

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- OLIVIER LACOMBE – *A propos de Sri Ramana Maharshi*..... p. 241
HEINZ R. SCHMITZ – *La visée de l'expérience boehmienne*..... p. 252
LUCIEN MÉROZ – *Le symbolisme de l'arbre et les deux paradis*..... p. 290

NOTES

- JEAN P. DE MENASCE, O.P. – *Homélie de sa première Messe*..... p. 303
CHARLES JOURNET – *Nietzsche contre le christianisme* – Sur le
récent livre de P. Valadier p. 307

BIBLIOGRAPHIES. – P. R. Regamey, O.P., *La rénovation dans l'esprit. Problèmes de vie religieuse*. – André Ravier et Albert Mirot, *Saint François de Sales et ses faussaires*. – M.-Th. Bouquet, *Musique et musiciens à Annecy. Les Maîtrises*. – Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*. – Marie-Paule Préat, *Jacques Lœw ou le défi évangélique*.



XLIX^e ANNÉE – N° 4 – NOVEMBRE – DÉCEMBRE 1974

A propos de Sri Rāmana Maharshi¹

On a coutume de considérer Sri Rāmana Maharshi (1879–1950) comme un représentant moderne – et particulièrement éminent – de l'*advaita-vedānta* éternel.

Sans nous inscrire en faux contre cette opinion, nous voudrions faire remarquer combien elle reste générale et qu'elle ne serre pas d'assez près l'originalité du Maharshi.

Alors que la tradition vedāntique insiste sur l'importance des préparations – lointaine et prochaine – à l'Expérience libératrice, Sri Rāmana est entré soudainement et très tôt en cette expérience, sans maître et sans «culture». Plus tard, son enseignement fit volontiers l'économie du lourd et lent appareil de médiations progressives chères aux traités classiques.

Sans doute n'a-t-il pas songé à dresser face aux tenants de la marche graduelle vers la Connaissance parfaite, l'antithèse abrupte de la libération soudaine, à la différence de ce qui s'est passé en Chine, lorsque Houei-neng (638–716 A. D.) fonda, au sein de l'Ecole *tch'an*², la branche méridionale préconisant «l'Eveil qui survient tout à coup», en opposition à la méthode *gradualiste* de la branche septentrionale.

Il reste que la démarche du Maharshi présente quelque analogie avec celle de Houei-neng. Non qu'il faille imaginer une influence quelconque des successeurs modernes du mouvement inauguré par l'inventeur du *tch'an* méridional, sur le futur sage de Tiruvannamalai. A l'exception, peut-être, d'une *intelligentsia* très restreinte à laquelle le jeune Rāmana n'appartenait certainement pas, l'Inde tamoule et brahmanique de la fin du XIX^e siècle avait oublié le Bouddhisme indien³ et ne pouvait qu'être imperméable à tout enseignement du Bouddhisme chinois ou japonais. En évoquant une certaine ressemblance d'attitude entre le cas singulier du Maharshi et le puissant courant sino-nippon popularisé en Occident sous le nom de *Zen*, c'est un problème de nature plus fondamentale que nous voudrions souligner.

¹ Nous donnons ici l'original français de l'étude dont la traduction anglaise a paru dans l'ouvrage collectif: *God's Word among men, Theological Essays in honor of Joseph Putz, S.J.*, edited by George Gispert-Sauch, S.J., Published by Vidyajyoti, 23 Raj Nivas Marg, Delhi 110006, 1973.

² Sanskrit: *dhyana*; japonais: *zen*.

³ Quoi qu'il en soit des rapports entre tamouls hindouistes et cinghalais bouddhistes dans l'île voisine de Ceylan, et des va-et-vient de population tamoule entre l'île et le continent.

Un grand indianiste français, Sylvain Lévi, a dit que, si l'autodidacte est rarement considéré d'un œil favorable dans les autres grandes civilisations, l'Inde orthodoxe le tient pour un véritable réprouvé. La formule, que nous citons de mémoire, est de belle frappe et rend bien compte du sentiment qui prévaut dans le monde brahmanique. On sait le rôle capital que jouent la *sruti*, la *smṛti* et leur interprète autorisé, le *guru*, dans l'éducation religieuse normale des Hindous. On connaît aussi la virtuosité et la profondeur intellectuelles des grands maîtres de doctrine qui font la gloire de la pensée indienne. On sait enfin l'importance majeure de la discipline du *yoga* dans la transformation de l'homme naturel (*prākṛta*) qui veut se rendre apte à l'expérience libératrice proprement dite. Or, le *yoga*, s'il s'offre avant tout comme une méthode pratique pour le recentrement des énergies psychosomatiques de l'homme autour de son axe essentiel, n'est pas un simple dressage par réflexes conditionnés; et les recueils et concentrations (*dhyāna* et *samādhi*) qui le couronnent, bien qu'ils relèvent encore de l'effort actif et perfectif (*samskāra*), sont en affinité avec la Sagesse (*prajñā*): le *rāja-yoga* se présente comme une discipline rationnellement élaborée.

Mais aucun *guru* n'a présidé au premier éveil spirituel de Rāmana Maharshi, qui n'a rien d'un *sāstrin*, d'un savant. C'est un Sage, un *vidvān*, mais d'une Sagesse vécue, et, si l'on veut le tenir pour un *yogin*, son *yoga* aussi est un *yoga* vécu.

Comment et pourquoi, dans ces conditions, les milieux brahmaniques ont-ils si facilement admis l'autorité du Maharshi? S'il s'agissait seulement de la reconnaissance populaire, il faudrait répondre que l'Hindou moyen n'a pas l'habitude de réclamer des comptes doctrinaux au *sādhu* le plus autodidacte: l'authenticité du genre de vie adopté par le « saint homme » suffit à faire admettre celle de sa « réalisation », de sa *siddhi*, quel que soit son *sādhana*. Mais on peut aussi dire, de façon plus générale, qu'en dépit du privilège accordé aux voies traditionnelles et canoniques, l'Inde n'a jamais refusé de reconnaître *de facto* les expériences religieuses spontanées qui ont de tout temps surgi en son sein. Et la reconnaissance *de jure* ne tardait pas, quand l'orthodoxie pouvait découvrir les justifications doctrinales nécessaires.

La même orthodoxie détient, au surplus, une justification toute prête du caractère spontané, antérieur à tout *sādhana*, de l'expérience spirituelle qui fut celle du jeune Rāmana. Lorsqu'exceptionnellement un Sage se manifeste dans le monde sans avoir été régulièrement instruit, c'est qu'il a été préparé à l'illumination au cours de ses existences antérieures. Il a donc, malgré les apparences, suivi le *Sādhana* requis; et l'exception confirme la règle.

Mais nous comprendrons peut-être mieux certains ressorts cachés de la vie religieuse indienne, ainsi que l'itinéraire paradoxal du Maharshi, si nous revenons un moment aux origines du *Zen* qui nous a déjà servi de terme de comparaison.

Bien que l'on ignore par quelle filière historique Houei-neng, qui fonda,

au septième siècle de l'ère chrétienne, la branche «subitiste» de l'Ecole du recueillement (*tch'an*), pourrait se rattacher à Tche touen (314-366) et à Tchou tao-cheng (360 ou 365-434), il faut voir en ces deux moines les précurseurs d'un Bouddhisme spécifiquement chinois, en affinité avec le taoïsme, et enclin à opposer la thèse et la pratique de l'Eveil soudain aux méthodes «graduelles», tenues pour mieux représenter la tradition du Bouddhisme indien ¹.

L'alternative, sinon l'antinomie, «subitisme-gradualisme» paraît, au surplus, à de bons juges, caractériser non pas seulement les vicissitudes de l'école du bouddhisme *tch'an*, mais la pensée chinoise prise dans son ensemble.

Le Confucianisme implique une philosophie de l'Ordre universel manifesté par l'accomplissement équilibré de l'homme social et individuel: il croit à la valeur du savoir, de l'effort et de la vertu, à l'irremplaçable médiation d'une culture réfléchie et procédant par étapes. Le *jen* (humanité, bonté; on serait tenté de traduire: humanisme) établit la concorde entre les hommes par un amour qui s'élargit graduellement. *Jen* dans la famille: piété filiale et amour fraternel. *Jen* dans le village, famille agrandie. *Jen* dans l'Etat où le Souverain, muni du mandat du Ciel, est tenu par ses sujets pour le père de tous.

Le Taoïsme, au contraire nous met en garde contre les artifices de la civilisation et place toute sa confiance en la *spontanéité* radicale de la Nature absolue immanente au cœur de l'existence. Il préconise un non-agir qui est «au fond une espèce d'activité spontanée et inépuisable» ². Le Sage s'identifie au Principe premier par une expérience «mystique». Comme individu, il est ainsi parfaitement libre. Investi, le cas échéant, de responsabilités de gouvernement, il n'interviendra dans les affaires publiques que par son seul exemple, «et reconduira le peuple vers un état d'innocence et de simplicité, état où celui-ci vivra en harmonie avec le Tao originel» ³.

Nous pouvons maintenant revenir à l'Inde, et d'abord, pour un instant, à l'Inde bouddhiste. Malgré son goût, de plus en plus affirmé, pour les grandes constructions doctrinales, chez elle aussi, et dès les premiers siècles, «deux grandes thèses s'affrontent en matière de mystique ⁴: celle de la compréhension successive (*anupūrvā*) et celle de la compréhension unique (*eka*) ou «en une fois» (*yugapat*). Après avoir longtemps couvé, la querelle s'envenima pour éclater enfin au VIII^e siècle A. D., au Thibet, sous le règne de Khri-szonl-da-bcan. Le concile de Lhasa opposa l'«école de la méthode subite»... représentée par le Maître chinois Hva-san, surnommé Mahāyāna, à l'«école de la méthode graduelle»... ayant pour protagoniste l'indien Kamalasīla» ⁵. Pour s'être déclarée de manière éclatante, sur le

¹ Cf. FRANÇOIS HOUANG, *Le Bouddhisme, De l'Inde à la Chine*, Coll. Je sais, Je crois, Paris, Fayard, 1963, pp. 69-70.

² F. HOUANG, *op. cit.*, p. 54.

³ F. HOUANG, *op. cit.*, p. 54.

⁴ Ici, comme plus haut, le mot est en prendre en à sens analogique.

⁵ ETIENNE LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien* (I. *Des origines à l'ère Saka*), Louvain, 1958, p. 686.

tard, comme une opposition des génies chinois et indien, cette divergence d'interprétation de l'expérience spirituelle fondamentale du Buddha lui-même, a des racines proprement indiennes. Les Sarvāstivādin (*Vibhāsa*, *Kosa*), et d'autres, s'appuyant sur des textes explicites du Canon, pensent que «la compréhension des vérités (*abhisamaya*), et partant la marche dans la voie du salut, est progressive ou graduelle (*anupūrvā*)»¹. D'où l'analyse rigoureuse des trente-quatre moments successifs de pensée intuitive et concentrée que «le Bouddha dut réaliser sous l'arbre pour atteindre l'illumination», sans parler des étapes préparatoires à la Bodhi. Contre ce système analytique d'exégèse du Canon, d'autres (Theravādin, Mahīśāsaka, Vibhajyavādin), le jugeant «trop lourd et trop compliqué», défendent la thèse d'une compréhension unique et globale des vérités: la connaissance claire d'un seul instant entraînerait aussitôt la connaissance de tous les aspects des quatre vérités»².

Comment s'étonner dès lors qu'au Moyen Âge, la secte bengalie du Sahajayāna ait exalté des méthodes «naturelles» (*sahaja*) pour accéder à l'expérience mystique «naturelle» de la Nature de Bouddha?

L'école sivaïte du Cachemire, qui n'est ni *vaidika* ni *bauddha*, mais n'en représente pas moins le génie indien, compte parmi ses *āgama* sacrés «codifiés» vers le commencement de l'ère chrétienne, un document extrêmement remarquable: le *Vijnāna Bhairava*. Or ce texte est partisan lui aussi des méthodes les plus «directes» et des chemins les plus «courts» vers l'illumination libératrice. A la différence d'autres *āgama* très férus de rites, il laisse le rituel aux dévots qui s'attardent dans l'immaturité spirituelle. Il n'insiste pas non plus sur la théologie du Sivaïsme avec tout son réseau de mythes et de concepts (domaine du *vikalpa*), mais se concentre sur diverses nuances d'expérience «mystique» exempte de toute construction mentale (*nirvikalpaka*) et privilégie celles de ses formes qui surgissent soudain par les moyens les plus abrupts. La strophe 118 nous déclare par exemple: «Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur et l'anxiété ou (quand on surplombe un précipice, lorsqu'on fuit le champ de bataille, au moment où l'on ressent une vive curiosité, au stade initial ou final de la faim, etc.), la condition faite d'existence brahmique se révèle»³.

Autrement dit, un choc psychologique ou physiologique quelconque, pourvu qu'il rompe la trame de l'existence quotidienne ou qu'il nous prive tout à coup des fausses sécurités du monde empirique tourné vers le dehors et vers l'inessentiel, est susceptible de provoquer chez le «bien éveillé» (*su-pṛa-buddha*) qui sait tirer parti de l'événement, l'expérience intérieure du Soi essentiel et immanent, du Soi brahmique.

Qu'en est-il maintenant du Vedānta originel, en sa phase créatrice, celle des Upanisad? Elles nous présentent un nouveau type de *rsi*: ils peuvent appartenir à l'ordre des brahmanes, à la classe des Ksatriya, ou se rattacher

¹ Idem, p. 685.

² Idem, p. 685.

³ *Le Vijnāna Bhairava*, texte traduit et commenté par LILIAN SILBURN, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 15, Paris, 1961.

aux catégories plus mystérieuses des sramanes, des muni, des yogin. Ils peuvent vivre dans le monde, comme le roi Yanaka ou vouloir en sortir, comme le brâhmane Yājñavalkya. A la différence des ṛṣi anciens, tous ces sages ne sont pas seulement voués à découvrir les *mantra* et à les transmettre. Leur expérience religieuse est plus profonde, plus radicale, plus essentielle : c'est l'expérience de l'identité de leur Soi (*ātman*) avec la Source universelle d'où procèdent tout mantra et toute réalité, le *brahman*. Elle est, d'autre part, spontanée puisque originaire et originante. Comment ne le serait-elle pas ? Si l'adepte du *Tch'an* méridional est invité à retrouver par le chemin le plus direct la nature de Bouddha immanente à tous les êtres, si l'adepte du Vijnāna Bhairava n'a qu'à laisser monter en lui la reconnaissance de l'état brahmique qui fait le fond de son être, le Sage aupanisada n'a lui aussi qu'à se reconnaître en l'Absolu.

Sans doute, expérience spontanée ne veut pas dire expérience hors contexte : les méditations (*upāsana*) sur les rites, les formules sacrées, les dieux, les éléments du monde et leur totalisation unifiante foisonnent dans les Upanishads. Mais l'Expérience libératrice surgit au sein de cette complexité sans commune mesure avec elle et avec les parties composantes.

Sans doute les Upanishads esquissent-elles une ou des méthodes d'approche graduelle de l'Absolu. Les sections 7-15 par lesquelles s'achève la huitième et dernière lecture de la Chândogya-upanishad, nous en fournissent un exemple privilégié : il s'agit déjà là de la progression védāntique classique selon les démarches de « surimposition » et de « dénégation ». Mais dans plus d'un cas le maître upanishadique préfère l'allure rapide et stimulante du paradoxe à celle du discours aux transitions bien ménagées.

On nous dira que les Upanishads font partie de l'Audition Sacrée et que ce qui convient aux sages inspirés de l'âge initial, chargés de manifester et de transmettre la Parole qui délivre, ne convient plus à l'âge ultérieur où l'on doit normalement procéder à partir de cette Parole, dont l'autorité est inconditionnelle dans la tradition vedāntique. Mais on n'ignore pas qu'autour du Vedānta non-dualiste lui-même, une double tendance s'est fait jour : les uns considèrent que les énoncés majeurs, parmi les textes canoniques, sont d'une certaine manière susceptibles d'introduire de façon quasi-immédiate dans l'expérience de l'Absolu. D'autres mettent davantage l'accent sur la réflexion et le recueillement graduels sans lesquels l'audition de ces énoncés n'aurait qu'une efficacité virtuelle.

Après le rappel de ces données, l'attitude Śri Ramana paraîtra à la fin moins insolite et non moins spontanée et originale. Sa méthode, traduite en mots, tient en cette petite phrase : « Qui suis-je ? » Sans doute concède-t-il que « méditer sur des énoncés comme : « Ceci [le corps et le monde] n'est pas : je », ou, au contraire, comme : « Je suis Cela [l'Absolu] », peut apporter quelque aide. »

Toutefois, c'est pour ajouter immédiatement : « Mais comment cette aide peut-elle constituer, par elle-même, la Quête ? ¹ » Ainsi donc, après s'être

¹ *Ulladu-narfada or Sad.vidyā*, § 29.

référé, semble-t-il, à la méthode des approches successives, il la déclare tout aussitôt secondaire et extrinsèque.

Reprenons donc la chose d'un peu plus près. La démarche classique, inaugurée, nous l'avons dit, par la Chāndogya-upanishad, consiste, de la part du maître, à permettre au disciple de surimposer au Soi quelque conception provisoire qui peut lui paraître satisfaisante sur le moment, pour l'amener à se rendre compte par lui-même de la vanité de cette conception et à la rejeter («Ceci n'est pas: *je*»). A chaque étape, l'élève découvre une approximation meilleure, mais doit encore la reconnaître inadéquate et la refuser, jusqu'à ce qu'enfin la formule juste surgisse, soutenue par les négations accumulées et reposant sur l'identification du Soi à l'Absolu («*Je suis Cela*»), formule qui ne serait d'ailleurs guère moins décevante que les précédentes, si elles n'étaient connexes à une expérience personnellement éprouvée.

Le Maharshi ne condamne pas cette voie. En quoi il se montre, sans le savoir, plus tolérant que Houei-neng. Mais l'expression: «peut apporter quelque aide», montre bien qu'il n'y attache pas beaucoup de prix, qu'il la tient pour trop lente, trop discursive, trop verbale, même si la méditation soutient ce long cheminement.

Pour lui «la voie de la connaissance consiste tout simplement à plonger à l'intérieur de l'esprit, sans prononcer le mot «Je», et à se poser mentalement cette question: d'où le «Je» surgit-il?... Comme un plongeur qui cherche à retrouver quelque objet tombé à l'eau, ainsi doit-on plonger à l'intérieur, l'esprit ramassé sur lui-même au point de n'être plus qu'une pointe lancée vers un seul point, en suspendant la parole et le souffle, et découvrir le lieu d'où le «Je» surgissant tire son origine ².»

La métaphore du plongeur est particulièrement révélatrice du «style» propre à Rāmāna Maharshi, sensiblement différent du style classique de l'ascèse et de la spiritualité védāntiques. Le plongeur ne peut se permettre de procéder par étapes savamment aménagées et par degrés successifs: il doit aller droit au but, au plus vite et au plus court. C'est pour lui une nécessité vitale. Sans doute sa plongée implique-t-elle tout un *rāja-yoga* en raccourci. On reconnaît l'*ekāgratā* essentielle à la concentration du yogin dans les termes «with one-pointed mind», comme on reconnaît le *prāṇāyāma* sous les mots «checking the breath», et le *nīrodha* de toutes les fonctions d'idéation et d'expression symbolisées par la parole, sous la formule: «checking the speech».

D'autre part, les schèmes mentaux traditionnels du Vedānta classique sont ici présumés: primauté du *Jñāna-mārga*, privilège de la dimension «intérieure» qui permet de découvrir l'Absolu dans le Soi métaphysique en passant par le «Je» psychologique.

Mais ce qui caractérise la méthode d'invention spirituelle chez Rāmāna Maharshi c'est l'instinct de la *source* à trouver. Ne nous méprenons pas sur le sens de ce retour à la source: pour beaucoup d'esprits modernes,

² *Ulladu-narpadu* ou *Sad-vidyā*, §§ 29 et 28.

occidentaux surtout, mais peut-être aussi, parfois, orientaux, c'est le jaillissement, *depuis* la Source, de la pensée créatrice de formes et d'aventures individuelles, sociales, cosmiques, qui retient l'intérêt. Ce qui importe, au contraire, au Maharshi, c'est de remonter du jaillissement à la source même pour s'y abîmer dans la *sānti* supramondaine.

Par ailleurs, il n'est pas douteux que la vie tout entière du Maharshi n'a été qu'une longue ascèse, où la discipline du silence a tenu une place éminente et où plus d'une méthode traditionnelle a pu avoir quelque rôle à jouer. Sur le plan doctrinal, Rāmana a été heureux retrouver dans les formulations savantes des grands *Sāstrin* du passé et du présent, l'écho d'une expérience spirituelle typique en consonance avec la Sienna propre.

Mais il ne faut pas se lasser de répéter que, pour lui, les appareils de médiation élaborés par la tradition ont moins valeur *heuristique* que fonction auxiliaire de consolidation ou de préparation. Et encore faut-il se souvenir que dans son cas personnel d'autodidacte, il n'y a pas eu de place pour une préparation concertée. On a seulement relevé, dans la ligne d'une préparation non-concertée, le réveil en 1895 d'un souvenir affectif latent concernant la beauté «hiérophanique» du Mont d'Arunachala à Tiruvannamalai, et la lecture, quelques mois plus tard, du *Periyapurānam*, ouvrage tamoul du XI^e siècle ap. J. Ch., où Çekkilār a amplifié et rassemblé les vies des saints çivaites. Ramana en fut très frappé.

Il reste que c'est une peur subite et «irrationnelle» de mourir, surgissant à sa conscience de très jeune homme peu cultivé, qui l'a converti tout d'un coup vers la dimension intérieure et l'a contraint de vérifier expérimentalement sur-le-champ, *hic et nunc*, si l'essentiel de lui-même risquait d'être affecté par la mort. On connaît l'événement tel qu'il se produisit à Madura en 1896, tel qu'il l'a raconté et que ses biographes l'ont rapporté.

«Une peur soudaine de mourir, sur laquelle je ne pouvais me tromper, s'empara de moi. Je sentis que j'allais mourir... Le choc de cette peur de la mort me rendit aussitôt introspectif ou introverti. Je me dis à moi-même mentalement, c'est-à-dire sans prononcer les paroles: Eh bien! la mort est là! Qu'est-ce que cela signifie? Qu'est-ce qui meurt? Le corps que voici meurt. Incontinent je jouai la scène de la mort. J'imitai l'attitude cadavérique pour donner un air de réalité à la suite de ma quête... Je m'interdis de prononcer aucun mot, fût-ce mot «Je»! Eh bien donc, me dis-je à moi-même le corps que voici est mort.» Rāmana est maintenant arrivé au cœur même de sa «vérification expérimentale». «La mort de mon corps implique-t-elle *ma* mort? Mon corps est-il *moi*? Ce corps est silencieux et inerte, mais j'éprouve en sa plénitude la force de ma personnalité... C'est que *je* suis un esprit, une réalité qui transcende le corps. Le corps matériel meurt, mais l'Esprit qui le transcende ne peut être affecté par la Mort. Je suis donc un Esprit immortel. Toute cette méditation ne se réduisait pas à un simple processus intellectuel. Tout ceci flamboyait devant moi comme une vérité vivante, que je percevais directement, quasiment sans discours.» Or, cette expérience de jeunesse a été si décisive qu'elle a donné au Maharshi la certitude vécue d'être établi au-dessus du temps et de la mort: «A partir

de ce moment, le *Je* ou le *Soi* de moi-même a tenu en sa possession le foyer central de mon attention par une fascination puissante. La peur de la mort s'était évanouie instantanément et pour toujours. L'état d'absorption dans le *Soi* perduré depuis lors jusqu'à aujourd'hui.»¹

Confronté par la suite avec la tradition de l'advaita Vedānta, Rāmana Maharshi s'est reconnu enfin, au moins en ce qui concerne son expérience spirituelle centrale, sinon toujours en ce qui concerne sa méthode. Et cette expérience centrale lui apparaît comme la prise de conscience (réalisation) de l'état absolu, éternel et transpersonnel de la subjectivité profonde de l'homme.

*

Le Maharshi se présente donc à nous comme un *jñānin*. Et pourtant, après tant d'autres sages indiens professant, ou, à tout le moins, exerçant la primauté du *jñāna-mārga*, il se révèle en même temps comme sensible au lyrisme religieux. Cet aspect de sa spiritualité ne doit évidemment pas être confondu avec la *bhakti* théiste proprement dite. Cependant, dès les plus anciennes upaniṣad, où la *bhakti* ne se manifeste pas encore, la connaissance libératrice est prégnante d'une richesse affective virtuelle qui s'épanouit en béatitude (*ānanda*), tantôt attendue, anticipée, objet de prélibation, tantôt accomplie et savourée: d'où le ternaïre du Vedānta ultérieur: Brahman est être, pensée, béatitude, *Saccidānanda*.

Puis est venue la *bhakti* théiste dont les éléments s'offrirent d'abord en ordre dispersé. Thème de l'élection, dans la Katha Upaniṣad (II-23): «Le *Soi* n'est accessible ni par la récitation du Veda, ni par un effort de pénétration intellectuelle, ni par de nombreuses leçons védiques, mais celui que le *Soi élit*, celui-là peut l'atteindre.» Thème de la Seigneurie divine (*mundaka*, *maitry Up.*). Thème de la grâce divine (*Śvet. Up. VI. 20*: (*tapah-prabhāvād*) *devaprasādācca*. Thème de la *bhakti* (*Śvet. Up. VI. 22*), «participation» à la Déité accompagnée d'adoration et d'amour.

La synthèse de ces éléments, esquissée dès la *Śvetāsvatara Upaniṣad* autour de la figure de Śiva, prend consistance avec le mouvement *bhāgavata* dont Vāsudeva-Kṛṣṇa est la divinité suprême et qui s'affirme avec éclat dans la *Bhagavad-gītā*.

Une double conviction marque fortement ces écoles de *bhakti*:

1. Si la Divinité suprême est immanente aux êtres qu'elle soutient dans l'existence et conduit à la délivrance, une relation interpersonnelle de connaissance et d'amour doit être maintenue, dans l'état de salut lui-même entre le Dieu et l'âme individuelle. La *bhakti*, est cette relation de participation entre Bhagavant, qui a toute plénitude en partage, et le *bhakta* à qui il en fait gracieusement part.

Accusé par les monistes de dualisme, le *bhakta* s'ingéniera à trouver des conceptualisations métaphysiques et théologiques variées qui fassent droit

¹ *Self-realisation*, Tiruvannamalai, 1944, pp. 19-20.

à la double exigence qu'il reconnait plus ou moins clairement: ne pas couper la créature du Créateur, sous peine de tomber, en effet, dans un intolérable dualisme, ne pas abolir la relation interpersonnelle entre le Dieu et l'âme, sous peine d'appauvrir l'expérience religieuse la plus profonde.

2. Seconde conviction: la bhakti doit être *exclusive* (*ananya*), et tend au monothéisme (*ekāntika dharma*). Il ne s'agit pas seulement ici de l'unité de l'Ame universelle ou de l'unité de l'Absolu impersonnel ou transpersonnel. Il s'agit plus encore de l'*unicité* du Bhagavant en tant que Dieu personnel et souverain, quelle que soit la figure mythique (Śiva, Viṣṇu) qui lui est surimposée.

Les monistes dénoncent cet exclusivisme comme abusif, et le tiennent pour un attachement passionnel à une «forme» particulière du Divin «qualifié» (*Saguna*), indûment identifié à l'Omniforme (*visvarūpa*) qui est aussi le Sans formes, Sans qualités (*nirguna*).

Mais on doit penser, à notre sens, que les *bhakta* les plus authentiques portent au Bhagavant un amour spirituel, pénétré de lumière et transcendant l'affectivité passionnelle (même si certaines écoles de bhakti accordent trop à l'émotivité).

Dans leur cas l'*exclusivisme* qu'on leur reproche, s'apparenterait, malgré tous les revêtements mythiques dont il se charge, à l'amour d'Israël pour Yahvé, qui ne craint pas de se dire, dans l'Ancien Testament, un Dieu jaloux. C'est parce qu'ils sentent que le Dieu d'Amour et de Justice est «jaloux», qu'ils sont eux-mêmes exclusifs dans leur *ekānta-vāda*.

Certes, l'orientation générale de la pensée brahmanique, fixée sur des oppositions qui risquent de se pétrifier (*advaita/dvaita*, *nirguna/saguna*) n'est guère favorable à l'élaboration d'une théologie où la *bhakti*, telle que nous la décrivons, soit pleinement chez elle. Dans la plupart des cas, les *bhakta* théologiens doivent accepter de penser et de vivre en des édifices doctrinaux qui n'ont pas initialement été faits pour eux. Les transformations qu'ils leur font subir, si importantes et significatives soient-elles, donnent à leurs adversaires le sentiment qu'ils ont affaire à un compromis et leur permet de revendiquer pour eux-mêmes le privilège d'une cohérence, d'une «genuineness» parfaites, sans adulation.

Mais ces mêmes adversaires ne veulent pas perdre l'appoint d'une *bhakti* remaniée, remodelée selon leurs perspectives propres. Après la Bhagavad Gītā, le courant de la «dévotion» est trop puissant en Inde pour que les partisans les plus intransigeants du «Salut par la connaissance» ne se sentent pas tenus de l'accueillir, tout en lui imposant leur loi. Śankara donne l'exemple lorsqu'il admet, en deçà du *nirgunabrahman*, l'hypostase du *saguna brahman*, identifié à Īsvara ou à Bhagavant, lorsqu'il reconnaît que la *bhakti* constitue l'avant-dernière étape de la délivrance par degrés (*kramamukti*), dont la connaissance libératrice reste le degré terminal et décisif.

Ainsi les puissances d'amour spirituel qui habitent le cœur de l'homme trouvent-elles grâce auprès des adeptes austères du *jñāna-mārga*. Comment s'étonner, dès lors, que Sri Rāmana Maharshi continue cette tradition? Sa

langue natale est de plus le tamoul qu'ont marqué profondément les grands bhakta viṣṇuites et sivaïtes des VI-IX^e siècles A. D. Le lyrisme religieux lui était donc, en quelque sorte, connaturel. Il a écrit lui-même quelques hymnes sacrés. Retenons un chant «nuptial» de 108 stances, dédié à Śrī Arunachala qui est à la fois la Divinité – identifiée à Śiva – qu'on adore dans le temple de Tiruvannamalai, et la Montagne sainte, «hiérophanique», dont la masse imposante domine la ville. Rāmāna était encore jeune lorsqu'il a composé ce poème qui toutefois est postérieur à la découverte du Soi sans dualité. Citons :

Refrain : «Arunachala Shiva! Arunachala Shiva! Arunachala Shiva! Arunachala!» (Le verset est repris une seconde fois).

Strophes :

St. 1. «Arunachala! Tu déracines l'ego de ceux qui méditent sur Toi en leur cœur, O Arunachala!

St. 2. «Puissions-nous Toi et Moi être un et inséparables comme *alagu* et *sundara*, ô Arunachala!»

(Ces mots ont le même sens et signifient «beau» ou «beauté», le premier en tamoul, le second en sanscrit.)...

St. 8. «Déploie ta Beauté, et que l'esprit inconstant Te contemple à jamais et repose pacifié, ô Arunachala!»...

St. 12. «Tu es l'Un sans second; qui donc pourrait oser s'échapper hors de toi, puis rentrer?»...

St. 14. «En tant que Mère universelle, c'est Ton devoir de dispenser Ta grâce et de me sauver, ô Arunachala!» ...

St. 26. «Glorieuse Montagne d'Amour,... règne sur moi par ton regard gracieux, ô Arunachala!»...

St. 36. «Tu as dit en silence: Garde le silence!, et Toi même tu es resté silencieux, ô Arunachala!»...

