

Dieu à la limite ou D'une Séparation *ex nihilo*

Anne Élane Cliche

Volume 43, Number 2 (252), May 2001

L'expérience mystique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/32744ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cliche, A. É. (2001). Dieu à la limite ou D'une Séparation *ex nihilo*. *Liberté*, 43(2), 162–173.

Dieu à la limite ou D'une Séparation *ex nihilo*

Anne Élane Cliche

La mystique, pourrait-on dire sans grand risque de se tromper, est le registre d'une certaine relation à Dieu. Évidemment, l'énoncé est immédiatement compliqué par les termes qui le composent et qui exigent qu'on en donne la portée, la définition, la description, si ce n'est le cadre, l'époque, l'institution, la religion. Nous voilà bien avancés. Je cherchais un commencement rapide, efficace, une voie d'accès directe, une entrée en matière qui entraîne la suite et nous lance un peu dans le sujet. Il semble que ça résiste plutôt, et que les voies ne soient pas tant obscures que multiples, diverses et radicalement distinctes. Qu'est-ce que Dieu, en effet ? Et de quelle relation s'agit-il au juste ? Il faudrait commencer autrement. Par un cas précis, peut-être une histoire ; par l'exemple d'une mystique singulière qui, elle, nous donnerait les vecteurs de son engagement. Maintenant, nous avons le choix. Communion au corps christique et transverbération d'une Thérèse, communion au Verbe par le verbe d'un maître Eckhart, extase d'un Rusbrœk, nuit obscure d'un Jean de la Croix, surabondance du Nom d'un Aboulafia¹, messianisme d'un Peuple

¹ Abraham ben Samuel Aboulafia, 1240-ap. 1291, cabaliste espagnol, passé maître dans l'art de l'étude de la signification mystique des lettres hébraïques et des équivalences de mots/nombres (*gematria*). Voir à ce sujet mon article « L'Ombilic de Dieu. Le fou et le cabaliste », *Protée*, vol. 28 n°1, hiver 2000, p. 59-74.

élu, révélation d'un Sabbataï Tsevi, conversion d'un Claudel, crucifixion d'Artaud le Mômô. La liste est longue, interminable, et Dieu, semble-t-il, sans limite, faisant éclater les parois de l'être, et vous donnant le Néant comme un bien, une jouissance, une surface d'inscription pour la contemplation de la lettre, un corps glorieux pour écrire. Devant les beautés du genre, on ne sait plus à quel saint se vouer ni à quelle tradition consacrer ces quelques pages. Expérience physique ou ésotérisme ? Illumination ou théosophie ?

Voilà du moins où j'en étais au commencement, ayant spontanément accepté l'invitation qu'on me lançait de dire quelque chose d'éclairant sur cette affaire qu'on appelle « mystique ». On suppose aux mystiques une quête du Tout, un désir de Fusion, une soif d'Unité, bref une communion à l'Infini qui les dispenserait en fin de compte des affres de la castration – mot pour dire la limite, la séparation, la coupure, l'impossible, la restriction. Cette tentation de plénitude est sans doute le lot des petits mystiques, c'est-à-dire de nous tous, sujets au déni, en proie à la nostalgie d'une harmonie cosmique dont nous aurions cessé de recevoir les ondes en prononçant notre premier mot. Les grands mystiques, eux, ont affaire à autre chose : une fracture, un arrachement, une altérité ravageuse, un petit peu de mort à l'état pur, en même temps qu'à eux s'impose une parole, une langue, une écriture, impérative. Mais je ne vais pas faire la leçon. Il n'y a qu'à lire les textes de ces écrivains pour s'en apercevoir. On n'accède pas à la jouissance, même divine, sans se briser sur l'arête d'un bord, d'une finitude, d'un repli qui délimite le champ d'accès à cet au-delà dont on ne peut rien dire, alors qu'il ordonne sans délai – c'est ce dont témoignent les mystiques – de parler, d'écrire, de dire.

