

le goût des idées
de jean-claude zylberstein

MARTIN BUBER

LE CHEMIN DE L'HOMME

suivi de

LE PROBLÈME DE L'HOMME

et de FRAGMENTS

AUTOBIOGRAPHIQUES

LES
BELLES
LETTRES



RETOUR SUR SOI-MÊME

Dénoncé calomnieusement aux autorités par l'un des chefs des mitnagdim¹ qui réprouvaient sa doctrine et sa voie, Rabbi Shnéour Zalman, le Rav² de Russie, avait été incarcéré à Saint-Pétersbourg et attendait sa comparution devant le tribunal, lorsqu'un jour le capitaine de la gendarmerie pénétra dans sa cellule. Devant la face puissante et immobile du Rav qui, absorbé en lui-même, ne le remarqua pas tout de suite, cet homme devint pensif et devina quelle était la qualité de son prisonnier. Il entra en conversation avec lui, ne tardant pas à mettre sur le tapis toutes sortes de questions qu'il s'était posées en lisant l'Écriture. Finalement il demanda : « Que Dieu l'Omniscient dise à Adam : "Où es-tu ?", comment faut-il l'entendre ? » « Croyez-vous de foi, répondit le Rav, que l'Écriture soit éternelle et qu'elle embrasse tous les temps, toutes les générations et tous les individus ? » « Je le crois », dit-il. « Eh bien, reprit le Tsaddik³, en tout temps Dieu interpelle chaque homme : "Où es-tu dans ton monde ? De ceux qui te sont départis, tant de jours

1. Adversaires ; on appelle ainsi les groupes qui s'opposent au mouvement hassidique.

2. Rabbin.

3. Le Juste ; nom donné aux chefs des communautés hassidiques.

ont passé et tant d'années, jusqu'où es-tu arrivé entre-temps dans ton monde ?" Dieu dit par exemple : "Voilà quarante-six ans que tu es en vie, où séjournes-tu ?" »

En entendant citer le chiffre exact de son âge, le capitaine se maîtrisa, posa la main sur l'épaule du Rav et s'écria : « Bravo ! » ; mais le cœur lui battait.

Que se passe-t-il dans cette histoire ?

À première vue elle nous rappelle ces contes talmudiques dans lesquels un Romain ou quelque autre païen consulte l'un des sages Juifs au sujet d'un passage de la Bible afin de dévoiler une prétendue contradiction dans l'enseignement d'Israël, et reçoit une réponse qui montre qu'il n'y a pas de contradiction, ou qui réfute la critique d'une autre manière, à quoi s'ajoute parfois un rappel à l'ordre personnel.

Mais bientôt nous remarquons entre les contes du Talmud et le conte hassidique une différence révélatrice, différence qui, il est vrai, paraît d'abord plus importante qu'elle ne l'est réellement. Il se trouve en effet que la réponse est donnée sur un plan autre que celui sur lequel la question a été formulée.

Le capitaine vise à dévoiler une prétendue contradiction dans la religion juive. Les Juifs voient dans le Dieu auquel ils croient l'Être omniscient, mais la Bible lui attribue des questions telles que les poserait quelqu'un qui ignore une chose et voudrait l'apprendre. Dieu cherche Adam qui s'est caché, il fait retentir son appel dans le jardin et demande où il est ; c'est donc qu'il ne le sait pas, qu'il est possible de se cacher de lui : donc il n'est pas l'Omniscient.

Mais, au lieu d'expliquer le passage biblique et de résoudre ce qui semble une contradiction, le Rabbi ne s'en sert que de point de départ, utilisant son motif pour adresser au capitaine une admonestation à propos de la vie qu'il a menée lui-même jusqu'ici, à propos du manque de sérieux, de l'inattention et de l'absence de sentiment de responsabilité dans sa propre âme.

La question concrète, qui, au fond, même si elle est posée ici sans arrière-pensée, n'est pas une question authentique, mais simplement une forme de la controverse, reçoit une réponse personnelle, ou plutôt : au lieu d'une réponse est prononcé un rappel à l'ordre personnel. De ces répliques talmudiques il ne reste apparemment que le rappel à l'ordre qui les accompagnait parfois.