St. 60. «En mon cœur sans amour Tu as suscité un amour fou pour Toi; ainsi ne m'abandonne pas, ô Arunachala!»¹

On reconnaît le «genre littéraire», devenu depuis longtemps classique, de cet hymne. Les thèmes doctrinaux ou ascétiques, tels que l'affirmation de l'Un sans second ou l'exaltation du silence comme lieu privilégié de l'expérience spirituelle, s'entrecroisent avec l'usage des «saveurs» poétiques (*rasa*) : amour maternel de la Divinité pour la personne humaine (*vātsalya*), quié-

¹ *Five hymns to Sri Arunachala*, 2^e éd. 1938. L'hymne dont nous citons le refrain et quelques strophes, porte, dans la traduction anglaise, le titre de «The marital garland of letters».

tude (sānti) dans l'état d'union, alternance de la distance dans l'illusion de la dualité et de son abolition dans la vérité éprouvée de l'Unité absolue, selon l'analogie de la séparation et des retrouvailles des époux *rasa* amoureux. Le langage de la bhakti tient aussi une grande place dans cette composition et le sentiment de la faveur et de la grâce divine est au premier plan, avec l'élan d'amour vers Śiva Arunachala.

Ce qui nous importe ici, c'est moins la qualité littéraire de l'œuvre, qui d'ailleurs semble réellement belle, autant qu'on en peut juger à travers une traduction, que la transposition d'une expérience spirituelle profonde et authentique dans le double registre de l'*advaita-vāda* et du *bhakti-vāda*.

On connaît assez le génie et à la fois intégrateur et réducteur de la pensée indienne en général, pour n'avoir pas à s'étonner de l'aisance avec laquelle le Sage de Tiruvannamalai, lorsqu'il consent à rompre le silence fondamental où baigne sa spiritualité, peut passer du laconique : « qui suis-je ? dont toutes les harmoniques demeurent implicites, au lyrisme religieux, à l'adoration aimante et admirative de la Beauté de Śiva. Cette aisance n'a d'égale que celle avec laquelle Śri Rāmana accepte le discours de l'*advaita-vedānta* traditionnel comme moyen d'interpréter une expérience, toute spontanée et condensée au suprême degré, de la dimension absolue du Soi.

*

Cette double intégration réductrice pose à la réflexion chrétienne de hautes et immenses questions. Nous avons tenté plus d'une fois d'y répondre, et ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette tentative. Disons seulement que notre Foi, et les requêtes de la *philosophia perennis*, nous suggèrent tout ensemble de reconnaître l'authenticité, *dans son ordre*, de l'expérience du Soi, illustrée par Rāmana Maharshi de façon si éclatante et si originale, et d'élaborer un type d'interprétation qui tienne compte de l'analogie de l'Être et des transcendants. Connaissance et Amour, fût-ce de la connaissance et de l'amour « mystiques », qui tienne compte aussi du caractère absolument gratuit des dons divins qui nous ont d'abord constitués dans notre être de nature, puis dans notre être de grâce.

OLIVIER LACOMBE

N. B. Mme Maria BÜRGI-KYRIAZIS, Docteur de l'Université de Paris, a consacré à Śri Rāmana un remarquable ouvrage, actuellement en cours d'impression, où elle établit, par des preuves documentaires, l'originalité de la méthode du Maharshi.

N. B. Nous nous permettons d'attirer l'attention du lecteur sur l'esquisse d'une « *théologie de la bhakti* » qu'il vient de lire, et sur la perspective, ouverte à la doctrine chrétienne, de reconnaître, en-dessous de la « *mystique sur-naturelle de l'Amour* », l'authenticité d'une « *mystique naturelle du Soi* ». (N. d. la R.)

La visée de l'expérience boehmienne: faire de l'homme un ange *

1. L'option du cordonnier de Görlitz demeure incompréhensible, tant que nous ne serons pas parvenus à nous faire une juste idée du but de sa praxis spirituelle et du terme vers lequel tend son expérience intérieure. Soutenir comme Koyré le fait, à propos des traités boehmiens qui forment *Le chemin pour aller au Christ*, que nous ne trouvons là «que les doctrines classiques de la mystique allemande»¹, et se dispenser par conséquent d'examiner de près l'expérience mystique du *Teutonicus*, c'est prendre une voie qui passe à côté de ce qui importe avant tout aux yeux de celui-ci. Son enseignement n'a d'autre origine en effet, ni d'autre fin, que sa propre expérience mystique.

Dès lors que nous nous tournons vers elle, il convient de relire les divers récits que Boehme nous a laissés de ses illuminations et d'en dégager les traits les plus marquants: passage d'un état de tristesse et d'angoisse à une joie et une félicité sans nom; vision pénétrant à travers toutes choses jusqu'au tréfonds de la divinité; naissance d'un véhément désir de mettre par écrit ce qu'il lui fut donné d'éprouver. S'il y a avantage à examiner successivement les différents aspects qui caractérisent à des titres divers son expérience, une telle manière de faire n'est pas sans présenter de grandes difficultés. Car comment donner une image à la fois exacte et cohérente d'une telle expérience, quand Boehme lui-même nous avertit que les moments essentiels de sa vie spirituelle baignent dans une ineffabilité radicale? Les tourments de son âme ne sont-ils pas aussi inénarrables que l'éclair qui les a transfigurés en feu de joie? Par ailleurs, dès que l'on tente d'évoquer les abîmes de terreur et les ravissements de son esprit, nous nous trouvons en face d'une déconcertante richesse d'images et de symboles. Ceux-ci ne servent pas tant de vaste orchestration poétique, qu'ils ne sont destinés à nous donner des indications toujours plus précises afin de nous conduire jusqu'au cœur même des déchirements et de la libération que Boehme a éprouvés.

Sans doute pourrait-on prendre l'immense sentiment d'angoisse qui marque l'entrée de l'expérience boehmienne comme point de départ pour tenter d'éclairer la nature de celle-ci. Pour logique que soit une telle dé-

* Pour les ouvrages de Jacob Boehme cités dans cette étude voir p. 288-289

¹ Alexandre KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, ²1971, p. 53. – L'auteur souligne par ailleurs, – au point de faire croire que toute mystique dans la mesure où elle est allemande s'écarte de la vraie foi chrétienne, – combien ces traités contiennent de «choses hétérodoxes» (*op. cit.*, p. 61).

marche, nous lui préférons une autre. Et la raison en est que l'on ne saurait évoquer l'angoisse de Boehme sans toucher aux thèmes fondamentaux de sa doctrine, c'est-à-dire sans être entraîné du même coup dans la ronde dialectique du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel, de l'unité et de la diversité, du *Ichts* (quelque chose) et du *Nichts*, du fond (*Grund*) et du sans-fond (*Ungrund*). C'est que les événements intérieurs qui ont déterminé sa psychologie (l'angoisse et les ténèbres de l'esprit, la perte de toute forme déterminée), sont pris ici comme des éléments constitutifs de l'être en tant que tel. Certes, Boehme n'est pas le seul parmi les penseurs à nous imposer la tâche de démêler l'écheveau complexe des fils qui lient une doctrine et une expérience l'une à l'autre. Et il est bien vrai qu'un problème analogue se trouve posé par une œuvre comme celle de Martin Heidegger qui pour sa part a conféré aux éléments de sa propre expérience une valeur qui fait d'eux des «existenciaux». Toutefois, le lecteur de Heidegger ne rencontre pas un même degré de difficulté du fait que le discours «existential» est construit sur le modèle du discours rationnel, tandis que celui de Boehme obéit avant tout aux lois de l'imagination. D'où l'importance, si l'on veut éviter de trop s'égarer dans les fourrés du monde boehmien, de fixer en premier lieu la finalité propre de son expérience.

2. Notons cependant qu'à l'instar de tout ce qui appartient à son univers de pensée, son expérience comporte elle aussi une double face. Elle oscille, pourrait-on dire, entre deux pôles dont l'un est marqué négativement, l'autre positivement. A vrai dire cette image simplifiée quelque peu les choses, car il serait plus exact de parler d'un seul pôle qui tantôt apparaît comme négatif et tantôt comme positif, – mais qui en réalité est l'un et l'autre à la fois : le oui apparaissant dans le non et le non dans le oui, l'être se manifestant dans le néant et le néant dans l'être. C'est pour donner un minimum de clarté à notre démarche que nous allons présenter d'abord l'un puis l'autre aspect du terme visé par l'expérience boehmienne². Ainsi le présent travail sera-t-il consacré à la face la plus énigmatique de cette expérience, à savoir l'aspect de négativité.

Parce que, pour Boehme, l'être ne se révèle que dans le néant³ comme le oui seulement dans le non, il a pris, dès le début de sa recherche spirituelle et pour parvenir à la plénitude de son salut, une voie de négation, pensant que pour éprouver l'infinité divine, l'homme n'a d'autre chose à faire que de nier, d'une façon vécue, la détermination que son être reçoit avec sa nature. Ainsi, la voie de la négativité boehmienne entraîne-t-elle l'homme, – car il s'agit de faire de celui-ci «le lieu-tenant même du néant»⁴, –

² Souvent Boehme lui-même procède de la même manière, et pour la même raison d'ailleurs.

³ Ce point est à comparer à la vue hégélienne selon laquelle «le néant est le premier terme préalable à tout l'être, à toute la multiplicité du fini». G. W. F. HEGEL, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, traduction française par Marcel MÉRY, dans HEGEL, *Premières Publications*, Gap, éd. Ophrys, 1964, p. 90.

⁴ L'expression est de Martin Heidegger.

à partir en guerre et à livrer combat contre ce qui définit en propre l'être humain. Le terme de l'entreprise sera une «humanité» nouvelle composée de purs esprits, en d'autres termes une «humanité» affranchie de la corporéité comme aussi de la rationalité propre à l'homme.

C'est donc avec l'angélisme de Boehme et sa lutte contre le corps et la raison humaine que nous aurons affaire ici.

«...il se rend de lui-même un ange,
et il demeure en soi-même; ainsi
il est libre de toutes les autres choses.»

SFR 1, 196

3. Quand on demande à Boehme où il entend nous conduire et quel est le but de sa praxis, il a cette réponse quelque peu surprenante qu'il veut faire de lui – et de nous – des anges. Certes, et quoi qu'il en soit de ses pouvoirs magiques, il n'a aucune chance de réussir cette radicale métamorphose de notre nature, car il se heurte là à une impossibilité métaphysique. Est-ce à dire pour autant qu'il va renoncer à son projet? Certainement pas. Et s'imaginer que Boehme accepte de s'incliner devant l'impossible c'est se tromper du tout au tout. Son acharnement grandit au contraire dans la mesure où il perçoit mieux l'énormité de sa tâche. S'il ne peut changer l'être de sa nature, qu'est-ce qui peut l'empêcher de la contraindre à agir (mais au prix de quelles douleurs, de quelles angoisses et de quelles morts et par quel vouloir prométhéen), comme si elle était non pas une nature humaine mais une nature angélique? Pour séparer d'une façon radicale ses activités spirituelles de son corps, n'a-t-il pas commencé son itinéraire mystique par un exercice fort singulier et qui a consisté à se considérer comme mort en sa forme corporelle⁵? S'il a cherché ainsi à

⁵ «*Ich nahm mir auch für, mich in meiner angeborenen Gestalt als todt zu halten...*» (Ti, I, préface, 22). – Cette sorte d'exercice qui provoque l'expérimentateur à mimer sa propre mort, sera développé plus tard par les romantiques, notamment par Karl Philipp Moritz (1756–1793) qui a porté à Boehme une grande admiration et dont l'œuvre vers la fin de sa vie, aura pris une coloration toute boehmienne. Il nous a laissé cet aveu que «la pensée de son propre anéantissement lui était plus qu'agréable; elle lui donnait une espèce de sensation voluptueuse, lorsque souvent, le soir avant de s'endormir, il se représentait vivement la dissolution et la décomposition de son corps». – Albert Béguin qui cite ce texte (dans *L'âme romantique et le rêve*, Paris, 1967, p. 27) fait remarquer: «La joie devant la décomposition corporelle est le symbole plastique, hallucinant et charnel d'un vœu profond. Le moi, symbolisé par le corps, est ressenti comme une prison étroite, qui fait obstacle au désir d'expansion, de dissolution dans l'univers» (*op. cit.*, p. 28). A vrai dire l'expérience de la mort telle que Moritz a cherché à l'éprouver en toute son intensité laisse loin derrière elle l'ordre des images et des symboles, car il s'agit pour l'expérimentateur d'entrer par ce moyen dans le monde de la pensée pure, dans le monde du *Je* impérissable.

C'est bien là la signification des pages à la fin de son roman allégorique *Andreas Hartknopf* (édition originale en 1786, reproduction photomécanique, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1968) où l'auteur se met lui-même en scène pour

mourir aux conditionnements propres de l'esprit humain en tant même qu'humain, c'est pour être transmué en esprit pur.

Or, en s'engageant dans une telle voie, il ne prétend faire autre chose que de retourner à l'état qui, à ses yeux, fut celui du premier homme,

être amené, sous la conduite de son héros, à accomplir un pas décisif dans la voie spirituelle qui est la sienne. Obligeant son disciple à imaginer, dans toute son horreur, la décomposition de son corps, Hartknopf lui prend par trois fois la main et la laisse retomber comme la main glacée d'un mort. Et la pensée de mourir ébranle l'intime de la conscience de Moritz: «Est-il possible que ce corps que je porte sur moi, qui se trouve tissé de si près en mon Je, devienne un jour un excrément de la création?»... Cette pensée provoque chez Moritz une confrontation avec les *verbes auxiliaires*, une méditation saisissante sur *avoir* et *être*. Et quand Hartknopf prend pour la dernière fois la main de son élève pour la laisser retomber comme celle d'un mort, Moritz ne redoute plus la dissolution de son corps: «je me sentais refoulé (*zurückgedrängt*) en moi-même, ferme et inébranlable, mon corps était en dehors de moi, était un objet indifférent pour ma méditation. Plus le cercle, autour de moi, se fait étroit, plus la puissance de la pensée est resserrée en elle-même, et plus la cohésion interne de mes pensées se fait solide, plus ferme et inébranlable le sentiment de mon existence (*Daseyn*)». (Pour toute cette scène, voir *Andreas Hartknopf*, *op. cit.*, pp. 152-158).

On pourrait mettre en regard de ces pages la description d'une expérience analogue, survenue dans un tout autre climat spirituel. Je pense à l'expérience du jeune Râmana Maharshi. C'est en 1896 qu'a eu lieu l'expérience du Maharshi. «J'étais assis seul, écrit-il, j'allais bien. Mais tout à coup me saisit une peur de mourir sur laquelle il était impossible de se tromper. Je sentis que j'allais positivement mourir»... «Le choc de la peur de mourir me rendit d'un coup introspectif ou 'introverti'. Je me dis mentalement à moi-même, c'est-à-dire sans prononcer les paroles – 'Eh bien! la mort est venue. Qu'est-ce que cela veut dire? Qu'est-ce que c'est que mourir? C'est ce corps qui meurt'. Je mimai immédiatement la scène de la mort. J'étendis mes membres et les tins rigides comme si le *rigor mortis* s'en était saisi. J'imitai l'attitude cadavérique pour donner une atmosphère de réalité à mes investigations ultérieures. Je retins mon souffle et gardai ma bouche close, pressant étroitement les lèvres pour qu'aucun son n'en pût sortir. Que le mot Je ou tout autre mot ne fût pas prononcé! 'Bien donc, me dis-je à moi-même. Ce corps est mort. On le portera tout raide au champ crématatoire où il sera brûlé et réduit en cendres. Mais avec la mort de ce corps, suis-je mort moi? Est-ce que le corps est moi? Ce corps est silencieux et inerte. Mais j'éprouve toute la force de ma personnalité et même le vocable 'Je' en moi-même, à part le corps. Le corps matériel meurt, mais l'esprit qui le transcende ne peut être touché par la mort. Je suis donc un Esprit immortel'». (Texte cité par Olivier LACOMBE, dans *Etudes Carmélitaines*, 22^e année, Vol. II, octobre 1937, *Sur le Yoga indien*, pp. 174-175.)

Si à la suite de cette expérience la pensée du Maharshi s'est pour toujours «absorbée dans le Soi», Moritz n'a connu le repos que par intermittence. A travers des expériences renouvelées il n'a cessé de chercher la fulgurance libératrice de la rencontre avec soi-même. A la fin de ses *Fragments du journal d'un visionnaire* (dans *op. cit.*, pp. 423-424) nous trouvons cette confession: «Pour la première fois j'ai éprouvé aujourd'hui l'indicible félicité de me voir hors de moi... J'étais un dieu en cet instant, – et j'aurais pu me voir mourir – voir mon corps brûlé en cendres – et j'aurais souri... Je n'avais plus de pensée pour le où – j'étais nulle part et pourtant partout. – Je me sentais poussé en dehors de la suite des choses, et n'avais plus besoin d'espace.

«Et maintenant je me sens de nouveau emprisonné en cet ossuaire, en cette périssable hutte de glaise.

«Douce heure de liberté, quand reviendras-tu?»

Ainsi que Boehme qui a réalisé comme spontanément «l'exercice de la mort», d'autres ont fait la même découverte. On sait par exemple que la nuit même où mourut Moritz une scène analogue d'initiation à la mort devait être écrite par Jean-Paul.

formé non pas «d'un morceau de terre»⁶ mais créé comme ange⁷. Il croit s'appuyer ici sur le témoignage de la Sainte Ecriture, quoique celle-ci ne dise nulle part «que l'homme avant sa chute a été angélique dans son âme et dans son corps»⁸ et que par la faute d'Adam il a perdu «sa forme angélique»⁹ et sa «vie angélique»¹⁰. En faire la remarque à Boehme ne le troublerait cependant pas, car il est passé maître dans l'art de construire – avec les matériaux qu'il trouve sur son chemin – les mythes dont il a besoin pour rendre compte de ce qu'il a éprouvé dans le feu de son expérience propre. De ces mythes il se sert à la fois pour *traduire* et pour *justifier* sa démarche expérientielle. Pourquoi ne pas se contenter d'affirmer que l'âme humaine est, de par sa nature spirituelle, immortelle comme l'ange¹¹, mais aller jusqu'à soutenir que «l'âme est un ange»¹², que la véritable vie humaine exige la restauration en nous de la forme d'ange¹³ et qu'il faut nous convertir pour marcher dans «les sentiers des anges»¹⁴? Pour quelle raison est-il nécessaire que l'homme «devienne un ange» sous peine de rester enfermé dans la mort et les ténèbres éternelles¹⁵? N'est-ce pas parce que le salut que Boehme a si ardemment cherché était à ses yeux cet état de souveraine indépendance qu'on atteint en se rendant de soi-même un ange¹⁶?

⁶ DPr 10, 9.

⁷ «Personne ne doit croire que l'homme avant sa chute eut des membres de bête pour sa reproduction, mais bien des membres célestes; de même aussi il n'avait point de boyaux: car de pareils organes et une puanteur comme celle que l'homme a dans le corps, ne peuvent appartenir à la trinité sainte, dans le paradis, mais bien à la terre qui doit retourner dans son Ether. Mais l'homme avait été créé immortel, et en outre, saint, semblable aux anges» (DPr 10, 7).

⁸ DPr 17, 45.

⁹ «Adam est resté quarante jours dans la forme angélique avant sa chute, et en lui il n'y avait ni jour ni nuit, non plus aucun temps» DPr 17, 47. – «Lorsqu' Adam se réveilla de son sommeil, il était un homme et non pas un ange» DPr 17, 58. Cf. aussi WG 2, 18.

¹⁰ CT, II, 1, 4.

¹¹ Cf. SR 7, 8 et GdW 11, 41.

¹² MW, II, 5, 12. – Si Boehme fait de l'âme un ange c'est qu'à cause de son corps l'homme ne peut être «purement un esprit, tel qu'un ange» DPr 17, 49. – Cf. aussi MM 15, 15: «Le souffle de lumière est le véritable esprit intelligent de l'âme où elle est un ange». – Voir aussi Au 3, 39: «C'est en raison de cette lumière... que l'homme est différent de la bête et qu'il est un ange de Dieu». Voir cependant la note suivante.

¹³ Cf. DPr 17, 42 et 17, 43. – «Les anges et les hommes ont la même configuration: car à la place de la légion du réprouvé Lucifer, dans le même lieu où il siégeait, et des vertus duquel il avait été formé, Dieu a établi un autre ange qui était Adam.» Au 5, 4. Cf. aussi Au 21, 43.

¹⁴ DPr 17, 44.

¹⁵ Id. *ibid.*

¹⁶ Cf. SFR 1, 196. La révélation que Boehme a reçue est «une sorte de connaissance angélique (*englische Wissenheit*)» (Au 7, 11). Aussi est-il très significatif qu'en fin de compte il comprend plus facilement le monde angélique que le monde de l'homme. «Le nouvel homme voit dans le monde angélique, il lui est plus aisé et plus clair à comprendre que le monde terrestre. Cela arrive naturellement non par imagination, mais par des yeux voyants; par les yeux qui doivent posséder le monde angélique, savoir ceux de l'image de l'âme; par l'esprit qui sort du feu de l'âme; cet esprit voit dans le ciel, il voit Dieu et l'éternité» (MW, II, 7, 3).

4. En répétant avec insistance, tout au long de ses écrits, que, pour faire entendre ce qu'est l'homme nouveau délivré de l'ancien, il a besoin de mots angéliques¹⁷ ou d'une langue d'ange¹⁸, et que pour le comprendre nous avons besoin d'une lumière angélique¹⁹, Boehme est parfaitement conséquent avec lui-même. Et nous aurions tort de prendre sa revendication d'angélisme pour une exagération poétique. D'abord il s'agit d'une affaire extrêmement sérieuse et dont il poursuit la réalisation avec un effort de volonté qui engage le tout de son être. Et puis, n'oublions pas qu'à sa suite et pour des fins souvent analogues d'autres ont pris une semblable voie, afin de délivrer l'esprit des conditions d'existence dans le sujet humain. Si un Hamman a assigné comme tâche aux poètes de retrouver «la langue angélique», c'était sans doute parce que le Mage du Nord était tout imprégné de l'héritage boehmien, mais c'est du fait aussi qu'il a connu, comme un certain nombre de romantiques d'ailleurs, une expérience qui lui faisait éprouver le langage humain comme l'obstacle le plus foncier «à la véritable pensée pure». Avec une rare précision Karl-Philipp Moritz a décrit combien, à certains moments, son esprit s'est heurté aux mots humains :

«Après s'être plongé un moment dans ses réflexions, il lui semblait souvent qu'il se heurtait soudain à quelque chose qui l'arrêtait et qui fermait brusquement toute perspective, comme une paroi de planches ou un impénétrable plafond; il avait alors l'impression de n'avoir rien pensé que des mots. Il se heurtait là à la cloison étanche qui distingue la pensée humaine de la pensée des êtres supérieurs, à cette nécessité du langage sans lequel la faculté humaine de pensée ne peut prendre son élan... Parfois, il se torturait des heures à essayer s'il était possible de penser sans mots. Et alors, la notion d'existence surgissait et lui semblait être la limite de toute pensée humaine. Tout alors lui était nuit et solitude, – il songeait par instants à la courte durée de son existence, et la pensée, ou plutôt la non-pensée, du non-être bouleversait son âme»²⁰.

Il y a une double façon de surmonter les barrières que dresse le langage humain devant les portes du «pays sans nom», devant l'entrée du monde de «l'intellection pure». La première consiste à utiliser le discours humain de telle sorte que celui-ci opère sa propre destruction en s'abolissant dans le «silence originel». L'exemple le plus proche de nous d'un tel procédé est le discours heideggerien. Dans l'autre cas, ce qui est recherché dès l'abord, c'est un «langage nouveau», un langage surhumain échappant aux lois du temps et de l'espace: la langue angélique. Selon Boehme et certains romantiques, l'homme n'a pas à créer ni à apprendre cette langue, elle lui est innée et l'âme la parle dès qu'elle échappe aux liens du corps. Si pour le *Teutonicus* il s'agit là de la langue primitive de l'homme, de celle d'Adam avant la chute, quand il sommeillait encore dans la forme angé-

¹⁷ Cf. DfL 2, 66.

¹⁸ Cf. DfL 5, 55.

¹⁹ Cf. DfL 3, 28.

²⁰ Texte cité par A. BÉGUIN, *op. cit.*, p. 32.

lique, où il n'y avait pour lui ni jour ni nuit, ni non plus aucun temps ²¹, quoi d'étonnant qu'un Gotthilf-Heinrich von Schubert, que Schelling avait initié à la pensée boehmienne, soit allé chercher le nouveau langage au fond du sommeil? «En rêve, et déjà dans cet état de délire qui précède le sommeil, l'âme semble parler un tout autre langage qu'à l'ordinaire», constate-t-il dès l'entrée de sa *Symbolique du songe* ²². La quête d'un autre langage traduit le plus souvent chez des romantiques la recherche d'un état où l'homme se trouve libéré de sa condition charnelle par le retour à son état primordial. «Peut-être a-t-on raison de dire, remarque Tieck, lui aussi lecteur de Boehme, que nous sommes tous des anges en exil, qui, indignes de leur félicité, révoltés contre l'amour, furent replongés dans un état apparenté à la mort, que nous appelons notre vie» ²³. On pourrait citer d'autres témoignages. Ceux de E. T. A. Hoffmann ²⁴, de Maurice de Guérin ²⁵, de Baudelaire aussi ²⁶. S'ils n'ont pas cherché comme Boehme un pouvoir magique pour opérer la transmutation de leur être, plus d'un parmi eux a connu l'éblouissante expérience d'un Jean-Paul: «C'est un grand spectacle que la naissance de l'Ange dans un homme» ²⁷.

5. Le spectacle est grandiose, mais déchirant aussi. Car pour que l'homme puisse se voir ange, il lui faut passer par une sorte de mort. Oui, sur la route qui conduit au monde angélique notre être doit se briser. Boehme le sait fort bien, et c'est pourquoi tout son effort va à contraindre l'âme spirituelle à se séparer de son corps. Certes, il ne s'agit pas de briser «la vie extérieure», mais de surmonter l'obstacle de la chair adamique ²⁸ en entrant dans la mort «du vivant de son corps (*bey lebendem Leibe*)» ²⁹. De par son propre vouloir l'âme quitte alors son corps en ce sens qu'elle sépare, d'une façon radicale, son activité spirituelle du corps et des sens, pour aller, – à contre-pente de son mouvement naturel ³⁰ qui l'incline à

²¹ Voir Boehme, texte cité note 9.

²² Texte cité par A. BÉGUIN, *op. cit.*, p. 108.

²³ Id. *ibid.*, p. 219.

²⁴ «Il arrive sans doute que des mains invisibles fassent soudain tomber le voile qui couvre les yeux des musiciens; ils aperçoivent alors, errant sur la terre, l'ange idéal qui reposait silencieusement dans leur cœur, comme un doux mystère inexploré». *Ibid.*, p. 307.

²⁵ «Vous n'êtes plus de la nature, vous avez déserté le point de l'espace que vous occupiez visiblement, mais en devenant esprit pur, vous avez tout rempli.» *Ibid.*, p. 352.

²⁶ «Je préfère considérer cette condition anormale de l'esprit comme une véritable grâce, comme un miroir magique où l'homme est appelé à se voir en beau..., une espèce d'excitation angélique, un rappel à l'ordre sous une forme complimenteruse.» Dans *Paradis artificiels*, p. 568 des *Œuvres Complètes*, éd. du Seuil, Paris, 1970.

²⁷ Cité par A. BÉGUIN, *op. cit.*, p. 175.

²⁸ MW, II, 4, 17.

²⁹ MW, II, 5, 15.

³⁰ Cf. MW, II, 5, 15 et 9, 3.

communiquer avec toute la vastitude de l'être, – se retirer totalement en elle-même ³¹.

Voilà un mourir très singulier. Certes Boehme n'est pas le premier à en avoir fait l'expérience. C'est parce que de son côté Luther a connu pareille dislocation de son être qu'il peut proclamer «heureux ceux auxquels cela advient de leur vivant» ³². La «mort vivante» est ici le prix à payer pour retourner à notre état originel, au repos dans l'unité indistincte où notre être était affranchi de toute trame spatio-temporelle. Dans la mesure donc où l'homme aspire à entrer dans son «pays natal», dans cette même mesure il doit désirer la mort. Ainsi toute remontée aux sources de l'être se trouve placée sous le signe de la mort et de la séparation. Le monde matériel lui-même n'échappe pas à cette loi. La terre, en effet, est aux yeux de Boehme «affamée de la constellation et de l'esprit du monde, c'est-à-dire de l'esprit d'où elle provient dès le commencement», de sorte que «cette faim ne lui laisse pas de repos et cette faim de la terre est une consommation (*Verzehrung*) des corps, afin que l'esprit soit de nouveau séparé de la matière grossière élémentaire, et rentre dans son arché» ³³. Il reste cependant que la loi du «meurs et deviens» concerne en premier lieu l'homme lui-même. De même en effet que l'or enfermé dans le rocher n'en est extrait qu'en brisant le roc, de même l'âme spirituelle ne peut se trouver elle-même ³⁴ qu'en étant délivrée de l'Adam terrestre ³⁵.

6. Si donc «dans la mort est enfermé le plus grand mystère» comme l'enseigne Boehme ³⁶, peut-on savoir de quel mystère il s'agit? Peut-on

³¹ K. Ph. Moritz traduit cette attitude spirituelle par deux images fort expressives en nous montrant comment Hartknopf parvient, en bravant et défiant la nature humaine avec un courage irrésistible, à se retirer en soi-même «comme le hérisson en ses piquants, comme la tortue en sa maison inébranlable comme le roc». Dans *Andreas Hartknopf, op. cit.*, p. 5.

³² *Calwer Luther-Ausgabe* 2, p. 14 (WA I/160). – Dans l'expérience en question il se produit pour l'homme une «rupture» des liens qui unissent le corps et l'âme. L'énergie de cette dernière est, aux yeux de Luther, «si grande que, quand elle est seule à régner en nous, le corps est paralysé avec tous les sens, la vue, l'ouïe, le toucher, etc.» (Martin LUTHER, *Grand Commentaire de la Genèse*, 1535–1545, cité par Théobald Süss, *Luther*, Paris 1969, p. 124). – Quand l'homme entre dans cette sorte de mort, son âme «est dépouillée de sa tunique et de ses chaussures, de toutes les choses réelles aussi bien que de toutes les imaginations. [...] Mais ce ravissement, cet entraînement, cette spoliation la torturent pitoyablement. Car c'est une expérience pénible et une voie étroitement resserrée que de laisser derrière soi toute la réalité visible, de quitter les sens, d'être retirée du milieu habituel, en un mot c'est mourir et descendre aux enfers. Car l'âme a l'impression de périr entièrement quand elle est arrachée à tout ce qui lui servait d'appui et dont elle vivait, qu'elle ne touche plus la terre ni le ciel et qu'elle n'a plus conscience ni d'elle-même ni de Dieu». (M. LUTHER, *Operationes in Psalmos*, 1519–1521; cité par Th. Süss, *op. cit.*, p. 121.)

³³ Cl, 110.

³⁴ «L'âme est la perle, et l'esprit de l'âme est celui qui trouve la perle. L'esprit terrestre est le chercheur. Le corps terrestre est le mystère dans lequel repose l'arcane de ce qu'il y a de plus occulte» SFR 16, 5.

³⁵ UIZ, II, 8.