Toute la mystique chrétienne, celle de l'Incarnation et du Dieu souffrant, celle du Corps absent au tombeau puis ressuscité dans la gloire, puise aux sources du grand texte érotique retenu par le canon juif sous le titre de *Cantique des cantiques*. On pourrait donc y retourner, voir ce qu'il convoque, et que le *Zohar*², par

² Le *Zohar* ou « Livre de la splendeur » est l'ouvrage majeur de la mystique juive, le texte fondamental de la Cabale. Son style imite le *Midrach*, genre homilétique de tout un ensemble de commentaires talmudiques (voir note 3). Il semble qu'il ait commencé à circuler au XIII^e siècle.

exemple, cultive, enseigne et commente. On pourrait... mais, du *Zohar*, je ne parlerai pas directement ici, interpellée plutôt par la divinité qu'il met en jeu, qui le déborde aussi puisqu'elle vient de la tradition talmudique et se développe, se précise et se reprend dans les déploiements ultérieurs de la mystique juive. Il faut dire que ce Créateur du monde, dans la singularité que lui invente le judaïsme mystique, a peu à voir avec cette espèce d'idée reçue qu'est devenu Dieu à notre époque et dans nos cultures. Alors ? Dans un numéro de revue consacré aujourd'hui à la mystique, parlons donc de Dieu, à la limite, ce sera déjà l'essentiel du propos, car les mystiques ne se constituent qu'à partir de Lui. Chaque voie mystique le réinvente – Un, trinitaire, jouissant, terrible, absent, Père, Mère –, instaurant du même coup le « rapport ».

La mystique, juive et chrétienne est, de quelque côté qu'on l'aborde, une relation érotique à la transcendance. Et c'est en cela même qu'elle implique, comme condition, la castration. Celle du sujet mystique cheminant sur la voie illuminative du renoncement : angoisse, déréliction, invention d'un corps Autre dont les bornes sont des lignes de franchissement et d'assomption. La métaphore des châteaux intérieurs de Thérèse d'Avila, même lumineuse, a pour efficace d'inscrire cet enchâssement des limites qui dit bien la nécessité d'un cadrage, d'un espace borné, limité, pour accueillir la jouissance.

Mais voilà, la mystique juive a, quant à elle, entrevu la limitation décisive et fondatrice de Dieu lui-même ; limitation sans laquelle, soutiennent les Sages de cette tradition, la liberté, l'éthique, l'assomption du sujet humain comme « sujet » demeure impensable. En fait, l'une des grandes différences entre la pensée juive et la pensée chrétienne s'articule entre autres autour de ce que l'on pourrait appeler la « castration divine ». Les cabalistes et les rabbins, chacun dans son style et son époque, sont intarissables sur cette question de la limitation de Dieu. Cette insistance se situe d'ailleurs dans une polémique soutenue avec le Philosophe – Aristote – qui inspire grandement, on le sait, les Pères de l'Église. Il s'agit donc, pour la tradition cabaliste, de la Révélation d'un Dieu volontairement *pas-tout* dont l'acte ne

relève ni de l'absolue Justice ni de l'absolue Puissance, et dont la Création n'est pas l'effet direct de son émanation. Le Dieu juif se limite, au nom de la liberté humaine qu'il a créée. C'est un Dieu inquiétant pour les rêveurs du Tout, qui assume rigoureusement la logique de son œuvre, à ses risques et périls.

La mystique liée à cette « théologie » est donc, entre autres, celle de la Cabale qui ne trouve pas d'équivalent dans l'histoire des religions, dans la mesure où elle tend à la recherche de la *compréhension* de Dieu et de sa Création. À cet égard, on peut dire en passant que la Cabale juive relève, comme le Talmud, d'une étude et d'une interprétation où la pensée – dans sa prise directe sur le corps – est interpellée. La tentative d'appréhension du divin se manifeste surtout, dans le judaïsme, par la contemplation et l'illumination entendue comme une révélation concernant la nature de la Torah – la fonction et la place de la Loi. Le corps juif est un corps d'étude, et c'est dans cette étude que l'érotisme se repère et que la mystique invente ses modalités de rencontre entre une physique de la pensée et, disons, une tradition qui est avant tout une transmission. La Cabale n'est pas pour autant une approche intellectuelle ou rationnelle, mais la mise à contribution d'une pensée faite corps et lettres travaillant à *donner au monde sa bordure de jouissance*. Loin de moi l'idée de poursuivre encore longuement le parcours savant de cette présentation. Mon ouverture qui se voulait brève et lisse est déjà toute fragmentée par les pistes innombrables qu'elle ouvre et ne suit pas. De quoi veux-je donc parler ici ? Eh bien, de ce Dieu des mystiques juifs, dont il faudrait entrevoir ce qu'il déclenche. Je vais donc, renonçant aux plaisirs trop fastes de l'érudition, ne livrer ici que trois petits fragments arrachés à différents ensembles de la tradition juive et qui, dans leur montage respectif, imposent un certain régime à la rencontre entre l'homme et Dieu.