Pourtant, examinons le conte de plus près. Le capitaine se renseigne sur un passage du récit biblique du péché d'Adam. Par sa réponse, le Rabbi lui fait connaître ceci : « Tu es toi-même Adam, c'est à toi-même que Dieu s'adresse en disant : "Où es-tu ?" » Apparemment il ne lui a fourni aucun éclaircissement sur la signification du passage biblique en tant que tel. En vérité, cependant, la réponse éclaire à la fois la situation d'Adam au moment où Dieu l'interroge et la situation de chaque homme de tout temps et en tous lieux. Car aussitôt qu'il entendra et comprendra la question biblique comme lui étant personnellement adressée, le capitaine prendra nécessairement conscience de ce que cela signifie, lorsque Dieu demande : « Où es-tu ? », que la question soit adressée à Adam ou à quiconque. Quand Dieu questionne ainsi, ce n'est pas pour que l'homme lui apprenne une chose qu'il ne saurait pas encore ; il veut provoquer en l'homme quelque chose qui précisément n'est provoqué que par une telle question, à condition qu'elle touche l'homme au cœur, que l'homme se laisse toucher au cœur par elle.

Adam se cache pour n'avoir pas à se justifier, pour échapper à la responsabilité de sa vie. Ainsi se cache chaque homme, car chaque homme est Adam et dans la situation d'Adam. Afin d'échapper à la responsabilité de la vie vécue, l'existence est transformée en machine à cacher. Et c'est en se cachant ainsi et toujours de nouveau « de la Face de Dieu » qu'il s'enlise de plus en plus profondément dans la fausseté. De cette manière surgit une nouvelle situation qui, de jour en jour, de cachette

en cachette, devient de plus en plus douteuse. Cette situation se laisse caractériser avec précision : l'homme ne peut échapper à l'œil de Dieu, mais, en cherchant à se cacher de lui, il se cache de lui-même. Certes, il y a bien en lui aussi un quelque chose qui le cherche, mais il empêche de plus en plus ce quelque chose de le trouver. C'est au milieu de cette situation que tombe la question de Dieu. Elle veut remuer l'homme, elle veut briser sa machine à cacher, elle veut lui montrer où il s'est fourvoyé, elle veut faire naître en lui le grand désir d'en sortir. Tout dépend à présent de savoir si l'homme acceptera de ne pas se dérober à la question. Certes, tout comme au capitaine dans notre conte, « le cœur battra » à quiconque quand elle frappera son oreille. Mais la machine lui permet également de se rendre maître de cette émotion du cœur. La voix, en effet, ne s'accompagne pas d'un orage qui met en péril la vie de l'homme ; c'est « la voix d'un silence semblable à un souffle » (*die Stimme eines verschwebenden Schweigens*)⁴, et il est aisé de l'assourdir. Aussi longtemps que cela se produit, la vie de l'homme ne peut devenir chemin. Quelle que soit la grandeur du succès, de la jouissance d'un homme, quelle que soit l'importance de son pouvoir, quelque colossale que soit son œuvre : sa vie demeure sans chemin aussi longtemps qu'il n'affronte pas la voix. Adam affronte la voix, il reconnaît l'enlèvement, il avoue : « Je me suis caché », et c'est là que commence le chemin de l'homme. Le retour décisif sur soi-même est le commencement du chemin dans la vie de l'homme, toujours de nouveau le commencement du chemin humain. Mais il n'est décisif, justement, que s'il mène au chemin. Car il existe aussi un retour sur soi-même infécond, qui ne mène à rien d'autre qu'au tourment, au désespoir et à l'enlèvement encore plus profond. Quand le Rabbi de Guér⁵,

interprétant l'Écriture, arrivait aux paroles que Jacob adresse à son serviteur : « Lorsque mon frère Esaü te rencontrera et t'interrogera en disant : "À qui es-tu ? Où vas-tu ? À qui est ce troupeau qui te précède ?" », il disait à ses élèves : « Faites bien attention à quel point les questions d'Esaü ressemblent à cette maxime de nos sages : "Pénètre-toi de ces trois choses : pense à ton origine et à ta fin, et rappelle-toi devant qui tu auras un jour à rendre compte de tes actions." Faites bien attention, car un grave examen s'impose à qui se pénètre des trois choses : qu'en lui ce ne soit pas Esaü qui interroge. Car Esaü aussi est capable de s'en enquérir, plongeant l'homme dans la mélancolie. »

