Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

La fracture : amour et réparation

Pensée kabbalistique et poésie hispanique

The Rupture: Love and Redemption. Kabbalistical Thinking and Hebrew Poetry

Elisa Martín Ortega

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/675>

DOI : 10.4000/yod.675

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 189-213

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Elisa Martín Ortega, « **LA FRACTURE : AMOUR ET RÉPARATION** », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 29 octobre 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/675> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.675>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.

Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

La fracture : amour et réparation

Pensée kabbalistique et poésie hispanique

The Rupture: Love and Redemption. Kabbalistical Thinking and Hebrew Poetry

Elisa Martín Ortega

Pour la Kabbale, le langage est conçu comme un espace ouvert où le monde céleste et le terrestre tentent de rapprocher leurs frontières. Il présente de nombreuses couches, des robes et des voiles, des manteaux superficiels et de profonds abîmes. Or aucune de ses zones n'est isolée du reste : la langue fonctionne comme un système de relations et de détours, de cachettes et de clairières, de révélations et d'énigmes. Sa dimension temporelle, sujette aux va-et-vient de l'histoire, et caractérisée par la prononciation, l'écriture et le caractère linéaire et successif du discours, coexiste avec sa nature d'espace accueillant, alors qu'il forme ainsi le lieu de l'homme et du monde. À partir de la sentence talmudique : « Dieu est le lieu du monde, mais le monde n'est pas le lieu de Dieu »¹, nous pourrions formuler la phrase suivante : « Le langage est le lieu du monde, mais le monde n'est pas le lieu du langage ». Les mots reçoivent et forment ce qui existe, mais ils n'appartiennent pas à la réalité qui les entoure, ils n'« appellent » pas directement les choses, ils se situent dans un mystérieux au-delà.

L'homme, pour sa part, est chargé d'édifier un espace où « laisser vivre et agir » le langage ; il doit le recevoir dans notre monde tout en lui offrant un nouveau refuge, un territoire habitable. Il s'agit d'un mouvement d'accueil et d'ouverture qui est censé culminer dans la fondation de ce que nous pourrions appeler « le lieu de la parole ». La force pour le mettre en œuvre provient de la langue elle-même, de la pénétration dans ses infinies possibilités. Cependant, pour toutes les parcourir, pour s'approcher de ce territoire du sens plein, on a surtout besoin d'avoir confiance. C'est la foi en la capacité des mots pour parler par eux-mêmes après avoir été conduits à la demeure nécessaire.

Néanmoins, pour les regards courants, ce monde est terrible et imparfait : les êtres humains sont des créatures mortelles ; les voix appartiennent à des hommes et à des femmes limités ; les mots ont cessé de créer. Les kabbalistes, ainsi que les poètes, se sentent concernés par ce sentiment. Leur quête naît de la constatation de ces manques, inévitables et envoûtants. Jorge Luis Borges (Buenos Aires, 1899 – Genève, 1986), par

exemple, évoque la manière dont la Kabbale essaie d'apporter une réponse à cette réalité incontournable. Son interprétation est la suivante :

Pourquoi [Dieu] a-t-il créé ce monde si plein d'erreurs, plein d'horreur, plein de péchés, plein de douleur physique, plein de sentiment de culpabilité, plein de crimes ? Pourquoi la Divinité a-t-elle diminué progressivement et créé, une fois devenue Jéhova, ce monde faillible ? On observe le même mécanisme chez les dix Sephiroth et dans les quatre mondes qu'il crée. Ces dix émanations, à mesure qu'elles s'éloignent de l'En-Sof, de l'illimité, de l'occulte, des occultes – comme l'appellent les kabbalistes – perdent peu à peu leur force, jusqu'à atteindre celle qui crée ce monde, ce monde où nous nous trouvons, nous, si pleins d'erreurs, exposés au malheur, momentanés dans le bonheur².

Une multitude de récits et de poèmes tentent de sonder le territoire de l'incomplet et du difforme. D'autres sont la preuve d'un échec bien connu, déjà annoncé. Dans certains, peu fréquents, règne l'optimisme face aux possibilités de la littérature. Toutefois, même dans ces derniers, le chemin ramène encore et toujours au puits de la frustration, autour duquel se dessinent des cercles concentriques. Les pas se rapprochent de plus en plus du fond, en forme de spirale, mais le poète résiste à se laisser englober par le trou noir. Il aperçoit l'abîme, se sent attiré par lui dans une sorte d'étrange magnétisme, mais l'évite grâce à de subtiles acrobaties. Son chemin est l'affirmation de l'espoir, malgré le redoutable cul-de-sac. Walter Benjamin disait que l'espoir nous est donné par ceux qui n'en ont pas. C'est là tout le paradoxe de l'art : la confiance que manifestent, par le simple fait d'écrire, les poètes les plus pessimistes. Car comment pourraient-ils détourner leurs yeux de l'abîme ? Et, en même temps, qu'est-ce qui les retient d'y plonger ?

La réparation du monde d'après la Kabbale

Pour expliquer ces contradictions, la culture juive créa le mythe du Paradis perdu. L'homme, créature proscrite, était né pour habiter un jardin conçu à sa mesure, mais dut le quitter dans d'amères circonstances. Depuis son expulsion, il vit dans l'angoisse, traqué par la douleur et la mort. Or, il reçoit la mission de travailler pour la venue du Messie et le retour à la Terre promise, lieu d'une future rédemption. Sans entrer dans des considérations théologiques ou politiques, il faut noter que ce schéma a formé pendant des siècles une culture de l'attente, mais d'une attente active : conscience des limitations, travail pour le rétablissement de l'ordre perdu, confiance totale en la restitution.

Les effets de cette fracture portent sur tous les aspects de la vie, sur le dialogue de l'homme avec Dieu et avec le monde qui l'entoure. Ils conditionnent également sa relation avec le langage. Il nous faut donc passer outre l'apparente innocence de la nécessaire « confiance dans les mots ». Indubitablement il s'agit d'une confiance renouvelée, d'une confiance inconcevable sans le passage par l'abîme, sans la contemplation du puits noir dans lequel les yeux ont cessé de se refléter.

La Kabbale explique comment il existe, au cœur de la Création, une fracture antérieure à l'apparition de l'homme, qui sera aggravée ensuite par son expulsion du Paradis. Selon la théorie du *Tsimtsoum*, Dieu, en se retirant d'une partie de lui-même, devint le premier proscrit : son autolimitation l'éloigna du monde auquel il avait donné naissance. L'imperfection de l'univers trouve son explication dans cet exil primordial. Les souffrances humaines participent donc d'un mystère profond ; elles font partie d'un conflit qui se situe au cœur de la Création. La raison qui incita Dieu à se rétracter pour

créer le monde constitue une grande énigme, source de très belles hypothèses, mais toujours irrésolue.