Premier fragment : un monde qui tient. *Tov me'od* : la grande improvisation

L'affaire est connue. Dieu a créé le monde en six jours, et le septième, il s'est reposé. Qu'est-ce à dire que cette histoire ?

Pourquoi six jours ? Pourquoi le monde n'a-t-il pas surgi d'un coup ? Ce n'est pas moi qui pose les questions, mais les rabbins qui, justement, s'interrogent sur ce déroulement pour le moins étonnant, scandé par une sorte de refrain : « Dieu dit que telle chose soit et telle chose fut... Dieu vit que... Dieu appela... Et ce fut un soir et ce fut un matin... jour tel. » Quel ordre ! Quel équilibre ! Vous croyez ? Détrompez-vous. Cette création en successions rigoureuses qui va de la séparation de la lumière d'avec les ténèbres, des eaux d'en haut d'avec les eaux d'en bas, de la terre d'avec les eaux, qui va du commandement donné à la mer de pulluler en espèces aquatiques, puis à la terre de produire les espèces terrestres jusqu'à cet impératif ultime « faisons l'homme », cette création, apparemment orchestrée à la perfection, laisse les mystiques songeurs, eux qui déchiffrent à la lettre – hébraïque, il va sans dire – cette œuvre frappée de discontinuité. En effet, la mystique juive, dont on trouve les propositions dans de nombreux *midrachim*³, va montrer à quel point tout cela est illogique et franchement irrégulier. Au surgissement rigoureux, calculé, d'un monde créé dans son entier avec tous ses éléments – ce que les premières lignes de la *Genèse* semblent, à la simple lecture, exposer –, elle substitue la vision d'un monde plein de lacunes, de trous, de suppléments et d'en-trop. Elle souligne, en pointant les irrégularités et les différences qui marquent ce système rythmique de répétitions, à quel point la scansion régulière n'est qu'apparence, à quel point aussi les créatures, en naissant, incarnent déjà leur résistance à la parole divine. L'exemple le plus probant étant cet « arbre-fruit » (*ets peri*) que Dieu convoque au verset 11, et qui surgit dans le monde au verset 12 comme un « arbre portant des fruits » (*ets 'oshè-peri*). Un arbre-fruit est une créature entièrement comestible dont tous les rameaux et les branches seraient fruits. Perfection délectable sans écorce ni noyau, à laquelle la Nature ne répond pas. Ce passage prouve, affirment les cabalistes, que certaines créatures, loin de se plier à la parole divine, se montrent indociles. La démonstration est longue mais convaincante, le texte

³ *Midrach* (au singulier) désigne un genre littéraire – récit – propre à un ensemble de commentaires rabbiniques de la Torah. Le mot vient de la racine *daroch* qui veut dire « interroger ». Méthode d'interprétation qui repose sur la réponse narrative à une question que soulève, chez un commentateur, un passage de la Torah.

hébreu est plein d'étonnantes finesses qui conduisent le commentateur à constater, en effet – c'est ce que soutiennent les mystiques juifs –, que cette œuvre divine dans laquelle nous sommes plongés n'a nullement été méditée, et qu'elle a jailli d'une impréparation radicale. D'où le sens à entendre de cette exclamation divine à la fin du sixième jour : *Tov me'od* ! « Elohim vit tout ce qu'il avait fait et voici : *cela est extrêmement bon* ! » Est-ce là ironie divine ? demandent les rabbins. Voilà un Dieu bien narcissique qui se félicite de son œuvre sans plus attendre. La formule biblique, avancent les cabalistes, suggère en fait la surprise, comme si Dieu ne savait pas quelle œuvre il allait produire et s'étonnait, plutôt ravi, de la concrétude du résultat.

