

# La gloire de dieu et le ciel incr   : fragment de l'étude du Dr. H. Martensen sur Jacob Boehme

Autor(en): [s.n.]

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **17 (1884)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379336>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA GLOIRE DE DIEU ET LE CIEL INCRÉÉ

---

Fragment de l'étude du D<sup>r</sup> H. Martensen sur Jacob Böhme<sup>1</sup>.

---

Malgré les réserves importantes qu'il convient d'articuler quand il s'agit de la notion de Dieu selon Jacob Böhme, on y rencontre des idées qui, bien comprises, peuvent devenir des sources d'une richesse extraordinaire, soit pour la théologie soit pour la philosophie des religions.

Parmi ces idées nous ne comptons pas seulement celle d'une « nature en Dieu », mais aussi la distinction qu'établit Böhme entre un intérieur et un extérieur, entre un mystère et une révélation dans la personne de Dieu même. Il ne parle pas seulement de la vie intime de Dieu, mais d'une révélation au dehors, dans un monde extérieur, bien qu'entièrement indépendante du monde créé. Aussi tandis que la théologie, après Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, range en quatrième lieu le monde créé, Böhme, lui, y place la *gloire de Dieu* comme une existence objective, comme le ciel de Dieu, distincte de lui, quoique inséparable de lui et qui, d'un autre côté, est indépendante du monde créé et existe avant lui.

Personne ne niera que la *gloire de Dieu* et le *ciel de Dieu* ne jouent un rôle important dans l'Écriture sainte ; ce sont là des idées fondamentales. La théologie les a au contraire beaucoup négligées ; elles y sont à peine considérées comme des idées de second ordre, et dans maint système théologique on les relègue

<sup>1</sup> Traduit de l'original danois (Copenhague 1881) avec l'autorisation de l'auteur.

à l'ombre dans un coin, en sorte qu'on passe devant elles sans même les voir. Il importe cependant de les tirer de cet oubli regrettable, et c'est pourquoi, l'étude de Böhme nous ayant ramené à des idées si chères à la théosophie<sup>1</sup>, nous nous permettrons de nous y arrêter un instant.

## I

Quand on parle de *gloire*, soit de celle de Dieu, soit de celle de l'homme, du monde ou des royaumes du monde, on entend toujours par cette expression l'aspect extérieur et éclatant

<sup>1</sup> Voici comment l'auteur s'explique au sujet de la *théosophie* dans cette étude sur J. Böhme :

La théosophie est la *sagesse en Dieu*, cela veut dire une sagesse dont Dieu n'est pas seulement l'objet mais le principe. Elle se place sur le terrain de la révélation divine dans l'Écriture et dans la nature, dont l'Esprit de Dieu lui éclaire et révèle les trésors. Sa forme n'est pas celle de la spéculation, quoique celle-ci ne soit pas exclue, mais tout d'abord celle de l'*intuition*, une vue immédiate, une vue centrale de Dieu et de l'existence. La théosophie semble être une forme de la théologie spéculative et jusqu'à un certain point on a raison de le dire. Toutefois elle va plus loin et veut embrasser l'univers entier. Elle veut, comme une véritable *philosophia sacra*, et en se plaçant toujours au point de vue de la révélation divine, embrasser la nature et l'histoire en commençant par les faits qui sont antérieurs à notre histoire, par les premiers commencements du royaume de Dieu, par la chute des anges, pour poursuivre ensuite son développement à travers la lutte incessante entre la lumière et les ténèbres jusqu'aux faits qui sont postérieurs à notre histoire, jusqu'aux choses finales, le jugement dernier et le rétablissement de toutes choses. Quant au christianisme, elle ne se contente pas d'en connaître la valeur pratique, morale et religieuse, mais veut encore comprendre sa valeur pour l'univers entier, sa valeur *cosmique*. Pour autant qu'on accorde à la théosophie une place dans l'histoire de la philosophie, elle fait partie de cette branche que Schelling a appelée la *philosophie positive*, opposée à une philosophie négative, purement rationnelle et sans principe, *cherchant* elle-même son principe dans la raison. En nous servant d'une expression de Leibniz, nous pouvons indiquer la différence entre la théosophie et la philosophie purement rationnelle en disant que la théosophie marche par le chemin de lumière (« par ta lumière nous verrons la lumière »), la philosophie purement rationnelle par le chemin des ombres, parce qu'avec sa propre faible lumière elle marche parmi des ombres.

grâce auquel l'être invisible se manifeste, devient *phénoménal*. L'homme et le monde n'ayant pas de source de vie en eux-mêmes, leur gloire est à comparer à la fleur des champs, toujours menacée de la mort, ayant toujours un ver rongeur caché au fond du calice, — tandis que la gloire du Dieu éternel est impérissable. Mais la question est de savoir ce qu'il faut entendre par la gloire de Dieu.