Isaac Luria reprend la tradition du Zohar pour approfondir ce point. Il situe tout le processus à l'intérieur de la Divinité et introduit le concept de néant mystique comme métaphore de la transformation. Gershom Scholem explique :

Pour le kabbaliste, le fait fondamental de la création prend place en Dieu. [...] La création du monde, c'est-à-dire la création de toute chose hors du néant, n'est elle-même que l'aspect extérieur de tout ce qui se situe en Dieu lui-même. C'est aussi un mouvement de l'En-Sof caché qui passe du repos à la création, et c'est ce mouvement, création et autorévélation tout ensemble, qui constitue le grand mystère de la théosophie et le point crucial pour la compréhension du but de la spéculation théosophique. Ce mouvement peut être dépeint comme la manifestation de la volonté première, mais le Kabbalisme théosophique emploie souvent la métaphore plus audacieuse du Néant. Le tressaillement ou la fissure par laquelle le Dieu intérieur est extériorisé et la lumière qui brille intérieurement rendue visible, cette révolution de perspective transforme l'En-Sof, la plénitude ineffable, en néant³.

La crise est ici le concept clef : fin du repos, rupture précipitée de l'éternel état de béatitude. Chez l'être humain, l'origine de la vie reproduit d'une certaine manière cette épreuve inattendue. C'est un changement douloureux et sans explication, une expulsion qui marque le début du temps.

Le poète espagnol José Ángel Valente (Orense, 1929 – Genève, 2000) – qui a été également auteur de nombreux essais sur le langage poétique et l'expérience mystique –, dans un poème en prose dédié au peintre Antoni Tàpies, utilise la métaphore du néant pour explorer les origines de la création artistique. La peinture de Tàpies lui montre le chemin de la création : le processus qui mène à la genèse de toute œuvre d'art. Le résultat est un texte avec de claires réminiscences lurianiques :

Peut-être l'exercice suprême, le seul exercice radical de l'art, est un exercice de rétraction. Créer n'est pas un acte de pouvoir (pouvoir et création s'excluent) ; c'est un acte d'acceptation ou de reconnaissance. Créer porte le signe de la féminité. Il ne s'agit pas d'un acte de pénétration dans la matière, mais de la passion d'être pénétré par elle. Créer c'est générer un état de disponibilité, où la première chose créée est le vide, un espace vide. Car la seule chose que l'artiste puisse créer est l'espace de la création. Et dans l'espace de la création, il n'y a rien (pour que quelque chose puisse être créé). La création du néant est le principe absolu de toute création.⁴

[Quizá el supremo, el solo ejercicio radical del arte sea un ejercicio de retracción. Crear no es un acto de poder (poder y creación se excluyen) ; es un acto de aceptación y reconocimiento. Crear lleva el signo de la feminidad. No es acto de penetración en la materia, sino pasión de ser penetrado por ella. Crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. Pues lo único que el artista acaso crea es el espacio de la creación. Y en el espacio de la creación no hay nada (para que algo pueda ser creado). La creación de la nada es el principio absoluto de toda creación.]

Le *Tsimtsoum* devient expression d'une dynamique primordiale qui serait reflétée, à petite échelle, dans tout acte rapprochant l'homme du travail de son Créateur (expérience artistique ou procréation humaine). Mais comment Isaac Luria est-il parvenu à concilier sa théorie du *Tsimtsoum* avec l'idée héritée selon laquelle tout le processus cosmique se réalise en Dieu ? « Luria croyait qu'un vestige ou un résidu de la lumière divine – *Reshimu* dans sa terminologie – reste dans l'espace primordial créé par le *Tsimtsoum*, même après la retraite de la substance de l'*En-Sof*.⁵ » Il s'agirait d'une trace légère, d'une empreinte presque imperceptible dans l'obscurité environnante.

Après le *Tsimtsoum*, un puissant rayon de lumière divine brilla dans l'espace vide. D'autres lumières surgirent, équilibrées et homogènes dans un premier temps. Dieu se

préparait à créer un monde parfait, à transformer la négation et la limitation en une floraison splendide. Mais c'est alors que se produisit la première catastrophe, que Luria dénomma *Chevirat kelim* (rupture des vases) : « Ces lumières furent contenues dans des vases solides. Quand ces lumières émanèrent par la suite, leur impact se révéla trop fort pour leurs récipients qui, ne pouvant les contenir, éclatèrent.⁶ »

Ainsi vint le chaos. Un chaos qui se reflète dans le début de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide : il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux.⁷ » Il est intéressant de s'arrêter sur ces lignes initiales, qui décrivent l'instant précédant l'irruption de la parole, que le Créateur emploie pour la conception de la lumière, de l'eau, des étoiles, et des autres êtres et éléments de notre monde, ainsi que pour l'établissement d'un ordre primordial dans sa Création : l'alternance des jours et des nuits, la séparation entre mer et terre. Si l'on considère que selon le texte hébreu Dieu créa le ciel et la terre « à un commencement » (plutôt qu'« au commencement » comme l'indique la traduction la plus courante), le caractère primordial de l'acte ne s'avère pas clairement défini : y aurait-il eu d'autres commencements ? La création est présentée dans une dimension temporelle : ce n'est pas « le commencement » absolu, éternel, mais « un commencement », qui nous fait nous interroger sur l'avant et sur l'après, et même pressentir un changement d'attitude ou de circonstances. Que s'est-il passé ensuite ? La terre est devenue un espace chaotique, sombre et vide. Entre ces deux énoncés, on observe un énorme trou, la première grande ellipse de la Torah. Que s'est-il passé pour que la terre devienne un lieu inhospitalier ?

Le germe de tous les malheurs, le premier désastre, semble être contenu dans ce creux. D'après Luria, après la rupture des récipients, « la majeure partie de la lumière libérée remonta à la source supérieure, mais un certain nombre d'« étincelles » demeurèrent collées aux fragments des récipients brisés. Ces fragments, de même que les « étincelles » divines qui y adhéraient, « tombèrent » dans l'espace vide⁸. » Ainsi naquit le monde de la *klipa*, la coquille ou l'écorce qui empêche d'atteindre les restes divins. Un espace chaotique, certes, mais où l'empreinte de Dieu n'est pas inexistante, ou du moins pas complètement. Tel est le contexte que la Divinité s'efforce de reconstruire dans le récit de la Genèse. De la première catastrophe ne demeurent qu'une suggestion et un silence. La marque d'une blessure ouverte bien au-delà de nos consciences.

La rupture des vases déclencha un bouleversement vertigineux : désormais, plus rien ne pouvait occuper le lieu adéquat. Or, il existe un mystérieux conte hassidique qui trouve dans cette catastrophe le germe du rayonnement éclairant le monde. C'est l'excès de force, mais surtout l'excès de générosité, qui mène à cette réalité en ruine : les ruines de la démesure, mais aussi de la passion :

On sait que dans les temps primordiaux, alors que Dieu faisait et défaisait des mondes, les vases se rompirent, incapables de résister au flux de plénitude dont ils débordaient. Mais aussi fut-ce par là que se répandit la lumière sur ces mondes inférieurs qui sortirent, ainsi, et ne retombèrent plus dans les ténèbres. Semblablement en va-t-il avec la rupture des vases dans l'âme du Tsaddik⁹.