Elohim vit tout ce qu'il avait fait et voici, cela était extrêmement bon. Rabbi Abahou dit : ainsi apprenons-nous que le Saint, béni soit-Il, créait des mondes et les détruisait, créait des mondes et les détruisait, jusqu'à ce qu'ayant créé celui-ci, Il s'écrie enfin : Celui-ci me plaît, les autres ne me plaisaient pas⁴ !

Ainsi apprenons-nous que le monde n'est pas sorti d'un coup de la main de Dieu : 26 tentatives ont précédé la *Genèse* que nous connaissons, et chacune a connu l'échec. Le nombre 26 étant le total des lettres formant le tétragramme (YHWH), c'est une autre manière de dire que ce 27^e monde est signé des résidus des autres en même temps qu'il est arraché à la divinité, expulsé hors d'elle. En effet, cette pensée mystique nous enseigne que le monde de l'homme est issu des débris de ces mondes d'avant le monde, et – élément non négligeable – qu'il ne possède aucune garantie, étant lui aussi exposé à l'échec et au néant. Ailleurs, dans le dédale de ces récits-méditations, on soutient que Dieu, en créant le monde, a dit : « Pourvu que celui-là tienne ! » D'où le *Tov me'od* qui est l'expression d'une satisfaction toute relative ; « On dirait que ça tient, cette fois, extrêmement bien ! » Et ce souhait accompagne depuis lors l'histoire de l'humanité marquée au sceau de l'insécurité radicale.

Dans ce petit fragment, on remarque donc une distance entre le projet divin et sa création. Distance prise par Dieu, car le

⁴ *Midrach Rabba*, tome 1, Verdier, 1987, p. 117-118.

monde qu'il crée n'est ni divin, ni sacré. Il n'est pas le résultat de sa perfection, encore moins celui de sa toute-puissance. C'est un monde « à faire », comme le souligne le verset 3 du deuxième chapitre de la *Genèse*. Dieu, en effet, achève son œuvre en bénissant le septième jour où il se retire du monde « qu'il a créé *pour faire* (*la'assot*)⁵ ». Voilà comment l'Histoire peut enfin commencer. Car le Dieu juif n'a pas créé une émanation de lui-même, mais le temps de l'histoire. Et ce temps, il l'a sanctifié, c'est-à-dire qu'il lui a donné son vecteur de sainteté en devenir. Il n'y a de perfection et de sainteté que dans le temps du devenir. Les cabalistes affirment que pour faire ce monde *à faire*, il a bien fallu renoncer à la Toute-Puissance comme à la Totalité. Improvisation divine que les mystiques interprètent comme le seul don que nous puissions *recevoir* (*kibel* : racine de *kabalah*). Premier coup porté à l'Éternité aristotélicienne de la Matière. L'homme est créé pour aider Dieu à parachever le monde. Le mystique ou le saint étant celui qui se consacre à cette tâche.

Deuxième fragment : Un Dieu qui prie. L'enseignement du Maharal de Prague

On trouve dans le traité *Berakhot* (Bénédictions) [7a] du Talmud, le passage suivant :

Rabbi Yohanan a dit au nom de Rabbi Yossi ben Zimra :
« Comment savons-nous que le Saint, béni soit-Il, prie ?
Parce qu'il est dit « Je les emmènerai sur ma montagne
sainte et je les réjouirai dans ma maison de prière
(Is. 56, 7). »

Dans ma maison de prière, est-il dit, et non « dans leur maison de prière » : donc, le Saint, béni soit-Il, prie. Quelle est sa prière ? La voici selon Rabbi Zoutra ben Toubia, qui parle au nom de Rab :

Puisse ma volonté être que ma miséricorde l'emporte
sur ma colère, qu'elle se manifeste au-delà de mes puni-
tions, puisse-je traiter mes enfants selon mes attributs
de bonté et demeurer en leur faveur en deçà de la ligne
de stricte justice.

⁵ Voir la traduction d'André Chouraqui ou se reporter au texte hébreu.