On peut tout d'abord dire : La gloire de Dieu est la manifestation de toutes les perfections du Dieu trois fois saint, de toutes les qualités de Dieu vues dans leur ensemble glorieux et qui nous fait ainsi pressentir ce que Dieu est et ce qu'il doit être dans sa perfection idéale, dans son état bienheureux. Voilà ce que nous dit à peu près la théologie en parlant de la gloire de Dieu. Ainsi conçue, elle est au fond la même chose que la majesté divine. Mais cette explication ne nous donne pas tout ce que cette idée implique. Nous devons aller plus loin et dire que Dieu n'a pas seulement une gloire subjective, personnelle, qui est lui-même, pour ainsi dire, le rayonnement immédiat de sa perfection ; mais Dieu a aussi une gloire objective, impersonnelle, où il y a un reflet de sa personne et qui lui renvoie à son tour de sa lumière.

Pour rendre notre pensée plus claire nous remarquons que la même distinction entre gloire *personnelle* et gloire *impersonnelle* se retrouve chez les hommes. La gloire personnelle d'un homme, ce sont ses qualités intérieures, ses facultés intellectuelles, sa grandeur morale, pour autant qu'elles se reflètent dans son extérieur et lui donnent un éclat visible au monde. Ce qui, en revanche, constitue la gloire impersonnelle d'un homme, c'est son avoir, ce sont ses propriétés, sa maison, son champ, ses richesses, son pouvoir, la considération dont il jouit parmi les hommes, les vêtements qu'il porte, les dignités que la société lui a conférées. Dans l'Écriture sainte, Joseph dit à ses frères (Gen. XLV, 13) : « Racontez à mon père toute ma gloire en Egypte, » ce qui veut dire : mon pouvoir et mes dignités. Quand Job dit (XXIX, 20) : « Ma gloire se renouvellera en moi, » il pense à sa femme, à ses enfants et à ses richesses

précédentes. Nous retrouvons le même sens dans les Prov. XIV, 28 où il est dit : « Dans la multitude du peuple est la gloire d'un roi, » et il est de même question de la splendeur des vêtements de Salomon quand il est dit dans le Nouveau Testament que « Salomon même, dans toute sa gloire, n'a point été vêtu comme un des lis des champs<sup>1</sup>. »

Faisant un pas de plus, nous allons retrouver la même distinction entre une gloire personnelle et une gloire impersonnelle chez le Christ. Nous lisons dans l'évangile selon saint Jean : « Nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père. » Il est là question de la gloire personnelle, de la perfection intérieure de sa nature; d'une gloire qui, tout en restant cachée à l'œil profane pour lequel le Seigneur n'était que l'homme sans éclat d'Esaië, se révélait à l'œil de la foi à travers la forme de serviteur du Seigneur. Et cette gloire personnelle du Christ se révèle surtout à nous dans certains moments de sa vie où elle perce pour ainsi dire l'humble enveloppe terrestre du Sauveur et se montre à l'extérieur. Quand Jésus dit à Marthe : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » il pense à sa gloire personnelle, la puissance et l'amour divins que Dieu lui a accordés et qui vont se manifester par la résurrection de Lazare. Il en est de même lors de la transfiguration, quand son visage devient resplendissant comme le soleil et que ses habits deviennent éclatants comme la lumière. C'est encore la gloire personnelle que nous retrouvons dans les apparitions du Ressuscité et dans son ascension.

Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que le Christ possède aussi une gloire impersonnelle, quelque chose d'extérieur dont il est le maître. Il dit lui-même (Math. XXV, 30) qu'il viendra dans sa gloire avec tous les saints anges et qu'il s'assiéra sur *le trône de sa gloire* pour juger les peuples. L'expression « le trône de sa gloire » est sans doute imagée, mais à moins qu'on ne veuille rien voir dans ces paroles qu'une

<sup>1</sup> Keerl, *Die Lehre des Neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes*, pag. 4.

phrase creuse, elles doivent désigner une sphère de pouvoir où il règne. Faut-il chercher cette sphère d'activité dans le monde créé? Sa prière sacerdotale nous fait songer à quelque chose de plus élevé. Quand Jésus prie (Jean XVII, 24) : « Père, je désire que ceux que tu m'as donnés soient avec moi, où je serai, afin qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé *avant la fondation du monde*, » il n'est pas seulement question ici de la gloire personnelle et de celle qui se révèle dans le monde créé. Pour voir sa gloire, il leur faudra être où il sera. Mais la sphère où il se trouve et où ils seront avec lui fait partie de la gloire qu'il leur fera voir. Et cette sphère où il leur révélera sa gloire est éternelle, incréée, existant dès avant la fondation du monde, avant les choses créées et avant l'espace matérialisé et dégénéré que nous connaissons.

En raisonnant comme nous venons de le faire, nous avons fait un pas de plus en avant, et nous sommes arrivés jusqu'à Dieu, au Dieu trois fois saint, tel qu'il était avant la fondation du monde, tel qu'il était dans sa vie à lui, avant la création et la rédemption. Mais encore ici, dans cette vie intime de Dieu, nous pouvons distinguer entre une gloire personnelle et une gloire impersonnelle. La majesté de Dieu est sa gloire personnelle, car toutes ses perfections sont à lui. Mais il faut encore y ajouter une gloire impersonnelle, une sphère que Böhme appelle « la maison et la demeure de la sainte Trinité. » L'Écriture nous dit que « Dieu habite une lumière inaccessible » et que « nul homme ne l'a vu ni ne le peut voir. » Le passage en question nous parle bien du Père, mais nous pensons que l'apôtre, ici comme ailleurs, nous parle de la trinité tout en n'indiquant que Dieu le Père<sup>1</sup>. Est-ce que les paroles citées ne doivent nous révéler autre chose si ce n'est que Dieu nous est entièrement incompréhensible? Cette interprétation oublierait qu'il n'existe pas de mystères *absolus*, mais qu'il y a dans chaque mystère dont l'Écriture fait mention un côté qui se révèle, un rayon qui s'échappe jusqu'à nous. N'est-ce pas ce

<sup>1</sup> Nous ne pouvons accepter l'opinion de Keerl, l. c. pag. 8.



même apôtre qui nous dit que les croyants peuvent voir comme dans un miroir, obscurément? Ne vaut-il donc pas mieux supposer que ce passage nous révèle réellement quelque chose, à savoir que Dieu *habite* une lumière, qu'il a une *demeure de lumière*, ce qui nous rappelle que le psalmiste dit (Ps. CIV) qu'« il s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement, » lumière inaccessible sans doute et qui dépasse toute intelligence.

La lumière que Dieu habite doit être une lumière incréée. Les moines du mont Athos, les hésychastes parlaient beaucoup de cette lumière *incréée* qu'ils croyaient avoir aperçue dans leurs extases. Nous n'avons pas l'intention de discuter leurs idées, mais nous nous demanderons s'il faut concevoir cette lumière incréée d'une manière mystique et confuse, sans distinction quelconque, ou bien comme une lumière qui rayonne. L'Écriture nous dit que Dieu est le Père *des lumières*, ce qui veut dire la même chose que le Père des gloires, et elle nous enseigne ainsi qu'il y a des distinctions dans cette lumière. Serait-il contraire à l'Écriture de supposer que la lumière que Dieu habite est composée de sept? — pensée qui nous a été suggérée par les sept lampes ardentes de l'Apocalypse dont Böhme dit qu'elles « ne se trouvent pas les unes à côté des autres, mais les unes dans les autres. » Serait-il contraire à l'Écriture de penser que cette lumière, avec ses sept rayonnements, ses sept forces fondamentales, se révèle dans une multitude innombrable d'aspects et de formes, c'est-à-dire dans un monde de lumière, un royaume de lumière, constituant ainsi la gloire impersonnelle de Dieu, sa propriété éternelle, laquelle serait la sphère de son activité éternelle en même temps que le produit de celle-ci? C'est en tout cas ce que pensent les théosophes, entre autres Böhme et Baader. Le royaume de lumière, éternel et incréé, vient, lui quatrième, après le Dieu trois fois saint, distinct de lui mais inséparable de lui. Pour notre compte, nous sommes d'avis que la théosophie est ici dans le vrai, au moins pour le fond de l'idée, et que l'Écriture est ici, comme sur bien d'autres points, plus théosophique que beaucoup de personnes ne le pensent. Mais avant d'aller plus loin et d'essayer de justifier cette pensée à

notre propre point de vue, nous nous permettrons de soumettre deux questions aux lecteurs.