³⁶ Ti, II, 257.

savoir quelle est la mystérieuse vie à laquelle nous fait naître la mort boehmienne? S'agit-il de la vie infinie de Dieu communiquée à l'âme par la grâce surnaturelle? Boehme l'a pensé et beaucoup de ses lecteurs de même. Pourtant, qu'y a-t-il de comparable entre la mort et la naissance nouvelle dont Boehme dépeint les effets avec une précision et une abondance de couleurs admirables, et la descente en l'homme de la vie nouvelle dont il est parlé dans l'Évangile? Tandis que la mort boehmienne tend à briser la nature propre de l'homme, le don de la grâce la soulève au contraire en même temps qu'elle la restaure dans son ordre propre, en la guérissant des blessures dont elle souffre à la suite du premier péché. Si l'on peut parler de «mort évangélique», ce n'est point en ce sens que l'homme, pour connaître et aimer Dieu en son insondable mystère, ait à renier sa condition d'esprit incarné ni à porter atteinte à l'intégrité de son être. La mort que demande l'Évangile ne nous contraint pas à répudier notre nature ni à la contredire en ses inclinations métaphysiques, car celles-ci sont aussi foncièrement bonnes qu'est bonne notre nature elle-même. C'est aux tendances désordonnées d'une nature blessée qu'ont affaire le renoncement et la mort évangélique. Quand saint Paul parle de la mort du vieil homme en nous, c'est au mouvement de notre libre vouloir qu'il pense, non pas certes pour autant qu'il est notre vouloir et qu'il est libre, mais pour autant que celui-ci sans la grâce, reste détourné de notre fin dernière, qui n'est autre que le Dieu qui a appelé l'homme à devenir participant à la nature divine et qui l'invite à entrer dans sa joie infinie.

La mort boehmienne ne nous conduit pas à l'expérience de l'union d'amour avec le Dieu transcendant. Elle nous engage dans une vie mystique d'un tout autre type. Elle conduit l'âme, à travers un dépouillement de plus en plus radical, à faire l'expérience de son *propre être* en son jaillissement premier. Faut-il disculper Boehme d'avoir confondu, à cause même de la «simplicité chaotique» de son expérience, le fond mystérieux de sa propre âme et l'insondable profondeur de l'être divin? En raison même de son expérience propre, les excuses se trouvent certes davantage de son côté que de celui de ses lecteurs qui se sont laissés prendre dans les filets de son langage. Il reste cependant que c'est une erreur d'une extrême gravité que de ne pas distinguer entre une expérience qui se présente comme «une mystique du regard sur soi» ou «mystique du miroir» et cette autre expérience relevant de «la mystique de l'union d'amour à Dieu» ou de «la mystique du feu»³⁷. Le terme de la dernière est le mystère de la Dêité elle-même présente dans l'âme par la grâce et l'amour de charité, tandis que le terme de la première est le fond métaphysique du Soi humain. Les analogies communes à tout langage expérientiel n'autorisent pas à réduire la diversité des expériences humaines à un seul et même type.

Faut-il souligner que la mystique du regard sur soi, tout en relevant d'un autre ordre que la mystique du feu, ne manque pas pour autant de grandeur? Elle est de soi chose belle et fort noble, et elle porte témoignage

³⁷ Nous empruntons ces expressions à Jacques MARITAIN, *En suivant de petits sentiers*, dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 507.

de la spiritualité essentielle et indestructible de l'âme humaine. Car si dans la mystique du miroir «l'âme se vide absolument de toute opération particulière et de toute multiplicité», ce n'est pas pour déboucher sur le néant, c'est pour connaître «négativement, par le vide de l'anéantissement de tout acte et de tout objet de pensée venu du dehors, – négativement mais à nu, mais sans voiles, – cette merveille métaphysique, cet absolu, cette perfection de tout acte et de toute perfection qu'est l'exister – son propre exister substantiel»³⁸.

La nature d'une telle expérience où l'homme se trouve introduit dans une sorte de «mort métaphysique pour séparer du corps les activités spirituelles»³⁹ et où l'esprit humain éprouve la foncière et éblouissante actualité de son Soi spirituel, a été maintes fois analysée depuis l'étude fondamentale que Jacques Maritain a consacrée à ce sujet⁴⁰. Les lois métaphysiques qui définissent ce type d'expérience se trouvent aujourd'hui élucidées d'une façon définitive. N'empêche que, dans le concret, chaque démarche expérimentielle nouvelle se présente avec une coloration particulière et qui doit beaucoup au climat culturel et aux préoccupations spirituelles du sujet expérimentant. Si l'expérience Boehmienne est d'un singulier intérêt, ce n'est pas parce que nous y trouvons une réalisation particulièrement typique de cette mystique. Au contraire, ce qui lui confère son importance c'est bien plutôt le fait que Boehme l'a immédiatement traduite en une doctrine qui se donne pour «la vraie philosophie». Or une expérience de cette sorte est, – comme l'expérience mystique des profondeurs de Dieu d'ailleurs, – absolument ineffable. En la transposant en une «philosophie» Boehme a accepté le risque de la gauchir en sa teneur expérimentielle elle-même. C'est telle quelle cependant que nous avons à la prendre. Et c'est dans la transcription que Boehme en a faite qu'elle s'impose à nous, comme elle s'est imposée à la très importante lignée de penseurs dont elle a contribué à déterminer la *Denkform*. En suivant la courbe expérimentielle de la démarche Boehmienne nous avons donc à être attentifs à la fois à l'expérience comme telle et à la transcription doctrinale qui en est faite, comme aussi aux mystérieuses profondeurs de l'esprit humain que toute expérience humaine authentique nous dévoile quelque peu.

³⁸ J. MARITAIN, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Alsatia, 1956, pp. 148–149.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 153.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 125–166. – Je renvoie aux travaux bien connus de Olivier LACOMBE: *Sur le yoga indien*, dans *Etudes Carmélitaines*, op. cit.,; *Un exemple de mystique naturelle: l'Inde*, dans *Etudes Carmélitaines*, octobre 1938; *Note sur Plotin et la pensée indienne dans Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, section des sciences religieuses, Paris, 1950–1951, pp. 3–17; *La mystique naturelle dans l'Inde* dans *Revue Thomiste*, 1951, n° 1. Voir aussi Louis GARDET: *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, Alsatia, 1953; *Thèmes et textes mystiques* (Recherche de critères en mystique comparée), Paris, Alsatia, 1958; *Recherches sur la mystique naturelle*, dans l'ouvrage collectif *Jacques Maritain, son œuvre philosophique*, «Bibliothèque de la Revue Thomiste», Paris, Desclée De Brouwer, 1948, pp. 76–112; *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam*, dans *Recherches des Sciences Religieuses*, XXXVII, 1950, pp. 331–339; *Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin en mystique musulmane*, dans *Revue Thomiste*, 1952, III, pp. 642–679 et 1953, I, pp. 197–216; *La Mystique*, Paris, Presses Universitaires de France, 'Que Sais-je', 1970.

Revenons donc à Boehme lui-même et à l'idée qu'il se fait de l'homme à la suite de son expérience «angéliciste».

*«Tout ce qui est terrestre dans l'homme
est bestial et corrompible et n'est pas homme.»*

MM 16, 2

*«Le vrai homme... n'est point du tout chez lui
dans ce monde, encore moins dans ce cadavre infect.»*

DPr 22, 20

7. Rarement angélisme a été plus méprisant pour le corps que l'angélisme en lequel Boehme voit la perfection de la vie humaine. Ebloui par le feu spirituel dont rayonne l'âme humaine, cet «éternel et impérissable esprit»⁴¹, il voue une haine féroce au «corps terrestre» qu'il est nécessaire d'«étouffer dans la mort», parce que c'est lui qui a «englouti ma perle que Dieu avait donnée à mon père Adam dans le paradis»⁴². Ainsi son expérience conduit le *Teutonicus* à une conception de l'homme qui n'est certes pas inédite, mais pour laquelle il plaide avec une ingénuité et une ferveur qui ne manquent pas de pathétique. Certes, sa conception de l'homme, - dans la mesure même où elle traduit une expérience humaine authentique, - n'est pas sans drainer des aperceptions vraies. Celles-ci se trouvent cependant faussées dès qu'elles sont interprétées en fonction de sa vision générale de l'être humain et du monde. Peu importent ici les détails d'une doctrine où ne manquent ni les développements mythiques ni les incohérences ni surtout les contradictions. Ces dernières ne sont par ailleurs pas sans valeur, car elles révèlent à leur manière à quel point l'homme boehmien est un être profondément divisé et déchiré, engagé dans une situation contradictoire et contraint par conséquent à se contredire et à se contrarier sans cesse lui-même, lui qui dans tout ce qu'il est «dans sa substance et dans tout son être est un homme double»⁴³. Cette «duplicité», - que Boehme pousse à tel point qu'il lui arrive de se demander si son langage n'est pas trop équivoque pour être compris et si l'homme dont il parle a encore des traits communs avec nous autres⁴⁴, - tient pour lui à la situation existentielle en laquelle l'homme se trouve placé à la suite de la chute d'Adam.

8. Son idée est qu'au début de son histoire avant de s'être laissé «aller à l'ipséité (*Selbheit*)» autrement dit, avant d'avoir voulu être un soi-même distinct et conscient de soi, l'homme reposait «dans l'harmonie divine»⁴⁵

⁴¹ DPr, 5, 1.

⁴² BU, I, 25.

⁴³ DPr 7, 2.

⁴⁴ «La raison (*Vernunft*) nous comprendra mal et dira que je parle de deux sortes d'hommes. Mais je le nie. Je ne parle que d'un homme unique, lequel est l'image (*Gleichnis*) de Dieu» (MM 16, 13).

⁴⁵ MM 18, 28.

et jouissait d'une félicité bienheureuse. Il n'y avait là pour lui ni tristesse ni mort et l'homme lui-même était son propre paradis ⁴⁶. Il connaissait absolument tout dans la clarté de sa propre lumière et tout pour lui n'était que jeu ⁴⁷. Ne faisant qu'un avec Dieu ⁴⁸ il échappait aux conditions du temps ⁴⁹ et de l'espace et il avait son séjour dans «l'universel» ⁵⁰. Rien ne pouvait le limiter ni le diviser. Demeurant dans l'unité indistincte il «n'était ni homme ni femme» ⁵¹. L'état d'indifférenciation et d'indétermination suprême est aux yeux de Boehme l'idéal de la vie humaine. Et quand avec une insistance infatigable et une ténacité à toute épreuve, il exhorte son lecteur à acquérir enfin la véritable connaissance de l'homme, il n'a d'autre but que de l'amener à comparer son statut actuel avec son état initial et de le déterminer ainsi à tout mettre en œuvre pour que son état final rejoigne celui de son origine ⁵².

Pour l'«anthropologie» boehmienne, — si tant est qu'on peut appeler anthropologie une doctrine qui à aucun moment ne se soucie de ce qu'est l'être humain ni de ce que sont ses requêtes et exigences connaturelles, mais qui au contraire ne fait qu'enseigner comment transformer l'homme en ce qu'il n'est pas, — pour une telle «anthropologie» donc, l'âme et le corps sont bien plutôt deux entités séparées et même deux êtres antagonistes: ange d'un côté, bête de l'autre. C'est que Boehme applique rigoureusement ici la loi de la scission et de l'opposition qui régit tout son univers. Il prend même un extrême plaisir à multiplier tout ce qui divise et oppose jusqu'à attribuer à l'homme deux âmes et deux corps et même trois ⁵³. Toutefois, le principe de division reste toujours le même. Car si l'homme est double ⁵⁴, s'il a «deux sortes d'âmes» ⁵⁵, c'est que l'une est «extérieure, mortelle, bestiale», c'est-à-dire «fausse», tandis que l'autre est «intérieure et spirituelle», c'est-à-dire «divine» ⁵⁶; et s'il a deux corps c'est que l'un sera spirituel,

⁴⁶ «Ainsi l'homme intérieur fut dans le ciel, et ses essences étaient le paradis, son éclat dans l'œil intérieur était la majesté, un corps incorruptible, qui pouvait parler le langage de Dieu et des anges, le langage de la nature...» (SFR 4, 7).

⁴⁷ «Tout était fait pour son jeu, il n'y avait pas de sommeil en lui, la nuit était pour lui comme le jour; car il voyait avec des yeux transfigurés dans sa propre lumière; l'homme intérieur, œil intérieur, voyait à travers l'extérieur» (MM 18, 13).

⁴⁸ DfL 6, 72.

⁴⁹ «L'homme intérieur c'est l'éternité» (cf. WG 1, 15).

⁵⁰ SR 11, 91.

⁵¹ Cf. DPr 10, 18. — Boehme explique, — et avec quel dédain, — que ce n'est qu'à la suite de la chute de l'homme que Dieu lui a «accroché le sac à asticots avec les membres bestiaux pour se reproduire; ce dont la pauvre âme rougit encore de honte aujourd'hui, devant ainsi porter sur son corps une forme animale». MM 18, 6. Cf. aussi MM 19, 19; 34, 4; 41, 2.

⁵² Cf. UIZ, II, 19.

⁵³ «Toutes choses de ce monde possèdent un corps double... Mais seul l'homme possède un corps et un esprit triple: car il possède aussi en lui le monde spirituel, lequel est également double, sous forme de lumière et de ténèbres, également dans le corps et dans l'esprit» (MM 11, 19-20).

⁵⁴ Cf. MM 68, 12.

⁵⁵ Ti, I, 571.

⁵⁶ Voir MM 52, 13; 60, 15; 67, 5 et 70, 8-9.

l'autre animal. Inutile de demander à Boehme en quoi ce corps spirituel qui «ne meurt pas avec l'agonie de l'homme extérieur» et «n'est point enterré»⁵⁷ se distingue de l'esprit, car la «corporéité spirituelle» est une propriété de l'esprit lui-même, de sorte que les anges aussi bien que Dieu possèdent un corps⁵⁸. «Tout esprit sans corps est rude (*roh*, c'est-à-dire 'inachevé') et ne se connaît pas»⁵⁹. Le corps spirituel tel que Boehme le conçoit sera donc, comme l'esprit lui-même, immuable, éternel et absolument illimité⁶⁰. C'est avec la chute d'Adam que l'humanité a passé de l'état d'«impassibilité (*Unleidlichkeit*) à celui de passibilité (*Leidlichkeit*)» et que notre corps fut changé en «celui d'une bête» et que «la colère de Dieu, à savoir l'enfer, s'entrouvrit en nous»⁶¹. Voilà notre race avant sa déchéance originelle quand ses membres étaient encore de véritables «humains» et non des «bêtes terrestres».

9. Que nous reste-t-il à faire dès lors que nous désirons redevenir de vrais hommes? Quel conseil Boehme a-t-il à nous donner sinon celui de «nous enfuir de l'homme bestial pour vivre dans le vrai homme»⁶²? Que peut-il souhaiter de plus salutaire pour nous, sinon «que nous devenions une bonne fois clairvoyants et que nous abandonnions l'enveloppe et que nous connaissions nous-mêmes ce que nous sommes, non selon la bête terrestre mais selon l'homme intérieur, spirituel et céleste»⁶³. Notre âme n'est-elle pas «une étrangère dans cette maison de chair» et loin de sa patrie⁶⁴? Notre enveloppe terrestre n'est-elle pas une lourde prison⁶⁵, où «la malheureuse âme» gémit pitoyablement de se voir rivée à son corps et de se trouver «liée à cette bête et appariée (*vermählet*) à elle»⁶⁶?

Dès que Boehme se met à parler des dangers qui pèsent sur l'homme

⁵⁷ MM 40, 45.

⁵⁸ «Tel qu'est l'être en Dieu, tel est aussi l'être dans l'homme et dans l'ange; et tel qu'est le corps (*Corpus*) divin, tel est aussi le corps angélique et humain» (Au 6, 1). Pour le corps des anges voir par exemple Au 5, 2; 8, 2; et pour le corps de Dieu cf. SFR 22, 5.

⁵⁹ SFR 4, 1 où Boehme poursuit: «Ainsi chaque esprit désire un corps, tant pour sa nourriture que pour son exultation (*Wonne*)».

⁶⁰ «Le corps vrai et véritable qui est caché sous la grossièreté est à considérer par rapport à la grossièreté comme un corps spirituel; certes il fut créé de chair et de sang mais d'une chair et d'un sang immuables et perpétuels» (MM 16, 3). – «Le corps éternel ne peut demeurer dans aucune limite (*Ziel*) mais il doit être libre dans le sans-fond, dans l'éternel rien» (SFR 1, 251). – On a l'impression que Boehme a inventé le corps spirituel pour les besoins de son imagination, on le voit incapable en effet de se «représenter» l'esprit sans un «habitable». Feuerbach avait déjà fait remarquer («Vorlesungen über das Wesen der Religion», dans *Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959* tome 8, p. 199) que «la corporéité du Dieu de Boehme n'est qu'une corporéité fantaisiste, unecorporéité imaginaire».

⁶¹ GdW 7, 6–7.

⁶² DPr 5, 19.

⁶³ MM 52, 12.

⁶⁴ MM 54, 11.

⁶⁵ ThB 5, 4.

⁶⁶ MM 20, 37.

durant le temps où il demeure dans sa « hutte extérieure »⁶⁷, il hausse le ton et ses avertissements se font toujours plus pressants: « C'est la plus grande folie que l'homme se passionne pour des choses étrangères ». Car « à quoi lui sert-il de regarder hors de lui »⁶⁸? – « Quitte ton homme extérieur (*auswendigen Menschen*)⁶⁹, pour entrer dans l'homme intérieur (*inwendigen*) et tu parviendras ainsi dans ta véritable patrie, dans le paradis »⁷⁰. Notre âme devrait rougir « de honte d'être restée aussi longtemps captive de l'homme-bête et d'avoir été une reine et d'avoir en Adam perdu son royaume »⁷¹. Qu'est-ce qu'elle attend donc pour se libérer de la grossière bête qui la tient prisonnière⁷², pour rompre les « chaînes cruelles qui l'écrasent de leur poids » et dont « la plus nuisible de toutes » est « la chair et le sang corrompus et entièrement vains, terrestres, mortels »⁷³.

Si Boehme met tant d'acharnement à combattre le corps humain, c'est qu'il s'agit pour lui d'arracher l'âme à ce qu'il juge être un état de servitude et d'aliénation intolérable. En délivrant l'âme de son corps et en la rendant à elle-même, le *Teutonicus* pense réaliser l'avènement d'un homme nouveau⁷⁴, d'un homme libre de tout, – délivré même de sa propre nature, – libre comme le serait un foyer spirituel non-défini et pleinement indéterminé. Il entend ainsi instaurer le règne d'une humanité qui, comparée à la nôtre, apparaît comme une humanité de sur-hommes. Or, ce qui caractérise le sur-homme boehmien, c'est l'autonomie totale. Jouissant en effet de sa propre ab-soluité, rien ne lui fait face, rien ne s'impose à lui si ce n'est lui-même.

Avec une telle idée de l'homme, l'angélisme même est dépassé de beaucoup, car les purs esprits eux-mêmes n'ont pas la « liberté » de l'homme boehmien. L'ange, en effet, n'est pas un être sans nature. (Et Dieu lui-même n'est pas sans nature). Chaque ange a, au contraire, une forme spirituelle propre qui est son essence. Et par là son être est aussi défini que le nom (que nous ne connaissons pas ici-bas) qui l'exprime. C'est sa nature précisément qui est pour lui (comme pour nous la nôtre), le principe de sa spontanéité comme aussi le principe de son agir libre, au sens de liberté de choix. Et si sa manière de connaître est plus parfaite que la nôtre, c'est parce que l'ange possède une nature plus parfaite que nous. En raison de ce que nous nous trouvons au plus bas de l'échelle des esprits, à la charnière entre le monde spirituel et le monde de la matière, notre intellect a besoin du secours des sens pour faire œuvre de connaissance. Toutefois, si par nos sens nous sommes tournés vers le monde extérieur, ce n'est pas pour y disperser notre être, mais pour recueillir et pour revivre

⁶⁷ Sti, I, 72.

⁶⁸ MM 24, 16.

⁶⁹ Littéralement: homme tourné vers l'extérieur.

⁷⁰ DfL 6, 16.

⁷¹ MM 50, 55.

⁷² MM 36, 23.

⁷³ BU, I, 3.

⁷⁴ Cf. Au 25, 48 et 26, 14.

au-dedans de nous-mêmes la beauté et la prodigieuse diversité de tout ce qui existe.

Boehme ne peut souffrir la dépendance de notre esprit par rapport aux sens qui lui fournissent le point de départ de son savoir. Plutôt rester dans la nuit que d'accepter une manière de connaître qui porte la marque de l'infirmité métaphysique de notre nature! Parce que la perfection du *moyen* de connaître lui importe plus que l'excellence de l'*objet* à faire revivre intentionnellement au sein de son esprit, Boehme ne veut que d'une connaissance qui soit à l'égal de celle des esprits angéliques qui connaissent toutes choses en se tournant vers eux-mêmes et sans recevoir les germes de leur connaissance du dehors. Or, si dans l'ordre naturel l'ange peut connaître de cette façon l'univers entier de l'être, c'est parce que d'une part il est à soi-même parfaitement transparent, c'est-à-dire il est entièrement intelligible en acte, du fait que sa substance n'inclut pas la matière, et parce que d'autre part il a reçu, avec son être même, des déterminations intelligibles qui complètent sa substance dans l'ordre intentionnel.

La puissance intellectuelle de l'ange – et celle de l'âme humaine aussi, car l'âme est esprit, – s'étend à la connaissance de toutes choses, *ad intelligendum omnia*, parce que l'objet de l'intellect est l'être ou le vrai en tant que tels, *quia objectum intellectus est ens vel verum commune*. Quelle que soit la supériorité de l'ange si on le compare à l'homme, il demeure cependant un être entitativement fini. L'ange n'est pas tout l'être. Son essence, du fait qu'elle est limitée, ne contient pas toutes choses en elle. C'est le privilège propre de l'essence divine qui est infinie de contenir tout en soi d'une façon parfaite et absolument simple. Et c'est pourquoi seul Dieu connaît toutes choses par son *essence*. L'ange au contraire ne peut tout connaître par le moyen de son essence. Pour pouvoir répondre à l'inclination connaturelle à son esprit d'embrasser du regard le tout, son intellect a besoin de recevoir certaines déterminations intentionnelles ou *species* qui vont le parfaire et le rendre apte à connaître les choses. Et ces *species* qui lui sont absolument connaturelles, il les reçoit directement de Dieu avec sa nature intellectuelle elle-même ⁷⁵.

Si l'âme humaine partage avec les anges les privilèges de la spiritualité: le pouvoir d'entrer, par la connaissance et l'amour, en communion avec tout l'univers de l'être, et le pouvoir réflexif par lequel l'esprit s'enveloppe lui-même – il ne lui suffit cependant pas de se tourner vers elle-même pour pouvoir saisir dans un seul regard son propre être et tout ce qui existe. C'est qu'en effet l'âme humaine est opaque et obscure à elle-même tant qu'elle est unie au corps. Et puis, elle ne connaît pas par les idées infuses. La puissance intellectuelle de l'esprit humain n'est pas naturellement complète (comme celle des anges) en ce qui regarde les moyens de sa connaissance. Elle se complète de façon successive en recevant par les sens les espèces intelligibles des choses à connaître. C'est pourquoi, engager notre

⁷⁵ Au sujet de la connaissance angélique voir THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q. 55, a. 1 et 2.

esprit dans les voies de la connaissance angélique, c'est l'enfermer dans la nuit. Aristote savait fort bien combien nous avons besoin du secours des sens, même pour nous élever aux connaissances les plus hautes et les plus purement spirituelles. Aussi bien le métaphysicien doit être à ses yeux un homme aux chairs délicates, *mollis carne*. Pour Boehme, au contraire, si nous voulons atteindre les sommets de la spiritualité, « nous devons être aveugles, sourds et muets, et ne percevoir aucune vie en nous »⁷⁶. En foncier réaliste et objectiviste, Aristote ne peut que chercher dans l'objet même le principe de la surélévation de l'homme, tandis que Boehme ne trouve ce principe que dans la disparition ou dans l'absence de tout objet venu du dehors, dans le défaut de tout ce qui peut déchirer la nuit dans laquelle l'esprit savoure sa propre solitude. Si pour un Thomas d'Aquin c'est par la contemplation, par l'union intentionnelle de connaissance et d'amour à l'Être suprême que l'homme sera divinisé, le *Teutonicus* cherche à infinitiser l'homme par une praxis qui tend à abolir toute relation de l'esprit humain à l'être extra-mental.

On le voit, aussi noble que soit la mystique du regard sur soi, puisqu'elle souligne à sa manière la dignité spirituelle de notre nature, elle n'est cependant pas sans faire courir à l'expérimentateur des risques très graves. Le premier est celui d'enfermer le sujet humain dans l'esseulement sans faille d'une auto-complétude, où l'âme n'entend plus d'autre voix que celle de son propre silence. Et quand l'âme humaine en vient à n'avoir plus d'yeux que pour l'éclat de sa propre image, que le miroir de l'esprit lui renvoie pour l'éblouir et l'aveugler à la fois, et quand à ce « sublime égoïsme »⁷⁷ s'ajoute, comme c'est le cas de Boehme, la détermination expresse d'en faire le commencement et la fin de toutes choses, l'homme n'échappe pas à l'engrenage d'une praxis qui, de mouvement dialectique en mouvement dialectique, le conduit à entrer en conflit avec la totalité du réel. Nous avons alors une des formes les plus maléfiques de la mystique du miroir.

10. Que Boehme se soit trouvé en conflit avec l'homme, avec Dieu aussi, il le répète assez pour que cela apparaisse même au lecteur distrait. Mais faut-il dire que Boehme est entré en conflit avec tout l'univers du réel? Assurément. Et ce conflit est à la mesure même du conflit avec l'homme, car il en est le contrecoup ou la conséquence.

L'axiome fondamental qui commande son école des miroirs magiques se résume, on le sait, ainsi: tout est dans l'homme, il n'y a rien qui ne soit pas en lui⁷⁸. Or, – et c'est là le second axiome de cette école, – on ne trouvera le tout que dans le rien. De sorte que ce n'est qu'au moment où l'âme se

⁷⁶ MW, II, 7, 9.

⁷⁷ L'expression, qui ne doit pas être prise au sens moral mais au sens métaphysique, est de Karl Philip MORITZ dans *Andreas Hartknopf, op. cit.*, p. 141. C'est parce que Hartknopf avait su s'élever à un tel « égoïsme » qu'« il se retrouvait soi-même, où qu'il regardât ».

⁷⁸ Cf. DfL 6, 49: « Le ciel, la terre, les astres, les éléments, tout est dans l'homme, en outre le Trinaire de la Divinité; et on ne peut rien nommer qui ne soit dans l'homme ».

sera vidée de toutes choses qu'elle sera vraiment «une image de l'universel», ou «un enfant de l'universel»⁷⁹ et qu'elle sera «ce miroir, où est contenu tout ce que renferment le ciel et la terre, et toutes les propriétés des créatures»⁸⁰. Car pour faire entrer dans son âme le vaste univers, l'homme n'a pas à se tourner, par la connaissance et l'amour, vers l'infinité des choses. La magie boehmienne dispose d'un moyen bien moins laborieux: la négativité ou le pouvoir négateur de l'âme elle-même. Et cette force néantissante ne s'épuise pas dans la seule négation de la nature humaine, elle trouve sa vraie mesure et sa pleine exaltation à nier la totalité des êtres. Car si «l'esprit de l'âme a le pouvoir de s'adonner à toutes les merveilles qui sont dans la nature», c'est parce qu'il «a le pouvoir de détruire» et de «tenir la mort même dans sa puissance»⁸¹. Aussi les lumières du miroir magique ne s'allumeront que quand la nature entière sera mise à feu. C'est pourquoi Boehme exige de celui qui veut connaître une illumination pareille à la sienne de «faire sauter la serrure solide de la nature en y appliquant la grande charge explosive (*die grosse Pedarde*)»⁸². Voilà «le vrai bœuf»⁸³ pour forcer les remparts de l'âme afin que l'homme soit «un néant pour toutes choses» et que «toutes choses soient un néant pour lui»⁸⁴. C'est là le moyen pour l'homme d'être «comme toutes choses»⁸⁵ et de trouver enfin «rien et tout, *Nichts und Alles*»⁸⁶. L'âme n'aura donc d'autre office que «d'allumer sans cesse un feu dans ce qui est quelque chose (*im Etwas*) et de brûler ce quelque chose»⁸⁷ pour qu'elle-même se rende par là incandescente (*und sich darmit über-inflammire*)»⁸⁸. Parvenir à embrasser le tout, parce que l'on a réduit à néant l'infinité des existants, est le singulier tour de force dont la magie boehmienne se fait une gloire⁸⁹. Rien d'étonnant que l'homme puisse dominer dès lors en roi et en dieu sur le vide que lui-même aura créé. «En quittant toutes créatures et en devenant néant pour toute la nature et toutes les créatures», ne se trouve-t-il pas établi «dans l'Un éternel qui est Dieu même»⁹⁰?

Que reste-t-il en fin de compte de l'antagonisme entre l'âme et la vaste nature? Un ludisme miroitant? Un va-et-vient hallucinant entre deux miroirs qui se renvoient leurs ombres et leurs lumières? Un jeu en tout cas où «toute la forme de l'esprit se peut voir en lueur ou en miroir, et cependant

⁷⁹ SFR 6, 2.

⁸⁰ SFR 5, 17.

⁸¹ SFR 6, 19.

⁸² ThB 56, 12.

⁸³ ThB 56, 14.

⁸⁴ UsL 9.

⁸⁵ UsL 9.

⁸⁶ UsL 26 et 27.

⁸⁷ M. Klimov traduit, – en suivant mot à mot la traduction imprimée par Schlechtiger à Berlin en 1722, – «et d'y brûler»; ce qui revient à affirmer exactement le contraire de ce qu'a écrit Boehme. Voir Alexandre KLIMOV, *Jacob Boehme, Confessions*, éd. Fayard, Paris, 1973, p. 192.

⁸⁸ Littéralement: «...par là se super-enflamme». UsL 32.

⁸⁹ Cf. SFR 1, 195.

⁹⁰ UsL 27.

il n'y a rien que l'œil où le miroir *voit*, mais son voir est en soi-même, car il n'y a rien devant lui qui là soit plus profond. Cela est semblable à un miroir qui est comme le réservoir de la face de la nature, et ne saisit cependant pas la nature, comme la nature ne saisit pas non plus la lueur de l'image dans le miroir. Ainsi l'un est affranchi de l'autre, et cependant le miroir est véritablement le réservoir de l'image. Il embrasse l'image, et cependant il est impuissant à l'égard de la lueur de l'image, car il ne peut retenir la lueur. Car si l'image s'éloigne du miroir, alors le miroir n'est qu'un pur éclat, et son éclat n'est rien, et cependant toutes les formes de la nature y demeurent cachées intérieurement, comme un rien...» ⁹¹.

Ces jeux mirifiques de l'âme et de la nature n'annoncent-ils pas le moment de leur suprême réconciliation, c'est-à-dire l'instant où, pour parler avec Hegel, la réflexion en tant que raison s'étant «détruite elle-même avec tout être, et avec tout être limité» ⁹², l'esprit recrée à partir de et avec son propre néant la totalité de la nature? En effet, c'est bien le sens de l'effort boehmien d'arriver à ce qui pour Hegel est réconcilier «la raison en elle-même avec la nature», cette réconciliation qui «n'est pas telle que la raison y renonce à elle-même, ou doive y devenir une insipide imitation de la nature mais au contraire telle que la raison se modèle elle-même en nature par une force intérieure» ⁹³.