Le Tsaddik en arrive à perdre la raison à force d'enthousiasme et de clarté. Cependant, c'est uniquement grâce à cet état de transe qu'il parvient à entrevoir les ultimes secrets. Et nous pouvons avancer, sur ce point, que la même chose est arrivée à Dieu : à cause de la démesure, il se retrouve face à un monde détruit, comme l'enfant qui, voulant sauver un oiseau, l'étouffe dans ses mains parce qu'il ne mesure pas sa force. Face au malheur, il réitère sa responsabilité et demande de l'aide. Mais il n'y a pas

d'aide qui vaille contre la mort. Ainsi l'erreur première se répète-t-elle, désormais indissoluble, prisonnière d'elle-même.

Dieu ne s'est toutefois pas déclaré vaincu après la catastrophe. Cet acte de réparation, de non-renoncement, donne naissance à l'histoire du monde et de la vie. La création du ciel et de la terre, des astres, de l'eau, des animaux et des plantes constitue l'effort consciencieux de rassembler les membres éparpillés, l'œuvre effondrée. La Divinité, après sept jours de travail, se doit de reconnaître son immense ouvrage, mais aussi son échec. Elle n'est pas parvenue à rétablir complètement l'harmonie souhaitée.

À la fin de ce processus, Dieu créa l'homme, à son image et à sa ressemblance, et lui donna le pouvoir de dominer une terre merveilleuse, mais blessée, en lui offrant, en exclusivité, la clé de sa signification. Il convient de remarquer, à ce propos, qu'au début de la Genèse apparaissent deux récits de la Création. Le premier – le plus célèbre et celui auquel nous avons fait référence jusqu'à présent, même si c'est le plus moderne, étant de source sacerdotale – situe la création de l'homme au dernier jour de travail divin. Le second récit, plus ancien, commence au verset 2, 4b de la Genèse et présente la formation de l'être humain comme étant le premier pas vers le rétablissement du monde. Dans cette narration, après une description de la terre comme un endroit inhospitalier et incandescent, il est raconté qu'en premier lieu Dieu modèle Adam avec de la poussière, puis qu'il plante le jardin d'Éden, avec ses animaux et ses plantes, pour son plaisir. Ainsi, la nature est conçue – peut-être de manière plus radicale que dans le premier récit – comme une opportunité, une offrande au premier homme :

Lorsque Yhvh Dieu fit le ciel et la terre, il n'y avait encore aucun arbrisseau des champs sur la terre, et aucune herbe n'avait encore germé, car Yhvh Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol, mais une vapeur s'élevait de la terre et arrosait toute la surface du sol. Alors Yhvh Dieu forma l'homme de la poussière du sol et insuffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant. Puis Yhvh Dieu planta un jardin en Éden, à l'Orient, et y mis l'homme qu'il avait formé¹⁰.

Adam reçoit, pour y habiter, un monde fait sur mesure. En outre, l'homme est la seule créature capable de percer les secrets de ce monde. Mais en quoi consiste réellement la mission qui lui a été confiée ? Isaac Luria rapporte qu'après la rupture des vases nous entrons dans la phase du *Tiqoun 'olam* (réparation ou restauration de l'univers), qui correspond au moment de la formation du monde et de l'être humain. L'histoire provient de la carence et de la tentative de restituer quelque chose qui, au sens strict, est ignoré. Mais ce qui est plus suggestif et innovateur encore dans la pensée de Luria, c'est le lieu confié à l'homme pendant tout le processus, qui révèle peut-être les raisons cachées de sa création :

*La « brisure des vases » est une déféctuosité qui requiert réparation ; la création du côté divin comme du côté humain doit entrer dans un processus de *Tiqoun*. Il faut ramener les choses à leur place et à leur nature propre. La réparation ne peut pas se faire d'elle-même, c'est à l'homme qu'incombe la responsabilité de cette étape. L'homme devient responsable de l'histoire du monde. La philosophie de l'histoire de Luria devient ainsi une philosophie engagée où l'homme acquiert une place centrale.*

L'homme et Dieu deviennent associés dans la création. Il est vrai qu'après « la brisure des vases », Dieu a révélé de nouvelles lumières et a déjà commencé à réparer le monde, mais cette réparation n'est pas terminée. Le monde ne s'est pas tout à fait trouvé réparé par l'action divine.

L'acte décisif a été confié à l'homme.

*On peut dire que l'histoire de l'homme est l'histoire du *Tiqoun*¹¹.*

Il s'agit d'une histoire de tentatives et d'échecs. Face à son impuissance, Dieu cherche en l'homme un allié. Il lui donne la vie et lui confie le monde, mais il ressent rapidement envers lui une douloureuse méfiance : la peur que l'homme parvienne à imiter sa puissance. D'où l'interdit de l'Arbre du bien et du mal (puis de l'Arbre de la vie), la malédiction de Babel, les châtiments infligés à la vanité des patriciens. La Genèse peut être lue comme l'histoire d'une Divinité blessée qui aime sa créature et en même temps se méfie d'elle, d'un Dieu qui, parce qu'il en a peur, la fait souffrir. La constatation de cette crise apparaît aux versets 3, 22-24, quand Dieu ordonne que l'homme qui a goûté le fruit de l'Arbre interdit se voie refuser l'accès à l'Arbre de la vie :

Et Yhvh 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 prenne aussi de l'arbre de la vie, en mange et vive à jamais. Et Yhvh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. Et il chassa Adam et le fit habiter à l'orient du jardin d'Éden, et il plaça les Chérubins et la flamme du glaive en zigzag pour garder le chemin de l'arbre de vie¹².

L'école d'Isaac Luria explique que la mission d'Adam, le premier homme, consistait justement à réparer le monde. Il ne put toutefois pas l'accomplir. S'il y était parvenu, la Genèse aurait été suivie de l'ère messianique, et l'histoire n'aurait pas eu lieu. « Hélas, ou plutôt heureusement, Adam échoua. Au lieu d'unir ce qui devait être uni et séparer ce qui devait être séparé, il sépara ce qui était uni : "Il sépara le fruit de l'arbre".¹³ »

Cet échec amena le monde, qui était presque réparé, à une nouvelle imperfection. L'entrée de l'homme dans le jardin d'Éden correspond au moment le plus proche du rétablissement ; son expulsion suppose une seconde fracture, une nouvelle rupture des vases. La mission d'Adam – recomposer le monde – pèse désormais sur ses descendants, guettés par la mort et par la souffrance, mais tout à la fois chargés de responsabilité, débordés par une tâche immense à accomplir.