## II

Voici notre première question : *Dieu a-t-il un ciel?* — Nous disons bien que Dieu est dans le ciel, et nous adressons notre prière à notre Père qui est aux cieux (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Par l'expression « le ciel » nous entendons un espace limité, une sphère, une région où l'existence est absolument parfaite. Et quand nous disons *les cieux*, nous entendons par là un système de sphères, de régions plus élevées, que Dieu remplit de sa présence. Et quoique Dieu soit présent partout, nous disons néanmoins que le ciel est sa demeure à proprement parler, sa maison; car c'est là seulement que Dieu a son *chez-soi* dans un sens absolu, qu'il se révèle dans toute la plénitude de sa perfection dont les rayons sont épars et brisés sur la terre, tandis que là haut tout est perfection et harmonie.

Mais pour en revenir à notre question : Dieu a-t-il un ciel? nous la posons dans ce sens-ci : Dieu a-t-il aussi un ciel *incrée* ou bien n'a-t-il que des cieux créés? n'a-t-il pas d'autre demeure que celle qu'il habite avec les saints anges et les esprits des hommes bienheureux, ou bien n'a-t-il pas aussi sa demeure à lui? On peut se demander si ce n'est pas placer Dieu dans une dépendance fâcheuse vis-à-vis du monde créé, s'il *doit* créer pour se préparer une demeure. N'est-ce pas nous faire une idée plus digne de la majesté de Dieu, si nous nous représentons que Dieu se prépare d'abord sa demeure à lui avant d'en préparer une pour les anges et les esprits bienheureux? Cette demeure, ce ciel incréé qui existe dès avant la création, est précisément ce que nous avons désigné sous le nom de gloire impersonnelle et objective de Dieu, un monde de lumière éternel, distinct de Dieu et cependant inséparable de lui.

Et voici la seconde de nos questions : *Où faut-il chercher la beauté en Dieu?* Nous parlons du bien, du vrai et du beau, et la source doit en être cherchée en Dieu. Pour ce qui est du



bien et du vrai la question est facile à résoudre, puisque lui-même est le seul bon et le seul sage. Il sera, en revanche, difficile de trouver le beau en Dieu aussi longtemps qu'on le conçoit, d'après la façon ordinaire, comme esprit pur, comme esprit sans nature. On parle bien quelquefois d'une beauté purement spirituelle. Mais aussi peu que la beauté peut se concevoir sans esprit, aussi peu la conçoit-on sans une matérialité quelconque. Une beauté purement spirituelle, dont tout ce qui est extérieur et phénoménal serait exclu, ne répond guère à quoi que ce soit dans le sentiment esthétique de l'homme. C'est aussi pourquoi quelques-uns ont prétendu que le beau n'existe que dans le monde fini et créé, et qu'il ne saurait exister en Dieu. Et comme ce monde matériel est en même temps un monde passager, on en a conclu que le beau ne se trouve que dans les choses qui passent et ne se produit que quand les rayons de la lumière éternelle viennent à traverser le monde passager. Nous rappellerons à ce sujet un distique bien connu de Goëthe :

Warum bin ich vergänglich, o Zeus? so fragte die Schönheit.  
Macht' ich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön !

Citons également les lignes suivantes, qui ne sont pas de Goëthe précisément, mais qui, elles aussi, parlent du contraste entre les idées, éternelles mais abstraites, et les choses de ce monde, passagères mais pleines de charme :

Sage, was sind die gediegenen, kalten  
Göttinnen, welche die Ewigkeit drückt,  
Gegen die blühenden, weichen Gestalten,  
Welche der Reiz der Vergänglichkeit schmückt ?