Sa fulgurante expérience a dévoilé à Boehme les merveilles du Soi humain, ou, plus exactement, ses inclinations transnaturelles et ses splendeurs transcendantales. Sa mystique ne lui a point fait *connaître* son âme, mais lui a donné plutôt d'éprouver dans la nuit et les ténèbres de l'esprit son propre exister substantiel. Si l'âme a pu rejoindre ainsi son propre fond métaphysique, c'est parce qu'elle avait renoncé à tout *savoir* proprement dit, à tout acte de saisie quidditative. Et c'est pourquoi le terme de l'expérience boehmienne apparaît à l'esprit comme dépourvu de toute limitation et de toute détermination essentielle. Et du même coup l'excellence de son âme lui paraît telle que Boehme en arrive à ne voir plus de différence entre Dieu, l'ange et l'âme. Quand à la fin de son *Chemin de Campagne*, Heidegger s'interroge: «Est-ce l'âme qui parle? est-ce le monde? est-ce Dieu» ⁹⁴? il prend soin de laisser la question sans réponse, parce que la lumière spéculaire de l'expérience du Soi ne permet pas d'en décider. Boehme ne prend pas les mêmes précautions. Aussi ses affirmations oscillent-elles entre d'une part une identification de l'âme à Dieu, et d'autre part, une distinction plus ou moins nette entre les deux. Tantôt il maintient que l'âme et Dieu «restent deux substances» ⁹⁵, tantôt l'âme lui apparaît comme

⁹¹ ThP, p. 1, c. 1, 10.

⁹² HEGEL, *Différence...*, *op. cit.*, p. 90.

⁹³ Id., *ibid.*, p. 82.

⁹⁴ Martin HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, 1953, 1962, p. 7 (trad. fr.: *Le chemin de campagne*, par André PRÉAU, dans *Questions III* Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 14).

⁹⁵ MM 52, 7; cf. aussi SFR 6, 4.

«la propre essence de Dieu»⁹⁶. Il insiste si fortement sur ce dernier point qu'il est amené à se reprendre souvent pour souligner qu'il serait néanmoins absolument erroné de s'imaginer «que l'âme est Dieu lui-même»⁹⁷. Pourtant, il a beau proclamer très haut que l'âme humaine n'est pas la Dêité⁹⁸, il reste qu'à ses yeux «il n'y a rien de plus élevé que l'âme»⁹⁹ et que celle-ci partage les privilèges de la Divinité: «Tout ce que Dieu a et peut, tout ce que Dieu est dans son Trinaire (*Drey-Zahl*) cela est l'âme en son essence»¹⁰⁰.

11. Nous voyons ici combien Boehme se bat avec les mots. On aurait tort cependant de se moquer de ses balbutiements comme on aurait tort aussi de ne pas reconnaître que le cordonnier de Görlitz a perçu quelque chose de la réelle grandeur et de la véritable noblesse de l'âme humaine qui en tant même que spirituelle est au-dessus du temps, indestructible et incorruptible, et de la même race que les esprits angéliques qui sont «les frères des hommes»¹⁰¹. Certes, Boehme exprime tout cela en des formulations non seulement maladroitement mais franchement ambiguës, de sorte qu'aucune d'elles n'est acceptable telle quelle¹⁰².

Ce n'est toutefois pas sur ce point d'abord qu'une critique de Boehme doit porter. Car formuler de travers une authentique expérience de la spiritualité naturelle de l'âme humaine est à mes yeux bien moins grave que d'accabler de mépris notre corps et le mettre au ban de l'humain en portant par là même atteinte à l'unité substantielle de notre être. Aimer l'homme c'est l'aimer corps et âme. Exalter la dernière au détriment du corps ne peut que préparer ces singuliers retournements dont une partie de notre civilisation moderne nous donne le spectacle. Car la vérité est que s'en prendre à la dignité métaphysique du corps humain c'est blesser l'homme en sa spiritualité elle-même. Parce qu'il a voulu établir notre spiritualité d'homme en faisant fi de cette vérité, l'effort Boehmien s'est soldé par la destruction de l'humain.

⁹⁶ DPr 4, 19. Ailleurs il écrit que l'âme est «la vie et l'être (*Wesen*) du Dieu sans fond» (MM 2, 2). Notons que nous trouvons aussi chez lui l'image chère à Maître Eckhars de l'âme comme «étincelle (*Fünke*) issue du Verbe divin» (MM Préface, 9). Cf. aussi DPr 7, 25 et GdW 6, 21.

⁹⁷ MM 15, 25.

⁹⁸ Cf. Sti, II, 100 et 160.

⁹⁹ SFR 3, 4.

¹⁰⁰ SFR 2, 1.

¹⁰¹ Au 5, 1.

¹⁰² Voir par exemple Au 5, 19; 12, 48; DPr 4, 46; DfL 12, 2; SFR 7, 8; 14, 4; Conclusion, 12; UsL 43; Ti, I, préface, 81.

Dans ma chair je verrai Dieu mon sauveur.

Job. XIX, 26

*Oportet quod omnia membra quae nunc sunt
in corpore in resurrectione hominis reparentur.*

Thomas d'Aquin, *Sum. Theol. Suppl.*, q. 80 a. 2.

12. L'enthousiasme avec lequel Boehme voue le corps humain à être jeté dans les ténèbres extérieures et l'exaltation sans mesure avec laquelle il désire sa dissolution choquent bien peu aujourd'hui du fait que depuis des siècles la pensée moderne nous a habitués à chercher la libération de l'homme dans l'évasion hors de notre condition charnelle. Il est vrai qu'en prenant mieux conscience, à travers son histoire, des exigences naturelles de l'esprit en lui, l'homme a réalisé aussi à quel point la situation d'un être qui se trouve aux confins de deux mondes et qui est fait de chair et d'esprit, est malheureuse et peu enviable. De là à penser qu'il vaut mieux ne pas être né ou, qu'une fois né il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de retourner au plus vite là d'où il est venu, il n'y a qu'un pas que Boehme n'a certes pas été le premier à franchir, mais qui résume bien tout son effort mystique. Le *Teutonicus* met tout en œuvre pour dépasser – et pour nous faire dépasser – la situation métaphysique de l'homme. L'angélisme qu'il propose n'est pas autre chose.

Si le désir de transcender notre condition est première chez Boehme, il n'a cependant trouvé d'autre moyen pour parvenir à cette «transcendance» que de refuser purement et simplement notre condition d'homme. Toutefois ce *refus* ne l'engage pas en une vaine attitude de fuite, mais en un sévère combat qui s'en prend tour à tour à *tous* les éléments qui concourent à l'intégralité de notre être.

13. Le premier coup porté en cette lutte sera, on peut s'en douter, pour ce qu'il y a de plus humblement humain et de plus exposé : le corps. Boehme est plein de ressentiments à son égard, de dédain aussi, et sa façon de le considérer a souvent quelque chose de vil. Il n'a aucun regard ni pour l'essentielle noblesse ni pour la beauté d'un corps qui témoigne à sa manière de l'amour du Créateur. Il est vrai que, comme l'écrit Jacques Maritain «soit qu'il y ait parmi ceux qui nous entourent pas mal de laideur et de difformité, soit que parce que notre regard est trop bête et trop émoussé par l'habitude, nous ne pensons guère à cette beauté, il n'y a guère que les grands poètes, les grands peintres et les grands amoureux qui en aient conscience. Elle existe cependant». Et c'est cette beauté qui importera «quand les temps seront révolus, et que le monde du devenir aura pris fin, et que les corps humains ressuscités se trouveront dans la suprême perfection de la nature humaine»¹⁰³. Il est significatif à cet égard que Boehme ne peut

¹⁰³ J. MARITAIN, *En suivant de petits sentiers*, dans *Approches sans entraves*, op. cit., p. 489.

concevoir la plénitude de la vie humaine que par l'extinction de toute activité des sens, comme il ne peut concevoir la perfection de notre nature sans exclure d'elle toute matérialité. C'est là la raison pour laquelle la résurrection des corps ne trouve, – quoique Boehme fasse un large usage des termes, – aucune place dans son univers de pensée, comme il n'y en a pas non plus pour le corps sacramentel du Christ. Rien n'est plus opposé à la pensée boehmienne qu'un humanisme de l'Incarnation, c'est-à-dire un humanisme qui aurait son centre dans la venue du Verbe de Dieu prenant notre chair pour sauver l'homme et pour l'introduire dans la vie divine. L'acte salvateur boehmien aura plutôt l'allure d'une «tuerie sans fin»¹⁰⁴, car le salut réside, aux yeux de Boehme, dans celui qui enfonce le couteau dans la chair humaine¹⁰⁵.

Qu'il s'agisse de mettre à mort l'homme extérieur, qu'il s'agisse de «se renier soi-même quant à sa forme animale»¹⁰⁶, ou de transformer son corps animal en celui des anges¹⁰⁷, le but est toujours de se défaire du corps. En déclarant la guerre à notre chair, Boehme a cru pouvoir exalter l'homme jusqu'à le diviniser. En réalité il a préparé à l'homme moderne les pires tyrannies. Il me semble en effet, que parmi les puissants de notre monde le nombre n'a fait qu'augmenter de ceux qui ont pris fort au sérieux l'apostrophe boehmienne: «Beau monde, vois ce que tu es dans tes hautes charges et tes hautes fonctions; tous depuis l'empereur jusqu'au mendiant et au plus humble, vous n'êtes que des gardiens d'un troupeau de bêtes. Chacun n'est qu'un gardien de troupeau et il n'a dans ses fonctions qu'à gouverner des bêtes et rien d'autre»¹⁰⁸. Comprenons-le bien, cette manière de voir les choses découle directement de la volonté de Boehme de récuser l'unité substantielle de l'être humain et de diviser l'homme en «homme véritable» et «homme bestial». Un être qui intègre en sa substance un principe matériel ne peut être, à ses yeux, qu'«une bête terrestre»¹⁰⁹. Boehme s'inscrit ici en faux contre toute la tradition chrétienne¹¹⁰ pour affirmer que «l'homme extérieur, visible, actuel n'est pas l'image véritable de Dieu»¹¹¹. L'union de l'âme et du corps est au contraire la source de tous les maux humains. C'est à cause d'elle que l'âme a perdu «sa lumière intérieure»¹¹² c'est par elle qu'elle est devenue une pitoyable prisonnière qui s'épuise

¹⁰⁴ Cf. Sti, I, 51; 52 et 63.

¹⁰⁵ Cf. MM 48, 28.

¹⁰⁶ ThB 1, 10. Lire tout le § et comparer avec les remarques de M. HEIDEGGER, dans *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand et traduction française par Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, pp. 62-64.

¹⁰⁷ Cf. Au 10, 24.

¹⁰⁸ MM 73, 36.

¹⁰⁹ Sti, I, 37.

¹¹⁰ Voir Genèse 1, 26 et le commentaire de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. 93; cf. aussi les remarques de J. MARITAIN, *En suivant de petits sentiers*, dans *Approches sans entraves*, op. cit., pp. 496-498.

¹¹¹ Cf. 114.

¹¹² Cf. SR 9, 67.

dans la révolte contre son corps et dans la haine de son «image bestiale»¹¹³. Avec la mort seule peut commencer la manifestation «de la vraie et véritable essence humaine» dont Boehme dit précisément qu'elle «gît dans la mort»¹¹⁴. Ce n'est que «lorsque l'enveloppe se brisera» que «nous saurons pourquoi nous portons tous le nom d'homme»¹¹⁵. Il va même jusqu'à affirmer que quand «le corps périt, il n'arrive aucun mal à l'esprit de l'âme»¹¹⁶. Bien au contraire, la dissolution du corps animal est pour lui la libération de l'homme nouveau¹¹⁷. La mort sera la chose la plus naturelle et la plus simple: l'âme laisse tomber le corps, parce qu'elle ne le désire plus¹¹⁸.

14. La séparation de l'âme et du corps n'est point un mal! Il n'y a pas de quoi nous en affliger puisque notre esprit y trouve son compte. Bon débarras plutôt dont l'âme a toutes les raisons de se réjouir! Cela n'est pas une sinistre plaisanterie, c'est la substance, au contraire, du message du sur-homme boehmien. Finis les gémissements, finis les sanglots, car Boehme annonce à tous les hommes la fin d'une situation qui ne leur paraît tragique qu'à cause de leur aveuglement. Les cris d'une Rachel pleurant ses enfants et qui ne veut pas qu'on la console, *et noli consolari quia non sunt*, les pleurs versés pour Lazare ne s'expliquent que par une lamentable ignorance mais dont Boehme est venu à bout. Lui il sait que l'immortalité de l'âme humaine enlève tout scandale à la dure loi de la mort à laquelle est soumise notre humanité.

Pourtant n'est-ce pas cette immortalité même qui fait apparaître la mort de l'homme comme un mal intolérable?

Certes, le philosophe ne saurait ignorer qu'il est en un sens «naturel» pour l'homme de mourir, du fait que son être comporte la matière et avec elle le principe de sa décomposition. Mais peut-il méconnaître pour autant combien l'homme tout entier se trouve blessé par la rupture de son être?¹¹⁹

¹¹³ MM 28, 38.

¹¹⁴ Cf. ThP 8, 1-2. — Parce que la mort est la révélation de notre être véritable (cf. MM 76, 56), «il faut que l'homme extérieur meure, pourrisse (*verfaulen*) et parvienne au néant», car c'est ainsi qu'il rejoint la fin, ou mieux le commencement de la création, c'est-à-dire l'essence de laquelle il est sorti avec Adam (SR 9, 70).

¹¹⁵ Ce thème revient sous la plume de Boehme à la manière d'un leitmotif.

¹¹⁶ SFR 18, 6.

¹¹⁷ ThB 1, 11. — «Le paradis, où vont les âmes des saints enfants, quand le corps se brise, est à la (même) place où le corps se brise» (DfL 5, 125). Cf. aussi 5, 126.

¹¹⁸ SFR 18, 5: «Ainsi nous vous donnons à comprendre ce que c'est que mourir. Le commencement cherche la fin, et quand il la trouve, il se débarrasse de la recherche, c'est-à-dire de la vie terrestre, qui est rejetée et doit se briser elle-même. Car le commencement, à savoir l'âme, reste dans la fin et laisse tomber le corps, et ne fait aucune lamentation à son sujet, l'âme ne le désire plus».

¹¹⁹ Celui qui porte le titre de Docteur angélique, — non parce qu'il se serait acharné contre l'homme et contre l'humaine raison, mais parce qu'il a porté cette dernière à son point le plus haut, là où elle est capable de saisir, à l'instar de l'esprit angélique, dans quelques principes tout un monde de vérités, — n'a pas craint d'affirmer que l'âme humaine séparée de son corps n'est pas, bien qu'elle soit subsistante, à proprement parler une personne, parce qu'avec son corps lui font défaut l'intégrité et l'intégralité de son être. Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 1, ad 5m: *Anima est pars humanae*

Que la substance d'un vivant, dont l'âme immortelle échappe au temps et au devenir de ce monde, puisse être brisée par la mort, cela reste à jamais un mal aux yeux du philosophe. S'il ne se console pas de la perte de la moindre réalité fugitive, chargée de tant de détresse et de beauté, et qui est emportée par le flux du temps, comment acceptera-t-il la mort qui rompt un être de sang et d'esprit? La disparition d'un seul humain ne lui suffit-elle pas pour prendre en dégoût l'univers entier? Comment aimer un monde où ce qui est le plus noble et le plus précieux passe comme l'herbe qui se fane et se dessèche? Comment sa soif de vie et sa soif de l'être pourraient-elles s'accommoder d'un monde de mort et de néant?

On pense peut-être qu'il suffit qu'un philosophe devienne chrétien pour le trouver prêt à tout accepter. N'adore-t-il pas un Dieu mis à mort sur une croix d'ignominie, – folie pour les uns, scandale pour les autres? Le pauvre philosophe se trouve là plus que jamais aux prises avec le terrible mystère de la mort et du mal. Ce n'est que plus fortement encore qu'il haïra le mal, l'intolérable et l'inacceptable. Il se peut certes qu'en fixant de ses yeux la mort du Fils unique son regard se trouve soutenu divinement pour comprendre tout autrement l'insondable richesse de l'Être Infini, qui ne connaît pas l'ombre de changement et dont la plénitude immuable peut fermer toutes les blessures et réparer tous les désastres. En regardant avec des yeux nouveaux l'inaltérable source de l'être, il aimera alors bien mieux qu'auparavant notre monde de misère. Non pas qu'il en vienne à oublier le mal, ou même à le trouver acceptable, non, cela il ne le pourra jamais.

Cependant, la seule raison du philosophe ne trouvera pas la réponse au scandale de la mort de l'homme. Celle-ci est cachée dans une lumière plus haute, dans le ciel de la foi théologique. C'est de cette foi que vient l'espérance qui ne déçoit pas et qui espère que la séparation de notre être aura une fin, que le vœu de notre nature sera divinement exaucé et que notre corps nous sera rendu: *in carne meo videbo Deum Salvatorem meum*. L'homme sait par la foi divine qu'au jour de la résurrection de la chair en chacun de ceux qui ont passé sur cette terre la nature humaine sera restaurée dans sa plénitude et son intégrité. L'âme informera de nouveau une matière. Et du moment qu'elle voit Dieu elle aura un corps de gloire qui partagera sa vie bienheureuse comme il a partagé sa vie ici-bas. Et ce sera le même corps, mais transfiguré et inaltérable et qui obéit aux lois d'une physique totalement différente de la nôtre ¹²⁰.

15. Et Boehme, que pense-t-il d'un tel avenir? Il n'en veut pas, car il est trop heureux de se libérer de son corps pour désirer le retrouver après

speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.» – De Pot., q. IX, a. 2, ad 14m: «Anima separata est pars rationalis naturae scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.»

¹²⁰ Sur la condition des corps ressuscités voir J. MARITAIN, *En suivant de petits sentiers*, dans *Approches sans entraves*, op. cit., pp. 485ss.

coup ¹²¹. Pourquoi d'ailleurs vouloir retrouver un instrument qui ne sert à rien ¹²²? Boehme le veut d'autant moins qu'il sait d'expérience combien il est difficile de s'en débarrasser et combien cela peut coûter en fait de durs et incessants efforts, d'âpres luttes et combats contre le plus tenace des ennemis, contre soi-même.

«Un homme divin doit entretenir en lui-même une inimitié...» MM 24. 32.

«Mener soi-même la persécution contre soi-même.» Martin Luther.

16. L'être humain est un d'une unité substantielle, bien qu'il soit composé d'un double principe dont l'un est spirituel, l'autre matériel. Le principe spirituel a reçu des anciens le nom de forme parce qu'il détermine ou «informe» une matière. Il est appelé aussi âme parce qu'il «anime» le corps. Ainsi l'âme, en son concept même, implique relation au corps. Aussi bien ne saurait-on parler d'une âme angélique, parce que l'esprit angélique n'informe pas un corps. De même que l'idée de l'âme dit relation à un corps, de même l'idée de corps implique dans son concept rapport à l'âme. Un corps sans âme n'est plus qu'un cadavre. Autant il est juste de distinguer entre l'âme et le corps, autant il est faux de les *confondre* ou d'en faire deux entités *séparées* et parfaitement étrangères l'une à l'autre. On ne peut rendre raison du fait humain qu'en respectant la distinction entre l'âme et le corps en même temps que leur union essentielle dans la nature humaine.

Le dualisme Boehmien, qui nie la composition substantielle de notre être n'entend pas s'affirmer seulement sur un plan purement théorique. C'est dans l'action humaine elle-même qu'il veut faire triompher la séparation radicale affirmée sur le plan spéculatif entre l'âme et le corps. Il est aisé de prévoir ce qui va se passer. Dans la mesure où notre être est un par nature, l'agir Boehmien devra aller à l'encontre du mouvement naturel de notre esprit; et, dans la mesure où l'âme et le corps sont intimement liés, blesser l'un c'est blesser l'autre. Aussi bien le spectacle que Boehme nous donne est celui d'une dilacération de soi-même. Il est amené à faire de lui-même, en tout ce qu'il est et en tout ce qu'il fait, son propre ennemi, son *Selbst-Feind*.

Que Boehme ait conscience d'aller à contrepente et à rebours du mouvement spontané de la nature humaine, on ne peut avoir de doute là-dessus. Ses pages qui font l'éloge de la folie sont suffisamment explicites sur ce

¹²¹ DfL 6, 54. Boehme interprète d'une curieuse façon le verset de Job que nous avons transcrit plus haut: la résurrection des morts représente à ses yeux une transmutation qui équivaut à la «liquidation définitive (*endliche Erledigung*)» de notre corps. Pour plus de détails voir StI, II, 525 à 527.

¹²² «Notre homme terrestre selon la grossièreté et la propriété qu'il a prises ne sert à rien dans le royaume des cieux; il représente seulement la hache avec laquelle le charpentier peut frapper en ce siècle »(MM 51, 18). Cf. aussi MM 16, 14.

point ¹²³. S'il retrouve là l'idée luthérienne «que celui qui veut devenir sage ne cherche pas la sagesse en *progressant*, mais qu'il soit rendu fou en cherchant la folie, c'est-à-dire en *reculant*» ¹²⁴, ses propres images manifestent par leur frappe que Boehme parle ici d'expérience personnelle. En demandant au chrétien de regarder comme folie la sagesse de ce monde il ajoute qu'il faut «apprendre l'ABC à l'envers (*zurück lernen*)» ¹²⁵. Ailleurs il écrit qu'il est nécessaire que l'âme avec sa volonté «se dirige à reculons (*rücklings*) vers le sein du Père et qu'elle ne veuille et ne sache plus par elle-même comment elle marche et veut marcher» ¹²⁶. Et cette manière de marcher «ne signifie rien d'autre que de renverser l'ipséité qui marche droit devant elle et rentrer à reculons dans l'unité d'où la libre volonté est sortie» ¹²⁷.

17. Ce type de mouvement est le fait d'une démarche où l'homme prend le contre-pied de sa nature et se fait son propre ennemi. «Vois, ô homme, tu es ton propre ennemi; ce que tu tiens pour ami est ton propre ennemi: veux-tu être sauvé et voir Dieu? Alors deviens le plus ardent ennemi de ton meilleur ami, savoir de la vie extérieure» ¹²⁸. En se dressant de toutes ses forces contre sa propre nature et en étant «en combat avec lui-même» l'homme se trouve par là même, ainsi que nous l'avons déjà dit, en opposition avec l'univers entier de l'être: «Le démon est son ennemi; sa propre chair et son propre sang corrompus sont ses ennemis. La colère de Dieu est son ennemie en lui, et le monde entier est son ennemi; quelque part où il regarde, là il voit ses ennemis qui veulent tout lui dérober. – C'est pourquoi il est dit de combattre, non point avec la bouche et l'épée, mais avec l'esprit et le *Gemüth*, et de ne pas lâcher prise quand même le corps et l'âme devraient se briser... Et quand il lui semblerait qu'il serait seul d'une semblable opinion, et que tout le monde lui dirait: tu es un fou, et tu es un insensé, il doit cependant être comme mort au monde» ¹²⁹.

L'homme rencontre l'inimitié partout. Et il est absolument seul à faire face à l'universel incendie de haine et d'hostilité. Nulle part, – et surtout pas en lui-même, – il ne peut trouver refuge. Car si la haine et la lutte sont omniprésentes, elles atteignent leur point le plus haut dans le cœur même de l'homme. C'est la raison pour laquelle l'homme boehmien doit vivre dans le dégoût de lui-même: il est à lui-même odieux (*widerwärtig*) ¹³⁰. Son plus farouche antagoniste et son plus cruel adversaire est l'homme lui-même. Aussi Boehme peut-il affirmer: «L'inimitié est en l'homme et non en dehors de l'homme» ¹³¹.

¹²³ Voir plus loin pp. 281–283.

¹²⁴ Martin LUTHER, *Controverse tenue à Heidelberg*, trad. française dans Martin LUTHER, *Œuvres*, Genève, éd. Labor et Fides, 1957, tome 1, p. 137. Nous soulignons.

¹²⁵ ThB 31, 23.

¹²⁶ MM 34, 25; cf. aussi 23.

¹²⁷ MM 34, 26.

¹²⁸ MW, II, 9, 3.

¹²⁹ ThP, 24–26.

¹³⁰ Cf. UIZ, II, 9.

¹³¹ MM 24, 32.

Mais qu'est-ce qui fait de nous nos propres ennemis, et où et comment pouvons-nous trouver la paix? Boehme, qui a conscience de la gravité de la question ¹³², nous fournit une réponse à la fois simple et parfaitement conséquente. La lutte n'aura pris fin que quand l'adversaire sera anéanti, c'est-à-dire quand l'homme sera retourné dans son néant originel. Voilà en effet ce que Boehme a à révéler à l'homme: «...sa raison (*Vernunft*) et la nature adamique, la plus grande partie de sa vie, doivent être brisées et s'abîmer tout entières... et devenir étrangères à elles-mêmes et même devenir leurs propres ennemies (*eigen Feind*) et avec la raison et la plus grande volonté adamique s'abîmer dans son néant» ¹³³. La raison de son inimitié avec soi-même est le vouloir propre (*eigener Wille*) de l'homme ¹³⁴, ou plus radicalement encore c'est son moi ou son ipséité (*Selbheit*). «Tout ce qui t'afflige et t'angoisse, écrit Boehme, c'est ton ipséité, tu te fais ton propre ennemi (*Selbst-Feind*), et tu te conduis au suicide (*Selbst-Sterben*)» ¹³⁵. Demeurer dans son moi est le *seul péché* ¹³⁶. Sa fructification est la mort éternelle.

18. Boehme songe ici au moi qu'on pourrait appeler le moi empirique de l'homme qui prend conscience de son être dans la mesure où les multiples activités de son âme le manifestent. Ce moi-là il faut le fuir et nous plonger, grâce à l'expérience boehmienne, dans le fond sans fond de notre âme, pour éprouver au-delà de toute activité particulière, l'actualité première de notre être. Refuser cet état de sur-conscience, voilà ce qui, aux yeux de Boehme, mérite seul le nom de péché. Il n'est donc pas question ici d'une défection d'ordre moral, d'un acte humain manquant à la règle de son agir, d'une action par laquelle l'homme se détourne de sa vraie fin et blesse au cœur l'amour infini de Dieu. Le péché réside au contraire dans un agir qui suit les lois métaphysiques de notre nature, de sorte que pécher c'est en fin de compte accepter notre nature avec ses limites inhérentes et qui sont le propre d'une nature *humaine* et d'une nature *créée*. Le péché boehmien n'est ni un mal moral, ni un mal métaphysique que l'on peut définir comme la privation d'une perfection ontologique due à un être. Boehme ne distingue d'ailleurs pas entre ces deux sortes de mal. On peut même dire qu'il les évacue toutes les deux en définissant comme mal et comme péché

¹³² «Il est donc nécessaire aux pauvres enfants d'Eve que nous sommes de savoir la cause de la maladie et de l'aversion de la vie (*Lebens Wiederwille*), ce qui est là en nous qui fait de nous notre propre ennemi (*Selbsteigener Feind*) et ce qui se tourmente et s'angoisse en nous, mais il est plus nécessaire encore de savoir la cure pour nous guérir de notre ipséité (*Selbheit*) et pour trouver enfin le repos» (SR 13, 9).

¹³³ MM 52, 32; cf. aussi MW, II, 7, 9.

¹³⁴ Cf. MM 71, 25; voir aussi Ti, I, 23.

¹³⁵ SR 15, 8. Tant que l'homme n'aura pas quitté son vouloir propre et son ipséité sa vie demeurera «une pure inimitié en soi-même (*eine lautere in-sich-selber-Feindung*)» (DPr, Appendice, 36).

¹³⁶ «Celui qui demeure dans l'ipséité demeure dans la mort éternelle en tant qu'éternelle inimitié à l'égard de soi-même (*Selbst-Feindschaft*), et cela seul est appelé péché, parce que cela est une inimitié contre Dieu du fait que la créature veut se gouverner soi-même» (SR 15, 10).

ce qui n'est que limitation ontologique de notre nature. En effet, est mal pour lui ce qui est particulier, fini, déterminé, multiple. Et pourquoi? Parce qu'il n'est pas le tout, l'universel, l'indéfini, l'indéterminé, l'Un. L'être même est un mal parce qu'il n'est pas le Néant. «Car le bon ou la lumière est comme Rien»¹³⁷. Ce qui nous explique que le vœu le plus profond de Boehme soit d'abandonner son ipséité pour «se résorber entièrement avec sa nature humaine dans l'Un, c'est-à-dire dans l'éternel néant, hors de toute nature»¹³⁸.

Le moi humain ayant perdu ainsi toute forme propre et toute existence définie pour l'expérimentateur parvenu au terme de la mystique Boehmienne, on pourrait penser que c'est la fin de toute lutte et que les déchirements du combat lui auront préparé la plus douce des paix et la plus perdurable et la plus suave des concordes. Il faut bien reconnaître que Boehme ne goûte une telle félicité qu'en de très brefs instants seulement. L'accord reste précaire et ne peut être maintenu qu'au prix d'un effort sans cesse renouvelé. Car l'unité se scinde toujours de nouveau pour donner naissance à des figures «qui ne sont qu'Une, et qui se font leurs propres ennemies; et s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait ni essence ni corps ni esprit et pas non plus de révélation de l'éternité de l'abîme sans fond (*Ungrund*)»¹³⁹. C'est que le oui et le non ne peuvent fusionner¹⁴⁰ que pour engendrer une dialectique sans fin où la séparation appelle l'union et l'union la séparation: «Rien de ce qui est sans fond ne peut demeurer dans une chose qui a un fond, car aussitôt que la vraie vie éveille en soi le tourment, dès lors elle n'est plus semblable au sans-fond, dans lequel il n'y a aucun tourment; dès lors aussitôt l'un se sépare de l'autre»¹⁴¹.

19. On sait de quelle façon le jeu dialectique de l'union et de la scission a été développé par le jeune Hegel, pour qui la vie «se façonne par de perpétuelles oppositions» et qui affirme que «la totalité n'est possible dans la suprême vitalité qu'en se restaurant au sein de la suprême division»¹⁴². Ce que l'on sait moins bien peut-être, c'est jusqu'où il a rejoint maint autre point de la pensée du *Teutonicus*. En faisant remarquer: «Si l'on veut parvenir à la philosophie, il faut, si l'expression de corps rend bien la somme des particularités, s'y jeter à corps perdu»¹⁴³, Hegel ne fait que reprendre

¹³⁷ «Denn das Gute oder Licht ist als ein Nichts» (MyP 3, 6).

¹³⁸ MM 48, 29. — En abîmant son moi dans le néant, l'homme connaît une transmutation étrange qui fait de lui «un Dieu-Homme et un Homme-Dieu» (MM 51, 26). Le néant est en effet le creuset où s'opère l'alchimie prométhéenne où «Dieu doit devenir homme, l'homme doit devenir Dieu, le ciel doit devenir une seule chose avec la terre et la terre doit devenir ciel» (SR 10, 48). — Comparer à cette idée G. W. F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. franç. de J. Martin, Paris, Librairie J. Vrin, 1971, p. 90.

¹³⁹ SR 14, 16.

¹⁴⁰ Cf. ThF 12, 20.

¹⁴¹ MyP 3, 5.

¹⁴² G. W. F. HEGEL, *Différence...*, op. cit., p. 87.

¹⁴³ HEGEL, *Différence...*, op. cit., p. 85.

à sa façon la lutte même que Boehme a menée contre le corps humain ¹⁴⁴.

L'accord entre les deux penseurs est particulièrement manifeste en ce qui concerne la suite à donner à cette lutte. Nous l'avons dit, Boehme n'attaque le corps que pour se rendre maître de l'esprit. C'est notre esprit qu'il s'agit d'atteindre et de briser pour pouvoir le recréer à l'image de l'esprit angélique. La lutte contre la chair n'est qu'une étape. La guerre doit être portée plus loin. Il faut introduire la division et l'opposition au cœur même de l'esprit et dresser la raison et l'entendement, «avec haine et fureur», l'un contre l'autre ¹⁴⁵.

«Dans la lutte entre l'entendement et la raison,
l'un ne reçoit du renfort que dans la mesure où
l'autre renonce à elle-même.»

HEGEL, *Différence*, p. 89.

20. On a dit de Guérin qu' «il mettait toutes les puissances de son esprit à insulter son esprit» ¹⁴⁶. A condition d'inclure l'imagination parmi les puissances mises en œuvre, la même chose doit être dite, et plus justement peut-être, de l'effort de Boehme. En effet, la façon dont celui-ci oppose *Vernunft* (raison) et *Verstand* (entendement) manifeste une volonté farouchement décidée à briser sous les injures et les outrages la spécificité de l'esprit humain.

