. Les lieux n'y 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. Par ailleurs, des réalités spirituelles sont représentées à travers des descriptions physiques telles que le souffle et la lumière, le feu et la glace, des arbres, des fleuves, des bateaux et des poissons.

Deux convictions fondamentales semblent avoir présidé à la rédaction des ces textes, à savoir:

- 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. Acte et langage sont, dans cette conception, une seule et même chose. Il n'y a, en effet, *qu'un* acte, toujours le même, qui est celui de la Parole créatrice et que vise et répète tout ce que nous faisons.

Nous sommes à présent plus à même de comprendre l'aisance avec laquelle le langage des kabbalistes paraît rendre compte de réalités du monde divin, qui est en effet son terrain de prédilection, alors qu'aucune *expérience de rencontre*, ne parlons pas d'union, entre un individu - un mystique - et Dieu n'est consignée par la Kabbale séfirotique. Nous nous trouvons en effet en face d'un univers clos, complètement symbolique qui prétend embrasser d'un seul regard toutes les réalités, quelle que soit la différence des plans sur lesquels elles se situent. Le Juste, qui est le *Moi mystique* à peine camouflé des kabbalistes, s'y meut de haut en bas et exerce son action - entièrement tissée d'actes symboliques - sur l'ensemble des mondes. Jamais peut-être en Occident, on n'a été aussi loin dans l'abolition de la frontière entre le spirituel et le matériel.

## La Kabbale de Safed

Bahya ibn Paqûda et le Zohar représentent deux attitudes opposées vis-à-vis du problème de l'exécution de l'acte et de sa définition. Ces deux attitudes peuvent être considérées comme exemplaires. Elles ont toutes les deux exercé une influence importante et durable sur la pensée juive. Si différentes qu'elles soient, une même exigence préside pourtant à leur démarche : garder l'unité de l'Acte et de la Parole et imiter par là la Parole qui fut Acte, la Parole créatrice. C'est en effet l'aspiration de toute la spiritualité juive.

Et la pensée de Bahya et celle du Zohar appartiennent à l'univers médiéval dont elles partagent les présupposés. Il ne m'est pas possible ici de suivre de façon même sommaire les différentes étapes que parcourt, dans le temps et dans l'espace, cette revendication mystique de l'unité. Avant d'arriver à mon dernier exemple, qui sera Rabbi Nahman de Bratslav, je voudrais simplement rappeler quelques faits importants pour la compréhension de ce qui suit.

A l'aube des temps modernes, en 1492, le judaïsme subit un des grands traumatismes de son histoire : l'Expulsion des Juifs d'Espagne. La Kabbale, dont ce pays était devenu le centre, se transfère alors en Palestine et trouve quelque temps plus tard à Safed un nouveau foyer. L'expérience terrible de l'exil y est transposée dans la doctrine de Rabbi Isaac Louria, le *Ari* (1534 - 1572) qui, tout en gardant le Zohar comme référence constante, élabore des thèmes qui marqueront la Kabbale pour les siècles à venir. Il n'y a pas lieu ici d'esquisser cette doctrine. Disons seulement que la rupture de l'équilibre initial, symbolisée dans le Zohar par la faute d'Adam, y est dramatisée à l'extrême et présentée sous la forme du mythe de la *brisure des vases* ; que toute la pensée lourianique est obsédée par la réparation - le *tikkun* - de cette catastrophe cosmique, et que le rôle capital attribué par la



Kabbale au Juste y est encore accentué. Cela suffit pour situer le problème de l'acte, qui acquiert, si c'est possible, encore plus d'importance qu'auparavant. L'élément messianique qui sous-tend la doctrine de Rabbi Isaac Louria crée un sentiment d'urgence et une conscience exacerbée de l'importance de la contribution humaine à l'oeuvre de réparation. Le résultat en est un foisonnement de nouveaux rites d'inspiration directement kabbalistique. Je ne cite que la pratique des *exils volontaires*, où les compagnons partaient à pied sur les chemins de la Galilée, imitant ainsi l'Exil de la Présence divine, la *Chekhina* bannie du Palais du Roi. En quête d'inspiration, ils visitaient les tombeaux des maîtres anciens et s'entretenaient de Tora.

### **Rabbi Moché Cordovero**

Suivant la double démarche caractéristique des kabbalistes embrassant à la fois l'acte et la parole, Rabbi Moché Cordovero (1522 - 1570), un des représentants les plus éminents de la Kabbale de Safed, a consigné par écrit les conversations qu'il avait lors de ces déplacements avec son maître. Le sujet unique du *Livre des exils*, *Sefer guerouchin*, est ce que les deux rabbins s'appliquaient à vivre en ces moments, à savoir l'Exil à tous les niveaux, l'Exil comme phénomène universel, à la fois humain et divin. Le *Livre des exils* traite donc d'une réalité à la fois physique et spirituelle que son auteur cherche à mettre en pratique sur un plan symbolique, en même temps qu'il vise à l'élucider. Or, il n'est certainement pas fortuit que cette pratique soit née parmi les exilés d'Espagne qui désignaient l'expulsion de leur ancienne patrie par le même mot : *Guérouch Sefarad*.