La philosophe espagnole María Zambrano (Malaga, 1904 – Madrid, 1991) – qui a dédié une grande partie de son œuvre à étudier les relations entre philosophie et poésie, et à réfléchir sur la place de l'exil dans la pensée contemporaine – décrit le début de l'histoire humaine comme une violente chute dans le temps futur :

La chute se vérifia donc à l'avenir, avec pour conséquence l'ouverture du passé également. Un passé double : le passé lointain du paradis, le présent éloigné dont l'homme né dans d'autres traditions conserve le souvenir et la nostalgie ; et le passé de ce futur dans lequel Adam était entré : le futur lointain, le futur à proprement parler, d'où procède un avenir immédiat, le lendemain, les jours qui s'enchaînent en une course, dépendants les uns des autres et, surtout, de certaines actions décisives que l'homme réalise ou qu'il omet. C'est tout cela que nous pourrions appeler l'histoire : le futur dans lequel Adam est tombé nous apparaît comme l'histoire humaine¹⁴.

Un futur fait d'espoir, de promesses, mais aussi de dangers et d'incertitudes. Un avenir de générations et de défis à relever. En même temps, il faut tenir compte du fait que l'expulsion du paradis ne représente pas une catastrophe uniquement pour l'homme. Elle correspond également à un profond déchirement dans le cœur de la Divinité ou, plutôt, à un terrible aggravation de son exil primordial, presque résolue pendant la période édenique. C'est à partir de cet instant que la figure de la *Chekhina* acquiert une importance particulière.

L'équilibre entre les principes masculin et féminin, présents dans tout acte de création, est une préoccupation constante dans la Kabbale, qui considère qu'Adam n'était pas

masculin, mais androgyne, et que Dieu n'eut qu'à en extraire le « côté féminin » pour créer Ève¹⁵. La Divinité, dès le début de la Genèse, possède également une composante féminine, imperceptible dans les traductions et souvent oubliée. Rappelons la phrase : « et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. » En hébreu, la conjugaison verbale possède une marque de genre. Tout au long de la Bible, les noms de Dieu – les plus fréquents sont Elohim et Yhvh – prennent toujours la forme du masculin singulier. Or « l'esprit de Dieu » – *ruah Elohim* – est accompagné d'un verbe au féminin [*merahephet*]. Le mot *ruah*, qui peut s'accorder aussi bien au masculin qu'au féminin, signifie, dans sa première acception, « vent », « air » ou « brise », pour ensuite étirer son sens jusqu'aux figurés « âme », « esprit » ou « vie ». Ainsi, l'âme féminine de Dieu, une brise descendue des hauteurs, apparaît unie à la Terre dès les débuts : une Terre chaotique où la lumière a éclaté, mais qui n'a pas perdu la compagnie de sa mystérieuse présence. Ses rayons demeurent à présent cachés. Les deux mondes, le divin et le terrestre, se sont fracturés, et chacun dépend de l'autre pour briser la douleur qui les sépare.

Un poème de l'Argentin Juan Gelman (Buenos Aires, 1930) – poète d'origine juive, profondément marqué par l'expérience de l'exil pendant la dictature militaire argentine, et très intéressé par la poésie hébraïque et la mystique juive – intitulé « L'orphelin » et inspiré des enseignements d'Isaac Luria, offre une approche bien particulière de la question :

*que se passe-t-il ? / pourquoi chaque jour
me poursuis-tu comme un ennemi ? /
me tends-tu des pièges ? / me harcèles-tu ? /
me plantes-tu ta fièvre dans la chair ?
mon âme rêvait de te suivre /
de reposer à l'ombre de ta main /
tranquille / libérée de la douleur
par ta main / mais tu me fais pleurer
devant le gardien nocturne / tu m'appelles
néant et néant je deviens /
moi / destiné à la douceur
de tes mots / je suis l'orphelin /
sache que bientôt je dormirai dans la poussière /
quand tu me chercheras tu ne me trouveras pas /
à qui alors jetteras-tu ton hameçon /
perceras-tu le palais /
attireras-tu vers ton destin ? /
si je me couche / je demande
quand viendra l'aurore /
si je me lève / je demande
quand viendra la nuit /
je repousse le moment de te voir /
je suis en exil de moi /
comme le Créateur de tout le créé /
Isaac Luria¹⁶
[¿ qué pasa ? / ¿ por qué cada día
me perseguís como a enemigo ? /
¿ me tendés trampas ? / ¿ me acosás ? /
¿ clavás tu fiebre en mi-carne ? /
mi alma soñó en seguirte /
en quedarse a la sombra de tu mano /
quieta / salvada del dolor
por tu mano / pero me hacés llorar
ante el guardián nocturno / me llamás*

nada y en nada me convierto/
 yo/el destinado a la dulzura
 de tus palabras/soy el huérfano/
 mirá que pronto dormiré en el polvo/
 cuando me busques no me encontrarás/
 ¿a quién arrojarás tu anzuelo entonces/
 le engancharás el paladar/
 lo tirarás a tu destino ?/
 si me acuesto/pregunto
 cuándo la aurora llegará/
 si me levanto/ pregunto
 cuándo la noche llegará/
 apuro el tiempo para verte/
 estoy exiliado de mí/
 como el Creador de todo lo creado/]

Le poème renvoie à un instant d'extrême éloignement entre les deux parties, à un moment où l'exil se révèle la seule présence. La voix, agitée, évoque un rêve de l'âme (« reposer à l'ombre de ta main ») particulièrement important dans la mystique juive. Moshe Idel écrit, citant un kabbaliste de la fin du XIII^e siècle :

Les sages interprétaient ainsi le secret du nom Ehyeh asher Ehyeh : le Saint, béni soit-il, dit à Moïse : « Moïse, reste avec moi et je resterai avec toi. » Et ils apportaient le verset suivant comme preuve de cette interprétation : « Le Seigneur est ton ombre à ta main droite », comme il est expliqué dans le Midrash Hashkem. Nous déduisons du contexte que de même que l'homme adhère intellectuellement à Dieu, de même Dieu adhérera à l'homme. [...] L'apparition du motif de l'ombre met en relief la répétition du nom Ehyeh : la main et son ombre correspondent aux deux occurrences du mot Ehyeh, ainsi qu'à l'homme et à la Divinité. Étonnamment, dans la logique du texte, l'être humain est la main, dont le mouvement est automatiquement reflété par l'ombre, à savoir, la Divinité.

La nature singulière de Dieu semble en faire le reflet de l'activité humaine, qui devient l'élément guide de la relation. La forme de la Divinité a cessé d'être l'archétype de base ; maintenant, l'image de l'homme est devenue l'original, reflété par la structure divine. De cette manière, l'être humain agit sur Dieu.