Nous n'en demandons pas moins si, en nous plaçant à un point de vue chrétien, il est possible de ne pas croire à une beauté impérissable et immortelle, propre à Dieu lui-même, et si nous pouvons abandonner l'espoir de trouver dans le ciel, ou les cieus des bienheureux, une beauté impérissable ? Mais s'il en est ainsi, il faut abandonner la notion d'un Dieu purement spirituel. Impossible d'attribuer la beauté à Dieu aussi

longtemps qu'il ne possède que les facultés de penser et de vouloir. Il lui faut encore, dans ce cas, une imagination, la faculté de former des images et des figures ; il faut même supposer qu'il a lui-même une forme personnelle. Nous mettons donc la *source* de la beauté dans l'imagination de Dieu, et nous devons en conclure en même temps qu'il y a une nature en Dieu. La beauté en lui ne peut pas résider dans ce qu'il a d'absolument invisible, mais dans ce qu'il a de phénoménal et qui se révèle dans sa vie personnelle et intérieure. En d'autres termes : la beauté se trouve dans la gloire de Dieu. Le Fils est appelé « la *resplendeur* de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa personne. » Il est question dans ce texte de la gloire personnelle. Le Fils révèle la perfection cachée du Père, et dans sa génération éternelle il en est le reflet ou, pour parler avec Delitzsch : le feu et la lumière de la nature transcendante de Dieu se révèlent comme un soleil dans le Fils<sup>1</sup>. Il faut qu'il y ait dans ce fait déjà quelque chose de phénoménal dont le beau ne peut être exclu, bien que cela dépasse notre intelligence. Mais ensuite, si nous voulons concevoir l'idée du beau dans sa perfection, il faut qu'il ait encore son royaume à part, un monde de beauté formé d'êtres individuels, et c'est ce royaume du beau que nous appelons la gloire impersonnelle de Dieu. Cette idée ne pourra choquer personne. Car si le chrétien qui dit couramment : Dieu est bon, Dieu est tout sage, hésite de dire tout simplement : Dieu est beau, chacun cependant dira : le ciel de Dieu, le monde de Dieu est beau, la lumière qui l'inonde, son vêtement de lumière est beau. Et si l'Écriture ne parle pas de beauté, mais de gloire, c'est que la gloire est une idée plus large, renfermant non seulement ce qui est beau, mais encore ce qui est sublime et élevé.

Après ces réflexions, nous nous demanderons comment on arrive à l'idée du ciel incréé en partant de celle de la nature morale de Dieu ?

<sup>1</sup> Commentaire sur l'épître aux Hébreux, pag. 10.

## III

Notre point de départ est l'amour du Dieu trois fois saint. Nous le supposons plutôt que nous ne l'expliquons, n'ayant pas à nous occuper ici du rapport entre les trois hypostases de la nature divine, mais de ce que nous avons trouvé être la quatrième partie de la « trinité, » à savoir la gloire de Dieu.

Quand nous nous représentons Dieu indépendamment de sa création, il est lui-même l'unique objet de son amour. Dans la Trinité Dieu s'aime soi-même. Que tout égoïsme, dans le mauvais sens du mot, soit exclu de cet amour, cela vient, d'un côté, de ce que dans la trinité Dieu se distingue de soi-même comme d'une seconde personne, et de l'autre, de ce que dans cet amour de soi-même Dieu aime ce qui a une valeur absolue, et que cet amour est sans bornes, est universel. Mais comment faudra-t-il se le représenter ?

Il est tout d'abord l'amour intellectuel et contemplatif de soi-même, une béatitude contemplative. C'est ici ce que Böhme appelle « le mystère silencieux, » *das stille Mystarium*, où tout est encore intime. Seulement nous ne pouvons donner raison à Böhme lorsqu'il le conçoit comme un état de rêve, à demi inconscient. Il faut au contraire que ce mystère de « l'amour en silence, » qui est le premier état et le plus intime de Dieu, soit dès l'abord entièrement conscient. Mais si nous nous efforçons de pénétrer plus avant dans ce mystère, nous rencontrerons déjà une quatrième existence, impersonnelle, différente des trois personnes, en même temps qu'inséparable d'elles. Dieu se contemplant soi-même, dans un sentiment infini de bonheur, ne se contemple pas seulement soi-même mais encore son contenu, sa *plénitude* (πλήρωμα). Cette plénitude, que nous considérons ici pour le moment au point de vue d'une plénitude d'idées émanant du Père, est concentrée dans le Fils et organisée par l'Esprit en un monde d'idées, distinct de Dieu mais inséparable de lui. C'est ici ce que Böhme appelle *la sagesse*, c'est-à-dire la sagesse impersonnelle, objective, qui se présente devant Dieu ou hors de lui, et qu'il faut