La pratique des *exils volontaires* réussit de façon exemplaire à faire tenir ensemble différents plans de réflexion dont chacun confère un sens à l'autre. Il est en effet plus gratifiant de s'imaginer que son propre destin est tributaire d'événements qui ont lieu dans le monde divin, que des caprices des Rois Catholiques.

L'immense succès de la Kabbale de Safed auprès des masses juives tient en grande partie à la création de rites nouveaux, dont certains eurent un caractère plus populaire que celui dont je viens de parler. L'équilibre entre acte et parole dont ils proviennent au moins dans l'inspiration, sinon toujours dans la pratique, ne put cependant se maintenir très longtemps. Les crises messianiques qui secouèrent les Communautés juives aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la ghettoïsation qui les précipita dans la pauvreté et entraîna une déchéance de l'étude, exercèrent une influence profonde sur le problème de l'acte. Celui-ci tend à se vider de son contenu spirituel et à se transformer en simple commandement - un règlement auquel on se soumet sans le questionner. Parallèlement, la parole perd de son pouvoir. Elle se fige, ne se renouvelle plus, confine, dans le meilleur des cas, au silence.

### **Rabbi Nahman de Bratslav**

Prenons l'évolution à son terme. Rabbi Nahman de Bratslav, le seul *hassid* qui refusa de fonder une dynastie, au point que ses successeurs s'appellent jusqu'à ce jour les *toite Hassidim*, les "Hassidim morts", vécut en Ukraine, entre 1772 et 1810. C'est un maître énigmatique à l'oeuvre inclassable qui, toute sa vie, a aimé l'équivoque. Il avait conscience de vivre dans un univers où les choses ne sont pas à leur place, où les hommes sont en exil et les destinées inversées. Dans un de ses petits récits, Rabbi Nahman raconte qu'un roi lit dans les étoiles que la moisson de l'année rendra fous ceux qui en mangeront. Comme il ne reste pas assez de réserves de blé pour tout le monde, il décide avec son ami, auquel il se confie, d'en consommer aussi : car s'ils étaient les seuls à garder l'esprit lucide, ce seraient eux qui passeraient pour fous. Ils se feront cependant un signe au front : ainsi, en se regardant, ils se souviendront qu'ils vivent dans un monde de folie.

La conscience de cette folie ambiante n'a jamais quitté Rabbi Nahman. Il avait compris que les temps changeaient, que la vie de tous, même des juifs pieux, étaient affectée en profondeur par la sécularisation. Issu de l'élite hassidique (il était l'arrière petit fils du Baal Chem Tov), après une vie d'ascétisme et de souffrances, il finit ses jours dans la maison d'un libre penseur, avec lequel il jouait aux cartes et lisait la littérature allemande contemporaine. Les doutes que lui inspirait son époque, et notamment l'état de déchéance morale des "cours" hassidiques, s'exprime chez Rabbi Nahman dans un rapport ambigu à la Parole. En bon kabbaliste, il lui confère tout le pouvoir de la Création. En même temps il considère que, là où en étaient les choses, elle ne pouvait plus être entendue. Ainsi, les deux livres qu'il jugeait comme ses plus importants ne nous sont pas parvenus. Le premier, nommé d'après sa destinée *Sefer ha-nisraf*, le "livre brûlé", fut détruit par le feu en 1808, sur les ordres de Rabbi Nahman. Il eut en effet la vision que cette oeuvre était d'un contenu trop profond pour être révélé. Le second livre renfermait des secrets que, selon Rabbi Nahman, le Messie lui-même commentera un jour ; on l'appelle *Sefer ha-ganouz*, le livre caché, et il est entendu qu'il restera caché jusqu'à la fin des temps. Par ailleurs, Rabbi Nahman n'écrivit rien lui-même. C'est aux notes d'un élève et ami que nous devons ses oeuvres.

Parmi celles-ci, les onze grands contes, connus sous le nom *Sipurei Ma'asiot*, occupent une place à part. Rabbi Nahman leur attribuait une valeur d'enseignement de première importance et souhaitait vivement leur publication. Tous ces contes peuvent être lus au rythme de la Kabbale lourianique, selon le schéma de la catastrophe initiale, de l'exil et de la rédemption finale. En même temps, il y a toujours en eux un reste qui se dérobe à toute interprétation, et c'est ce reste qui fait leur beauté. D'une haute signification spirituelle, ils sont aussi de la littérature, issus de l'imagination d'un vrai poète, et cela est une nouveauté pour le judaïsme,

dont le génie s'était toujours confiné dans le cadre très restreint de la poésie liturgique. Nous nous trouvons ici à la charnière de la modernité. La parole navigue entre le silence (le livre brûlé) et le chant (les contes), et elle tient des deux. Rabbi Nahman s'en explique lui-même dans les *Likuté Moharan*, un livre d'exégèse d'une grande originalité :