Avant d'interroger le *Teutonicus* sur la nature et le sens du conflit entre *Vernunft* et *Verstand*, il convient de faire une double remarque. D'abord à propos du langage de Boehme qui, ici encore, risque d'égarer le lecteur non averti. Les deux termes en question partagent en effet la foncière duplicité de l'ensemble du vocabulaire boehmien, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner de rencontrer des expressions ambiguës telles que *verständige Vernunft* et *vernünftiger Verstand* ¹⁴⁷. Toutefois, dans la majorité des cas le

¹⁴⁴ D'autres textes de Hegel seraient à citer, comme aussi d'autres auteurs. Pensons à Heidegger par exemple, aux romantiques aussi. Parmi ces derniers, c'est peut-être Novalis qui a su exprimer l'idée en question de la façon la plus catégorique. «L'acte philosophique authentique est auto-destruction, celle-ci est le commencement réel de toute philosophie» NOVALIS, *Werke, Briefe, Dokumente*, 4 vol. Heidelberg, éd. L. Schneider, 1953-1957, tome II, fragment 1905, p. 45.

¹⁴⁵ Cf. HEGEL, *Différence...*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁶ Cf. A. BÉGUIN, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁷ Cf. MM, 29, 9. Par ces expressions – que nous retrouvons d'ailleurs telles quelles chez HEGEL, – Boehme n'entend point atténuer l'opposition radicale entre *Vernunft* et *Verstand*. Mais dès lors qu'il s'agit d'une opposition dialectique, il arrive qu'un des termes soit pris pour l'autre. Pour désigner la *Vernunft* nous trouvons alors des expressions comme «entendement naturel» (ThB 31, 8), «entendement païen» (MM 38, 7), «entendement extérieur» (Ti, II, 385), ou «entendement mort» (Ti, II, 52) – et même tout simplement «entendement» (Cf. Sti, I, 88). De même pour désigner «l'entendement véritable» (ThB 31, 16) qui s'oppose pourtant à la raison, Boehme n'est pas sans recourir au terme même de raison (Cf. Au 22,2).

contexte lui-même est suffisamment clair pour nous faire éviter une lecture fausse.

Ma seconde remarque a affaire à un problème de traduction. En me conformant à l'usage de rendre en français *Vernunft* par raison et *Verstand* par entendement, je n'oublie pas que nous aurons à revenir sur cette traduction pour exprimer dans notre propre langage philosophique la réalité que Boehme désigne par ces termes.

21. Venons-en à Boehme lui-même et en premier lieu à l'idée qu'il se fait du *Verstand*.

Par *Verstand* ou entendement il ne désigne pas une faculté de l'âme, mais plutôt un acte ou mieux encore un état spirituel, ou, pour prendre le terme de Boehme lui-même, une cognition, *eine Erkenntnis* ¹⁴⁸. Remarquons tout de suite qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle cognition, mais d'une connaissance qui diffère de toutes les autres en ceci qu'elle est déterminément indéterminée et définitivement indéfinie puisqu'elle «ne connaît ni nombre ni mesures ni motif (*Grund*) ainsi que l'éternelle sagesse laquelle est l'Un qui est le Tout» ¹⁴⁹. Si tel est l'entendement, il faut savoir cependant, – et Boehme ne manque pas de nous l'apprendre, – que depuis la chute d'Adam l'homme se trouve dépossédé de cette haute connaissance. L'entendement s'est «éteint» ¹⁵⁰, et l'âme a perdu du même coup l'autonomie totale et l'indépendance absolue que l'entendement lui communiquait. L'idée d'entendement signifie en effet l'état de suprême liberté vis-à-vis de toutes choses ¹⁵¹. Du fait que l'homme n'est plus dans cet état, il n'est plus capable, pense Boehme, de connaître Dieu ¹⁵². La situation n'est cependant pas désespérée puisqu'il suffit d'un retour sur soi-même pour que sa «lumière intérieure et sa force provoquent en l'homme le véritable entendement divin» ¹⁵³. Boehme peut bien faire remarquer parfois que c'est Dieu qui donne l'entendement ¹⁵⁴, que le Saint-Esprit doit devenir notre maître d'école et notre savoir et notre entendement ¹⁵⁵, – à regarder les choses de plus près on s'aperçoit qu'en réalité tout dépend en cet ordre de nous-même et de notre libre vouloir. N'écrit-il pas que «dans la libre volonté est l'entendement» et que celui-ci «fait de lui-même ce qu'il veut» ¹⁵⁶? Aucune chose ne s'impose à lui, il est libre de toutes. L'entendement définit un état où l'âme s'est

¹⁴⁸ MM 5, 14. Pour l'emploi du terme *Erkenntnis*, voir par exemple Au 16, 96; 16, 100; 23, 68; 25, 10; DPr, Préface, 15; 9, 1; 14, 39; 14, 90.

¹⁴⁹ «*In dieser Erkenntnis stehet der wahre Verstand, welcher ohne Zahl, Mass und Grund ist, nach Art der ewigen Weisheit, als des Einen, welches alles ist*» (MM 5, 14).

¹⁵⁰ MM 52, 52.

¹⁵¹ «La force de l'âme était si puissante avant la vanité qu'elle n'était subordonnée à rien, comme elle le serait encore aujourd'hui si l'entendement ne lui avait été ôté» (MM 17, 43).

¹⁵² Cf. MM 37, 8.

¹⁵³ MM 11, 25.

¹⁵⁴ ThB 4, 20 et 10, 15.

¹⁵⁵ ThB 27, 3; cf. aussi Ti, II, 32 et SR 3, 39.

¹⁵⁶ MM 26, 28.

rendue totalement maîtresse d'elle-même, où elle est devenue sa propre loi et son propre législateur.

22. La *Vernunft* ou la raison est pour Boehme l'opposé de l'entendement, son «*contrarium*»¹⁵⁷.

Tandis que celui-ci connaît tout, la raison ne connaît que «bagatelle»¹⁵⁸. L'entendement voit tout à partir du «Centre», alors que «la raison ne voit que l'extérieur et ne comprend rien de l'intérieur»¹⁵⁹. Elle «se promène de-ci de-là dans la création, ainsi qu'un oiseau vole en l'air, la contemplant aussi fixement qu'une vache une nouvelle porte d'étable, mais elle ne se contemple jamais pour savoir ce qu'elle est elle-même»; et en outre, elle «ne veut nullement connaître son créateur; et s'il advient qu'un homme ait eu idée d'apprendre à le connaître, alors elle le traite de fou et lui interdit tout noble entendement de Dieu et le lui impute à péché et se moque de lui»¹⁶⁰.

Non seulement elle ne connaît rien de Dieu¹⁶¹, mais ce qui est plus grave, elle «sépare l'âme totalement de Dieu»¹⁶². D'où le conflit entre la raison et l'entendement au point que celui-ci ne peut s'affirmer que sur les ruines de la première. Tant que nous n'aurons pas chassé la raison nous n'obtiendrons jamais «la vraie sagesse ni l'entendement céleste»¹⁶³. La raison n'est qu'ignorance et aveuglement tant qu'elle n'a pas appris «l'A,B,C qui est dans le Centre»¹⁶⁴, tant qu'elle ne s'est pas regardée «une bonne fois dans le miroir de l'entendement»¹⁶⁵ pour se voir telle qu'elle est, à savoir aveugle, stupide et misérable¹⁶⁶, pleine d'erreurs et d'infirmités¹⁶⁷, et tant qu'elle n'a pas compris qu'elle doit se transformer¹⁶⁸ et «devenir folle»¹⁶⁹.

Placé dans une telle perspective il est clair qu'il ne saurait y avoir pour Boehme de sagesse rationnelle. Ainsi il élimine non seulement le savoir théologique et métaphysique mais aussi les sciences de la nature. Quel que soit le savoir rationnel cela ne fait que nous endormir¹⁷⁰ ou plutôt nous

¹⁵⁷ Cf. ThB 12, 7.

¹⁵⁸ DfL 3, 29; cf. aussi 6, 7: «Notre entendement terrestre n'entend rien».

¹⁵⁹ MM 44, 47; cf. aussi ThB 12, 23 et MM 2, 4.

¹⁶⁰ MM 10, 2.

¹⁶¹ MM 8, 16; 8, 34; 43, 3; 64, 41; UIZ, II, 4; cf. aussi SR 7, 78; ThB 35, 5; CT, I, 1, 12 et 13. – Boehme note aussi: «Quand nous revenons de Dieu à notre raison, nous sommes des insensés» (DPr 25, 34).

¹⁶² ThF 9, 10.

¹⁶³ ThB 5, 7.

¹⁶⁴ MM 52, 27.

¹⁶⁵ MM 9, 2.

¹⁶⁶ Ti, II, 121.

¹⁶⁷ DPr 12, 38.

¹⁶⁸ SR 14, 1. Boehme y explique que l'entendement «doit devenir lui-même le chemin».

¹⁶⁹ MM 64, 42.

¹⁷⁰ «Ainsi je dis que nous sommes tous endormis dans l'homme extérieur, que nous sommes couchés dans le berceau, et que nous nous laissons bercer par la raison...» (DfL 6, 38). – «Nous ne devons pourtant pas être assez indolents pour nous reposer sur l'art et la raison terrestre» car «dans notre raison tout est mort et aveugle» (MW, I, 4, 3). – «Nous avertissons fraternellement la chrétienté de s'éveiller une fois pour toutes des conclusions de la raison (*Vernunft-Schlüsse*)» (MM 26, 3).

emprisonner ¹⁷¹. Boehme se méfie de toute proposition de la raison ¹⁷². Et s'il interpelle fréquemment la *Vernunft*, c'est pour lui montrer d'une part que ses questions sont stupides et ses conclusions vaines ou aberrantes ¹⁷³, et d'autre part qu'elle est dans l'incapacité de répondre aux questions que Boehme lui pose. Celui-ci ne risque cependant rien en s'en prenant aux «faiseurs de conclusion selon la lettre et la raison» ¹⁷⁴ et «aux sages selon la raison» ¹⁷⁵, car ses propres écrits échappent à toute critique possible ¹⁷⁶, puisqu'il ne puise pas son savoir dans «la raison morte» ¹⁷⁷ et puisque son travail à lui dépasse à tel point toute raison que même la sienne propre en est étonnée ¹⁷⁸. Que faut-il faire alors pour le comprendre? Simplement ceci: s'opposer à la raison ¹⁷⁹, n'accorder aucune place à la raison ¹⁸⁰ l'aveugler totalement et l'écraser ¹⁸¹, l'assommer comme une folle ¹⁸² et l'étouffer ¹⁸³. En bref, il suffit que la raison s'abrutisse et se tue elle-même ¹⁸⁴. Et quoiqu'elle se défende d'être traitée de cette sorte et quoiqu'elle ne cesse de crier non et non ¹⁸⁵, l'homme aurait tort cependant de prêter l'oreille à ces protestations, car plus il combat la raison, plus le bel arbre de la vie divine, c'est-à-dire l'entendement, croît en lui ¹⁸⁶. Plus vite il réussit à rejeter «le manteau de la raison (*Vernunfts-Peltz*) plus vite il entre en possession de la connaissance divine» ¹⁸⁷.

On n'aura pas besoin de faire remarquer à Boehme que tout cela est facile à dire mais bien plus difficile à pratiquer et qu'on ne se défait pas de la raison avec la même facilité avec laquelle on enlève un vêtement, car il sait mieux que son lecteur qu'arracher à l'âme humaine sa rationalité,

¹⁷¹ Cf. DfL 6, 12.

¹⁷² ThB 5, 6.

¹⁷³ «Parce qu'on a voulu chercher avec la raison» écrit-il, «on a tiré des conclusions terriblement dangereuses sans entendement suffisant» (MM 26, 2).

¹⁷⁴ MM 41, 41.

¹⁷⁵ MM 41, 42.

¹⁷⁶ Pour couper court à toute critique, il a trouvé cette formule lapidaire: «Ce que Dieu a béni, l'évêque ne doit pas le profaner avec sa raison» (MM 40, 35). Boehme peut se montrer plus mordant aussi. «Nous voulons avertir le calomniateur qu'il ne dise pas qu'il y a ici un blasphème. Qu'il se défasse d'abord de ses yeux de veau et de bête et qu'il nous regarde bien en face avant de critiquer» (MM 25, 37).

¹⁷⁷ MM 23, 77.

¹⁷⁸ Cf. ThB 10, 11 et 10, 28. — Puisqu'il n'a rien écrit pour la raison extérieure (MM 12, 22) elle aurait tort de s'étonner que le sens profond lui reste caché (MM 12, 1), insaisissable (MM 12, 9; SFR 35, 1), incompréhensible (ThB 17, 10) et étrange et qu'elle en est plutôt aveuglée (MM 54, 18; cf. aussi MM 53, 4).

¹⁷⁹ ThB 48, 4.

¹⁸⁰ ThB 9, 5; SFR 12, 26; UIZ, II, 44.

¹⁸¹ UIZ, II, 4.

¹⁸² ThB 9, 3.

¹⁸³ Cf. DfL, 2, 63.

¹⁸⁴ ThB 9, 7.

¹⁸⁵ ThB 10, 32; MW, II, 5, 16; cf. aussi DPr 2, 29 et DfL, 2, 63.

¹⁸⁶ MW, III, 8, 7. — Boehme parle ici d'expérience. S'il a déchainé la tourmente contre la raison (ThB 10, 3) c'est qu'il a lui-même éprouvé que l'entendement surgit au milieu de la tempête qui ébranle tout ce qui est raison (ThB 10, 7).

¹⁸⁷ MW, I, 4, 19.

c'est aussi dur que de mourir ¹⁸⁸. «Ce doit être sérieux, la volonté de la raison doit être brisée; il faut une action vive de la volonté qui perce au travers de la raison et la combatte», afin qu'il n'y ait «d'autre moyen pour elle que de devenir comme morte en toute sa raison et ses sens» et qu'elle «n'ait plus d'issue et soit contrainte de se rendre; et quand la volonté abat ainsi la raison, elle est comme morte bien qu'elle vive encore Elle devient seulement esclave de la pure volonté, elle qui veut être maîtresse» ¹⁸⁹.

23. Alors que Boehme ne se lasse pas d'exposer les hauts faits de sa lutte contre la raison ¹⁹⁰, ses clameurs répétées et ses cris de guerre finissent par devenir assommants même pour le plus patient de ses lecteurs. Demandons-lui plutôt quel idéal il a à proposer, je veux dire quelle est à ses yeux la vraie sagesse et ce qui est pour lui «la plénitude de la vie chrétienne».

Boehme reconnaît volontiers que le sage à son goût apparaît à la «raison humaine» comme un fou. Cette dernière doit nécessairement considérer «qu'un tel homme a perdu le sens et qu'il est possédé du démon» ¹⁹¹. Et cela ne gêne nullement Boehme puisqu'il est assuré, au contraire, que c'est la raison qui est folle et qu'elle nous conduit «vacillant comme un ivrogne» ¹⁹². Aussi le véritable «sage se tient lui-même en cette vie pour un fou, et apprend à haïr sa folie (que la raison prend pour une prudence); ainsi il faut que sa sagesse (que le monde tient pour une folie) soit une folie pour la raison, qui s'en scandalise. Et c'est ainsi que Dieu hait aussi dans les sages la vie folle et mortelle, et comme le sage l'a aussi en haine, afin que la véritable vie divine règne en lui avec l'entendement» ¹⁹³.

Nous pouvons ajouter que la même folie qui distingue à ses yeux le sage caractérise aussi le véritable chrétien ¹⁹⁴. Les textes cités en note se passent de commentaire.

¹⁸⁸ Cf. DfL, 2, 36.

¹⁸⁹ MW, III, 3, 7.

¹⁹⁰ Boehme explique à satiété comment il a rendu sa raison prisonnière (Au 25, 9) comment il s'est appliqué à considérer sa raison comme morte (ThB 10, 8), pourquoi sa «raison a reçu tant de chocs au point que son corps était prêt d'en périr», pourquoi son «esprit ne voulait point prendre de relâche qu'il n'eût percé de nouveau au travers de la raison morte» (Au 25, 7), etc...

¹⁹¹ BU, I, 37.

¹⁹² Il ne faut pas confondre cette titubation d'ivrogne avec l'ivresse de la raison enfin entrée dans cette folle danse boehmienne (cf. ThB 12, 7) dont le mouvement ressemble à la danse hégélienne, je veux dire, à ce délire bachique et à cette ronde dont chaque membre est ivre.

¹⁹³ GdB 1, 41.

¹⁹⁴ CT, II, 4, 36; cf. aussi MM 26, 40. — «Il n'est pas si facile d'être un vrai chrétien, c'est au contraire la chose la plus difficile; la volonté doit devenir un chevalier, et combattre la volonté corrompue; elle doit, abandonnant la raison terrestre, se plonger dans la mort du Christ, dans la colère de Dieu; briser en vrai champion la puissance de la volonté terrestre et se disposer si résolument dût-il lui en coûter la vie terrestre» (MW, III, 6, 4). — La vie des enfants de Dieu «n'est ni aisée ni douce, jusqu'à ce que la raison ait été rendue captive dans le règne extérieur; elle doit être brisée, et la volonté, en l'abandonnant, doit ...être comme morte à la raison» (MW, III, 8, 4). Cf. MW, III, 8, 6. — «Il faut (en ce qui concerne la raison) que la volonté des désirs l'humilie jusqu'à

Quelle est donc la raison de l'universelle déraison boehmienne? C'est le vouloir de rendre l'esprit humain absolument souverain et libre, indépendant du corps et indépendant des choses. Mieux vaut être «fou», dirait-on, que d'avoir à *penser* et d'avoir à *apprendre* ¹⁹⁵. Nous touchons là au motif le plus foncier pour lequel il faut «laisser là tout ce que la raison met sur le chemin» ¹⁹⁶, et d'abord la raison elle-même, puisque de par ce qu'elle est, c'est elle qui est l'obstacle le plus foncier qui empêche le retournement de l'esprit sur lui-même ¹⁹⁷. Pour Boehme la raison est l'expression de notre fausse identité. Elle s'identifie à la *Selbheit*, à cette ipsité toujours à combattre ¹⁹⁸.

La raison pour laquelle Boehme a livré bataille contre notre corps est celle-là même pour laquelle il lutte contre notre esprit: il veut forcer l'homme à s'abîmer totalement en lui-même ¹⁹⁹, l'entraîner à retourner son regard pour qu'il se contemple soi-même ²⁰⁰, le presser de «laisser aller tout ce qui est dans ce monde, quelque brillant que cela puisse être et d'entrer en soi-même» ²⁰¹. Si la raison désire «la mort de son égoïté (*Ichheit*)» c'est pour être enfin «délivrée du tourment, afin qu'elle puisse se reposer en elle-même» ²⁰².

Voilà ce qui définit parfaitement bien le mouvement propre de la pensée boehmienne, la substance même de son angélisme. Car demeurer en soi-même pour être libre de toutes choses, ne voir plus que soi-même et ignorer tout le reste pour reposer en soi-même, pour ne s'appuyer que sur soi-même et ne dépendre que de soi-même, c'est là le désir de son esprit auquel Boehme obéit avec un empressement qui ne se relâche pas. Toutes ces luttes, toutes ces démarches, tant d'embarras pour n'aboutir en fin de compte qu'au même, pour nous retrouver à notre point de départ! Nous aurions raison de nous en plaindre si nous ne savions pas que nous avons

terre, et l'introduise dans la plus profonde humilité et folle déraison (*albern Unverstand*), disant: tu es une folle, tu n'as rien que la grâce de Dieu, tu dois t'en envelopper avec l'humilité la plus profonde et t'anéantir en toi-même, tu ne dois ni te connaître ni t'aimer; tout ce que tu es en toi, et tout ce que tu as, doit être réputé un néant, un simple instrument dans la main de Dieu, et tu dois introduire tes désirs uniquement dans la miséricorde de Dieu, en sortant de tout ton propre savoir et de ta propre volonté, et les réputant ainsi comme des purs néants, et ne former plus aucune autre volonté ni de près ni de loin» (GL 1, 24).

¹⁹⁵ «Il importe aux enfants de Dieu de savoir, de quelle manière ils doivent se prendre, s'ils veulent apprendre les voies de Dieu: savoir qu'ils doivent rompre et rejeter les pensées et ne rien désirer ni vouloir apprendre» (GL 1, 33). Nous soulignons. Cf. aussi GL 2, 50; CT, II, 1, 8 et 16; SFR 37, 20.

¹⁹⁶ MW, III, 2, 7.

¹⁹⁷ Cf. MM 28, 38; 46, 26; et GL 1, 17.

¹⁹⁸ Cf. GL 1, 2.

¹⁹⁹ MW, III, 2, 2. Boehme ajoute d'ailleurs que «dans cet état il est comme mort à la vie de raison».

²⁰⁰ Au 22, 2.

²⁰¹ DfL 7, 11.

²⁰² GdB 1, 4. Nous soulignons. – Cf. aussi MM 57, 3: «Il faut poser sous sa tête la dure pierre de la raison et sur cette pierre reposer et dormir, en d'autres termes, il faut que la raison se tienne coite et que le *Gemüth* se tourne vers lui-même dans le fond le plus intime».

affaire ici à une démarche où l'esprit, – pour conquérir son propre commencement et pour poser la pierre de son auto-fondation, – avance en reculant.

24. La *Vernunft* et le *Verstand* sont déterminés par Boehme par rapport à ce mouvement de sa pensée. Aussi bien la raison au sens boehmien ne vise pas à proprement parler le «pouvoir raisonneur» de notre intellect, – (à vrai dire quand il est question de *Vernunft* et *Verstand* il ne s'agit pas seulement de notre faculté de connaissance intellectuelle mais de quelque chose de plus global et où la volonté a une part au moins égale) – ce qui est visé est un certain type de comportement de notre esprit qui est indépendant du fait que celui-ci avance à pas de raison, ou qu'il prend de son objet une vue directe grâce à son pouvoir intuitif. Pour Boehme, l'esprit se comporte «raisonnablement», c'est-à-dire il se comporte comme raison, quand il s'emploie à suivre son inclination connaturelle pour connaître l'universalité de l'être et inventorier les multiples trésors aussi bien de son propre esprit que ceux de tous les existants du vaste monde. L'esprit se comporte comme entendement, ou «déraisonnablement» quand, afin de jouir de sa propre autonomie, il se tourne résolument et radicalement vers lui-même. Voilà les deux attitudes spirituelles que Boehme qualifie de raison et d'entendement. Dans le premier cas l'esprit est essentiellement ouverture et une ouverture sans peur, et qui n'a rien à craindre pour sa propre intériorité, dans l'autre cas, c'est un mouvement d'auto-défense et de repli sur soi qui prévaut ²⁰³.

Cherche-t-on à rendre par un seul mot l'idée boehmienne de *Vernunft* on pourra dire *saisie* ou *préhension intellectuelle*. Cette dernière expression traduit le moins mal possible le vocable allemand de *Vernunft* (de *vernehmen*). Par ailleurs l'idée d'une saisie intellectuelle de l'être (avec tout ce que cela comporte pour notre esprit de dynamisme et aussi de labeur) est bien à l'opposé du *Verstand*, à l'opposé de cette sorte de *connaissance en-statique* par laquelle l'esprit de l'homme se retire en son propre fond pour apparaître à lui-même comme le tout.

La lutte entre l'entendement et la raison n'a pas pris fin avec Boehme. Et son aventure continue à dominer les grands débats de la pensée moderne. Le jeune Hegel n'a pas été le seul à reprendre un combat identique quoique sous des signes opposés. En effet, qu'à la suite de la révolution kantienne Hegel emploie les termes de *Vernunft* et *Verstand* dans un sens diamétralement opposé à celui de Boehme, cela ne signifie pour autant pas que la lutte elle-même a changé de sens. Par ailleurs, est-ce vraiment si surprenant que chez Hegel ce soit la *Vernunft* qui ait pris la place que Boehme avait réservé à l'entendement? Je ne le pense pas. Car à côté des raisons purement historiques, – et sur ce plan-là il faut reconnaître le rôle prépondérant d'un Kant, – il y a à cela une autre raison encore. J'incline à soutenir

²⁰³ J'indiquerai dans un autre travail de quelle façon l'entendement boehmien «retrouve» une certaine totalité, et comment il entend être «présent à tout l'univers».

que Boehme lui-même a préparé le retournement de *Verstand* en *Vernunft*. Et le motif de ce retournement n'est pas tant à chercher du côté de sa dialectique que plutôt du côté de sa lutte même contre la raison. Comment cela? Boehme s'est hérissé contre l'infirmité propre de notre esprit, à savoir la nécessité où il se trouve d'avancer à pas de raison pour parvenir à la perfection de son savoir, du fait qu'il est au plus bas degré de l'échelle des esprits et qu'il ne lui est pas donné de pénétrer, comme c'est le cas pour les intelligences pures, d'un coup et d'une façon parfaite, l'objet de sa connaissance. En s'irritant contre le fait que notre esprit est avant tout raison, il ne l'a pas guéri de son mal, il l'a exaspéré au contraire. Et c'est la raison pour laquelle l'activité de notre esprit qui consiste à diviser et composer ses concepts, à construire des syllogismes, à raisonner, bref, tout le labeur que notre esprit est contraint d'entreprendre pour mieux connaître son objet, va accaparer de plus en plus, – et au détriment même de son intuitivité propre, – le champ de sa conscience jusqu'à devenir chez Hegel non pas une *marque de l'infirmité de notre esprit*, mais une *propriété de l'esprit comme tel* ²⁰⁴.

Toutefois plus que jamais l'esprit moderne continue à souffrir de son déchirement en entendement et en raison. Que le vocabulaire ait changé, cela ne signifie nullement qu'il y ait eu changement sur le fond des choses. Au lieu de l'entendement boehmien, c'est la raison qui chez Hegel «se jette dans son propre abîme» et dans sa propre nuit ²⁰⁵. Et il s'agit d'un même processus qui dans le cas de Boehme conduit de la raison à l'entendement et dans le cas de Hegel de l'entendement à la raison. Et si là c'est la raison qui est appelée à se transformer, ici ce sera l'entendement, tandis que la loi qui commande cette transformation est dans les deux cas identique, à savoir la même loi de la mort et de l'anéantissement. Hegel lui-même écrit : «Dans la mesure où la réflexion se prend elle-même pour objet, son propre anéantissement est sa loi suprême, que lui donne la raison, et grâce à laquelle elle devient raison. Comme toute chose, elle ne subsiste que dans l'Absolu, mais, en tant que réflexion, elle lui est opposée; par conséquent, pour subsister, elle doit se donner la loi de la destruction de soi» ²⁰⁶.

La place qu'occupait dans la perspective de Boehme l'entendement est maintenant prise par la raison hégélienne. En imitant le mouvement de l'entendement boehmien cette raison se retire au-dedans d'elle-même pour être seule à se faire face et pour n'avoir affaire qu'à elle-même ²⁰⁷; elle se

²⁰⁴ Boehme a exacerbé une autre infirmité de l'esprit et qui est liée à celle dont nous venons de parler. Il s'agit de sa nécessité de former des concepts pour faire œuvre de connaissance. En luttant contre la raison Boehme a lutté également contre ce qu'il appelle *Begreiflichkeit* (Cf. Au 20, 79; 22, 2; 22, 30; 22, 55; 22, 106; 25, 2) la saisie par concept, en même temps que contre le concept ou le *Begriff* dont on sait ce qu'il en est advenu dans la pensée hégélienne.

²⁰⁵ HEGEL, *Différence...*, *op. cit.*, p. 97.

²⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 92.

²⁰⁷ «La raison, qui trouve la conscience embarrassée dans les particularités, ne s'élève à la spéculation philosophique qu'en se haussant à son propre niveau et qu'en se confiant à soi seul et à l'Absolu devenu en même temps son propre objet. Elle n'y

donne comme illimitée, sans mesure et sans nombre, pour se présenter comme Absolu ²⁰⁸, et elle se défend de tout ce qu'elle pourrait recevoir de l'extérieur pour ne s'appuyer que sur elle-même ²⁰⁹, pour se jeter dans son propre néant.

En parvenant au terme vers lequel mène la volonté d'angélisme du *Teutonicus*, on ne peut se défendre d'un sentiment de dépit. Pourquoi cet effort pour disloquer notre être et pour combattre le corps humain, et cette implacable fureur contre l'homme lui-même au point de contraindre celui-ci à devenir son propre ennemi et à se révolter contre l'universalité des êtres, – de le contraindre à haïr sa raison et à chercher son salut dans la folie? Pourquoi tant d'âpres luttes et tous ces fols déchainements si c'est pour n'aboutir qu'à enfermer notre esprit dans les ténèbres de sa propre solitude, dans la nuit du néant ou du *Nichts*?

La raison pour laquelle Boehme ne se lasse pas de poursuivre sa voie est que le *Nichts* apparaît à ses yeux non pas comme ce qui est vide ou nul, mais comme un sans-fond qui n'est Rien que parce qu'il est Tout, comme ce sans-fond qui est l'*Ungrund* lui-même.

HEINZ R. SCHMITZ

engage que les finitudes de la conscience, et, pour les surmonter et construire l'Absolu dans la conscience, elle se hausse à la spéculation, et dans l'absence de fondement pour ses limitations et ses particularités, elle a saisi au dedans d'elle-même ce qui lui permet de se fonder». (Id. *ibid.*, pp. 85–86). Cf. Id. *ibid.*, p. 84: «Comme dans la philosophie la raison, qui se reconnaît elle-même, n'a affaire qu'à elle-même, toute son œuvre et son activité reposent également en elle, et, eu égard à l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs ni successeurs».

²⁰⁸ «La raison ne le produit [c'est-à-dire l'Absolu] qu'en libérant la conscience des limitations». *Ibid.*, p. 89.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 104: «L'activité philosophique, qui ne s'édifie pas en système, est une fuite constante devant les limitations, et davantage un combat de la raison pour la liberté qu'une connaissance pure d'elle-même par elle-même, devenue sûre et lucide au sujet de soi. La raison libre et son acte ne font qu'un, et son activité est une exposition pure de soi. Dans cette autoproduction de la raison, l'Absolu se modèle en une totalité objective, qui est un tout appuyé sur lui-même et achevé en lui-même, dépourvu de fondement extérieur, mais qui se sert de fondement en son commencement, son milieu et sa fin».