distinguer de la sagesse subjective, de la sagesse comme attribut, et qui se manifeste particulièrement dans le Fils. C'est cette sagesse-là, objective et impersonnelle, dont Böhme dit qu'elle est là, devant le Dieu trois fois saint, comme une vierge inféconde mais reflétant la splendeur et la richesse du Dieu trois fois saint. Ici nous avons donc déjà la gloire de Dieu, mais seulement d'une manière abstraite et purement idéale. Déjà ici nous découvrons la lumière que Dieu habite, sa demeure, son ciel, mais vu du côté purement idéal (intellectuel). La théosophie l'appelle aussi l'*Augenumschluss Gottes*, ce qui entoure ou enferme l'œil de Dieu ; ou bien elle le considère comme un voile qui le couvre et l'enveloppe, mais un voile qui fait partie de sa révélation personnelle. C'est une splendeur qui l'enveloppe ou, pour nous servir d'une expression de Böhme, c'est un miroir qui entoure le Dieu trois fois saint et dans lequel il contemple les merveilles qui se trouvent dans les profondeurs de sa personne.

Cependant nous ne pourrions pas nous contenter de cette notion de l'amour de Dieu, d'après laquelle il ne serait qu'un amour intellectuel et contemplatif ; car cet amour, quelque vivant qu'il puisse être, reste toujours quelque chose d'intérieur. Or l'intérieur réclame un extérieur, l'ésotérique réclame l'exotérique. C'est ainsi que nous voulons que l'amour d'un homme ne reste pas seulement contemplatif, mais qu'il se manifeste dans la pratique. Qui dit être moral, dit du même coup esprit actif, productif, agissant au dehors. Et cela doit être vrai surtout quand il s'agit de l'esprit moral par excellence, de Dieu. Un amour purement intellectuel et contemplatif est trop abstrait, un amour qui ne fait rien n'est que la moitié d'un amour.

Mais ici se dresse un écueil contre lequel bien des penseurs déistes et même des penseurs chrétiens ont échoué : c'est que du moment qu'ils conçoivent Dieu comme l'amour *actif* ou *agissant*, ils passent aussitôt à la création du monde. Or de cette façon-là le monde créé devient absolument nécessaire à Dieu ; il n'a pas été créé par un acte libre de l'amour divin. Dans ce cas, Dieu n'est indépendant du monde que pour

autant qu'il est l'amour contemplatif, c'est-à-dire seulement à moitié l'amour. L'une des moitiés de son être est liée au monde créé dont il a besoin pour pouvoir agir. Et si ce monde créé lui est métaphysiquement nécessaire pour sa propre existence, il en résulte encore que l'amour et la grâce de Dieu envers la créature ne sont pas vraiment libres.

Voilà pourquoi nous ne nous sentons pas libre d'adopter ce point de vue, qui décidément est semi-panthéiste, et pour comprendre comment l'amour de Dieu peut être actif sans avoir besoin du monde, nous remarquons que, tandis que l'amour intellectuel de Dieu est une contemplation de lui-même, son amour actif, en revanche, est une *glorification de lui-même*. Cette glorification de lui-même se manifeste en ceci que Dieu, selon une nécessité qui lui est inhérente, produit dès l'éternité quelque chose d'objectif et d'absolument parfait qui reflète la richesse de son être. Cette production parfaite est formée par « l'idée » (*Idea* de Böhme), éternelle, grâce à la nature éternelle que Dieu fait surgir des profondeurs de sa toute-puissance ; en sorte que, sur ce point, nous en revenons de nouveau à J. Böhme, dont l'idée centrale subsiste malgré les erreurs que nous avons cru devoir signaler dans les développements de sa pensée. Cette production éternelle, qui est éternellement en voie de se produire, est la gloire impersonnelle de Dieu, l'objectivité qui l'entoure, un monde d'idées en même temps qu'une nature d'une beauté impérissable. C'est là le ciel incrée de Dieu ; non seulement une vie réelle, mais une réalité vivante. C'est le côté extérieur, corporel, de Dieu, le vêtement de lumière que Dieu se fait et dont il se revêt éternellement. Dans ce ciel, Dieu est la perfection absolue, n'ayant pas besoin d'un monde créé et temporel, et s'il crée celui-ci, c'est un acte entièrement libre de son amour et de sa grâce.