Dans « L'orphelin », il est dit que reposer à l'ombre de la main libère de la douleur. Cependant, d'après les idées d'Isaac Luria, il existe une grande douleur dans le cœur de la Divinité. Et la voix continue : « mais tu me fais pleurer / devant le gardien nocturne ». Les pleurs sont considérés par la mystique juive comme une des formes de se rapprocher du divin. Les larmes agissent tel un guide pour dépasser les difficultés intellectuelles et recevoir des secrets. Elles permettent d'apercevoir la *Chekhina*, également décrite comme l'ombre de Dieu.

La foi est perçue comme un échelon fondamental dans cette pensée. Il ne s'agit pas toujours d'une croyance passive, garantissant fidélité et obéissance, car elle peut aussi contribuer à l'accomplissement ou non de certains actes, partant de la conviction que ce en quoi l'on croit avec ferveur a davantage de possibilités de se réaliser. C'est la raison pour laquelle est remémorée, dans un conte hassidique, la résistance naturelle à croire aux catastrophes, aussi imminentes qu'elles puissent paraître :

Il existe deux sortes de foi. La foi simple, qui accueille la Parole, attendant son accomplissement ; et la foi efficace dont la vertu intervient aussitôt, dans ce qui doit arriver, pour contribuer à l'accomplissement. C'est pourquoi le grand cœur de Noé s'épouvantait de croire à la venue du Déluge, craignant que sa foi n'en précipitât le moment. Et c'est ainsi qu'il crut et ne crut pas, jusqu'au moment qu'il fut poussé et contraint par les eaux¹⁷.

C'est seulement lorsque la tragédie s'impose que la foi l'accompagne. Jusque-là, l'incrédulité implique une révolte, et l'innocence, loin d'être liée au manque d'expérience ou de jugement, peut devenir une attitude révolutionnaire. Non pas la simple négation des faits, le geste de fermer les yeux ou de regarder ailleurs, mais l'effort actif pour ne pas se laisser emporter par le défaitisme et par l'acceptation du malheur. L'ultime confiance réside dans la force morale, qui, grâce à sa capacité de résistance, pourrait bien empêcher de se produire, ou du moins éviter de précipiter, ce que l'on craint le plus.

De la même façon que la foi ou les larmes s'avèrent efficaces pour rapprocher Dieu de l'être humain, et parfois pour intervenir dans certains de ses desseins, ainsi la prière et le chant, qui occupent une place fondamentale dans la liturgie, sont conçus comme des moyens de restaurer l'unité perdue. Un récit hassidique intitulé « Louange du chant » en fait, depuis l'impuissance, la plus profonde louange qui soit : « Seigneur, Maître du monde, que ne sais-je chanter ! Car je ne te laisserai point au ciel, mais je te chanterai de mes chants jusqu'à ce que tu descendes parmi nous.¹⁸ »

La reconnaissance de la capacité humaine d'agir sur la Divinité et la nécessité pour l'homme de travailler au rétablissement du monde brisé débouchent sur la dénommée « anthropologie théurgique », à laquelle Moshe Idel fait référence de la manière suivante :

Le problème fondamental est que Dieu a besoin de l'aide de l'homme ou de la puissance humaine pour rétablir l'harmonie perdue. Le point de vue de la théurgie kabbalistique est Dieu, non pas l'homme ; ce dernier est doté de pouvoirs inimaginables qui doivent être employés pour la réparation de la Gloire divine et de l'image divine ; seule son intervention peut perfectionner la Divinité¹⁹.

Et perfectionner la Divinité, c'est avant tout s'occuper du monde qui a été confié à Adam et à Ève. Ne pas l'abandonner ni le laisser mourir. Reconnaître en lui, malgré ses imperfections, la semence d'une promesse à tenir, que seuls les hommes peuvent réaliser. Le Dieu de la Bible, par le biais du monde créé, exige des actions, des compromis, un travail attentif et constant :

La Kabbale est perçue comme la force réelle qui assure l'entretien du jardin divin, comme Dieu l'avait prescrit à Adam. Ce soin du jardin est une activité continue, plutôt qu'un retour à un état primordial ou à une réalisation de cet état [...]. Ce n'est pas la nostalgie du paradis [...] qui constitue l'axe du paradis théosophique, mais un effort pour le construire de façon continue et active²⁰.

Une lecture contemporaine : amour et responsabilité envers le créé

Cette pensée possède une grande validité à l'heure actuelle, à un moment où l'avenir de la Terre semble menacé par l'intervention humaine, quand l'impératif de « prendre soin » du monde cohabite avec la négligence et la destruction généralisées : l'extinction des espèces – que Noé fut chargé de préserver ! –, la pollution des rivières et des mers, la disparition des forêts, ainsi que la menace nucléaire, qui met en danger l'existence même de la planète et de l'être humain.

L'homme, l'allié de Dieu pour restaurer la Terre, est-il devenu son pire ennemi, dépourvu de toute conscience ? Le penseur Hans Jonas (Mönchengladbach, 1903 – New York, 1993) – philosophe allemand dont le principal intérêt est d'analyser les problèmes éthiques et moraux créés par la technologie, et grand spécialiste de la phénoménologie

de la religion et du Gnosticisme – tente de construire une nouvelle philosophie de la nature basée sur une éthique de la responsabilité projetée vers l'avenir.

Dieu n'est désormais plus perçu comme un être intemporel et tout-puissant. La tragédie d'Auschwitz²¹ aurait démontré qu'une Divinité dont les attributs étaient à la fois la toute-puissance, la bonté et l'accessibilité, était impensable. Seul un Dieu insondable pourrait être miséricordieux et tout-puissant. Et d'une Divinité toute-puissante et révélée, nous ne pourrions dire, en constatant l'état du monde, qu'elle veut le bien par-dessus toutes choses. Face à ce problème, Jonas décide de se passer du pouvoir divin absolu – du moins en ce qui concerne son intervention sur terre – et invoque un dieu souffrant – qui souffre avec ses créatures – et qui est en constant devenir. Devant l'horreur absolue, représentée, dans sa pensée, par la tragédie de l'Holocauste, on ne peut que nier l'existence de Dieu ou supposer son impuissance. Une incapacité d'intervenir qui ne doit pas être confondue avec la simple absence, car la Divinité est bien présente, et sa singulière relation avec le monde la projette dans la sphère de la temporalité et de l'histoire – comme cela a été suggéré à propos du début de la Genèse (« à un commencement ») :

En prenant part à l'aventure de l'espace et du temps, la divinité ne conserva rien d'elle-même ; il n'en resta aucune partie inaccessible et immunisée pour diriger, corriger et finalement garantir depuis l'extérieur la formation sinueuse de son destin dans le monde du créé. L'esprit moderne défend cette immanence inconditionnelle. Son courage et son désespoir, et en tout cas sa sincérité radicale, le poussent à prendre au sérieux notre être-dans-le-monde, à savoir, à percevoir le monde comme abandonné à lui-même, ses lois comme fermées à toute intrusion, et la rigueur de notre appartenance à lui comme non atténuée par une providence extérieure au monde. Cela même affirme notre mythe de l'être-dans-le-monde de Dieu²².