* Pour le renvoi aux ouvrages de Jacob Boehme que nous citons d'après l'édition de ses œuvres faite par Ueberfeld en 1730 (réédition photo-mécanique par Will-Erich Peuckert chez Fr. Frommann, Stuttgart, 1955-1960), nous utilisons les sigles suivants:

- ApR* *Apologia contra Gregorium Richter*, oder Schutzrede wieder Gregor Richter (terminé le 10 avril 1624). Les dates entre parenthèses indiquent l'époque approximative de composition. Nous les empruntons à Hans GRUKSKY, dans *Jacob Boehme*, éd. Fr. Frommann, Stuttgart, 1956, *Chronologisches Werkverzeichnis*, pp. 309-313. Plusieurs dates sont encore discutées par les spécialistes.
- Au* *Aurora*, oder Morgenröthe im Aufgang (début 1612). Nous indiquons entre crochets les traductions françaises consultées ou utilisées par nous. [Trad. fr.: *L'Aurore naissante*, par le Philosophe inconnu, 2 vol., Paris, Imprimerie de Laran, 1800.]
- BU, I* *De Poenitentia vera*, oder Von wahrer Busse (achevé le 1^{er} juin 1622). [Trad. fr.: *De la vraie repentance*, dans *Le Chemin pour aller à Christ*, à Berlin, imprimé par G. Schlechtiger, 1722, pp. 1-63.]
- BU, II* *De Poenitentia. Lib. 2*, oder Von wahrer Busse, das 2. Büchlein (écrit le 9 février 1623). [Trad. fr.: *De la pénitence*, dans *Le Chemin pour aller à Christ*, *op. cit.*, pp. 64-73.]
- Cl* *Clavis* oder Schlüssel. Das ist: Eine Erklärung der vornehmsten Punkten und Wörter in diesen Schriften (mars-avril 1624). [Trad. fr.: *Clef, ou explication des divers points et termes principaux, employés par l'auteur dans ses ouvrages*, Paris, chez Dorbon.]
- CT, I* *De Testamentis Christi*, oder von Christi Testamenten, Von der Heil. Tauffe, in zwey Büchlein (novembre 1623).
- CT, II* Von Christi Testament des H. Abendmahls (décembre 1632).
- DfL* *De Triplici Vita Hominis*, oder Hohe und tiefe Gründung von dem dreyfachen Leben des Menschen (hiver 1619-1620). [Trad. fr.: *De la triple vie de l'homme*, par un Ph. In. en 1793, Paris, chez Migneret, 1809.]
- DPr* *De Tribus Principiis [cum Appendice]*, oder Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens [nebst dem Anhang] (janvier-novembre 1619). [Trad. fr.: *Des trois principes de l'essence divine*, par le Philosophe inconnu, 2 vol., Paris, Imprimerie de Laran, 1802.]
- GdW* *De Electione Gratiae*, Von der Gnaden-Wahl (janvier-février 1622). [Trad. fr.: *De l'élection de la grâce*, par Debeo, Paris, Chacornac, 1928.]
- GE* *Suspiria Viatorum*, oder Vom heiligen Gebet (commencé en mai ou juin 1624). [Trad. fr.: *De la sainte prière*, dans *Le chemin pour aller à Christ*, *op. cit.*, pp. 74-146.]
- GL* *De Aequanimitate*, oder Von der Wahren Gelassenheit (vraisemblablement mai 1622). [Trad. fr.: *De la véritable Equanimité, dit l'abandon et expropriation*, dans *Le chemin pour aller à Christ*, *op. cit.*, pp. 147-187.]
- GöB* *Theosopia*, oder Die hochteure Porte von Göttlichen Beschaulichkeit (décembre 1622). [Trad. fr.: *Une porte très précieuse et sublime de la contemplation divine*, dans *Le chemin pour aller à Christ*, *op. cit.*, pp. 289-346.]

- MM** *Mysterium Magnum, cum Epitome*, oder Erklärung über das erste Buch Mosis (achevé le 11 septembre 1623) [nebst dem Kurtzen Extract (achevé plus tard)]. [Trad. fr.: *Mysterium Magnum ou Commentaire explicatif du premier livre de Moïse*, 2 vol., Paris, Aubier, 1945. – Le premier tome comprend deux études consacrées à Jacob Boehme par Nicolas Berdiaeff.]
- MW, I, II, III** *De Incarnatione Verbi*, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, in drey Theile abgetheilet (été 1620). [Trad. fr.: *De l'Incarnation de Jésus-Christ, exposée en trois parties*, Lausanne, Imprimerie Pache-Simmen, 1861.]
- MyP** *Sex Puncta Mystica*, oder Eine kurtze Erklärung nachfolgender Sechs Mystischen Puncten (mai 1620?). [Trad. fr.: *Courte explication des Six points suivants*, par un Ph. In., dans *Quarante questions sur l'âme*, op. cit., pp. 439–460.]
- SFR** *Psycologia Vera [cum Supplemento]*, oder Viertzig Fragen von der Seelen (nebst dem umgewandten Auge) (printemps 1620). [Trad. fr.: *Quarante questions sur l'origine, l'essence, l'être, la nature et la propriété de l'âme*, par un Ph. In., Paris, chez Migneret, 1807.]
- SR** *De Signatura Rerum*, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (automne et hiver 1621–1622). [Trad. fr.: *De la signature des choses ou de l'engendrement et de la définition de tous les êtres*, par Sédir, Paris, Chacornac, 1908.]
- Sti, I** *Anti-Stiefelius*, oder Bedenken über Esaiä Stiefels von Langen-Saltza Büchlein (terminé le 18 avril 1621).
- Sti, II** *Anti-Stiefelius II*, oder Vom Irrthum der Secten Esaiä Stiefels und Ezechiel Meths (terminé le 6 avril 1622).
- ThB** *Epistolae Theosophicae*, oder Theosophische Send-Briefe (1618–1624).
- ThF** *Quaestiones Theosophicae*, oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung in 177 Fragen gestellt (interrompu à la question 14/15) (automne 1624).
- ThP** *Sex Puncta Theosophica*, oder Von Sechs Theosophischen Puncten hohe und tiefe Gründung (automne 1620). [Trad. fr.: *De la base sublime et profonde des six points*, par un Ph. In., dans *Quarante questions sur l'âme*, op. cit., pp. 303–435.]
- Ti, I** *Apologia I contra Balth. Tilken*, oder Die erste Schutz-Schrift wieder Balthasar Tilken (début 1621).
- Ti, II** *Apologia II contra Balthasar Tilken*, oder Die zweite Schutz-Schrift wieder Balthasar Tilken (début juillet 1621).
- ULZ, I** *Informatorium Novissimorum*, oder Unterricht von den letzten Zeiten, Erster Theil (14 août 1620).
- ULZ, II** *Informatorium Novissimorum*, oder Unterricht von den letzten Zeiten, Zweyter Theil (19 novembre 1620).
- UsL** *De Vita Mentali*, oder Vom übersinnlichen Leben (été 1622). [Trad. fr.: *De la vie supersensuelle*, dans *Le chemin pour aller à Christ*, op. cit., pp. 247–288.]
- WG** *De Regeneratione*, oder Von der neuen Wieder-geburt (terminé le 24 juin 1622). [Trad. fr.: *De la régénération*, dans *Le chemin pour aller à Christ*, op. cit., pp. 188–246.]

Le symbolisme de l'arbre et les deux paradis

Avec la Genèse et l'Apocalypse, la Bible s'ouvre et se conclut par des livres dont la puissante et mystérieuse imagerie n'a cessé d'exercer une véritable fascination et l'on est loin, sans doute, d'en avoir exploré toutes les profondeurs.

La tradition de l'Eglise catholique nous en a livré, naturellement, les grandes révélations essentielles (la notion de création *ex nihilo*, la transcendence du Dieu unique créateur, etc.) mais l'imagerie elle-même qui leur sert d'enveloppe et n'est, pour certains, qu'un langage poétique, peut aussi nous introduire dans ces mystères si l'on veut bien la situer dans l'éclairage voulu, accordé à l'univers mental des mondes antiques et archaïques.

Signalons à ce propos l'essai qui a été fait dans ce sens par les auteurs de l'«Introduction au monde des symboles»¹. Et il fallait beaucoup de perspicacité pour redécouvrir combien cette imagerie était encore comprise pendant tout le Moyen Age et exprimée par les maîtres d'œuvre et les «imagiers» dans la structure, savamment calculée, et les sculptures éloquentes des églises romanes et gothiques.

Tentons à notre tour de rendre compte de cette approche en nous appuyant en partie sur ce travail. La matière est trop riche, on ne saurait tout dire et il a fallu choisir quelques thèmes principaux.

Parmi ceux-ci, l'un des plus importants est celui de l'*Arbre de vie* qui joue un rôle central dans les deux Paradis placés à l'orée et à la fin des temps.

La Genèse en parle en ces termes (chap. 2, 8-9) :

«Yahvé Dieu planta un jardin en Eden, à l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé. Yahvé Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres attrayants pour la vue et appétissants à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.»

Dès cette phrase, une première difficulté nous arrête. A côté de l'Arbre de vie, il est aussitôt mentionné ce qui semble être un deuxième arbre, celui de la connaissance du bien et du mal, mais qui se situe également «au milieu du jardin». S'agit-il réellement de deux arbres distincts ou d'un

¹ Edité par Gérard de Champeaux et Dom Sébastien Sterckx, O.S.B. Collection «Zodiaque», 1966.

seul arbre? Le texte en lui-même ne permet pas d'en décider et à ce sujet les opinions des exégètes sont partagées.

Sans résoudre cette question *a priori*, on pourrait chercher une solution en se demandant tout d'abord ce que c'est qu'un «arbre de vie».

L'arbre de vie comme théophanie et nourriture d'immortalité

Reportons-nous aux travaux des historiens des religions, par exemple au «Traité» de Mircea Eliade qui a collationné un nombre considérable de documents ¹.

Dans l'histoire des peuples anciens, nous dit cet auteur, la caractéristique de l'«arbre de vie» réside surtout dans le fait qu'il est envisagé comme une théophanie. Ainsi, «dans l'iconographie égyptienne, on rencontre le motif de l'*arbre de vie* dont jaillissent les bras divins chargés de dons et versant avec un vase l'eau de la vie». L'arbre a été choisi comme symbolisant la fertilité et la vie qui se régénère sans cesse. Mais cette vie même, surabondante et inépuisable, suggère la présence d'une réalité plus haute: «La divinité qui se révèle dans le Cosmos sous la forme d'un arbre est en même temps source de régénération et de *vie sans mort*, une source vers laquelle l'homme se tourne car elle justifie à ses yeux les espoirs qu'il a concernant sa propre immortalité» ².

On remarque que, généralement, l'«arbre de vie» est accompagné d'une source d'eau vive qui jaillit à son pied ou déborde d'un vase inépuisable. De même, dans la Genèse (chap. 2, 10): «un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin et de là, il se divisait pour former quatre bras». La carte du monde de *Mercator* (Gérard Kremer, 1512-1594), géographiquement déjà très exacte, représentait encore au centre le Paradis terrestre d'où s'écoulaient les quatre fleuves primordiaux en direction des quatre points cardinaux.

Cet arbre et cette source, intimement liés, se retrouvent dans la conception indo-iranienne de la plante miraculeuse *soma*: «Rappelons que le *soma* est très souvent représenté dans le *Rig Veda* sous forme de source ou de ruisseau, mais aussi comme une *plante* paradisiaque...» Ils ont leur homologue dans la tradition iranienne: le *haoma* terrestre ou *hom* jaune (correspondant à un prototype céleste ou du commencement des temps, le *hom* blanc) qui est également «conçu tantôt comme une plante, tantôt comme une source» ³.

L'arbre du milieu, comme la source à laquelle il donne naissance ou parfois s'identifie, sont donc considérés comme une nourriture ou un breuvage d'immortalité.

¹ Traité d'histoire des religions, Payot. Paris, 1953.

² Op. cit., pp. 243-244.

³ Op. cit., pp. 245-246.

L'arbre de vie comme centre et comme axe du monde

L'Arbre de vie croît «au milieu du jardin», est-il écrit.

Pour examiner ce nouvel aspect des choses, il faut se replacer dans la cosmographie des Anciens qui avait une signification autant métaphysique que physique. Comme le dit encore Mircea Eliade, «nous sommes en présence d'une géographie sacrée et mythique, seule effectivement *réelle*, et non pas d'une géographie profane, «objective», en quelque sorte abstraite et non essentielle...»¹.

Selon cette géographie sacrée, le Paradis des origines ne saurait être localisé, selon nos critères actuels, dans une région quelconque que l'on pourrait identifier. Il doit se situer au-delà du temps et de l'espace «profanes» que sont notre temps et notre espace «ordinaires». C'est pourquoi une tradition issue du *Livre d'Hénoch*, en grand honneur chez les Esséniens, le place sur la Montagne sainte, à l'extrême Nord, c'est-à-dire sur ce point axial qui joint la terre au ciel. De même, Isaïe (chap. 14, 13) situe la sainte montagne de Dieu «dans les profondeurs du Nord» et, dans ce passage où Ezéchiel compare le roi du Tyr à Adam (pour dire que sa chute sera due à l'orgueil), ce prophète place également Eden, le Paradis terrestre, sur cette même «montagne sainte de Dieu» (chap. 28, 13-16).

Nous sommes donc en présence de l'image traditionnelle de la «Montagne cosmique» qui se dresse au sommet du monde et dont la cîme transcende celui-ci et touche au monde céleste.

Pour exprimer cette transcendance par rapport au temps et à l'espace «ordinaires», le IV^e livre d'Esdras (chap. 3, 6) nous dit que le Paradis terrestre se trouve dans le ciel, auprès de Dieu, il en place la création avant celle du monde: *Induxisti eum in Paradiso, quem plantaverat dextera tua antequam terra adventaret*².

Plus qu'une antériorité dans le temps, on peut voir dans cette phrase l'expression d'une priorité qualitative du Paradis terrestre par rapport au reste de la création. Suivant cette même inspiration, saint Jérôme traduisit: *Plantaverat... a principio*.

Avec le Paradis terrestre, en effet, nous sommes encore en-deçà du temps historique proprement dit, car la grâce d'innocence donne une sorte de pérennité à toutes choses. Tout est baigné de présence divine pour ainsi dire tangible et cette durée n'est pas encore notre temps. Nous sommes «au commencement» (ce que l'écrivain juif André Chouraqui traduit très justement par «entête»), un commencement où la dominante du symbolisme végétal (par opposition à la dominante du symbolisme minéral du Paradis final de l'Apocalypse) veut dire que tout est encore en germe et gros de possibilités latentes.

Dans ce contexte, l'arbre qui est «au milieu du jardin» résume en lui-même toutes ces données, tout comme l'«arbre cosmique» personnifie, si l'on peut dire, le cosmos tout entier.

¹ Mircea ELIADE, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952, p. 50.

² «La sainte Bible», éd. Pirot et Clamer, t. I, 1^{re} part., p. 118, col. 1.

Par ailleurs, ne perdons pas de vue que les Anciens concevaient le cosmos comme entièrement «orienté» et, comme nous l'avons rappelé à propos du symbolisme du «tétramorphe»¹, cette orientation se fait principalement par rapport à l'axe Nord-Sud qui traverse idéalement tous les étages du monde (et de l'être) pour atteindre le point «fixe» de l'étoile polaire autour duquel les cieux semblent se mouvoir, de même que l'ensemble du cosmos semble tourner autour de cet axe comme une roue autour de son moyeu².

C'est pourquoi l'*axis mundi* a revêtu une valeur sacrée particulière dans les civilisations anciennes et traditionnelles car il était d'une part cela autour de quoi tout se meut et se transforme sans qu'il se meuve lui-même et, d'autre part, le lieu de communication mystérieux, central, reliant tous les étages du monde, de la profondeur des abîmes au plus haut des cieux.

C'était une réalité observable sur le plan astronomique (au niveau de la science physique) mais perçue plus encore comme le signe physique d'une «surréalité» en raison de sa correspondance analogique avec le «moteur immobile» dont parlait Aristote qui meut toutes choses comme cause suprême et absolue tout en restant lui-même immobile.

Pour revenir à la première question posée, l'ensemble et la cohérence interne de tout ce symbolisme nous inclinent à penser que, sous deux appellations différentes: «arbre de vie» et «arbre de la connaissance du bien et du mal», c'est bien le même arbre qui est désigné: arbre exceptionnel, arbre du centre, situé au «sommet» de la création, homologué à l'«axe du monde» et recouvrant également, mais seulement pour une part, l'idée d'«arbre cosmique». Mais surtout arbre sacré, mis à part, arbre théophanique cachant une présence mystérieuse et redoutable. Ces deux appellations pour une même réalité correspondraient alors à deux aspects ou à deux fonctions.

Arbre de vie et arbre de mort

N'oublions pas, en effet, que tout symbole est ambivalent. Tantôt le lion est un symbole solaire qui représente le Christ sauveur lui-même, et tantôt, au contraire, il incarne le démon furieux qui rôde dans le monde des humains, cherchant qui dévorer. Cette ambivalence découle d'une logique propre au symbole lorsque celui-ci se réfère à une réalité mystérieuse. Ainsi, le serpent a, lui aussi, représenté Satan avec toute sa ruse et sa méchanceté, spécialement lorsqu'il s'est dressé sur l'Arbre de vie pour plonger dans la mort tout le genre humain. Mais d'autre part, le serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert était un signe de salut préfigurant la croix du Christ.

De même, l'Arbre de vie, au milieu du jardin, est une véritable théophanie, une «présence» de Dieu que l'on ne saurait approcher qu'avec une

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1974, N° 1, p. 37.

² Nous avons dit au même endroit comment le point symboliquement originel du monde fut déplacé du Nord à l'Est, point du soleil levant, ce qui explique que le jardin d'Eden ait été dit également planté «du côté de l'Orient».

crainte révérentielle, comme le sera bien plus tard l'Arche d'alliance, puis la *Schekinah* dans la pièce cubique du «Saint des saints», au cœur du Temple de Jérusalem. Il pouvait devenir un «arbre de mort».

La théologie nous dit qu'Adam et Eve ont été comblés par la grâce d'innocence qui enrichit leur nature de dons merveilleux. Tant que la raison de l'homme restait fidèlement soumise à Dieu par la grâce, sa nature était confortée par les trois dons «préternaturels» lui conférant la domination harmonieuse sur le reste de la nature créée, celle de l'âme sur le corps (suspendant les processus «naturels» de la maladie et de la mort) et celle de la raison sur les passions (excluant les troubles charnels). Dans cet «état d'intégrité», l'homme était «nu mais non dévêtu», habillé par la grâce.

Mais cet état privilégié n'était pourtant pas définitif. Ce n'était qu'un état de voie et l'homme était encore promis à une transfiguration glorieuse sans passer par la mort: «Après cet état de voie, si l'homme avait su faire à Dieu le don de son amour de libre préférence, Dieu l'aurait introduit dans la béatitude éternelle et dans la transfiguration de la gloire, sans qu'il eût à connaître ni la mort ni la résurrection. A la transfiguration provisoire de l'état de voie aurait succédé la transfiguration définitive de l'état de terme»¹.

Sans développer ici tous les aspects de la faute d'Adam et Eve (il suffira pour cela de se rapporter à l'ouvrage que nous venons de citer), nous retiendrons simplement que le péché originel a bien sa racine profonde dans la volonté de l'homme de se dérober à la dépendance de Dieu, dans le désir qui lui a été inspiré de voler à Dieu sa puissance, de se dresser comme le serpent tentateur pour s'égaliser à Lui, pour devenir «comme des dieux» se suffisant à soi-même dans l'ambition de s'appropriier la science suprême offerte sous les espèces du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, aspect, si l'on peut dire, «gnostique» de l'Arbre de vie. Le savoir, en effet, donne puissance sur les choses et il peut s'acquérir orgueilleusement, séparé de l'amour.

Cette idée du pouvoir ambitionné dans le savoir a été figurée, par exemple, dans le *Codex Vigilanus* (976) sous forme d'une petite boule qui paraît dans la bouche du serpent dressé et enlaçant le tronc dénudé de l'arbre et qu'Eve s'apprête à saisir. Une autre planche du même ouvrage lui répond où l'on voit le Christ, dans une mandorle losangée tenant entre trois doigts cette même boule. Dans une composition analogue où le Christ est entouré du «tétramorphe», le *Beatus* de Gérone précise le sens de cette boule (le fruit) en inscrivant au-dessus le mot *Mundus*.

Le fruit présenté par le diable était donc bien une promesse de puissance pour l'homme et en vue de la domination du monde. Volonté de puissance que l'on appellera plus tard, dans la sanglante histoire de l'humanité, la *libido dominandi*. Folie payée du plus haut prix mais qui donnera à

¹ Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, 1969, t. III, p. 281.

l'homme une autre connaissance qu'il ignorait: la connaissance expérimentale du mal. Mais la présence du fruit entre les trois doigts du Christ rétablit la situation comme l'inscription latine qui l'accompagne l'indique clairement. En voici la traduction: «Le Seigneur, entre trois doigts de sa dextre, a tenu la masse de la terre et porté en sa gauche le Livre de vie. Toutes choses, en effet, dans le ciel et sur la terre et sous terre sont également sous sa domination». A Dieu seul revient évidemment cette puissance et domination suprême sur l'univers entier résumé par l'image de la petite boule sphérique de la terre.

On voit bien dans tout cela que la défense faite à Adam et Eve de manger du fruit de l'Arbre de la connaissance n'était pas purement légale. Il s'agissait plutôt d'une épreuve dont l'amour de l'homme pour Dieu aurait pu triompher. On a peine à imaginer ce que fut en réalité la chute d'Adam et Eve, sanctionnée par la perte de la grâce d'innocence qui les laissa nus et par celle des dons préternaturels qui l'accompagnaient. La profondeur du drame ne pourra être devinée que dans la lumière du sacrifice de la croix assumée par un Homme-Dieu.

Nous nous sommes placés dans l'hypothèse selon laquelle l'«arbre de vie» et l'«arbre de la connaissance du bien et du mal» seraient deux appellations du même arbre en raison des convenances qui nous font assimiler l'arbre du milieu à l'*axis mundi* et à l'arbre cosmique tels qu'ils se sont conservés dans la mémoire archétypale des civilisations les plus anciennes.

Il faut cependant signaler un autre passage de la Genèse qui fait difficulté à ce propos. Le voici, placé sitôt après que la faute originelle eût été constatée:

«Yahvé Dieu dit: Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal, et maintenant, qu'il ne tende pas sa main et qu'il ne prenne aussi de l'Arbre de vie, en mange et vive à jamais...» (Chap. 3, 22).

La dualité de l'«arbre de la connaissance» et de l'«arbre de vie» semble à nouveau affirmée. Certains exégètes ont cru discerner dans cette phrase une sorte d'ironie, comme saint Ambroise déjà et, de nos jours, le P. Lagrange. D'autres, comme J. Coppens pour qui il n'y a bien qu'un seul arbre, ont proposé une traduction différente. Sans être exégète, Mircea Eliade a suggéré encore une autre interprétation sauvegardant la «co-existence de ces deux arbres miraculeux, celui de la Vie et celui de la Sagesse». Selon lui, l'Arbre de vie était «caché» et ne serait devenu identifiable et donc accessible «qu'à l'instant où Adam se serait approprié la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire la sagesse»¹. Aucune de ces hypothèses n'est absolument décisive et il faut laisser à ce passage son caractère un peu énigmatique. Cependant, il est certain que l'Arbre de vie, mis ici hors de portée de l'homme car il ne lui appartient pas de conquérir ainsi l'immortalité, deviendra le symbole même de la rédemption future et conservera son caractère théophanique. La faute d'Adam a

¹ ELIADE, *Traité*, p. 250.

entraîné la perte du Paradis terrestre mais celui-ci restera dans la mémoire des hommes, leur laissant comme une nostalgie de cette félicité première et de cette fraîcheur de la grâce d'innocence en même temps qu'un sourd désir de retour aux origines.

L'arbre de vie et l'arbre de la croix

Il est vrai qu'en Europe, la Renaissance a redécouvert, à travers sa littérature, une certaine Antiquité gréco-romaine. Mais il est peut-être encore plus vrai que cette époque a marqué le début d'une rupture avec une conception du monde qui avait, sous cet aspect, prolongé l'Antiquité tout au long du Moyen Age. Le christianisme s'était amalgamé à cette culture ancienne et il avait transformé, mais sans les abolir, des structures mentales pour lesquelles l'univers était entièrement sacralisé.

Pour l'homme antique, en effet, l'univers avait un sens sacré. A sa suite, mais avec plus d'acuité encore car il considérait cet univers comme la création qui restait entre les «doigts» de Dieu, l'homme médiéval s'efforçait de déchiffrer le grand «livre» de la nature (*liber mundi*). Il avait conservé le sens de l'orientation et de la qualification de l'espace, de l'expansion cruciforme de la création dans les six directions (la hauteur, la profondeur et sur le plan horizontal, les quatre orientes), le sens aussi de l'interdépendance des grandes régions du monde, depuis le monde souterrain jusqu'au ciel empyrée, du déroulement des grands cycles célestes, de la course du char solaire à travers les constellations du Zodiaque et de son harmonie avec les saisons de la terre et le travail des hommes (que l'on se souvienne des portails des cathédrales).

On comprendra, dès lors, que le Moyen Age se soit senti plus proche du langage de la Genèse que nous ne le sommes après notre passage à travers l'âge scientifique. C'est pourquoi il a pu se nourrir d'histoires dont la vérité profonde transparaissait derrière l'apparence de la légende. Et c'est ainsi que, de très bonne heure, on a homologué l'«arbre de vie», source d'immortalité, à l'«arbre de la croix», source de rédemption et de vie éternelle.

Selon Mircea Eliade, «un nombre considérable de légendes sur le bois de la croix et le voyage de Seth au Paradis ont circulé dans tout le cours au Moyen Age et dans tous les pays chrétiens. Elles ont leur origine dans l'*Apocalypse de Moïse*, l'*Evangile de Nicodème* et la *Vie d'Adam et Eve*».

Voici le résumé, fait par cet auteur, de l'un des récits les plus répandus :

«Adam, après avoir vécu 932 ans dans la vallée de l'Hébron, est atteint d'une maladie mortelle et il envoie son fils Seth demander à l'archange qui garde la porte du Paradis l'huile de la miséricorde. Seth suit les traces des pas d'Adam et Eve, où l'herbe n'avait pas poussé, et, arrivé devant le Paradis, il fait part à l'archange du désir d'Adam. L'archange lui conseille de regarder trois fois au Paradis. La première fois, Seth voit l'eau d'où quatre fleuves prennent naissance et, au-dessus, un arbre desséché. La deuxième fois, un serpent s'enroule autour du tronc. Regardant pour la troisième fois, il voit l'arbre s'élever jusqu'au ciel; il portait à son sommet un enfant nouveau-né et ses racines se prolongent

geaient jusqu'aux enfers (l'Arbre de vie se trouvait au centre de l'Univers et son axe traversait les trois régions cosmiques). L'Ange explique à Seth ce qu'il a vu et lui annonce la venue d'un Rédempteur. Il lui donne de même trois graines des fruits de l'arbre fatal auquel avaient goûté ses parents et il lui dit de les mettre sur la langue d'Adam qui mourra après trois jours. Lorsque Adam entend le récit de Seth, il rit pour la première fois depuis son bannissement du Paradis car il comprend que les humains seront sauvés. A sa mort, des graines placées par Seth sur sa langue surgissent, dans la vallée d'Hebron, trois arbres qui poussent d'un empan jusqu'au temps de Moïse. Ce dernier, connaissant leur origine divine, les transplante sur le Mont Tabor ou Horeb («centre du monde»). Les arbres restent là un millier d'années jusqu'au jour où David reçoit l'ordre divin de les amener à Jérusalem (lui aussi un «centre»). Après bien d'autres épisodes (la reine de Saba refuse de mettre le pied sur leur bois, etc.), ces trois arbres fusionnent en un seul arbre dont fut faite la Croix du Rédempteur. Le sang de Jésus, crucifié au Centre de la terre, là où précisément avait été créé et enterré Adam, tombe sur «le crâne d'Adam» et baptise ainsi – en le rachetant de ses péchés – le père de l'humanité¹.

Tous les grands thèmes familiers à la mentalité symbolique de l'Antiquité se retrouvent dans cette narration: l'*axis mundi* passant par tous les étages de la création pour les unir et les relier au point «absolu» qui leur a donné naissance, l'identification de cet axe à l'«arbre de vie», le transfert symbolique du «centre» à d'autres «hauts lieux» ainsi homologués au centre absolu et finalement – adaptation spécifiquement chrétienne – l'assimilation de la croix, nouvel Arbre de vie, à celui du Paradis originel que l'on voit successivement desséché par le péché d'Adam et Eve (bien que l'eau, source des quatre fleuves, continue à jaillir de son pied), parasité et comme «lié» par l'esprit du mal, et, à la fin, se refeillant et portant à son sommet la promesse d'une naissance miraculeuse, celle du Rédempteur.

L'homme médiéval a si profondément «senti» cette assimilation de l'Arbre de la croix à l'Arbre de vie que l'on en trouve de nombreuses illustrations dans les églises de cette époque.

Cette idée est nettement exprimée, par exemple, dans la mosaïque absidiale de l'église supérieure de Saint-Clément à Rome ainsi décrite:

«Sur la montagne du paradis pousse l'arbre de vie d'où émerge la croix sur laquelle s'offre le crucifié. L'arbre est en même temps une vigne; son feuillage emplit l'univers et des oiseaux y nichent; douze colombes représentant les âmes des croyants montant vers le ciel leur correspondent sur la croix et sa traverse. L'ample arabesque des feuillages du milieu semble émaner du cœur du Christ comme d'une racine mystique: «Entre tes bras s'enlace la vigne, d'où coule pour nous en abondance le doux vin qui a la rougeur du sang» (Venance Fortunat, Poèmes, II, 1). Au pied de l'arbre, un cerf – animal qui passait pour tuer les serpents – s'attaque à un énorme reptile: symbole du Christ vainqueur de Satan par sa croix. Les quatre fleuves paradisiaques descendent de la sainte montagne et des cerfs s'y abreuvent. La composition est dominée par la Main divine sortant des nuées et approchant la couronne de feuillage de la tête du Christ victorieux»².

¹ ELIADE, *Traité*, p. 254.

² *Le monde des symboles*, p. 371. Cette mosaïque date de 1120 environ mais elle a sans doute été copiée sur celle de l'église précédente (Cf. MAURY et PERCHERON, *Itinéraires romains*, p. 253).

Dans cette perspective, on découvre de nouvelles résonances à la préface de la Sainte Croix de la liturgie romaine : « Vous avez fondé le salut du genre humain sur l'arbre de la Croix afin que du bois d'où venait la mort jaillit à nouveau la vie et que celui (Satan, le serpent) qui avait vaincu sur le bois, à son tour, sur le bois fût vaincu par le Christ notre Seigneur »¹. Le « bois d'où venait la mort » et où Satan avait vaincu est évidemment celui de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal qui devient ensuite Arbre de vie et de rédemption où le Christ, à son tour, emporte la victoire sur le mal et sur Satan.

Autre exemple, celui de la façade de la cathédrale d'Angoulême dont nous avons déjà parlé à l'occasion du « tétramorphe ». En effet, la mandorle où se trouve le Christ en ascension entouré des quatre « animaux » est située au sommet d'un superbe « arbre de vie » entouré d'anges qui, du regard et du geste désignent ce sommet. Ici, disent nos auteurs, « plusieurs idées sont superposées : l'Arbre de vie véritable, c'est le Christ ; c'est aussi l'Eglise dont l'église de pierre est le signe (toute cette façade est consacrée au thème de l'Eglise) ; son mystère est celui d'une croissance spirituelle, imaginée comme une ascension droite, à la manière de l'arbre, le plus verticalisant de tous les symboles végétaux. Les anges alentour renforcent cette idée d'envol, d'affranchissement des conditions terrestres : privilège de ceux qui par la foi participent de l'Ascension du Christ dès ici-bas, en attendant de le rejoindre, après la mort, dans la gloire »².

Le même symbolisme se retrouve encore dans une mosaïque de l'abside de la basilique du Latran, à Rome. Elle est du XIII^e siècle mais elle reproduit une œuvre remontant à l'Eglise primitive. On y voit explicitement indiquée la ligne de continuité sur le même axe entre l'Arbre de vie et la Croix.

En effet, au sommet de la montagne sainte se dresse une immense croix de pierres précieuses au pied de laquelle jaillit une source abondante se divisant en quatre fleuves portant les noms de ceux du Paradis terrestre. Au centre de la croix, le Christ est remplacé par un médaillon représentant le baptême de Jésus pour préciser le sens de ces grandes eaux qui coulent de la croix. Des cerfs (figurant les fidèles) s'y abreuvent.

Mais, juste au-dessous de la croix, au sein de la montagne, comme dans un monde souterrain en forme de grotte, on aperçoit en petit son homologue, l'Arbre de vie, qui n'est plus au centre du Paradis terrestre mais au centre d'une ville enceinte de murs. C'est la Jérusalem terrestre, celle de l'Ancien Testament, dans laquelle se tiennent les justes des limbes qui vont être délivrés par les eaux dérivant du nouvel Arbre de vie. Cette Jérusalem terrestre préfigure la Jérusalem céleste de l'Apocalypse et son Arbre de vie central est surmonté du phénix, annonciateur de résurrection.