Il y a, dit-il <sup>11</sup>, deux sortes d'hérésies. La première provient des sagesse extérieures. Celle-ci a une valeur cachée qui la rend apte à trouver Dieu et il importe de savoir lui répondre. La seconde sorte d'hérésie est issue de l'espace vide (*hallal ha-panouï*) d'où Dieu s'est retiré en lui-même pour laisser place à la Création du monde. Dieu en est réellement absent et il est donc impossible de répondre à cette sorte d'hérésie par la parole. Car par la Parole le monde a été créé, mais cette hérésie a son origine ailleurs, dans le néant qui précède la création. A quelqu'un qui se tient à cet endroit, il faut répondre par le silence, qui est la qualité (*mida*) de Moïse. Ce silence est la foi, qui complète ce qui est vide et, par un acte de confiance, projette Dieu à la place du néant. La foi, pour Rabbi Nahman, consiste dans la faculté d'écoute. Il faut savoir écouter la mélodie de chaque chose, de chaque pensée et de chaque sagesse, même celle de l'hérésie, qui en a une qui lui est propre. Car la mélodie est au-dessus de la Parole. Elle a son origine dans l'infini du Dieu caché. Seul un juste de l'envergure de Moïse sait communiquer ce chant - l'unique réponse possible à l'hérésie qui vient du néant.

Je crois qu'il n'est pas nécessaire d'interpréter longuement ce beau passage. Pour boucler la boucle disons seulement que l'Acte, pour Rabbi Nahman, ne se réfère plus à la Parole. Dans le monde où il vit, la Création, que celle-ci représente, n'est plus un livre ouvert. Le seul acte encore

---

<sup>11</sup> Rabbi Nahman de Bratslav, *Likutei Moharan*, n° 43.

possible à une époque où le néant de Dieu était devenu une réalité tangible et, comme Rabbi Nahman a la force de le dire, irréfutable, est le passage au silence pour faire entendre le chant : c'est ce qu'il fait dans ses contes.

\*

### **L'acte et la parole dans la mystique chrétienne**

L'analyse des rapports complexes qu'entretiennent spirituels, kabbalistes et hassidim juifs avec *l'acte* nous renvoie, d'un bout à l'autre, à la *Parole*. C'est elle qui détermine la conception de l'acte, et non l'inverse. Dans la deuxième partie de mon article, composée en contrepoint à la première, je chercherai à démontrer qu'il n'en va pas autrement pour le christianisme. Se référant à une définition rigoureusement différente de la Parole, les mystiques chrétiens tirent leurs propres conclusions concernant l'action, c'est-à-dire la participation à la vie du monde, et l'acte symbolique comme conduite à adopter pour eux-mêmes. Puisque c'est dans la Parole que se trouve la clé de la compréhension de l'acte, commençons par elle :

La conception chrétienne de la Parole est basée sur le prologue de l'Evangile selon Saint Jean, tant de fois commenté:

*Au commencement était le Verbe,  
et le Verbe était avec Dieu,  
et le Verbe était Dieu.  
Il était au commencement avec Dieu.  
Tout fut par lui,  
et sans lui rien ne fut.  
De tout être il était la vie  
et la vie était la lumière des hommes  
et la lumière luit dans les ténèbres  
et les ténèbres n'ont pu l'atteindre.*

Le Verbe, le *logos*, est, pour le christianisme, la Sagesse divine. Il est, selon la doctrine de la Trinité, également le Christ. L'Incarnation en a fait une Parole absolue, unique, détachée du langage. Ce Verbe est Acte. Il se produit, survient d'un coup et bouleverse l'ordre du monde, en *changeant la lettre en esprit*. C'est pourquoi les théologiens du moyen âge l'ont appelé *verbum abbreviatum*, verbe abrégé, ou aussi *verbum brevissimum*, le verbe très bref, ou encore *liber maximus*, le livre suprême. Ce livre, unique Parole de Dieu qui n'a en son sein qu'un seul Verbe, comme le souligne, avec tant d'autres, Bernard de Clairvaux<sup>12</sup>, est doublement abrégé. Au moment de son incarnation, *il a récapitulé en lui le long déroulement de l'histoire humaine, nous offrant, condensé en Lui, le salut* (saint Irénée). Le *logos* chrétien est donc à la fois médiateur de la Création (*tout fut par lui..*) et rédempteur. Il est ainsi le lien substantiel entre le Dieu transcendant et le monde.

En résumant de nombreux enseignements médiévaux, le Cardinal de Lubac dit que *"l'incarnation du Verbe est l'ouverture du Livre, dont la multiplicité extérieure laisse désormais apercevoir la «moelle» unique (...). Voici que par le fiat de Marie répondant à l'annonce de l'ange, la Parole, jusque-là seulement «audible aux oreilles», est devenue «visible aux yeux, palpable aux mains, portable aux épaules». Plus encore: elle est devenue «mangeable»."*<sup>13</sup>

On peut difficilement être plus clair. Pour le chrétien, *l'événement* que fut l'avènement du Verbe est une *conversion* (mot clé de toute la mystique), puisqu'il change, il retourne de fond en comble la signification des choses. Cette condensation absolue qui fait de la Parole un Acte unique vide celle-ci

---

<sup>12</sup> "Semel locutus est Deus, quia unum genuit Verbum", Bernard de Clairvaux, *De divina scriptura*, 73 (PL 183, 695 b).