Dieu, décidé à créer, aurait perpétré un acte d'auto-immolation ou de sacrifice. Et il ne peut désormais plus se sauver. La logique théurgique selon laquelle l'activité humaine agit sur la Divinité s'élève ici en principe unique, radical et incontournable. L'homme est seul ; il est seul et chargé d'un lourd fardeau, d'une responsabilité envers l'avenir. Le soin de la nature, l'œuvre de Dieu, devient son seul moyen d'accomplir la mission qui lui a été confiée. Il ne doit rien attendre, mais reconnaître son devoir, car, au bout du compte, « ce n'est pas Dieu qui pourra nous aider, c'est à nous de le faire.²³ »

Toutefois, cette conception ne doit pas être confondue avec un panthéisme innocent. Dieu et la Création ne sont pas identiques, même si Dieu s'aliène pour laisser place à l'univers. « Pour que le monde puisse exister, c'est à lui-même que Dieu renonce ; il se dépouille de sa divinité pour la retrouver grâce à l'odyssée du temps, chargée de la récolte fortuite d'expériences temporelles imprévisibles, sublimée ou peut-être aussi défigurée par elles.²⁴ »

Jonas lui-même reconnaît, dans ce même article, le lien de sa pensée avec l'idée du *Tsimtsoum* et de la Kabbale de Luria. Le mythe du Dieu souffrant, mutilé et en transformation, ne serait que la radicalisation de l'idée de la rétraction divine et de l'exil cosmique : « Mon mythe va plus loin encore. La contraction est totale, l'infini dans sa totalité s'est aliéné dans le fini en se livrant à lui.²⁵ »

Et cette soumission au temps et au monde, une fois réalisée, vide Dieu de tout son pouvoir. Son visage se défigure, et c'est à l'homme de prendre le relais et de recomposer ses traits, qui se confondent avec l'état de la Création. « C'est maintenant à l'être humain de donner son dû à Dieu. Ce qu'il peut effectuer, le long des chemins de sa vie, en faisant en sorte que Dieu ne regrette pas d'avoir permis que le monde devienne.

²⁶ » Un bref conte hassidique, intitulé « Le lieu de l'homme », approfondit cette conception de la nature en tant qu'unique demeure du divin, et met l'accent sur le singulier engagement de l'être humain :

« Pourquoi Dieu est-il désigné sous le nom de Makom, c'est-à-dire "le lieu" ? demanda-t-on à Rabbi Pinhas. Il est certes le lieu du monde ; mais alors, pourquoi ne pas le nommer ainsi, au lieu de ces seuls mots : "le lieu" ? »

Le Maître répondit : « L'homme a pour unique devoir de pénétrer en Dieu de telle sorte que Dieu de tous côtés l'entoure et ainsi soit son lieu.²⁷ »

Lieu des possibilités donc : de la libre réflexion, mais aussi de la compagnie et de la conscience. Le premier commandement est déjà accompli : « Dieu de tous côtés l'entoure et ainsi [est] son lieu ». Cependant, il en découle immédiatement une mission silencieuse, pour laquelle l'être humain a été doté de la capacité de distinguer le bien et le mal. « L'homme est un être prévoyant. L'homme a la possibilité, en plus de piller brutalement la nature, de réfléchir sur sa responsabilité. Il doit et peut estimer la valeur de ce qu'il est sur le point d'anéantir.²⁸ » Les menaces environnementales ne font que nous avertir, de manière dramatique, sur cet impératif de veiller sur le monde, quand bien même il n'y aurait pas de place pour l'espoir : « il faut reconnaître l'obligation et la responsabilité, et agir comme s'il y avait toujours une possibilité, même quand il n'y en a pas²⁹. »

L'homme doit donc s'engager à prendre soin de la Terre, pour le bien de la planète elle-même, mais aussi pour les générations à venir. Il s'agit d'un devoir qui se situe au-delà du temps d'une vie, qui, dans le sens laïc, est lié à une solidarité projetée dans le futur et à une empathie pour une nature tourmentée, et qui, du point de vue religieux, part de la conviction que « l'image divine s'est retrouvée sous la tutelle douteuse de l'humanité, pour être perfectionnée, sauvegardée ou détériorée, selon ce que l'homme fait de lui-même et du monde.³⁰ »

Ainsi sommes-nous parvenus à une quasi-dissolution de la fracture séparant Dieu de la Création. L'autolimitation du Créateur et son premier échec ont livré l'être humain à un univers face auquel lui revient toute la responsabilité. L'homme agit sur un Dieu abandonné, incapable de se préserver. Au moyen de la technique et de la domination de la nature, il l'emprisonne de plus en plus dans ses mains : et il le sait menacé. Le « mythe » de Jonas – tel qu'il le dénomme lui-même – se nourrit des dernières palpitations de la tradition kabbalistique, dans sa tentative de ne pas basculer définitivement dans une pensée sans Dieu. La grande énigme – la crise de l'*En-sof* qui entraîna l'acte créateur, pour les kabbalistes, ou la raison pour laquelle la Divinité omniprésente décida de s'aliéner pour faire place au monde – n'en demeure pas moins inexplicable :

Le Dieu soucieux n'est pas un magicien. C'est un Dieu menacé, un Dieu lui-même en danger. [...] D'une certaine manière, par un acte de sagesse insondable ou d'amour ou d'une autre motivation divine, il renonça à garantir sa propre satisfaction par son pouvoir, après avoir renoncé, par la création elle-même, à être le tout du tout³¹.

Une totalité qui empêchait toute relation, qui annulait toute distance. Peut-être est-ce là, aux yeux des hommes, la clé de la décision secrète : un vertige qui incite à se mesurer, à se transformer, et à ne pas demeurer toujours identique à soi-même et dans une complète solitude. Une fois le vide accompli surgit la nécessité de faire, d'intervenir et d'agir. Et c'est alors que la parole, pour donner naissance à notre monde, fait irruption.

« Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut.³² » : c'est ainsi que débuta le cheminement du langage dans la Bible. Dieu l'utilise comme un outil pour créer les différents éléments qui peuplent la Terre : la lumière, l'eau, le ciel, la végétation, la faune. C'est le Verbe actif par excellence lié à la réalité au point d'en être l'origine, au point d'en être la première semence.

Cependant, le langage (qui à ce moment fondateur s'identifie pleinement au monde) est déjà perçu comme un moyen de vaincre les distances, d'agir depuis l'éloignement. En même temps, il apparaît comme une entité qui préexiste à la Création elle-même, qui concilie le chaos primordial et l'origine de l'ordre terrestre :

Le langage, instrument crucial dans le processus cosmogonique, est de par sa propre nature préexistant et efficace ; à aucun moment n'est insinuée la nécessité de créer le langage. [...] L'hébreu s'interposa implicitement entre l'accomplissement de la création et le chaos précédant sa présence³³.