¹ Qui salutem humani generis in ligno Crucis constituisti: ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret: et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur: per Christum Dominum nostrum.

² Op. cit., p. 308.

La croix qui la surmonte le long du même axe et semble en sortir comme de ses racines est surmontée par la colombe du Saint-Esprit qui répond au phénix.

L'arbre simple et double

Il arrive, dans l'iconographie chrétienne médiévale, que la signification axiale de l'arbre soit atténuée. C'est le Paradis tout entier qui symbolise le centre, et l'arbre, souvent dédoublé symétriquement, ne fait que signaler sa présence. L'axe proprement dit est alors représenté par la croix du Christ elle-même qui s'élève entre ces deux arbres. Ainsi, «sur le linteau de Bergholtz-Zelle en Alsace, de la première moitié du XI^e siècle, les deux arbres paradisiaques sont chargés des fruits de la félicité et peuplés de bienheureux sous forme d'oiseaux; ils encadrent la croix salvatrice, dispensatrice de lumière et de vie (la roue solaire)»¹. Nous avons affaire alors à un «motif iconographique paléochrétien symbolisant le paradis, et plus encore, le paradis retrouvé».

Mais, dans d'autres exemples, le dédoublement de l'arbre axial a revêtu une signification plus profonde, comme si l'on touchait du doigt le mystère de l'Arbre de vie vu tantôt dans son unité essentielle et tantôt sous son aspect double d'Arbre de vie et de mort, d'Arbre de la connaissance du bien et du mal. Cela est tout à fait explicite dans le *Liber floridus* de Saint Omer (avant 1120) où, se rejoignant au milieu par la racine, l'*arbre bon*, beau et riche en couleurs, se déploie sur la page de gauche tandis que l'*arbre du mal*, tout en grisaille, lui répond sur la page de droite.

Ce symbolisme médiéval de l'«arbre des vifs et des morts» a tout naturellement été rapproché de la crucifixion elle-même où l'on voit la croix du Christ au centre et, à gauche et à droite, comme au jugement dernier, d'une part le bon larron et d'autre part le mauvais.

On ne peut manquer de songer également à la Cabbale hébraïque qui, à peu près à la même époque bien que dans un contexte différent avait élaboré des spéculations extraordinaires autour de l'arbre sephirotique, dont la première conception remonte, semble-t-il, au *Sepher Yetsira* (Livre de la formation), c'est-à-dire au V^e-VI^e siècle².

En résumé, les *sephiroth* représentent les attributs de Dieu correspondant en même temps à des «chiffres» ou plus exactement une «numération» et à des «paroles» qui, en se succédant d'une certaine façon, décrivent mystérieusement la production du monde à partir de l'absolu (*en sof*). Le monde est ainsi décrit par les 10 *sephiroth* particulièrement en tant qu'il est émané de Dieu et, sous un certain aspect, en tant que causalement dépendant de son activité créatrice.

¹ Op. cit., p. 308.

² Cf. Guy CASARIL, *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Cabbale*, coll. «Maîtres spirituels», Seuil, Paris, 1961.

Les *sephiroth*, qui portent chacun un nom particulier, se répartissent graphiquement comme un arbre que l'on pourrait comparer à un «arbre cosmique» archétypal. Mais, plus profondément, il est expressément identifié à l'«arbre de vie» c'est-à-dire à un arbre théophanique. La Cabbale précise même que la *Shekinah*, mot désignant la «présence réelle» de Yahvé au milieu de son peuple et dans le «Saint des saints» du Temple de Jérusalem est la synthèse des *sephiroth*. Lus convenablement, les *sephiroth* permettraient, si l'on ose dire, de connaître Dieu à travers son activité créatrice (ou productrice) comme si le monde le révélait tout en le cachant. Or, cet «arbre de vie» sephirotique comporte un côté droit dit de la Miséricorde (*Guedoula*) et un côté gauche dit de la Rigueur (*Gueboura*) qui se répartissent de part et d'autre du tronc central, «colonne» du milieu assurant l'équilibre et suggérant qu'il s'agit d'aspects complémentaires plutôt qu'opposés.

Citant la *Kabbale juive* de Paul Vuillaud (t. I, p. 507), René Guénon rappelle à ce propos ces adages de la tradition hébraïque : «Si l'homme pèche et s'éloigne de la *Shekinah*, il tombe sous le pouvoir des puissances (*Sârim*) qui dépendent de la Rigueur», et alors la *Shekinah* est appelée «main de rigueur», ce qui rappelle immédiatement le symbole bien connu de la «main de justice»; mais au contraire, «si l'homme se rapproche de la *Shekinah*, il se libère», et la *Shekinah* est la «main droite» de Dieu, c'est-à-dire que la «main de justice» devient la «main bénissante»... et il est à peine besoin de faire remarquer que les deux côtés que nous venons d'envisager sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations chrétiennes du *Jugement dernier*¹.

L'arbre dual est ainsi donné comme un symbole et une préfiguration des fins dernières; d'une part la voie du mal où Adam s'était engagé tout d'abord (celle de «l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu», comme dit saint Augustin) et l'homme, alors, dérobant indûment le fruit de l'Arbre de vie en fait un fruit de mort et s'expose à la Rigueur divine, d'autre part la voie de «l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi» qui fait bénéficier l'homme de la bénédiction divine qui vient sur lui comme une rosée céleste. Là encore, la doctrine hébraïque parle d'une «rosée de lumière» émanant de l'Arbre de vie par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts.

L'Arbre de vie de l'Apocalypse

Présent au milieu du Paradis terrestre, l'Arbre de vie est également présent au centre du Paradis définitif qui sera instauré à la fin des temps et que saint Jean nous dépeint descendant d'«auprès de Dieu» comme la Cité sainte, la Jérusalem nouvelle alors que l'ordre ancien de l'univers, marqué par les restes du désordre, du chaos symbolisé par la mer, aura fait place («la mer n'est plus») à «un ciel nouveau, une nouvelle terre».

¹ René GUÉNON, *Le roi du monde*, Ed. traditionnelles, Paris, pp. 22-23.

La permanence du symbolisme de l'Arbre de vie «au commencement», pendant le temps et à la fin des temps est tout à fait remarquable puisqu'il passe d'un Paradis à dominante végétale, décrit comme un jardin, où la figure d'un arbre n'étonne pas, à un Paradis, la Jérusalem céleste, qui est au contraire une ville dont le symbolisme est à dominante minérale, tout en or, en cristal, en perle et en pierres précieuses. Nous avons déjà dit que le symbolisme végétal du premier Paradis indique que nous sommes «au commencement» dans un lieu plein de germes promis à la croissance et de possibilités futures tandis que la Jérusalem céleste nous est donnée comme un cube parfait indiquant la résolution des cycles dans un état d'achèvement, d'immobilisation, de stabilisation définitive.

Mais c'est un cube translucide, tout pénétré de la lumière de l'esprit «car la gloire de Dieu l'illumine». Dans cet ensemble minéral, l'arbre subsiste. Cependant, il marque lui aussi l'achèvement des cycles de même que de l'état de devenir, d'incertitude, de fragilité où nous sommes tant que subsiste le temps.

Il porte en effet douze fruits, une récolte par mois comme si chaque mois résumait une année. Sans doute, ce symbolisme est-il comparable à celui de l'Inde qui parle aussi d'un Arbre de vie qui, à la fin du cycle, porte comme fruits douze soleils (les douze *Adityas*) chacun d'eux représentant le passage du soleil dans un des douze signes du Zodiaque. Leur présence simultanée sur l'Arbre signifie que la course du soleil s'est achevée pour faire place au vrai soleil dont l'autre n'était que le signe et la figure. La fructification d'une année ramenée à un mois est une sorte de raccourci semblable à ces douze soleils qui se posent ensemble sur l'Arbre.

Quoi qu'il en soit, le rôle de l'Arbre de vie est souligné, dans l'Apocalypse, à la fin du message adressé «à l'Ange de l'Eglise d'Ephèse»: «Celui qui a des oreilles, qu'il écoute ce que l'Esprit dit aux Eglises: au vainqueur (de la lutte contre le mal), je donnerai à manger de l'Arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu».

Il y a bien ici une allusion à l'Arbre dont parle la Genèse mais aussi, et plus précisément, à ce même Arbre marquant le centre de la Jérusalem céleste: «Puis l'Ange me montra un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place de la Cité et des deux bras du fleuve est un Arbre de vie fructifiant douze fois. Chaque mois, il donne son fruit et son feuillage sert à la guérison des nations».

Les auteurs de la TOB nous disent que la traduction littérale de ce passage est: «Au milieu de la place et du fleuve, de part et d'autre...» si bien que «l'équivocité de la phrase permet diverses interprétations de cette description inspirée par l'image de jardin d'Eden: – soit des arbres de vie sur les rives du fleuve, soit un arbre de vie au milieu d'un fleuve qui, selon Gn 2, 10 se divise en plusieurs bras».

Nous suivons plutôt cette seconde interprétation car elle se place dans la ligne traditionnelle de l'Arbre de vie qui, au terme de l'histoire, perd toute dualité pour n'être plus que pure théophanie. L'aspect «arbre de mort»

a disparu car la mort a été vaincue et seuls auront été admis dans la Cité illuminée par la gloire de Dieu les justes, c'est-à-dire les saints qui ayant obtenu miséricorde seront inscrits dans le «livre de vie de l'Agneau» (Ap. 21, 27) et auront le nom de Dieu marqué sur leur front (Ap. 22, 4).

La position centrale, axiale, de l'Arbre de vie apocalyptique coïncide ici avec celle du «trône de Dieu et de l'Agneau» dont jaillit le «fleuve d'eau vive» comme il jaillissait du pied de l'Arbre du Paradis terrestre pour s'épandre dans les quatre directions cardinales.

La signification théophanique de l'Arbre est donc particulièrement mise en évidence de même que sa qualité de nourriture d'immortalité. Le juste, c'est-à-dire le saint, est en effet récompensé car il lui sera donné de «manger de l'Arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu» ce qui équivaut à dire qu'il prendra part à la vie même de Dieu, accomplissant paradoxalement la promesse de Satan, mais tout différemment de ce que celui-ci prévoyait : «Vous serez comme des dieux» (en hébreu : vous serez comme (des) Elohim, Gen. 3, 5). Le symbolisme de l'Arbre impliquant résurrection et vie comprend également cette image de la manducation, de ce festin surnaturel : *l'ineffabile convivium* de la prière de saint Thomas d'Aquin.

Il s'agit ici d'un terme, d'un accomplissement final (la vision «face à face»), mais la même imagerie sert pour le temps de la pérégrination qui est le nôtre. L'Arbre symbolise le Christ et son feuillage qui «sert à la guérison des nations» est son corps et son sang qu'il donne en nourriture et en breuvage. Et tant que dure le temps, de même que ce feuillage mystique donne la vie à ceux qui le reçoivent dans une intention droite et les conduit à la vie éternelle, de même, il devient feuillage (et arbre) de mort pour ceux qui en mangent indignement.

LUCIEN MÉROZ

Jean P. de Menasce, O. P.

HOMÉLIE DE SA PREMIÈRE MESSE¹

Mes chers amis,

Avant d'entrer dans la partie principale de la sainte messe, celle où je vous offrirai tous avec l'Agneau Immaculé, laissez-moi vous dire bien simplement la joie que j'ai à me retrouver avec vous, parmi vous, et comme prêtre et dans l'acte même de mon sacerdoce.

Et comment vous dire cette joie mieux qu'en vous disant ce que c'est qu'un Prêtre du Christ? Vous le savez bien, le Prêtre c'est l'homme de l'Eucharistie, et l'Eucharistie c'est le vrai Corps et le vrai Sang de Notre Seigneur, c'est la présence réelle de Notre Seigneur sous les espèces du pain et du vin et qui rend présent le Sacrifice unique et rédempteur de la Croix.

Notre Seigneur veut nous demeurer présent, présent de la façon la plus intime et la plus solennelle tout à la fois, présent d'une façon qui nous dise qu'il a souffert pour nous, qu'il a versé son Sang pour nous reconquérir à son amour, pour nous ramener de loin, pour nous amener de loin, de très loin souvent, vous le savez comme moi et c'est le jour de nous en souvenir, pour nous en émerveiller et en rendre grâces. Oui, le Christ, Dieu lui-même, sera présent sur l'autel aux paroles que je vais prononcer, que j'ai le pouvoir de prononcer par ce que je suis prêtre. Dieu présent parmi nous, avec nous, Emmanuel, d'une façon infiniment mystérieuse et singulière, mais non moins réelle que dans les jours de son Incarnation. Et c'est pourquoi ce sacrement est le Très saint Sacrement; c'est pour cela que dans le monde des choses visibles, il n'y a rien de plus saint, rien de plus vénérable, rien de plus adorable que ces saintes espèces, à cause de la divinité qui nous est présente en elles.

Mais ce très Saint Sacrement auquel nous devons tout le respect qui

¹ Datée du 19 juillet 1935, trois jours après son Ordination sacerdotale.

nous est possible, c'est aussi notre pain quotidien, ce pain que Notre Seigneur veut que nous demandions et nous apprend à demander, c'est-à-dire d'abord à désirer de tout notre cœur; c'est la nourriture tout à fait commune des chrétiens, celle qui convient à leur vie de grâce, la seule qui puisse entretenir et faire se développer cette vie.

Une nourriture, c'est-à-dire quelque chose qui est destiné à devenir nous-mêmes. Et si Notre Seigneur a voulu se donner à nous sous forme de nourriture c'est parce qu'il n'y a pas de façon plus parfaite pour des créatures corporelles comme nous de s'assimiler quelque chose qu'en en faisant une nourriture. Seulement, ici, vous le savez, notre pain est plus fort que nous: c'est lui qui nous incorpore à lui, qui nous assimile à Lui, et avec une intimité, une perfection de ressemblance infiniment plus forte: nous devenons le Christ plus parfaitement, plus réellement que jamais aliment n'est devenu partie de notre substance.

Et par là ce sacrement est le centre et comme le soleil de toute notre vie chrétienne, cette vie qui n'est pas autre chose qu'une société permanente, qu'une intimité croissante avec Notre Seigneur, où nous vivons non seulement par Lui et pour Lui – cela ne suffit pas à son amour – mais de Lui et en Lui.

Le Très Saint Sacrement et le pain quotidien: voilà l'Eucharistie. Ce qu'il y a de plus sacré, et donc de plus séparé, de plus élevé au-dessus de nous, et puis, ce qu'il y a de plus intime, de plus intérieur à nous, de plus commun. Le Saint Sacrement contient Dieu, mais Dieu en tant qu'il vient à nous, se donne à nous, est *pour* nous.

Et c'est pour cela qu'en contenant Notre Seigneur, il le représente dans sa Passion, dans son sacrifice rédempteur lui-même. Mais tandis qu'au Calvaire il n'y avait que Notre Seigneur tout seul à la fois prêtre et victime, dans ce sacrement qui nous représente ce sacrifice d'une façon parlante et toujours actuelle, Notre Seigneur a voulu être représenté d'une double façon, comme victime et comme prêtre, comme pour mieux nous faire comprendre ce qu'a été le Calvaire. Et donc, en regard de la victime, en regard de la Présence réelle et *pour* elle, il y a le ministre du Christ Prêtre, il y a le prêtre du Christ qui représente lui aussi le Christ, qui ne le rend pas présent comme il est présent lui-même tout entier sous les saintes espèces, mais qui tout de même rend présent son pouvoir et son acte sacerdotal.

Et vous voyez la différence et les avantages respectifs du Prêtre et de l'hostie?

Si vous les comparez du point de vue de la réalité physique pour ainsi dire, de l'être même de Notre Seigneur, l'hostie a l'avantage. Notre Seigneur est là d'une présence totale, corps, sang, âme et divinité. Mais l'hostie, ces accidents que nous voyons et qui subsistent miraculeusement, l'hostie elle-même n'en sait rien. Notre Seigneur s'en sert pour nous être présent à nous, voilà tout. Tandis qu'en faisant d'un homme son prêtre, Notre Seigneur s'adresse à quelqu'un, à une personne vivante, capable d'être son ami, son ami à Lui, Jésus. Oui, certes, le prêtre est un ministre, un instrument, mais un instrument animé, et un ministre de la grâce, c'est-à-dire de la vie, et de la plus vivante et vivifiante des vies. Non seulement il transmet cette vie, non seulement il la contient, mais, d'une façon mystérieuse, il en est lui-même rempli. Le prêtre est consacré mais c'est pour qu'il devienne lui-même un saint: il ne peut pas se contenter d'être un canal, un excellent agent de transmission: c'est un élu, un choisi, un compagnon de choix de Notre Seigneur.

Et vous voyez maintenant comment le Prêtre, qui est l'homme de l'Eucharistie, celui qui fait l'Eucharistie, comme Notre Seigneur l'a faite au soir de la Cène, ce prêtre est, tout comme l'Eucharistie, quelque chose de consacré, un homme consacré, un retranché, un séparé des autres hommes, élevé par le Christ à sa sainte ressemblance; un homme qui pourra bien être un pauvre homme, un médiocre ou même un pécheur, mais qui n'en sera pas moins l'homme de Dieu, celui qui porte la marque sainte de Dieu, qui porte – bien ou mal – la robe nuptiale.

Il est cela, mais il est, bien davantage encore, l'homme de l'intimité divine, l'ami de cœur que Jésus envoie pour qu'il le représente et à qui il remet les pleins pouvoirs. Saint Marc nous dit que Notre Seigneur désigna les Apôtres *pour être avec lui*, avec Lui, avec Dieu, comme Dieu est avec nous, pour être en sa Présence, et il ajoute: *et pour les envoyer prêcher*: comme si l'un n'allait pas sans l'autre.

L'intimité à laquelle Jésus convie son Prêtre, c'est donc en définitive, pour vous, à votre profit qu'elle tourne. Choisis, retirés, retranchés d'entre vous pour vivre uniquement de son intimité à Lui, c'est dans cette intimité même que nous nous retrouvons. C'est Lui qui nous parle de vous et tellement mieux que vous-mêmes, puisqu'il vous connaît et vous aime tellement mieux que vous-mêmes.

Comme Jésus reçoit du Père les hommes qui viennent à Lui, ainsi le Prêtre reçoit du Christ, de Dieu, les enfants de Dieu. Il les reçoit, il les accueille, il leur communique cette intimité divine qui est son don parti-

culier; il dispense ce sacrement de l'intimité, ce sacrement de la charité divine, et avec lui ce qui est nécessaire pour le bien recevoir: la parole divine qui vous enseigne, la parole divine qui vous purifie, vous guérit de toute souillure, cette parole d'absolution qui va, elle aussi, tout au fond de votre âme, au point le plus caché, le plus secret de votre être et qui, pour ainsi dire transsubstantie votre repentir, en fait quelque chose du Christ, quelque chose où Dieu peut se complaire parce qu'il y retrouve la marque et comme le parfum de son Christ.

Etre un autre Christ, offrir le Sacrifice du Christ en réalisant sa Présence, mettre sur les choses, dans les âmes et jusque sur les péchés des hommes la frappe du Christ, voilà la vie du prêtre.

Et alors comment voulez-vous qu'il ne soit pas dans la joie? Il mène la vie même du Christ cette vie d'intimité divine, et, dans le même mouvement, de don total aux enfants de Dieu. Le Prêtre n'a rien à lui qui ne soit à vous. Il n'a pas de vie privée; tout comme Notre Seigneur: on ne parle pas de sa vie privée, on parle de sa vie cachée, cachée en Dieu et dans la Sainte Famille; et on parle de sa vie publique; et le prêtre, lui aussi, mène en même temps cette double vie qui est pour Dieu et qui est pour vous, qui est pour vous parce qu'elle est pour Dieu et en Dieu. Et en définitive c'est pour cela qu'elle est toute dans la joie.

Joie de l'amour divin, joie de mettre cet amour dans vos cœurs, joie de vous introduire vous aussi dans l'intimité de la famille de Dieu, sa famille céleste, mais aussi sa famille terrestre et tout particulièrement de la Très sainte Vierge, joie enfin de vous offrir à Dieu avec son Fils, de vous emporter dans son Sacrifice, que je vais maintenant célébrer à toutes vos intentions.

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

Nietzsche contre le christianisme ¹

C'est un grand sujet, et il faut lui être reconnaissant de l'avoir abordé de front, que traite le Père Valadier, professeur de philosophie au Centre d'études et de recherches philosophiques, rue Blomet et à l'Institut catholique de Paris.

1. Dès l'*Introduction*, il nous découvre son propos: «Il s'agit, écrit-il, de comprendre Nietzsche par lui-même et par rapport à nous... Il nous intéresse sans doute parce qu'il s'en prend au christianisme et que cela seul déjà nous importe, mais parce qu'il s'adresse aux hommes du XX^e siècle, et à ceux-ci à cause du déclin de celui-là: il ne scrute avec tant de passion l'origine du christianisme que pour faire émerger l'homme de lui-même dans son étrangeté reconnue, pour le rendre enfin apte à se donner un avenir, maintenant que les anciennes valeurs dévoilent leur néant... Tenter d'aller assez loin dans la rencontre pour que surgisse l'originalité ineffaçable et inoubliable de l'autre, voilà qui peut également situer ces pages loin des apologétiques qui n'interpellent que pour annuler l'interpellateur et s'enfermer à nouveau dans les discours de la foi, inchangés et monotones, faute de porter la trace d'aucune rencontre véritable». Voilà le lecteur invité à demander, sans interpellier, l'aide de Nietzsche pour rendre l'homme enfin apte à se donner un avenir, maintenant que les anciennes valeurs dévoilent leur néant. La fidélité du Père Valadier à suivre l'itinéraire de Nietzsche est admirable, absolue: «Plutôt que de dissoudre ou de comparer, il nous importe surtout d'*entendre* longuement et patiemment une œuvre en sa globalité, ainsi que les propos souvent excessifs et volontairement tels, d'un homme qui s'estimait avoir été psychologiquement et physiquement détruit par l'influence chrétienne. Aussi chaque chapitre cherche à s'inscrire dans la continuité de l'*analyse d'un texte* de Nietzsche, à en dégager l'organisation, à en rapporter les connexions avec d'autres écrits à d'autres époques, et qui apportent nuances et précisions, donc à ne pas conclure hâtivement, alors qu'il importe, du point de vue généalogique, que résonne en nous l'écho prolongé et soutenu d'un paradoxe, qui ne déploie sa force qu'à être entendu en lui-même et selon toutes ses facettes d'abord invisibles», p. 18.

En très bref, de quoi s'agit-il? Le *christianisme* – il n'y en a qu'un –

¹ PAUL VALADIER, S. J., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, 614 pages.

celui de Jésus, de saint Paul, des Pères, celui de l'Eglise, Corps mystique du Christ, objet de notre foi théologique, est devenu, à partir d'un certain événement de sa vie, insaisissable à Nietzsche, il passe à travers les mailles du filet où il pense le retenir. De ce christianisme, il ne sera pas question dans le livre qui nous occupe. C'est bien lui cependant qui est l'objet secret de l'irritation et de l'aversion de Nietzsche, le rival contre lequel il s'efforce, comme en témoignent les longs blasphèmes du «Zarathoustra». Mais il s'y trouve bloqué avec une *chrétienté temporelle*, maintenant en décomposition, qu'il a suscitée au cours des âges. Il s'est effondré avec elle sous son propre poids. Aujourd'hui, le christianisme est mort. Nous sommes dans un âge post-chrétien. Il semblait que désormais la route fût libre vers l'avenir? Il n'en est rien. En réalité, le christianisme s'est enfoncé trop profondément dans l'humanité pour ne pas laisser en elle des racines secrètes. Il est partout présent à l'état latent, même chez les plus grands de ceux qui se disent et se croient athées, et qui s'accrochent *religieusement* à la science, à l'art, au progrès, au bonheur, qui leur deviennent des idoles. Seul un *sur-homme* sera capable de détecter et de démasquer de telles rémanences «chrétiennes» et d'empêcher en même temps l'humanité de sombrer dans le nihilisme, en lui annonçant un univers perspectiviste, l'avènement de la «volonté de puissance», l'«Eternel retour du même», la victoire de «Dionysos contre le Crucifié».

Essayons, en nous référant surtout aux analyses des deux derniers chapitres: «*Euthanasie du christianisme et nouvelle aurore*» et «*Dionysos contre le Crucifié*» de suivre l'aventure de Nietzsche.

2. *L'«athéisme» de Nietzsche.* – Et relevons d'abord que, sur le plan de la philosophie, Nietzsche verra en Socrate le type de «l'homme théorique» qui, préférant la rationalité à l'instinct, la contemplation à l'action (Apollon à Dionysos), a brisé l'harmonie première de la pensée grecque. Selon l'«athéisme» de Nietzsche, qui n'est à confondre ni avec celui de Feuerbach ni avec celui de Marx, toute affirmation d'ordre métaphysique ou révélée concernant Dieu, doit être écartée. Elle est sujette au soupçon; elle cache une maladie à la fois de celui qui la propose et de celui qui l'accepte. Le seul Dieu possible est celui que l'homme peut enfanter par la *créativité* profonde et douloureuse de son vouloir. *Créer, c'est vouloir. Créer Dieu*, ce n'est pas se donner une divinité en dépendance de soi; c'est acquiescer à partir de son propre pouvoir créateur, c'est dire oui sans autre raison ni calcul que ce dire même. Une telle volonté est active en ce qu'elle est capable d'aller jusqu'au bout d'elle-même, de vouloir réellement et pour lui-même l'*autre* [que l'homme]. Tel est le vouloir *innocent* et *serein*, capable d'accepter sa propre mort devant l'*autre*. C'est le vouloir de l'enfant qui s'engendre enfant à soi-même dans la douleur même de l'enfantement. Rien ici de prométhéen, il s'agit d'acquiescer à ce mouvement intérieur et supérieur au temps par lequel celui-ci ne cesse de se créer et de se décréer. Dire oui ou amen à l'*éternité*, c'est ensemble se vouloir soi et vouloir l'autre que soi dans un acte d'acquiescement transformateur. Tandis que la volonté

incapable de se maîtriser cherche un dieu refuge, la liberté créatrice est apte à adhérer à un dieu pudique et *indifférent*, p. 546. Parce que l'acte de volonté qui transforme celui qui le pose demande à être sans cesse renouvelé et qu'il est en lui-même pluriel, et parce qu'il vise une réalité sans cesse mouvante, on peut comprendre pourquoi Nietzsche utilise parfois «le terme déconcertant de polythéisme», p. 552.

3. *Identité de Dionysos*. – Nietzsche se disait le dernier disciple du dieu Dionysos, déclaration gênante pour «vous mes amis qui ne croyez pas volontiers à ce qu'on me dit, à Dieu et aux dieux... Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles! A moi-même en qui l'instinct qui donne forme au divin se réveille de manière intempestive... Je ne douterai pas qu'il n'y ait plus d'une sorte de dieux... Je ne croirais qu'à un dieu qui sût danser». Il ne s'agit pas du Dionysos de la mythologie classique. «Ce phénomène merveilleux qui porte le nom de Dionysos» n'est rien d'autre que le nom déroutant donné au oui inconditionnel... Il est «mon nouveau chemin vers le oui»... Il est «mon expérience la plus intime»... c'est une «expérience de jeunesse», celle d'une rencontre qui engage à un sacrifice.

Dionysos est un dieu et un dieu philosophe. Car «les dieux philosophent et leur philosophie est marquée par le rire: ils rient «d'une façon surhumaine et neuve» sans commune mesure avec l'esprit sérieux du philosophe universitaire. Le dionysiaque ne s'identifie pas à une exaltation irrationnelle, il est «la récompense d'un effort hardi, opiniâtre, souterrain..., le dire-oui à la réalité». Il est la réponse expérimentale au christianisme: «Celui qui s'est compris dans le mot *dionysiaque* n'a pas besoin de réfutation de Platon ou du christianisme, ou de Schopenhauer – il sent la pourriture». (On a bien lu: pour l'homme dionysiaque, le christianisme est *pourriture*!)

Si en tant que philosophe Dionysos s'inscrit en opposition au Socratisme, en tant que dieu il s'inscrit en contradiction avec le dieu chrétien. Dionysos est l'anti-symbole du Crucifié, l'*Antichrist*. Il représente *ce que* le christianisme a repoussé, une religion du oui, une conception de la vie purement artistique, *antichrétienne*, en opposition avec la croyance-prison des prêtres qui procède d'un refus du tout. Alors, «l'esprit *devenu libre* se tient au milieu du Tout avec un fatalisme heureux et confiant, avec la foi que seulement l'individu est condamnable, que dans le Tout tout se sauve et affirme – *il ne nie plus*». Le salut de l'individu ne se trouve pas dans le repli bête et peureux sur soi, mais dans la perte de soi dans le Tout. Risque extrême auquel se dérobent les religions nihilistes. Mais qu'est donc cette réalité que Nietzsche ne nomme jamais que de façon équivoque: le Tout, la vie, l'existence, voire même les choses...? Fluidité significative d'une volonté de ne pas réduire cette réalité innommable ni à un concept ni à la totalité de l'étant, en vue de la laisser se dire elle-même, passagèrement, fugacement à la façon du dieu tentateur, Dionysos, pp. 556..., 566.

4. *Idéal ascétique et idéal dionysien*. – C'est avec ses grands dons de poète que Nietzsche parlera de ses contacts avec un Dionysos qui lui renvoie l'image

de lui-même et de son rêve. Dionysos est un dieu qui tente, qui éprouve et fourvoie, un dieu qui ne se livre pas d'une seule fois, mais qui joue (un jeu risqué et dangereux) avec l'homme. Son contact, à l'opposé de l'idéal ascétique qui enferme l'individu dans le cercle de la mauvaise conscience, illumine et transfigure. Tandis que l'idéal ascétique, par le dualisme âme/corps qu'il postule, aboutit à une obsession du corps, l'idéal dionysien veut atteindre à la maîtrise du danseur sur son corps, il tend à une sorte de *divinisation du corps*. Voilà pourquoi l'attribut essentiel et unique de la divinité que reconnaît Zarathoustra est celui *d'avoir les pieds légers*, pp. 560, 567.

Nietzsche ne peut voir dans le christianisme, que la manifestation d'une maladie morale, elle-même enracinée dans un refus morbide de la pluralité redoutable de l'existence. Tout lui demeure fermé de la libre créativité chrétienne se déployant sous le grand ciel de Dieu. Il y avait pourtant, il pouvait le savoir, le beau Dieu d'Amiens et les flèches et les vitraux de Chartres, il y avait au Louvre la «Madone d'Avignon» et à Gand «l'Agneau mystique», il y avait le chant grégorien et la *Divine Comédie*... Et il y a la Bible! On songe à Henri Heine quand il la redécouvre soudain sur l'îlot d'Héligoland dans la mer du Nord: «Quel livre! Immense comme le monde, il prend racine dans les abîmes de la création pour s'élever jusqu'aux mystères étoilés des cieux...»