La contemplation de soi-même et la glorification de soi-même, voilà donc les deux facteurs de l'amour divin qui produisent au Dieu trois fois saint un ciel incrée. Donner une description de ce ciel incrée dépasse naturellement les facultés de l'homme. La matière règne en nous et autour de nous, et tout chez nous est si grossier, si matériel, si pesant, si ténébreux et sent telle-

ment la mort et la corruption, qu'il nous en coûte énormément de nous imaginer une réalité, une nature toute pénétrée de lumière et d'esprit. Aucune description ne saurait être adéquate à son objet. C'est ici qu'il faut encore rappeler les paroles de Böhme : « Ma chère âme, regarde et contemple ! Voici Dieu et son royaume, la sphère céleste et son paradis, et c'est ainsi que cela a été dès le principe (*Urstand*), d'éternité en éternité. En décrire la joie, le ravissement et les délices est impossible à ma plume, le raconter est impossible à ma langue ; car aucune parole humaine n'en est capable. Nous renverrons d'en parler que nous soyons parvenus dans le sein de la vierge. » (*Drei Principien*, 14, 90.) En dépit de cette déclaration, Böhme a souvent essayé d'en faire des descriptions détaillées. Il le fait même avec tant de détails que parfois il donne dans le matérialisme, ce qui lui a valu force reproches. Rocholl a sans doute raison quand il a dit <sup>1</sup>, en parlant de ce réalisme de Böhme, que chaque tentative de pénétrer dans le sanctuaire sera toujours une chose « effroyablement hardie ; » que chaque explication des secrets de la nature éternelle les fera nécessairement voir sous un aspect grossier, exactement comme la pure lumière, en traversant une atmosphère troublée, devient rouge foncé, qu'enfin le langage humain y met obstacle parce que, tandis que dans l'objet à décrire tous les éléments se trouvent mêlés d'une manière indissoluble, notre langage les range les uns à côté des autres ou les uns à la suite des autres. Nous scindons, nous séparons ce qu'il faudrait pouvoir reproduire dans son indivisible ensemble.

Malgré ses réserves, Rocholl, comme plusieurs autres écrivains modernes, a essayé de donner des descriptions pleines d'animation, sinon de détails, ce qui démontre l'attrait particulier qu'exerce sur nous ce sujet, une fois que nous l'avons découvert. Quelques-uns voudraient qu'on laissât cette matière entièrement de côté. Nous ne sommes pas de leur avis ; car s'il ne nous est naturellement pas donné de pénétrer dans le sanctuaire (puisque c'est une lumière dont nul ne peut appro-

<sup>1</sup> *Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, pag. 57.



cher) il n'en est pas moins vrai que, en nous plaçant sur le terrain de l'Écriture, nous devons en *supposer* l'existence et prouver la nécessité de cette supposition. Il va sans dire que pour parler de ce sanctuaire et en donner une description, il faudra se servir d'expressions figurées. Parmi ces images ce sera tantôt l'idée du repos éternel tantôt celle du mouvement éternel qui prévaudra. On pourra se représenter le ciel incréé comme un ciel étoilé, dont celui que nous voyons n'est qu'un faible reflet, et comme un *firmament* éclatant (*firmamentum*, *rakia*, l'extension de sa force). Cependant, de toutes les images dont on peut se servir pour désigner le paradis de Dieu, ce monde d'une nature divine et éternelle, il nous paraît que les meilleures seront celles qui, en même temps qu'elles expriment le repos éternel, feront ressortir le mouvement de la vie avec toute son infinie variété. Rocholl est certainement dans le vrai quand il dit que l'image qui nous rend le mieux l'idée du ciel incréé et son unité harmonieuse, ce doit être l'harmonie elle-même ou la musique. « Quand nous entendons les sons monter et descendre, se jouant et luttant entre eux ; quand les accords se développent en mesure et arrivent, à travers la lutte et les efforts, à la solution du problème dans un état de paix bienheureux ; quand nous entendons des sons, en particulier ceux du *thème*, se perdre en mourant dans des profondeurs mystérieuses pour reparaitre bientôt et poser en quelque sorte de nouveau la question, jusqu'à ce que, après la lutte et après des développements toujours nouveaux, ils en aient trouvé la solution dans l'harmonie, nous y voyons une image terrestre du rythme céleste, du mouvement rotatoire du ciel de Dieu, où des *couleurs mélodieuses* et des *sons éclatants* se confondent ; où le repos n'est pas stagnant mais vivant ; où l'unité et l'harmonie se produisent éternellement à travers les contrastes et les mouvements <sup>1</sup>. » Nous relevons particulièrement, dans ce qui précède, cette idée de l'union des sons et des couleurs ; car ce qui est séparé ici-bas, est uni là-haut. Comment, à ce propos, ne pas se rappeler cette vision de Saint-Martin, dont il