Si l'on considère le mythe de la rupture des vases et l'interprétation du début de la Genèse exposée plus haut, on remarque que ce n'est qu'après la première catastrophe, une fois qu'il a fait place au vide en se retirant de lui-même, que Dieu a recours à la parole pour corriger son œuvre. On ne trouve, dans le premier élan créateur – contenu dans le verset qui marque le début de la Bible –, aucune référence au langage. La Divinité ne commence à parler que pour combattre le chaos qui s'ensuit. Le début d'un conte hassidique témoigne de cette circonstance. Il inscrit une fois de plus l'acte de création dans l'histoire, en faisant référence à l'existence d'autres commencements, mais le singularise en même temps, en le définissant comme le seul où le langage fut employé :

*« Pourquoi disons-nous : “Béni soit-il, Celui qui parla, et le monde fut !” et non point : “Béni soit-il, Celui qui a créé le monde” ? »
« Nous louons Dieu, répondit le Rabbi, d'avoir créé notre monde par la Parole et non pas seulement, comme les autres mondes, par la pensée.³⁴ »*

Ainsi, Dieu est-il révélé et incarné dans sa plus grande émanation : la parole – l'unique instrument capable de l'aider à remédier au chaos. Face à l'impossibilité d'une intervention directe, il parle à distance : il évoque sa volonté et son désir, et les transforme immédiatement en présence. Walter Benjamin (Berlin, 1892 – Portbou, 1940) affirme, dans un texte célèbre aux claires réminiscences kabbalistiques, que la langue divine comprend deux dimensions : le Verbe, l'élément créateur, et le nom, qui s'incorpore aux choses et permet la connaissance. Dans la parole de Dieu, ces deux éléments demeurent unis, tandis que le langage qui est cédé à l'homme est dépourvu de la toute-puissance créatrice. Ainsi, « l'homme connaît la même langue par laquelle Dieu est créateur.³⁵ » L'être humain étant devenu son allié et sa créature préférée, la Divinité lui octroie la faculté de la parole, en partageant avec lui l'instrument restaurateur qui lui permet de connaître le jardin d'Éden et d'entrer en contact avec la Création. Dieu, ayant créé et nommé la lumière, la terre et l'eau, décide alors de garder silence et de déléguer à l'être humain la tâche de donner un nom aux animaux qui devaient l'accompagner :

Et Yhvh Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme, pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs ; mais, pour l'homme, il ne trouva point d'aide semblable à lui.³⁶

L'homme est le seul être qui n'est pas nommé ; Dieu ne lui impose aucun nom propre (Adam provient de *adamah*, « terre », qui est le nom commun pour l'homme en hébreu

ancien, même si par la suite il vient à désigner le premier homme mythique), ni ne l'aide à le trouver, ni à se connaître, comme l'exprime le verset. Dans sa théorie du langage, Walter Benjamin donne une importance capitale au nom humain, au nom propre :

La plus profonde image de la parole divine, c'est le point où la langue humaine participe le plus intimement à l'infinité divine du simple verbe, le point où elle cesse d'être une parole finie, et où aucune connaissance ne peut avoir lieu : dans le nom humain. La théorie du nom propre, c'est la théorie des limites de la langue finie par rapport à cette infinité³⁷.

Le premier homme est seul, face à la Divinité et dans la nature, car il est différent du monde visible, du monde des êtres vivants. Conscient de cela, Dieu décide de créer la femme, os des os d'Adam, chair de sa chair. C'est lui-même qui la nomme ainsi : « Alors l'homme dit : celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair ; il appela celle-ci femme parce que c'est de l'homme qu'elle a été prise³⁸. » Après l'expulsion du Paradis, quand l'homme et la femme deviennent mortels – et, comme nous le verrons, quand les noms imposés par Adam perdent leur lien avec les choses du monde –, l'homme impose un nom propre à sa compagne – « Et l'homme donna à sa femme le nom de Hava parce qu'elle a été la mère de tous les vivants.³⁹ » –, imitant ainsi pour la première fois l'acte de création.

Par l'attribution du nom, les parents consacrent leurs enfants à Dieu ; à ce nom donné ne correspond – dans un sens métaphysique et non pas étymologique – aucune connaissance, comme le prouve le fait qu'ils nomment leurs enfants juste après la naissance [...]. Le nom propre est verbe de Dieu avec des sons humains. Au moyen du nom chaque homme se voit garantir sa création par Dieu, et c'est dans ce sens que le nom est créateur. [...] Le nom propre est la communauté que l'homme partage avec la parole créatrice de Dieu.⁴⁰

Utilisée pour tenter de restaurer l'ordre perdu après la rupture des vases, cette parole connut son âge d'or dans le jardin d'Éden. Là, par l'attribution de noms propres – noms créateurs ou motivés –, Adam fut sur le point de trouver pour chaque chose un lieu précis, une vérité première. De cette manière il ouvrit également la voie à la connaissance humaine : « C'est seulement à travers l'essence linguistique des choses que l'homme parvient de lui-même à la connaissance de celles-ci : dans le nom. La création de Dieu se complète lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme⁴¹. » Il s'agit d'un nom intime et universel, personnel et partagé : un nom qui recueille l'être fondamental des choses. À l'état paradisiaque, il n'y avait pas de distance entre le mot et l'objet, ni d'incommunicabilité entre le sujet et ce qui était nommé :

Le langage originel de l'homme au paradis possédait encore ce caractère sacré, c'est-à-dire qu'il était immédiatement lié, sans altération, à l'essence des choses qu'il prétendait exprimer. Dans ce langage résonnait encore l'écho du divin, car dans le souffle de l'esprit divin le mouvement linguistique du créateur devenait celui de la créature.⁴²

La Chute, selon Benjamin, c'est avant tout la chute du langage. La fracture qui provoque l'expulsion de l'Éden, l'avènement de la mortalité et l'exil de la *Chekhina*, se manifeste avec force dans les mots, qui se détachent du monde et de la vie pour entrer dans un cercle fermé, là où les noms ont perdu leur motivation première et ne seront plus jamais justes et exacts.

Le *Tiqoun*, l'histoire humaine, coïncide également avec la quête de ces noms oubliés, imprononçables, intrinsèquement liés à l'essence des choses. La rupture des vases et l'expulsion du Paradis se manifestent aussi bien dans l'existence du mal et de la souffrance que dans la perte du langage comme instrument de vie. Face à une telle

condamnation, la possibilité de surpassement se trouve, une fois de plus, dans la réalité blessée elle-même : des étincelles de sainteté qui demeurent tapies dans la *klipa*, des noms ineffables qui animent les langues humaines.