<sup>13</sup> Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 3e volume, p. 191, Aubier Montaigne, 1961.

de son contenu initial, elle la rend caduque pour lui conférer un sens nouveau. Le paradoxe chrétien est que l'Incarnation, qui est un acte de *matérialisation*, vise à *spiritualiser* la lettre. Celle-ci est *anéantie*, elle est soumise au néant divin : l'Acte absolu l'a vidée d'elle-même pour la "*consommer*" - c'est ce qu'implique le vieux thème du *verbum consumans*.

Une telle conception aura des répercussions énormes à la fois sur la représentation de la Parole - et cela dans le double sens de la Parole divine, l'Ecriture, et de la parole humaine, le langage - et sur celle de l'acte. En ce qui concerne la première, toute l'exégèse chrétienne, et notamment l'exégèse médiévale, est là pour témoigner de la tension qu'implique une telle révolution.

Hugues de Saint Victor, mystique du XII<sup>e</sup> siècle, affirme directement : « *Toute l'Ecriture divine est un seul et même livre, et ce seul et même livre est le Christ, car toute l'Ecriture divine parle du Christ, et toute l'Ecriture divine est accomplie dans le Christ.* » L'histoire de la révélation offre ainsi le spectacle d'une discontinuité sans égale, laquelle entraîne une rupture herméneutique entre la lettre et le sens : même là où l'Ecriture semble dire tout autre chose, elle parle du Christ. Le livre demeure, mais en même temps "*il passe tout entier dans Jésus*<sup>14</sup>", laissant au fidèle le soin de méditer ce passage.

L'exégèse, dans ce régime, devient allégorie<sup>15</sup>, le lecteur doit *transposer* pour comprendre. L'allégorie au sens spécifiquement chrétien est un procédé typologique conférant une valeur symbolique aux réalités historiques qui préparent et figurent à distance les divers contenus du royaume de Dieu. Les histoires que relate l'Ancien Testament n'ont ainsi

---

<sup>14</sup> Henri de Lubac, *op.cit.*, vol. 3, p. 196.

<sup>15</sup> Sur ce problème, voir notamment l'ouvrage d'Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, *loc. cit.*

plus rien de propre : leur dignité est de signifier, de préfigurer l'Alliance Nouvelle. L'Incarnation est considérée comme la seconde Création, qui prend la relève de la première, avec le Christ comme second Adam et Marie comme Eve.

Depuis Saint Paul, le christianisme vit sur l'opposition de *la lettre qui tue* et *l'esprit qui vivifie*. Cette lettre n'est pas la réalité historique racontée par la Bible, qui n'est mise en doute par personne et, comme passé, sert de repère également au peuple chrétien. Ce qui tue, c'est *le régime périmé de la lettre*, c'est la lecture "judaïsante" qui considère le récit pour lui-même sans faire intervenir l'Acte qui a bouleversé l'ordre du monde, qui ne le prend pas comme *limen*, comme le seuil qu'il faut franchir.

Ce nouveau rapport à l'Ecriture qui fut, et ne l'est désormais plus que de façon médiate, la Parole divine, alors que le *Logos* est tout entier Acte, se manifeste dans quelques mots clés de l'herméneutique chrétienne. *Speculum*, miroir : expression constamment employée pour la Bible. Celle-ci reflète le sens comme le miroir l'image. Mais le sens n'est pas en elle-même, il est dans celui qu'elle projette, il est dans *l'Imago*, l'Image de la Genèse, qui est le Christ, alors que l'homme est l'image de l'Image. La réalité devient alors *integumentum*, vêtement, manteau, voile, masque : quelque chose qui couvre l'apparent. Car tout est *allegoria, figura*: une chose tient lieu d'autre chose, qu'elle signifie, qui se manifeste de façon figurée, seconde. Langage et Ecriture sont désormais *involucrum* : enveloppe, masque de dissimulation. Et sa tâche est de suivre les *vestigia*, les traces de la perfection perdue. *Ambiguitas, antiphrase, aetymologia ex contrariis* : il y a, dans toutes ces expressions, la conscience aigüe d'une tension due à une rupture.

L'Incarnation, cet Acte unique, constitue en effet pour tout chrétien un saut qualitatif qui scinde l'Histoire en un avant et un après. Cependant,



la réalité ne semble pas tenir compte de ce grand événement. Il y a un hiatus entre l'avènement premier du Christ et le second. Entre les deux venues, le temps se prolonge et le monde est ce qu'il est. Les mystiques chrétiens vivent souvent dramatiquement ce fait. Ne s'agit-il pas, pour eux, *d'actualiser* le fait fondateur - la mystique n'est-elle pas, en dernier ressort, *actualisation* ? Cette tension de vivre dans un régime intermédiaire est encore augmentée par la conscience que les hommes sont des êtres intermédiaires, faits d'un corps et d'une âme, de divin et de naturel : que la rupture est en eux.

Dans le discours divin adressé aux hommes, cette rupture s'exprime par une sorte de dédoublement de la Parole. La vérité à découvrir n'est plus dans le texte, mais dans les faits, ou plutôt, dans le grand Fait dont ce texte nous parle *avec nos mots*. Or, le langage divin, pour le christianisme, peut se passer de mots, même si à l'occasion il en use. Il est essentiellement fait de *res*, de choses, contrairement au nôtre, qui consiste en *voces* ou *verba*, en mots, comme le souligne encore Hugues de Saint Victor.