<sup>1</sup> Ouvrage cité, l. c.

parle en disant qu'il « vit des fleurs faisant entendre des sons, et qu'il entendit des sons faisant éclater de la lumière. » Cette nature-là est une vraie quintessence (*quinta essentia*); car elle réunit en elle seule ce que les quatre éléments possèdent chacun séparément. Toutefois, il faut l'avouer, même cette image-là est faible, même ce langage n'est qu'un bégaiement. Voici du moins ce que nous pouvons dire : s'il nous était donné de jeter un regard dans cette harmonie, de l'entendre et de la comprendre, ce serait pour notre imagination ce qu'est pour le cœur du chrétien racheté cette « paix qui surpasse toute intelligence <sup>1</sup>. » Aussi l'Écriture sainte, qui ne connaît pas le mot d'*harmonie*, la désigne-t-elle par le mot *paix*.

#### IV

Une fois qu'on aura reconnu la valeur des vues qui viennent d'être exposées, on acceptera sans difficulté cette autre idée de la théosophie d'après laquelle le ciel incréé est la condition et la base de tout le monde créé. L'univers entier plane dans le ciel incréé qui l'entoure et le pénètre, qui est en dehors et au dedans de tout.

C'est de là que nous vient tout ce que nous appelons les *bénédictions*, non seulement au sens spirituel, mais au sens corporel lui-même. Car si ce mot n'est pas un vain son, un terme sans valeur, il doit signifier que des forces célestes exercent une influence bienfaisante sur la nature inférieure, lui communiquant de sa vie et de sa vigueur. Cette vie-ci et cette lumière-ci dépériraient et se flétriraient bientôt, et physiquement et spirituellement, si la communion entre elles et les forces vitales d'en haut, la lumière céleste, venait à cesser.

Ce ciel incréé, le ciel des cieux, *le ciel même* (Hébr. IX, 24) comme l'appelle l'Écriture pour le distinguer des cieux créés, n'est pas séparé de nous d'une manière matérielle, dans l'espace, vu qu'il n'est pas soumis aux lois du monde matériel. D'après sa nature, il pénètre partout, il est partout, bien que

<sup>1</sup> Keerl, *Lehre des neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes*, pag. 24.

d'une manière différente selon les différentes créatures et les différentes sphères de la création. Le ciel de Dieu et son paradis peuvent être tout près de nous, ils peuvent nous entourer d'une manière invisible, ce que nous confirment ces regards qu'il a été accordé, dans des circonstances particulières, à quelques saints ici-bas de jeter dans le ciel. Seulement, dans le cours ordinaire de cette vie terrestre, il y a un voile qui nous le cache. Ce voile, c'est ce monde matériel avec son ciel et sa terre visibles, avec ses fleurs et ses étoiles, avec ses images, ses signes et symboles énigmatiques; voile bigarré qui est considéré par beaucoup de personnes comme le but, comme la chose réelle au delà de laquelle on ne peut aller. Elles ne reconnaissent pas, ces personnes-là, que la vraie réalité, celle qui demeure, ne se trouve qu'au delà du voile (Hébr. VI, 20), derrière ce qu'elles appellent les forces et les lois de la nature. On pourrait dire aussi que le voile est formé de notre propre chair, de ce corps grossier qui, comme le monde matériel tout entier, participe à la pesanteur, aux ténèbres, à la corruptibilité et à la mort, et grâce auquel nous nous promenons au sein de la gloire qui nous entoure comme des gens qui auraient les yeux bandés et les oreilles fermées d'une peau épaisse <sup>1</sup>.

Mais ici nous sommes obligé de nous arrêter pour ne pas anticiper sur la doctrine des choses finales. Or cela nous est interdit par le fait que, dans le développement des idées théosophiques que nous poursuivons, nous n'en sommes pas encore arrivé à la création, ni même à l'idée d'une monde créé.

(Traduit par *Chr. Honoré*, pasteur.)

<sup>1</sup> Schceberlein, *Himmel und Erde, die Geheimnisse des Glaubens*.

---