La réparation de la fracture n'aura lieu qu'après une immersion dans l'imparfait visant à retrouver la trace de la Divinité dans ses profondeurs, après une acceptation des pouvoirs et des limites de la langue et de la vie. La responsabilité de l'homme s'exerce envers le monde, envers chacun des êtres et des éléments de cette Création à laquelle Dieu lui demanda de donner un nom. Ce n'est qu'à travers elle – en accueillant son énorme souffrance, en acceptant le devoir de prendre soin d'elle, en découvrant aussi ses refuges d'espoir – que pourra être restauré l'ordre perdu : symbolisé par l'union des choses et des mots. La fin de la douleur de l'histoire ne se projette pas dans d'autres mondes, mais elle part de la réalité et débouche sur elle, dans une sorte de miracle d'amour et de calamités. Selon les mots de Gershom Scholem : « L'infini brille à travers le fini et le rend plus réel et non pas moins réel⁴³. »

NOTES

1. Genèse Rabba 68:49.
2. Jorge Luis BORGES. « Siete noches » [Sept Nuits]. In : *Obras completas*, tome III (1975-1985), Barcelone : Emecé, 1996, p. 272.
3. Gershom SCHOLEM (trad. M. M. Davy). *Les grands courants de la mystique juive*. Paris : Payot, 1950, p. 232.
4. José Ángel VALENTE, « Cinco fragmentos para Antoni Tàpies » [Cinq fragments pour Antoni Tàpies]. In : *Material Memoria. Trece años de poesía 1979-1992*, Madrid : Alianza Editorial, 1992, p. 41.
5. Gershom SCHOLEM (trad. M. M. Davy). *Les grands courants de la mystique juive*, op. cit., p. 281.
6. Marc-Alain OUKNIN. *Tsimtsoum*. Paris : Albin Michel, 1992, p. 33.
7. Genèse 1:1-2 (trad. Louis Segond).
8. Marc-Alain OUKNIN. *Tsimtsoum*, op. cit., p. 33.
9. Martin BUBER (éd.) (trad. A. Guerne). *Les Récits hassidiques*. Paris : Plon, 1949, p. 189.
10. Genèse 2:4-8 (trad. Louis Segond).
11. Marc-Alain OUKNIN. *Tsimtsoum*, op. cit., p. 34.
12. Genèse 3, 22-24 (trad. Louis Segond).
13. Marc-Alain OUKNIN. *Tsimtsoum*, op. cit., 1992, p. 35.
14. María ZAMBRANO. « El libro de Job y el pájaro » [Le livre de Job et l'oiseau]. In : *El hombre y lo divino*, Mexico D.F. : Fondo de cultura económica, 1993, p. 399.
15. À propos du mythe du *Du-parzufim*, voir Moshe IDEL, *Cábala. Nuevas perspectivas* [La Kabbale. Nouvelles perspectives], Madrid : Siruela, 2005, p. 185-191.
16. Juan GELMAN. « El huérfano » [L'orphelin], *Com/posiciones*. In : *De palabra*, Madrid : Visor, 1994, p. 507.
17. Martin BUBER (éd.) (trad. A. Guerne). *Les Récits hassidiques*, op. cit., p. 227.
18. *Ibidem*, p. 195.
19. Moshe IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas* [La Kabbale. Nouvelles perspectives], op. cit., p. 246.
20. *Ibidem*, pp. 250-251.

21. Voir l'article « El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía » [Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive]. In : Hans JONAS. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelone : Herder, 1998, p. 195-212.
22. Hans JONAS « El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía » [Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive], *op. cit.*, p. 199.
23. Hans JONAS « Materia, espíritu y Creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas [Matière, esprit et Création : constat cosmologique et hypothèse cosmogonique]. In : *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelone : Herder, 1998, p. 251.
24. Hans JONAS « El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía » [Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive], *op. cit.*, p. 199.
25. *Ibidem*, p. 211
26. *Ibid.*, p. 211.
27. Martin BUBER (éd.) (trad. A. Guerne). *Les Récits hassidiques*, *op. cit.*, pp. 193-194.
28. Hans JONAS « Más cerca del perverso fin » [Plus près de la fin perverse]. In : *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid : Los libros de la Catarata, 2001, p. 43.
29. *Ibidem*, p. 48.
30. Hans JONAS « El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía » [Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive], *op. cit.*, p. 202.
31. *Ibidem*, p. 205.
32. Genèse 1:3 (trad. Luis Segond).
33. Moshe IDEL *Absorbing perfections. Kabbalah and Interpretation*, Madrid : Siruela, 2005, p. 46.
34. Martin BUBER (éd.) (trad. A. Guerne). *Les Récits hassidiques*, *op. cit.*, p. 148.
35. Walter BENJAMIN « Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres » [Sur le langage en général et sur le langage humain]. In : *Ensayos escogidos* (éd. H. A. Murena), Buenos Aires : Sur, 1967, p. 96.
36. Genèse 2:19 (trad. Luis Segond).
37. Walter BENJAMIN « Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres » [Sur le langage en général et sur le langage humain], *op. cit.*, p. 96.
38. Genèse 2:23 (trad. Luis Segond).
39. Genèse 3:20 (trad. Luis Segond).
40. Walter BENJAMIN « Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres » [Sur le langage en général et sur le langage humain], *op. cit.*, p. 97.
41. *Ibidem*, p. 92.
42. Gershom SCHOLEM *Lenguajes y Cábala* [Langages et Kabbale], Madrid : Siruela, 2006, p. 80.
43. Gershom SCHOLEM (trad. M. M. Davy). *Les grands courants de la mystique juive*, *op. cit.*, p. 41.

RÉSUMÉS

The Kabbalah tries to explain the existence of suffering and evil by introducing new details in the myth of Creation. Isaac Luria's school created the concepts of /Tsimtsum/ (contraction), /Shevirat kelim / (breaking of vessels) or /Tikun olam / (World restoration) in order to focus on the imperfection of Creation and to highlight human responsibility towards the world, as the man is considered God's allied in the restoration. These ideas have drawn the attention of a group of contemporary Hispanic poets, who have put them in the context of their own creative

experience. They could help the contemporary world develop a reflection on human responsibility towards the threatened nature.

INDEX

Keywords : Tsimtsoum, Luria Isaac, Zohar, Tiqoun, Zambrano María (1904 –1991), Jonas Hans (1903 –1993), Kabbalah, creation, language, poetic language, atonement, philosophy

מילות מפתח

הצמצום, יצחק לוריא, זוהר, קבלה, תיקון, הנס ג'ונאס, יצירה, שפה, השפה השירית,;

כפרה, היספני שירה, פילוסופיה

Mots-clés : Tsimtsoum, kabbale, Luria Isaac (1534-1572), Zohar, création, langue, langage poétique, réparation, Tiqoun, poésie hispanique, Zambrano María (1904 –1991), Jonas Hans (1903 –1993)

Thèmes : philosophie

Index chronologique : Renaissance