Il est une question démoniaque, une fausse question qui singe la question de Dieu, la question de la vérité. Elle se reconnaît à ce qu'elle ne s'en tient pas au « Où es-tu ? », mais poursuit : « De là où tu t'es fourvoyé, aucun chemin ne peut plus te faire sortir. » Il est un faux retour sur soi-même qui ne détermine pas l'homme au retour et ne le met pas sur le chemin, mais qui lui présente le retour comme étant sans issue, et de cette manière l'accule là où il est devenu apparemment tout à fait impossible et où l'homme ne parvient à continuer de vivre qu'en vertu de l'orgueil démoniaque, de l'orgueil de la fausseté.

4. Traduction à peu près littérale de l'expression singulière employée au verset I. Rois, 19.12.

5. Guér : Gora Kalwarya, près de Varsovie.

II

LE CHEMIN PARTICULIER

Rabbi Baer de Radoshitz suppliait une fois son Maître, le « Voyant » de Lublin : « Indiquez-moi un chemin universel du service de Dieu ! » Le Tsaddik répondit : « Il n'est pas possible de dire à l'homme quel chemin il doit suivre. Car voici un chemin du service de Dieu, et c'est l'étude de la Loi ; et voici un chemin du service de Dieu, et c'est la prière ; et voilà une voie pour servir Dieu, qui est de jeûner ; et voilà une autre voie, qui est de manger. Il incombe à chacun de bien savoir vers quelle voie le pousse son cœur, et d'embrasser alors celle-ci en y mettant toutes ses forces. »

Ceci nous renseigne d'abord sur la façon dont nous devons appréhender ce qui, avant nous, a été accompli de service véritable. Nous devons le vénérer, nous devons en tirer leçon, mais nous ne devons pas l'imiter. Ce qui a été fait de grand et de saint a pour nous valeur d'exemple parce que cela nous montre concrètement ce que sont la grandeur et la sainteté, mais ce n'est pas un modèle que nous aurions à copier. Quelque infime que soit, mesuré à l'aune des œuvres des Patriarches, ce que nous sommes à même de réaliser, sa valeur réside en ce que nous le réalisons en vertu de notre propre manière et de notre propre force.

La question fut posée au Maggid de Zlotshov¹ par l'un des Hassidim : « Il est dit : “Chacun en Israël est tenu de se demander : quand mon œuvre égalera-t-elle celle de mes Pères Abraham, Isaac et Jacob ?” Comment faut-il l'entendre ? Et comment nous serait-il permis de prétendre égaler les Patriarches ? » Le Maggid expliqua : « Tels nos Pères qui ont établi un service nouveau, chacun un nouveau, selon sa vertu propre : l'un celui de la grâce, l'autre celui de la puissance, le troisième celui de la magnificence, ainsi devons-nous, chacun selon sa manière propre, établir, à la lumière de la Loi et du service, un service nouveau et faire non pas ce qui a été fait, mais ce qui est à faire. »

Avec chaque homme vient au monde quelque chose de nouveau qui n'a pas encore existé, quelque chose d'initial et d'unique. « Il est du devoir de chacun en Israël de connaître et de prendre en considération qu'il est, au monde, unique dans son genre, et qu'aucun homme pareil à lui n'a jamais existé dans le monde, car, si un homme pareil à lui avait déjà existé dans le monde, il n'aurait pas lieu d'être au monde. Chaque individu est une chose nouvelle dans le monde, et il est appelé à accomplir sa vertu propre dans ce monde. Que ceci fasse défaut, voilà en vérité ce qui retarde la venue du Messie. » C'est avant tout cette qualité unique et exceptionnelle que chacun est commis à développer et à mettre en œuvre, mais non de faire encore une fois ce qu'un autre — et fût-il le plus grand — a déjà réalisé. Alors qu'il était déjà vieux et aveugle, le sage Rabbi Bounam disait un jour : « Je ne voudrais pas échanger ma place contre celle d'Abraham. Car quel serait l'avantage pour Dieu si le Patriarche Abraham devenait comme l'aveugle Bounam, et si l'aveugle Bounam devenait comme Abraham ? » Et la même pensée a été exprimée avec une insistance plus grande encore