Dès le XII<sup>e</sup> siècle en effet, une interrogation sur les propriétés du langage se fait jour dans le christianisme. Des réflexions d'ordre grammatical conduisent les théologiens à se demander en quoi le langage humain se distingue du langage divin. Ils concluent que le premier ne vaut que pour l'homme et n'est employé ni par les anges, ni par les bêtes. Il est fait par convention (par *impositio, ad placitum*). Sans bien connaître la controverse des Anciens sur les origines du langage, les penseurs médiévaux suivent les thèses aristotéliciennes sur son origine conventionnelle, et non la thèse naturaliste des stoïciens. Les règles et lois qu'apporteront par la suite les arts du *trivium* mèneront l'évolution esquissée ici à son terme : le langage humain sera considéré, dans le christianisme, comme inapte à parler des choses divines. Ruysbroeck, mystique flamand du XIV<sup>e</sup> siècle connu sous

l'épithète "l'admirable", dit non sans mélancolie: *"Inventés pour les usages ordinaires de la vie, les mots sont malheureux, inquiets et étonnés comme des vagabonds autour d'un trône, lorsque de temps en temps quelque âme royale les mène ailleurs."*<sup>16</sup>

Nous voilà très loin de la conception juive du langage, pour laquelle il n'a jamais fait de doute que les anges parlent l'hébreu et que les vingt deux lettres de son alphabet servirent à créer le monde. Tout le raisonnement kabbalistique est basé sur cette idée fondamentale d'une double signification - divine et humaine - d'un langage unique. Pour les chrétiens, la greffe de la langue sacrée sur le latin ne s'est pas faite sans douleur. Elle accentue encore le sentiment de rupture entre la première Parole de Dieu (l'Ecriture) et le Verbe. Ils ressentent comme une blessure le fait que des mots comme *amen*, *alléluia*, *hosanna* ne sont pas traduits, à cause du mystère qu'ils contiennent. Pour beaucoup de théologiens, le recours à la langue originale demeure une tentation permanente - en général vigoureusement combattue par l'Eglise.

Le langage, dans la spéculation philosophique, est ainsi ramené sur terre et soumis au régime de la «dissimilitude». Il sert à la communication entre les hommes. Pour ceux qui cherchent à s'approcher de Dieu, mieux vaut considérer les faits. Déjà saint Augustin disait: *"Les oeuvres parlent.. Si tu les comprends, les faits sont des mots."*<sup>17</sup> Mais quels faits faut-il étudier? La réponse est, bien entendu, la Création entière ; le problème que celle-ci se trouve viciée par le péché originel. Il faut donc constamment la dépouiller de ses scories pour atteindre sa signification première : *speculum*, miroir elle

---

<sup>16</sup> Ruysbroeck, *L'Ornement des noces spirituelles*, trad. du flamand et introd. par Maurice Maeterlinck, Bruxelles, 1910, p. 18.

<sup>17</sup> saint Augustin, PL, XXXVIII, 582; cité par Henri de Lubac, *op.cit.*, tome 2, p. 493.

aussi, mais un miroir terni. Le seul Acte qui demeure une référence absolue reste l'Incarnation du Verbe : le Christ, qui est l'Image à laquelle Dieu a créé le monde. Cette Image, l'homme ne peut la trouver qu'en lui-même, puisqu'il est l'image de l'Image - à condition de se conformer à son grand exemple.

A nouveau il s'agit d'*Imitatio Dei*, sous une modalité cependant rigoureusement différente de celle des Juifs, que nous avons définie comme l'unité de l'Acte et de la Parole. Pour les chrétiens, il n'y a pas comme guide une Parole à la lettre immuable, ni de commandements qui y soient associés et consignés par écrit. Il n'y a qu'un acte à imiter, qui est "très bref". Le mystique, qui est obsédé par la *présence* et cherche de toutes ses forces à actualiser ce qui, par ailleurs, n'est plus que doctrine, s'attelle alors à la tâche ardue de suivre l'exemple de cet acte absolu.

*Absolutum* signifie *délié*, détaché de tout. "Tout", c'est le monde. C'est aussi son propre corps. Pour devenir absolu, délié, il faut faire le vide. La conséquence d'une telle aspiration est le cloître. Je ne veux pas dire par là que ce soit la raison de la domination du monachisme comme idéal spirituel dans le christianisme. Le phénomène est trop complexe pour lui trouver une explication unique. Mais le fait est que cet idéal est conforme au message chrétien, à son interprétation spécifique de la Révélation. C'est ce qui explique que même là où religieux ou religieuses ne vivaient pas à l'intérieur d'un des ordres existants, le monachisme servait de modèle. Nous assistons en effet vers les XIIe, XIIIe siècles, dans la littérature religieuse, à un transfert où les textes que l'on appliquait traditionnellement à l'Eglise se rapportent désormais à l'institution monastique. Il s'agit de montrer par là que la vie monastique est la seule vie chrétienne véritable. Ainsi, Babylone et Jérusalem viennent à représenter le siècle et le cloître ; et le paradis qui jadis signifiait l'Eglise renvoie également à ce dernier.