Dans *Le puits de l'exil*⁶, le grand Rabbi Yehudah Loew, plus connu sous le nom de Maharal de Prague, développe la portée mystique de ce passage. Ce qu'on y apprend est que Dieu prie sa Volonté comme d'ailleurs la plupart des prières juives qui commencent *par Yehi ratson* (Que la Volonté soit...). Mais l'on apprend surtout que Dieu prie pour que sa Volonté intervienne à la place de la stricte Justice divine. Car une chose qui est dans le cadre de l'attribut de la stricte Justice divine n'a pas besoin qu'on la désire et la demande : son existence est postulée en soi. Le désir de Dieu est donc de demeurer en deçà de cette justice et de se conduire avec miséricorde. Cet *en deçà* n'existerait pas si ce n'était Dieu qui demandait et recherchait le Bien. C'est pourquoi les Sages ont employé l'expression « Dieu prie », qui laisse clairement entendre que le Bien n'est pas équivalent à la stricte justice. Toute cette histoire provient directement de l'expression biblique prêtée à Dieu dans le livre du prophète Isaïe : « ma maison de prière », impliquant logiquement et littéralement la prière divine, sans quoi, disent les Sages, il aurait fallu dire « leur maison », celle des hommes. Il y a donc une *Yeshiva* (école talmudique) céleste que les mystiques pourront imaginer en déployant leur intelligence analytique et illuminative. Sans repasser ici par la magnifique analyse qu'a faite André Néher du commentaire de ce passage talmudique par le Maharal de Prague⁷, terminons ce petit fragment par les conclusions qui s'imposent.

Qu'est-ce qui est, ici, en cause ? Le libre arbitre des hommes et la non intervention divine dans l'Histoire. Dieu, après le temps des prophètes, s'est exilé du monde, et la mystique juive naît précisément de cet Exil. C'est donc la responsabilité de l'homme qui est ici cadrée par cette prière de Dieu qui Veut faire le Bien selon le désir et la requête des hommes (et non malgré eux, au nom d'un Souverain Bien). La Miséricorde doit donc l'emporter sur la Justice et la Fureur. Toute cette discussion se situe dans une polémique avec la philosophie pour qui tout vient par nécessité de Dieu sans que Lui n'ait ni Intention ni Volonté. Le

⁶ Rabbi Yehuda Loew (1512-1609), *Le puits de l'exil*, Paris, Berg International, 1982.

⁷ André Néher, *Le puits de l'exil. Tradition et modernité : la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Cerf, 1991.

Dieu juif est un Dieu de passion et de désir, non de Nécessité (au sens du grec *Anankè*) ; sa création est une création libre. Pourquoi Dieu veut-il quelque chose que la Justice n'admet pas nécessairement ? C'est au nom de l'Éthique (de la Loi – Torah – qu'il a donnée au peuple) au registre de laquelle il n'existe pas de stricte Justice (voir à ce sujet rabbi Lacan⁸). Ainsi, Dieu veut le bien, mais il ne peut que le vouloir : solitude, et partielle impuissance de Dieu. La prière n'est donc pas le privilège de l'homme. Elle est, pour lui, la façon la plus certaine d'approcher Dieu, car elle garantit précisément la nature de ce qui ne peut qu'être approché. Mais en priant aussi de son côté, Dieu reste au plus près de ce qu'il peut offrir sans donner, sans revenir, de force, dans le Temps dont il s'est exclu. Contrairement au Dieu de l'Islam, le Dieu juif n'est plus sujet de l'Histoire. Son Jour est celui du chabbat, le septième, où il a chômé. Ce Dieu qui chôme et qui prie est un Dieu qui connaît l'importance de sa limite. En créant l'Histoire et l'homme libre, c'est Son intervention qu'il interdit. Sa prière est l'expression du désir de s'en tenir à cette Loi.

C'est précisément cet aspect de la divinité juive qu'évoque Hans Jonas dans *Le concept de Dieu après Auschwitz* :

Dieu, pour que le monde soit et qu'il existe de par lui-même, a renoncé à son Être propre ; il s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci, en retour, de l'odyssée des temps.

C'est dire la radicale séparation entre l'homme et Dieu. C'est dire aussi le sens que la mystique juive donne à la relation à Dieu. La Création n'est pas un miroir où Dieu se contemple, mais l'Invention d'une Séparation perpétuellement réinscrite.