Nietzsche pensait qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* est le poème où le concept de «dionysien» s'est fait *action la plus haute*, p. 563. Mais, dit-il, «*il faut qu'il soit longtemps suspendu au sommet, comme un lourd orage, celui qui doit un jour allumer la lumière de l'avenir*». A la fin de la troisième partie du *Zarathoustra*, dans «*Le chant de l'Alpha et de l'Omega*», conscient de sa mission prophétique et enivré du vin de sa poésie, il reprendra sept fois en refrain (les sept sceaux de son Apocalypse) sa folle profession de foi:

«*O comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux – l'anneau du devenir et du retour?*

«*Jamais encore je n'ai trouvé le femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime: car je t'aime, ô éternité!*

«*CAR JE T'AIME' O ÉTERNITÉ!*»

On nous dit que la poésie de Nietzsche est un acte de douloureux enfement: en quoi *ce langage symbolique diffère de l'usage du symbole par Jésus*. Le langage de Jésus est inconsistent, il ne peut qu'évoquer en surface une réalité dont il n'a pas perçu qu'elle impliquait, quand on la veut, souffrance et mort. La connaissance sans la souffrance, séparées chez Jésus, se pervertit en négation de la vie. Liées l'une à l'autre comme le oui et le non dans l'attitude dionysiaque, elles engendrent au contraire un langage dont la hauteur et la passion renvoient bien d'autres discours à leur pauvreté. Nietzsche trouvait écœurant le style des Évangiles, p. 564. Ce discours de l'Évangile, qui ne cesse pourtant de le hanter et auquel pour le travestir il s'accroche comme une sangsue, ce discours miraculeu-

sement simple, miraculeusement préservé de tout soupçon de littérature comment Nietzsche l'eût-il même perçu? C'est le discours de l'AGNEAU qui efface le *péché du Monde* – oh! tous les parfums de l'Arabie n'effaceront pas la tache de sang de cette petite main!... –, le discours de Celui qui, dans les décombres d'un monde qui s'effondre chaque jour, fait resurgir chaque jour le visage de la Cité sainte, de la Jérusalem d'en haut qui est libre et qui est notre Mère, Dieu avec nous, *Emmanuel*.

5. *Dionysos et le Crucifié*. – La transmutation qu'exige le oui dionysien s'inspire d'une surabondance et non d'une faiblesse destructrice, mais elle passe néanmoins par la souffrance et la mort. Dionysos et le Crucifié sont tous deux soumis à la mort, mais leur mort n'a pas le même sens. Dionysos est un dieu écartelé, il meurt mais comme les (vrais) dieux, il renaît de ses cendres. Sa mort n'est pas la mort de Jésus qui arrive imprévue et donc non voulue. Jésus a dit oui, mais n'a pas voulu la mort. Dionysos l'affronte dans la certitude de son pouvoir créateur. La mort est alors l'acquiescement que présuppose le oui au retour éternel du même dans sa différence d'avec lui-même. Vécues par le disciple du dieu, la souffrance et la mort ne sont pas le dernier mot des choses. La souffrance est l'éducatrice du oui qu'il faut dire à l'éternel retour. Au *sens chrétien*, s'oppose le *sens tragique* de la souffrance dionysiaque; il est lié à l'aspect chaotique et labyrinthique d'un univers qui n'a pas de sens, mais qui n'est point absurde pour autant. «Qui regarde au-dedans de soi-même comme à l'intérieur d'un immense univers et porte en soi des voies lactées sait aussi combien irrégulières sont toutes les voies lactées: elles conduisent jusqu'au fond du chaos et du labyrinthe de l'existence». Le symbole du labyrinthe précise le terme de *chaos*: ce terme ne signifie pas néant mais absence d'organisation prédéterminée. Le monde est informe plus par excès que par absence de formes. Ce n'est que sur fond de chaos que peut être douloureusement et difficilement ouverte la voie créatrice par chacun: «Il faut encore porter en soi le *chaos*, pour être capable d'enfanter une *étoile* dansante». «Un homme labyrinthique ne cherche pas la vérité, il ne cherche jamais que son Ariane... cet équilibre d'or de toutes choses» qui a nom Ariane. L'affirmation du chaos engage l'homme en un mouvement de déprise de soi (savoir jeter les dés, et le faire à nouveau), elle invite à entrer dans le jeu où quelqu'un (*Einer*) joue avec nous. Mais une telle métamorphose se fait au prix de *son sang*, elle engage, à la suite de Dionysos, dans un écartèlement de soi et dans une mort incessante. Elle n'assure donc pas la rédemption par la foi dans le salut donné par le sang versé d'un autre (saint Paul): elle engage à verser son propre sang, pp. 569–572.

On sait que dans les dernières lettres avant la folie, Nietzsche signa tantôt Dionysos, tantôt le Crucifié. Comment entendre ces identifications? Le Père Valadier répond: il est normal que le disciple du dieu vive *sur son mode propre* le martyre de Dionysos: cette identification n'équivaut pas à l'identité ou à la confusion des êtres, mais résulte normalement de la fidélité du disciple qui a compris que Dionysos voulait dire oui à toutes

choses et qui entre lui-même dans le mouvement crucifiant du oui. Et il ajoute: Le sacrifice de soi à Dionysos, annoncé dans *Par-delà bien et mal*, reste si peu une clause de style que lui seul permet d'interpréter la folie de Nietzsche comme l'acquiescement d'abord redouté jusqu'à l'angoisse puis accepté toujours plus sereinement, à la réalité abyssale, p. 572.

6. *Dionysos et l'Eternel Retour*. – La perspective ainsi ouverte du sens tragique de la souffrance comme vouloir de son propre anéantissement permet de situer le rapport de Dionysos et de l'Eternel Retour. Dionysos meurt pour qu'en lui s'affirme la vie. «La vie elle-même, sa fécondité et son retour éternel conditionnent le tourment, la destruction, la volonté d'anéantissement» (Nietzsche). Dionysos en tant que Dieu se trouve donc soumis à l'Eternel Retour: il est vouloir du retour incessant de sa souffrance et de sa mort pour qu'en elles s'affirme la vie. De même, le disciple du dieu ne doit pas viser à l'éternisation de l'instant, mais à la cassure de cet instant pour que surgisse en lui l'éternité. Nous voici en pleine tragédie. Mais suivons l'analyse du Père Valadier. La pensée, dit-il, de l'Eternel Retour, si difficile à éclaircir en elle-même trouve son sens si on voit en elle ce centre nouveau qui est apte selon Nietzsche à se substituer au Centre de gravité chrétien. L'opposition de cette pensée avec le nihilisme chrétien suggère qu'elle est le grand oui innocent au mouvement de vie qu'elle indique. La *volonté de puissance* qualifie la volonté qui veut intensément l'Eternel Retour. Elle n'est pas encore pensée de l'Eternel Retour. Penser une telle pensée, ou vouloir l'éternité du même, exprime le pur oui qui ne veut plus aucune chose particulière, mais la rédemption de toutes par l'éternité. C'est vouloir la fécondité de l'éternité. L'éternité seule est «la femme de qui j'eusse voulu des enfants». La volonté de puissance, loin de s'exercer primordialement dans la conquête technicienne de l'univers, ne s'affirme vraiment que quand elle veut l'éternité, car elle n'est pas d'abord *Wille zum Dasein*. Elle est volonté de se perdre soi-même pour acquiescer à ce qui, par soi, sauve tout devenir et toute réalité, p. 574.

L'Amen à l'éternité ne consiste pas dans le cauchemar du retour monotone de l'identique instant. C'est un Amen au mouvement par lequel les choses viennent au-devant de l'homme pour s'offrir comme une danse: «Tout passe et tout revient; éternellement comme la roue de l'être. Tout meurt tout refleurit». Entrer dans ce mouvement dire-oui à la moindre joie et dire oui aussi à toute la douleur... le oui à la joie entraîne le retour de la douleur. Le retour du même oui ne peut être le retour au même oui, puisqu'il faut à nouveau affirmer la joie, inséparable de la douleur, en un acte de recommencement, p. 577.

C'est un fait, note le Père V., que Nietzsche situe sur le terrain même du dionysiaque le lieu de son opposition irréductible au christianisme. Dionysos conduit son disciple à l'Eternel Retour; il n'y conduit pas à la manière d'un dieu théorique, mais comme dieu tragique qui se soumet le premier à la réalité à laquelle il mène. Loin de faire écran à l'éternité, le dieu s'efface en quelque sorte devant elle. Par là encore il s'oppose au dieu paulinien

qui emprisonne dans la croyance substitutive en la mort d'un autre, et au dieu de Jésus dont la réalité diaphane et immédiate exténue toute chose. D'ailleurs, si Dionysos n'avait pas les dimensions ici indiquées on comprendrait mal l'insistance de Nietzsche à voir en lui l'*Anti-Christ*, ou la doctrine opposée au christianisme. Alors que le Dieu chrétien laisse mourir son Fils sans mourir lui-même, le dieu Dionysos passe par la mort, pour être entièrement signe, il doit vouloir s'effacer et disparaître. Pour permettre à nouveau l'affirmation, sa présence doit être absence. Ne se contentant pas d'indiquer à l'homme le passage sans (outré) passer lui-même, ce dieu passe et meurt vraiment, p. 580.

7. Nous pouvons maintenant quitter le Père Valadier. On ne l'accusera pas de manquer de sympathie ni de pénétration dans son analyse de l'œuvre de Nietzsche. Il indique le point de vue sous lequel elle peut être rassemblée, p. 535. On ne pourra relire le *Zarathoustra* sans le décryptage de son commentaire. En opposant Dionysos et Jésus, il nous a conduit au cœur du drame, disons mieux, de la tragédie nietzschéenne.

La *conclusion* du livre fait le départ de ce qu'il faut retenir ou rejeter des griefs de Nietzsche contre le christianisme. Sur un point essentiel, quand il accuse le christianisme d'entraver la *libre créativité de l'homme*, c'est Nietzsche qui, selon le Père Valadier a raison. Il faut citer ses paroles, car le sens en est grave :

«Le christianisme est déjà frappé de mort s'il n'est pas une religion de la créativité libre et s'il n'éduque pas l'homme à s'arracher à la torpeur. des assurances christiques ou divines Avec son déclin, il n'y a pas seulement la mort d'une religion, mais *du* sens que l'homme a donné à son existence. Le christianisme est-il apte à trouver en lui-même les ressources nécessaires pour se présenter à l'homme comme cette religion qui lui offre non pas *un sens tout fait*, mais qui l'engage à créer librement un monde qui soit monde de libertés, ouvertes à l'affirmation de ce qui est – et qui n'est pas d'abord pour nous? Voilà une question fondamentale..., p. 596.

«La signification ultime de l'opposition nietzschéenne entre Jésus et le christianisme n'autorise pas un retour à Jésus par-delà le christianisme historique. Car en Jésus même la source reste marquée d'une limite essentielle: formulant à juste raison et d'une façon sans précédent que l'existence humaine est *oui*, Jésus n'a pas vu ni pu voir les implications socio-politiques du oui. Inscrivant sa praxis dans des sociétés unilatéralement marquées par la résignation sous la contrainte de la violence naturelle, Jésus a engagé à un oui qui ne pouvait pas passer dans l'histoire..., p. 597.

«Il y a de nos jours un problème qui domine tous les autres: l'homme sera-t-il à même de se vouloir créateur, ou non? La religion qui jusqu'alors l'a éduqué à refuser la création et ses risques va-t-elle se survivre clandestinement et empêcher à nouveau que se pose la seule question qui vaille? p. 606.

«Le christianisme a certainement eu une conscience particulièrement vive de la nécessité de proférer le oui dans le non, au point que le non a fini par corroder toute affirmation..., p. 606.

«Que Nietzsche nous ait rappelé qu'en un sens aujourd'hui, et à tous les niveaux du réel, il n'y a pas d'autre question que celle-là, [- à savoir préserver le oui, toujours fini, de se laisser subvertir par le non -], reste à nos yeux un apport essentiel à la création d'un monde de liberté», p. 607. C'est la dernière phrase du livre.

Pourrions-nous souscrire à de telles paroles? Y a-t-il profit à nous imprégner d'un idéal, d'un propos, de «libre créativité humaine» essentiellement vicié, essentiellement incompatible avec la foi en un Dieu créateur de l'homme et de l'univers et résolument fondé sur le préalable de la «mort de Dieu»?

Et comment pourrions-nous accepter une théologie où, pas un instant, la distinction n'est faite entre le *christianisme* et les *chrétientés temporelles* qu'il peut bien illuminer partiellement, mais qui sont bien incapables de l'entraîner dans leur ruine, et qui passent sous lui comme des nuages sous le soleil? Une théologie suivant laquelle Jésus – «*Confidite, Ego vici Mundum*» – conditionné par son époque, «n'a pas vu ni pu voir» les implications socio-politiques de son message, et nous a engagés, dans l'éternel conflit entre la lumière et les ténèbres, dans un «oui qui ne pouvait pas passer dans l'histoire»?

L'auteur défend Nietzsche contre les critiques injustes ou trop faciles qui lui imputent des thèses dont il se serait indigné. Il reste qu'il y a trop d'explosifs dans le discours de Nietzsche pour ne pas déborder ses intentions et pour qu'il cesse de nous apparaître comme un instrument du déséquilibre de notre monde.

8. La folie de Nietzsche, prophète et victime d'un monde désemparé, est une tragédie. Elle est l'aboutissement fatal, puis entrevu et finalement consenti de sa libre option spirituelle. Le Père Valadier, on s'en souvient, l'a précisé: «Le sacrifice de soi à Dionysos, annoncé dans *Par-delà bien et mal*, reste si peu une clause de style que lui seul permet d'interpréter la folie de Nietzsche comme l'acquiescement d'abord redouté jusqu'à l'angoisse, puis accepté toujours plus sereinement, à la réalité abyssale».

Empruntons, à la *Note biographique des Œuvres posthumes* de Nietzsche, p. 331, quelques dates de sa vie. Il est né le 15 octobre 1844 à Röcken. Son père, fils et petit-fils de théologiens, remplissait les fonctions de pasteur protestant dans ce village; sa mère était issue également d'une famille de pasteurs de la Thuringe. Son enfance fut sincèrement piétiste. En 1869, à l'âge de 24 ans, il vient s'établir à Bâle, où il enseignera pendant dix ans. En 1873, apparaissent les premiers signes de la maladie qui le contraindra d'abandonner sa chaire. Le même année, il rompt, non sans en être déchiré, avec Wagner, devenu le symbole d'un nationalisme pangermaniste et

antisémite. L'Université de Bâle lui accorde une pension. Alors commence pour lui sa vie douloureuse et solitaire de pèlerin à travers l'Europe.

L'automne de 1888 le voit à Turin. C'est la plus belle période de sa vie, et certainement la plus féconde. Il travaille avec une hâte fébrile, il déborde d'idées, de visions, de plans. Son style devient magnifique. Il est dans un état d'euphorie qu'il n'a jamais connu. Mais dès les premiers jours de 1889, cette danse sur un volcan se termine par une catastrophe épouvantable. Il s'effondre dans une rue de Turin. On le ramène chez lui; il écrit des billets à tout le monde, à ses amis, aux rois, au Pape. Il les signe «Dionysos», ou «le Crucifié», ou encore «Nietzsche-César». La démence l'a terrassé. Affolé, son ami Overbeck de Bâle – le seul, avec Peter Gast, qui lui soit demeuré fidèle – accourt à Turin, emmène le malade à Bâle où les médecins diagnostiquent une paralysie atypique. Il passe quelques jours à la clinique psychiatrique de l'Université. Sa mère le conduit à Iéna où il demeure jusqu'en 1890. Puis il rentre à Naumbourg où il vit dans une nuit lamentable que de rares éclairs, de brefs souvenirs entrecoupent parfois. En 1897, à la mort de sa mère, sa sœur Elisabeth s'installe avec lui à Weimar. Mais en même temps l'œuvre du philosophe inconnu conquiert le monde. Le 25 août 1900, il s'éteint au milieu d'un orage.

Dans cette longue nuit de douze années entre 1888 et 1900, tout est-il silence de la part du Ciel? Jésus ne trouvera-t-il pas un instant, un seul instant, pour dire à ce pauvre malade: «Maintenant que je t'ai ôté la force du blasphème et que j'ai brisé en toi l'orgueil de la vie et de l'autosuffisance, maintenant que tu ne peux plus te défendre contre moi-même, si j'envoie au fond de ton âme meurtrie un rayon de cette miséricorde que tu as tant méprisée, pourras-tu vraiment me dire: *non?*»

Charles Du Bos m'avait dit un jour: «Je suis plus inquiet du salut éternel de Goethe que de celui de Nietzsche».

4 novembre.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

P.-R. RÉGAMEY, O.P., *La rénovation dans l'esprit, Problèmes de vie religieuse*, Paris Cerf, 1974, 294 pages.

C'est le troisième volume d'une trilogie intitulée: *Redécouvrir la vie religieuse*. Le premier volume: *L'exigence de Dieu*, a paru en 1969; le deuxième: *La voix de Dieu dans les voix du temps*, en 1971. «Au terme de nos trois étapes, nous voyons combien s'explique l'attachement de l'Eglise à cette forme de vie qu'elle appelle par antonomase *religieuse*... Si l'Eglise la chérit, c'est parce qu'elle y reconnaît la volonté de vivre à l'extrême la vie du Royaume, et d'en prendre effectivement et jusqu'à l'intransigeance, les 'moyens' Il y a la 'vie religieuse' proprement dite, que nous avons toujours eue principalement en vue... Il y a d'autres formes, comme les sociétés de prêtres sans vœux. Il naît de nouvelles formes, plus libres encore. Il en est qui se cherchent sous nos yeux, et où nous croyons percevoir le souffle de l'Esprit. Il en est de récentes qui se développent avec bonheur, et où tout semble indiquer que l'Esprit fait plus qu'y passer: qu'il leur accorde ses 'charismes' pour un long avenir. L'Eglise tient pourtant, plus que jamais, à la vie proprement 'religieuse'. Elle y voit sa vie profonde accomplie selon une exigence évangélique radicale, exclusive, intégrale, dans un ensemble de conditions nécessaires à la 'formation de l'homme nouveau', tel que Dieu le veut de ceux qu'il y appelle, et remarquablement efficaces pour la rénovation dans l'Esprit, offrant des promesses d'avenir, fructifiant pour toute l'Eglise, pour le monde...», p. 263.

Dans l'*Introduction* l'auteur écrivait: «Où je crains que l'on ne voie que critiques dures, percevez la plus profonde blessure de la compassion, recevez-la vous-mêmes. Ce livre est entièrement écrit du dedans des béatitudes selon Matthieu, dans un amalgame de

ses thèmes aux mystères du Rosaire, et le continuel réveil d'une amitié profonde, intimement diversifiée, pour tant et tant de religieux et de religieuses dont je sais la fidélité. Par eux, j'en imagine beaucoup d'autres qui veulent aussi maintenir leur vie dans la vérité qui est amour, ou l'y rétablir. Il n'est pas un passage que je n'aie destiné à tel ou telle. Quant à ceux, hélas! qui s'éloignent des orientations données par l'Eglise, je sais trop qu'ils ont leur siège fait. Ils jugent d'avance *dépassée* la doctrine de la vie religieuse rappelée par le Concile et le Pape. S'ils reviennent un jour au cœur de l'Eglise, ce ne pourra être par l'effet d'un livre. Il n'y aura pour les mettre en éveil que l'authenticité de vies que l'Esprit aura renouvelées», p. 10.

Le livre est divisé en quatre parties: 1° *Regards sur le chrétien spirituel*, traite de la vie selon l'esprit et des dons de l'Esprit; 2° *L'éveil, la mort et le chant*, traite de la mort au monde des vertus de simplicité, solitude, silence, de l'état de chant; 3° *Construire l'homme nouveau*, traite de la métanoïa, de l'initiation, des médiations, de l'intégration, de l'obéissance; 4° *L'ouvert et le fermé*, traite des malentendus, de l'esprit dans le monde actuel, de la prière et de l'action, des amphibies au bon sens du terme. C'est ici qu'on lit: «Il ne saurait être question aujourd'hui, moins que jamais, de tenter une politique de vase clos. L'étanchéité est impossible, et elle n'est pas bonne. Les osmose ne se mesurent plus. On est bien obligé de voir la décomposition de tant de communautés de tant de religieux et de religieuses, victimes de l'ouverture inconsidérée; mais on constate à l'inverse l'inefficacité des mesures conventionnelles... On risque de manquer la force de réaction aux influences funestes, par exemple au domaine de la foi. Un peu initié comme je le suis aux courants

actuels de la pensée et bénéficiaire comme je le suis d'un peu de sagesse, je constate pourtant combien je suis ébranlé par la lecture de certains livres contemporains, de revues savantes où l'on recense les travaux des exégètes, théologiens, spécialistes de pastorale, etc. Je constate quel appel, parfois difficile, je dois faire à certaines orientations majeures de la foi, à certaines connaissances de base, à certains cheminements corrects de la pensée, pour profiter de ces ouvertures, en faisant les mises au point nécessaires, et celles-ci ne sont pas toujours possibles; j'éprouve trop la difficulté des synthèses parmi tant de désaccords que je ne puis élucider; je manque de compétence en trop de domaines où des spécialistes patentés m'abusent. — Tant de frères et sœurs, dans leur formation première, puis à longueur de vie, subissent des leçons, séminaires, sessions, où on leur distribue, soit en toute sa technicité, soit en séduisante vulgarisation, un savoir dont nous avons vu combien l'esprit y peut éteindre l'Esprit, tout en excitant l'intelligence. — Et voici des frères et des sœurs auxquels il suffit des rencontres quotidiennes, des choses vues ou entendues à la télévision, aperçues dans un magazine catholique, assénées ou insinuées dans les sermons de prêtres aberrants, pour que se posent à eux des *problèmes*, confusément ou de façon aiguë. Ont-ils les ressorts et les ressources, et l'inaltérable certitude de foi, qui feraient tourner ces expériences au profit de leur vie avec Dieu, de leurs convictions de consacrés?... La solution n'est ni l'impossible et néfaste vase clos, ni la confiance téméraire dans le pouvoir d'assimilation et de réaction qu'on laisse se débrouiller avec les difficultés, ni a plus forte raison, la démission de la vie religieuse et même de la vie de foi, l'une et l'autre par *sécularisme*», pp. 250-252.

Voici la conclusion: «Je me suis interdit dans les deux livres précédents de répondre à la question: Que faire? Parce que les situations diffèrent trop les unes des autres. La raison vaut toujours et il faut laisser ouvertes les solutions. Cependant le refus était sur un fond de désespoir. Je n'espérais guère que contre toute espérance, sauf dans les communautés que je voyais encore droites et ferventes. Depuis trois ans, quels progrès dans les dégradations! Mais aussi quels affermisssements, et surtout, voilà que de divers côtés poussent des germes sur des vieilles racines! L'Esprit est à l'œuvre... On évitera le risque de l'intégrisme par l'inté-

grité et l'intégrabilité, conditions de l'ouverture à la Vérité et du continuel renouvellement dans l'Esprit», p. 276.

C'est la grande doctrine traditionnelle sur l'état religieux, reprise dans la lumière du Concile et des récents documents du magistère qui nous est proposée dans cette trilogie avec la ferveur d'une âme vouée à Dieu et la richesse d'un humaniste.

ANDRÉ RAVIER et ALBERT MIROT, *Saint François de Sales et ses faussaires*, Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne LXXXIII, Annecy, 1971, 217 p.

Plus que saint François de Sales lui-même, les «héros» de ce deuxième volume de la 'Bibliothèque salésienne' sont deux faussaires: Henri-David Favre (1829-1891), assez habile copiste, déjà condamné en 1864 par le tribunal de Lyon pour avoir vendu de faux manuscrits de saint François de Sales (deux dossiers de ces faux se trouvent à la Bibliothèque publique et universitaire de Genève); Vrain-Lucas, escroc de plus grande envergure, condamné en 1870; et leur adversaire acharné, le chanoine Bernard Secret, de l'Académie de Savoie, qui a cru, il y a une vingtaine d'années, découvrir un véritable réseau de faussaires au XIX^e siècle, recherchant des 'milliers de faux' et mettant ainsi en doute l'exactitude de l'édition d'Annecy (1892-1964), en particulier celles des lettres de saint François. Le P. André Ravier, sj, qui nous a présenté les œuvres de saint François de Sales dans le premier volume de la Pléiade, et M. Albert Mirot, conservateur en chef honoraire aux Archives Nationales, ont tenté, avec les méthodes les plus modernes, de faire le point sur cette question de l'authenticité des lettres de saint François.

L'exactitude et le sens critique qui ont présidé à l'édition d'Annecy sont affirmés. Ayant examiné 237 lettres du saint (de ces dernières le chanoine Secret en avait vu 130 et en avait déclaré fausses 91), M. Mirot n'a trouvé que 13 lettres à peu près sûrement œuvres de faussaires et 27 douteuses. On voit donc que l'hyper-critique n'est pas non plus le sens critique.

Le livre du P. Ravier présente un cas intéressant tout historique et spécialement tout éditeur de texte. Les choses en effet ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire: il convient, certes, d'examiner l'écriture manuscrite mais dans le cas de saint François nous voyons (photos à l'appui), par

exemple, que son écriture varie considérablement non seulement avec son état de fatigue mais aussi «selon la qualité des relations avec les destinataires» (p. 172). D'autres éléments de critique externe, trop négligés par le chanoine Secret, interviennent: papier, filigrane, encre, sceaux, doivent être examinés avec précaution.

Ce livre est un travail préparant une nouvelle édition des Lettres spirituelles de saint François de Sales, qui nous est ici annoncée; il vaut pourtant en lui-même comme exemple de méthodologie historique, fort clairement et soigneusement exposé.

GUY BEDOUELLE, O.P.

MARIE-THÉRÈSE BOUQUET, *Musique et musiciens à Annecy – Les Maîtrises (1630–1789)*. Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne LXXXI, Annecy, 1699, 202 p.

Le 31 mai 1957, saint François de Sales, alors jeune prévôt du Chapitre de Genève, se félicitait de l'activité liturgique de la cathédrale Saint-Pierre d'Annecy: «les offices s'y célèbrent si dignement que c'est là une de mes plus grandes consolations». Cette tradition semble s'être maintenue jusqu'à la fin du XVIII^e siècle si l'on en juge par le livre de Marie-Thérèse Bouquet sur les Maîtrises à Annecy de 1630 à 1789. A l'aide de textes souvent pittoresques, elle fait revivre à merveille ce petit monde de la musique sacrée à Annecy. Grâce à ses recherches nous savons tout sur les «habitués» ou «habilités» de la cathédrale ou de la Collégiale Notre-Dame de Liesse, depuis le statut du maître de musique, souvent congédié au gré des humeurs du Chapitre jusqu'à celui du maître de grammaire, chargé d'enseigner les enfants de chœur. Nous apprenons ce qu'on chantait alors (surtout Palestrina et Lassus mais aussi d'autres maîtres français); nous découvrons le goût des voix de haute-contre, confiées souvent à des musiciens de passage, comme cet étrange personnage dont Jean-Jacques Rousseau nous décrit l'arrivée en 1730 à Annecy, dans les *Confessions*. Nous pouvons enfin connaître le déroulement des cérémonies et jusqu'aux conditions financières que le Chapitre faisait à ses musiciens; autant de documents utiles pour l'histoire religieuse de la Réforme catholique en un temps qui n'avait pas encore relégué la beauté dans les musées ou les salles de concert.

GUY BEDOUELLE, O.P.

JEAN DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1974. Livre de vie, n° 121, 122 pages.

C'est en 1947 que furent découverts les premiers manuscrits cachés dans les grottes de Qumran. Il ne s'agit pas ici d'une simple réédition du petit livre publié par Jean Daniélou en 1957, mais d'un texte revu, corrigé et complété par lui-même. Trois divisions: 1. *La communauté de Qumran et le milieu évangélique*; 2. *Le Christ et le Maître de Justice*; 3. *Les premiers développements de l'Eglise et la communauté de Qumran*. «On peut dire que la découverte de Qumran est la plus sensationnelle qui ait jamais été faite. Elle nous donne une partie du cadre où le christianisme est né et nous montre tout ce qu'il tient de ce milieu historique. Elle nous aide en même temps à voir ce qui en constitue le caractère unique», p. 120. «La question du Maître de Justice «est extraordinaire en elle-même. Elle consiste dans la découverte d'un chaînon nouveau de la préparation du Christ. Ceci demandera mûre réflexion aux exégètes et aux théologiens. Mais on fausse la question quand on la transpose au plan d'une équivalence du Maître de Justice et du Christ... Le Maître de Justice est un interprète des prophètes honoré après sa mort. Il est l'appui, non l'objet de la foi... Il est un de ceux qui ont préparé, avant Jean-Baptiste la venue du Christ. Mais comme Jean-Baptiste, s'il est très grand parmi les fils de la femme, le plus petit des fils du Royaume est plus grand que lui», pp. 80–81. On admirera la parfaite clarté de l'exposé malgré la complexité du sujet et la multiplicité des problèmes soulevés.

MARIE-PAULE PRÉAT, *Jacques Lœw ou le défi évangélique*, Fayard-Mame, 1974, 192 pages.

Le livre s'ouvre sur une belle *Préface* du cardinal Roy: «C'est l'itinéraire d'un prêtre qui s'est engagé sans illusion dans une voie difficile; son cheminement dans la foi et dans le ministère sacerdotal s'est fait en tenant compte de tous les accidents de terrain qu'il rencontrait sur sa route: il n'a pas feint de les ignorer: il a vu les ombres comme les lumières, les frustrations comme les joies... Le Père Lœw a été meurtri dans sa propre chair par l'aiguillon de l'insécurité

et de la misère, les tensions de la lutte des classes, les confusions et les rancœurs qui agitent les masses ouvrières. Il a senti grandir dans son cœur, comme une blessure qui ne peut guérir, la soif de la justice pour tant d'hommes qui attendent vainement de la société qu'ils animent leur part de pain et de bonheur... Il n'a pas cédé à la tentation de chercher les hommes dans une voie parallèle à celle de l'Eglise sous prétexte qu'ils se sont éloignés d'elle... Il s'applique à rendre la parole de Dieu plus explicite et plus intelligible, non à présenter un nouvel évangile. Il n'a pas la prétention de se lancer comme à l'aventure: il avance avec toute l'Eglise, éclairé par elle et soutenu par ses frères. Il est audacieux mais fidèle.

Dans les trois grands chapitres du livre:

1. *La rencontre de l'homme technique*: a) prendre au sérieux les structures socio-économiques; b) percevoir la situation de la foi.
2. *Qu'est-ce qu'évangéliser? Comment évangéliser?*: a) vivre en communauté de destin avec les hommes; b) on n'évangélise pas seul; c) priorité à l'annonce de la parole de Dieu; d) un profil du prêtre dans la mission.
3. *Au service de l'évangélisation aujourd'hui*: a) une communauté nouvelle: la Mission Ouvrière Saints-Pierre-et-Paul; b) une formation renouvelée du croyant: l'Ecole de la Foi – c'est le Père Lœw lui-même qui nous

parle avec son intuition lucide des situations concrètes et de la manière de toucher les cœurs, son désir insatiable d'évangéliser les pauvres, ses dons admirables d'organisateur. Nous le suivons pas à pas depuis sa vie de docker avec les dockers à Marseille, de catéchiste dans les bidonvilles de Sao Paulo, et finalement de fondateur de l'*Ecole de la Foi* à Fribourg, où la «vie d'équipe prend une grande place». «Dès le début l'Ecole s'est ouverte à tous: chrétiens, prêtres, religieux. Cette orientation de départ explique la divergence qui naît dès les premiers mois avec les Petits frères de l'Evangile et le Père Voillaume. Celui-ci avait pensé l'Ecole davantage comme un séminaire renoué et capable d'offrir une formation plus adaptée et plus poussée à des religieux. Le P. Lœw souhaite davantage atteindre des évangélisateurs, hommes et femmes, célibataires et foyers, désirant se former à un apostolat de plein vent».

Une table chronologique de l'œuvre et des écrits du P. Lœw, éloquent devant les hommes et précieuse pour qui veut comprendre l'*Ecole de la Foi*, clôt le livre.

Et pour finir une question: Une telle *restauration de la saine catéchèse* aurait-elle été accueillie, voire «supportée», par les commissions responsables de la pastorale en France?

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.

4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,

12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232

(Revue *Nova et Vetera*.)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1974

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse : Abonnement annuel ordinaire: Fr. 15.—

Abonnement de soutien Fr. 18.—

Prix du numéro à part Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel Fr. suisses 16.—

Le numéro Fr. suisses 4.25

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Fr s. 16.—) (libellé en Fr. suisses, la poste faisant le change).

en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232.