Le premier pas dans l'imitation du Christ est ainsi, toujours, une *conversion*. C'est la rupture avec l'existence précédente, tout comme l'Incarnation était rupture dans l'histoire du monde. Après cette conversion, qui est un retour sur soi, à son principe, comme dit Maître Eckhart, le travail commence. Le refus de l'action est en effet bien plus difficile à réaliser pour le mystique chrétien que pour le juif, parce que l'acte symbolique qui s'impose à lui est un absolu vide de contenu. L'Incarnation dont il cherche à pénétrer le secret n'a-t-elle pas annulé tout ce qu'il y avait avant ? Le mystique doit par conséquent faire table rase. Son effort principal consiste dans le dépouillement.

Par ailleurs, la tentation du siècle est omniprésente. Celui-ci commence en effet aux portes mêmes de son couvent. D'où l'idée de *réclusion* : il fallait s'en protéger. Quitter le monde était pour le moine l'oeuvre de toute son existence, car le monde, il l'emportait avec lui dans sa tête et dans son coeur. Guigues II de Chartres dit à ce sujet: "*Je suis à moi-même une foule*".<sup>18</sup> Les kabbalistes avaient conscience de faire partie d'un peuple saint, d'être associés à Dieu par élection. Le monde profane n'était pas pour eux une menace réelle. En plus, l'acte symbolique se répartissait pour eux sur l'observance de commandements multiples : l'ordre du faire était ainsi constamment lié à l'ordre de la pensée. En revanche, l'acte symbolique du mystique chrétien réside dans la privation. C'est le pari de l'ascèse. Celle-ci doit être comprise non pas comme répression, mais comme unification de toutes les énergies - cela aussi en imitation du Christ, qui a "*condensé*" en lui toute l'Histoire du monde.

La conversion, le retour sur soi, signifie redevenir conforme à son

---

<sup>18</sup> Guigues II de Chartres, *Méditations I*, cité dans *Encyclopédie des mystiques*, t. 2, p. 128, Paris, Seghers 1977.

modèle, à l'Image qu'est le Christ. L'idée sous-jacente à cette démarche est, dans la mystique, une subtile réciprocité des rôles, qui proclame l'identité de l'oeil de l'âme et de l'oeil de Dieu : c'est Dieu qui se contemple soi-même dans la contemplation de l'homme. Les moines sont ceux qui "*contemplant Dieu par une vie*".<sup>19</sup>

Vue la double nature du Christ, le mystique peut chercher l'imitation dans sa divinité et dans son humanité. La réduction de toutes ses forces dans un absolu sans contenu exprimable tient de la première. La pauvreté et les souffrances, le fait de « prendre sur soi la croix », de la seconde.

Dans ces deux registres, la pensée chrétienne en vient tout naturellement à établir un parallèle entre la *lettre* et la *chair*, les deux éléments "pauvres" du langage divin. Il en est du Verbe écrit comme du Verbe incarné. La lettre est sa chair, l'esprit sa divinité. Comme dit saint Paul, lettre et chair sont comme le lait, aliment des enfants et des faibles, alors que l'esprit et la divinité sont le pain, la nourriture solide.

Selon le tempérament des mystiques et l'époque, l'une ou l'autre voie a été privilégiée : imitation du Christ dans son humanité, ou recherche de sa divinité. Saint Bonaventure recommande de commencer par la première pour s'élever à la seconde. C'était le modèle admis par son époque (le XIII<sup>e</sup> siècle) et toute la fin du moyen âge. L'évolution historique va cependant vers une lente destitution du *logos*. L'abstraction de l'acte absolu perd sa pertinence comme exemple à suivre. L'identification avec le Verbe cède la place à l'union avec Jésus, perçu comme l'aimé, ou se perd, au contraire, dans un vague infini. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la mystique n'est plus qu'un "*écho de*

---

<sup>19</sup> *Acta sanctorum*, de Mabillon, I, 226, 17; cité dans *Encyclopaedie des mystiques*, t. I, p. XXVII, Paris, Seghers, 1977.

*voix dans un sommeil de l'esprit, une vigilance diffuse à des rumeurs sans nom, un in-fini d'Autre dont les certitudes, nuits du corps, n'ont plus de repères dans les signifiants."*<sup>20</sup>

La mystique chrétienne se développe ainsi, fleurit et échoue en même temps autour de son postulat initial de substituer l'Acte à la Parole. L'échec de la Parole se transforme en la recherche d'un corps. Car qu'est-ce que l'Incarnation sinon le fait de *prendre corps* ? Le paradoxe vécu par les mystiques chrétiens consiste dans le fait de se séparer de leur propre corps pour en trouver un autre, plus substantiel, plus "parlant", et de le trouver précisément dans le langage, dont la défaite avait été scellée par l'avènement du Verbe/Acte.

Nous comprenons maintenant pourquoi l'acte symbolique par excellence était, pour les mystiques chrétiens, *l'écriture*. Le soin avec lequel nombre de leurs ouvrages ont été rédigés prouve qu'ils en étaient conscients. Dès le début, il y a *transposition*. *L'actualisation* de l'expérience, sa re-création, se fait par ce moyen. C'est pourquoi nous avons une poésie mystique chrétienne abondante et de grande qualité, et rien de la sorte dans la Kabbale - jusqu'au moment de rupture où se produit chez elle aussi la perte de confiance dans la Parole, comme nous l'avons vu à l'exemple de Rabbi Nahman.