⁸ Dans son Séminaire. Livre VII. *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

Troisième fragment : Un Dieu qui se replie.
Le Tsimtsoum de rabbi Isaac de Louria

J'ai parlé ailleurs de la « contraction divine » inventée par le cabaliste de Safed, au XVI^e siècle⁹, rabbi Isaac de Louria. Je terminerai donc la série de ces fragments en rappelant l'invention magnifique de la cabale lourianique qui propose l'audacieuse idée d'un Dieu qui, pour faire place à la Création, « Se retire de Lui-même en Lui-même », comme nous le résume Gershom Scholem. Le *tsimtsoum* est le nom de ce retrait qui consiste en une contraction au profit d'une « donation soustrayante », c'est-à-dire d'un vide au sein de l'infini ; vide bordé, fini, limité ; sortie de l'essence divine au sein de l'infini pour que surgisse, en cette éclipse, le monde : *ex nihilo*. Cette invention surprenante vient en réponse, d'ailleurs logique, à quelques questions :

Comment peut-il y avoir un monde si Dieu est partout ?
Si Dieu est Tout en tout, comment peut-il y avoir des choses qui ne soient pas Dieu ? Ou encore, Comme peut-on créer un monde *ex nihilo* s'il n'y a pas de néant ?

Il fallait donc, d'abord, que le Néant soit. En un certain point, au sein de la lumière de l'In-fini (*En-sof*), la lumière – ou essence divine – s'éclipse. Cette mystique raconte comment de cet Exil provient toute l'imperfection du monde. Le système lourianique – dont je ne dis ici que les tout premiers mots – a pour fonction de donner aux juifs l'assurance que leur souffrance a une autre portée que le châtement des fautes. L'exil de Dieu situe l'exil dans un cadre programmatique et lui donne sa vectorialité messianique. Car la lumière rétractée à l'origine fut contenue dans des vases qui, trop pleins de cette puissance, ont éclaté. Le monde étant créé, la lumière divine est retournée à sa source, mais des étincelles sont restées collées aux bords des tessons. Ces fragments, de même que les étincelles qui y sont attachées tomberaient alors dans le vide créé, introduisant un déséquilibre. Le monde, dit Louria, est désarticulé, cassé. Voilà l'essence de la création. Dieu a créé l'homme à la fin pour réparer cet acte manqué et recueillir les étincelles primordiales. Ce qui se

⁹ Anne Éleine Cliche, *Dire le Livre*, Montréal, YXX Éditeur, 1998, p. 205-215.

raconte, ici – trop brièvement –, c'est, une fois plus, la responsabilité de l'homme et sa causalité messianique.

De là, la mystique ne saurait promettre une fusion comblante ni une plénitude comme jouissance primordiale. La mystique est ce *travail de mémoire* qui consiste à se souvenir de l'incomplétude de Dieu. Travail qui exige une profonde méditation sur les Lettres comme matériau du monde, et une étude qui soit accomplissement, c'est-à-dire, acte de restauration de la pensée créatrice, quelque chose comme un Désir de renoncement à la puissance. (Ce que les mystiques chrétiens réalisent aussi, selon leur interprétation du Corps, absent au tombeau.)

Hans Jonas, à la fin de son petit livre que j'ai déjà cité, écrit :

Renonçant à sa propre invulnérabilité, le fondement éternel a permis au monde d'être. Toute créature doit son existence à cette négation. Dieu [...] n'a plus rien à offrir : c'est à l'homme de lui donner. Et il peut le faire en veillant à ce que n'arrive pas que Dieu puisse regretter d'avoir laissé devenir le monde.

Reste-t-il, dès lors, me direz-vous, un espoir de relation entre l'homme et Dieu ? Il faudrait comprendre que ce Dieu-Séparé est, à la limite – dans sa limite –, la condition de l'Alliance (et des noces mystiques). Alliance dont on dit en hébreu qu'elle a été « tranchée » entre Elohim et Abraham. La mystique serait peut-être ainsi la Révélation et l'assomption de la place faite à la conscience humaine ; sens dernier et caché, nous disent les mystiques, de l'acte sexuel qui est engendrement d'une liberté.