On peut bien entendu considérer cette évolution aussi sous l'angle sociologique. Comme nous l'avons vu, la mystique chrétienne naît de la séparation d'une élite religieuse avec un monde laïc en plein essor. Tous les spirituels vivent soit dans des couvents, soit dans des réclusoires. Ils sont séparés de leurs concitoyens physiquement par le cloître ; intellectuellement

---

<sup>20</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 15.

par leur niveau d'instruction (eux seuls savaient lire) ; de l'autre sexe par le voeu de chasteté ; de leurs supérieurs par le voeu d'obéissance et d'humilité. Moine vient de *monos*, l'unique. La solitude était un élément constitutif de la vie des reclus. Les moines s'appliquaient à eux-mêmes le texte d'Isaïe, « *îles, faites silence pour m'écouter.* » Aux échos lointains qu'ils captaient dans le silence ils répondaient par écrit. L'écriture était en effet le seul dialogue qui leur restait. Elle était monologue intérieur, compréhension plus profonde dans un univers où conversations et distractions étaient complètement absentes. Chaque mystique rédigeait ses textes pour lui-même, lesquels n'étaient souvent découverts qu'à sa mort. Le mot écrit prime ainsi chez les chrétiens, contrairement aux Kabbalistes, qui vivaient en cercle, et où la transmission orale était essentielle. L'intimité avec autrui était reportée chez les mystiques chrétiens sur le plan des rapports avec Dieu. C'est pourquoi, alors que les Kabbalistes sont restés muets sur leur expérience personnelle, les mystiques chrétiens ont inlassablement décrit les affres et les joies de l'âme en proie à Dieu.

Dans tous ces textes il s'agit d'*excès*. Car l'acte qu'ils cherchent à reproduire, l'expérience qu'ils ont faite, excède absolument la parole, dont l'objet devient *l'indicible*. C'est là la grande douleur des mystiques, en même temps que la source de leur fécondité. La poésie naît précisément de cette rencontre de deux contraires, qui les oblige à une transposition permanente. Les mots ordinaires qui sont employés ont des sous-entendus, ils contiennent plus qu'ils ne peuvent dire. En ce sens aussi, l'écrit mystique est fidèle à la définition de l'acte symbolique : il renvoie à un autre ordre.

La manière dont cette écriture s'organise constitue l'histoire de la mystique chrétienne qui s'échelonne, comme *écriture d'expérience*, entre le XIIe et le XVIIe siècle. Que cette écriture se soit faite presque exclusivement en langue vulgaire, alors que la plupart des auteurs possédaient le latin,

n'est pas sans signification. Cela montre la parenté de ces écrits avec la littérature naissante. Nous savons que troubadours et trouvères étaient lus dans les Béguinages et les Couvents féminins (la réclusion n'était pas à ce point totale...) et que la poésie faisait partie de la culture de nombreux mystiques. Il est dans la logique de ces choses que Jean de la Croix ait été élu, en 1952, Patron des poètes espagnols.

L'écriture devenant l'acte symbolique essentiel des mystiques chrétiens, la Parole prend sa revanche sur l'Acte. Celui-ci continue cependant de hanter les consciences de son exigence d'absolu. L'éternelle question de savoir comment *actualiser* une présence évanescence, comment *l'incarner*, demande des transferts toujours nouveaux. Le langage s'use vite à ces impossibilités. Se refusant par nature à "l'objectivation", l'absolu a tendance à se perdre comme objet. L'indicible se dilate en indéfini, et le corps réapparaît par derrière. Ainsi, comme Michel de Certeau le montre dans son beau livre *La Fable mystique*, l'évolution suit une courbe: *"En même temps que la mystique se développe puis décline dans l'Europe moderne, une érotique apparaît. Ce n'est pas simple coïncidence. Toutes deux ressortissent à la «nostalgie» qui répond à l'effacement progressif de Dieu comme unique objet d'amour. Elles sont également les effets d'une séparation."*<sup>21</sup>

Séparation de l'Acte et de la Parole. Nous voyons comment, en dépit de présupposés inverses, on peut observer une évolution analogue dans le judaïsme et dans le christianisme. L'unité de l'Acte et de la Parole, qui garantit l'ordre universel, est visée - impossible à atteindre, mais toujours impérative. La Parole se brise dans cette gageure, mais elle se brise en beauté, laissant place au chant. Et même l'objet ne s'est pas entièrement

---

<sup>21</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 12.



perdu : l'indicible a simplement changé de lieu - de lieu poétique. *Makom*, lieu, est d'ailleurs pour le judaïsme une des appellations les plus familières de Dieu. C'est le lieu par excellence, qui est vide. Absolument. C'est le néant qui tient lieu de tout. Maître Eckhart l'avait bien compris quand il proclame que l'âme doit tout perdre, jusqu'à Dieu: *"Pour que l'âme devienne parfaite (...), il lui est plus nécessaire de perdre Dieu que de perdre la créature. (...) En effet, tant que l'âme a encore un Dieu, connaît un Dieu, a la moindre notion d'un Dieu, elle est encore éloignée de Dieu. C'est pourquoi c'est le désir ferme de Dieu de s'anéantir lui-même dans l'âme afin que l'âme se perde elle-même. (...) C'est en ce sens qu'il faut entendre la mort la plus intime de l'âme, celle qui lui permet de devenir divine."*<sup>22</sup>

De la patiente recherche mystique du lieu où le désir peut prendre corps, il ne subsiste ainsi que la démarche, celle de Hadewijch, par laquelle nous avons commencé nos réflexions - une marche à travers l'histoire *sur le chemin obscur, non tracé, tout intérieur*. Qu'il me soit permis de conclure avec quelques exemples qui montrent ce voyage, comme l'appellent si souvent les mystiques eux-mêmes, à travers le temps. Je n'en citerai que trois qui, à mon avis, illustrent bien mes thèses et constituent trois étapes décisives dans l'évolution que je viens d'esquisser.

### **Saint Bernard de Clairvaux**

Je commencerai par saint Bernard, figure de proue de l'école cistercienne qui, au XIIe siècle, réforma profondément (dans le sens d'une ascèse et d'un dépouillement) l'opulent ordre de Cluny. Bernard était un mystique exégète, mais ses écrits trahissent déjà une vraie plume, le plaisir et le don de bien formuler. Voici un petit passage de ses admirables *Sermons*

---

<sup>22</sup> Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Sermon "Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même," Paris, 1971.

sur le *Cantiques des Cantiques* qu'abbé, il faisait quotidiennement à ses moines. Les lignes qui suivent proviennent du deuxième sermon qui s'appelle *"Le Verbe, baiser de Dieu..."* : *"L'ardent désir des patriarches appelant la présence charnelle de Jésus-Christ est pour moi le sujet de fréquentes méditations. (...) L'attente des anciens, leur fébrile impatience me paraissent exprimées à merveille par les premiers mots du Cantique: «Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche!» En ces temps-là, quiconque était doué du sens spirituel devinait la grâce immense qu'allaient porter ces lèvres ; et par ces paroles lourdes de tous les désirs, l'âme souhaitait de n'être pas privée de l'indicible douceur promise. (...) Ecoutez moi bien. La bouche qui donne le baiser, c'est le Verbe assumant notre chair ; les lèvres qui reçoivent le baiser, c'est cette chair assumée ; mais le baiser, auquel l'un et l'autre prennent part égale, c'est la personne formée par l'union du Verbe et de la chair, le médiateur de Dieu et des hommes : Jésus homme et Christ."*<sup>23</sup>

Nous reconnaissons, dans ces quelques lignes, bien des thèmes dont nous avons parlé : le mystère de l'Incarnation ; l'exégèse allégorique de l'Ancien Testament ; l'imitation du Christ dans son humanité et comme *logos*. Bernard qui, sa vie durant, a scruté amoureusement l'Ecriture, se trouve encore près de la Parole, tout ébloui qu'il était par l'Acte.

### **Hadewijch d'Anvers**

Chez la Béguine Hadewijch, en revanche, qui vécut un siècle plus tard, ce dernier a déjà tout balayé:

*"Cette âme, il faut qu'elle soit arrachée  
par l'amour à son être propre  
et lancée dans l'abîme d'en haut,*

---

23 Saint Bernard, *Oeuvres mystiques*, Paris, éditions du Seuil, 1953, p. 92 /93 /94.

*agrandie, libérée de ses limites, élevée  
par le sentier ténébreux à l'être de la grâce.*

*De grand coeur il nous faut affronter l'épreuve,  
et suivre sans nous épargner l'ordre suprême d'aimer Dieu.*

*Le cercle des choses doit se restreindre et s'anéantir,  
pour que celui de la nudité, élargi, dilaté, embrasse l'infini."*<sup>24</sup>

L'absolu était pour Hadewijch une exigence permanente, et ses souffrances à la mesure d'une pareille aspiration. Ses poèmes sont d'heureux exemples d'une réussite momentanée - la transposition en vers de ce vide éblouissant.

### **Jean de la Croix**

Plus près de nous, Jean de la Croix, qui, à travers l'expérience douloureuse de la nuit mystique ("*En una noche oscura...*") atteint au bonheur de la passion amoureuse, qu'il chante en poète :

*"Sur mon sein fleuri,  
que je gardais tout entier pour lui seul,  
là il s'est endormi,  
moi je le caressais,  
l'air agité par l'éventail des cèdres.*

*La brise du créneau,  
lorsque avec ses cheveux je jouais,  
de ma main sereine  
au cou me blessait*

---

<sup>24</sup> Hadewijch d'Anvers, *op. cit.*, p.139.

*et suspendait tous mes sens.*

*Je demeurai et m'oubliai,  
je posai sur l'Aimé mon visage,  
tout cessa, je m'abandonnai,  
abandonnant mon souci  
oublié parmi les lys."*<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Jean de la Croix, *Oeuvres spirituelles*, Paris, éd. du Seuil, 1954, Chants spirituels, "En une nuit obscure..".