1. Zlotshov : ville de la Galicie orientale. Maggid : prédicateur.

par Rabbi Zousya qui disait peu avant sa mort : « Dans le monde qui vient, la question qu'on va me poser, ce n'est pas : “Pourquoi n'as-tu pas été Moïse ?”, non. La question qu'on va me poser, c'est : “Pourquoi n'as-tu pas été Zousya ?” »

Nous nous trouvons là en présence d'un enseignement qui repose sur le fait que les hommes sont inégaux par nature et qui par suite ne cherche pas à les rendre égaux. Tous les hommes ont accès à Dieu, mais chacun a un accès différent. C'est précisément la diversité des hommes, la diversité de leurs qualités et de leurs tendances qui constitue le grand atout du genre humain. L'universalité de Dieu réside dans l'infinité des voies qui conduisent à lui et dont chacune est réservée à un homme. Quelques disciples d'un Tsaddik décédé venus à Lublin dans l'intention de s'attacher au « Voyant » s'étonnèrent de constater que, sur certains points, celui-ci différait de la manière qu'ils connaissaient à leur maître. « Et quel Dieu serait-il donc, leur lança-t-il, celui qu'on ne pourrait servir que d'une seule et unique façon ! » Mais du fait que tout homme peut, à partir de son lieu, à partir de son essence, parvenir à Dieu, le genre humain en tant que tel, en progressant sur toutes les voies, peut parvenir à lui.

Dieu ne dit pas : « Tel chemin mène à moi, mais tel autre n'y mène pas », mais il dit ceci : « Tout ce que tu fais peut être un chemin vers moi, pourvu que tu le fasses de telle manière que cela te conduise à moi. » Mais ce qu'est cette chose que peut et doit faire cet homme précisément et aucun autre, cela ne peut se révéler à lui qu'à partir de lui-même. Ici, en effet, le fait de lorgner ce qu'un autre a accompli et de s'efforcer de l'imiter ne peut qu'induire en erreur ; car, ce faisant, il perd de vue ce à quoi lui seul est appelé. Parole du Baal-Shem² : « Que chacun agisse conformément au degré qui est le sien.

2. Maître du Nom (de Dieu) : titre conféré au fondateur du Hassidisme, Rabbi Israël ben Eliezer (1700-1760).

Si tel n'est pas le cas, cependant, s'il saisit le degré de son compagnon, laissant échapper le sien propre, il ne réalisera ni celui-ci ni celui-là. » Ainsi, le chemin par lequel un homme accédera à Dieu ne peut lui être indiqué par rien d'autre que par la connaissance de son être propre, la connaissance de sa qualité, de sa tendance essentielle. « Dans chaque être, il est un trésor qui ne se trouve en aucun autre. » Mais ce qui est « trésor » en lui, il ne pourra le découvrir que s'il saisit véritablement son sentiment le plus profond, son désir principal, ce qui, en lui, émeut son être le plus intime.

Certes, l'homme ne connaît souvent son sentiment le plus profond que sous la forme de la passion particulière, sous la forme du « mauvais penchant » qui veut le séduire. Conformément à sa nature, le désir le plus puissant d'un être humain se précipite d'abord vers les choses qui promettent de combler ce désir. Ce qui importe, c'est qu'il dirige la force de ce sentiment même, de cette impulsion même, de l'occasionnel vers le nécessaire et du relatif vers l'absolu. De cette manière, il trouvera son chemin.

Un Tsaddik enseigne : « Il est dit à la fin de l'Ecclésiaste : "Au terme des choses, on entend le tout : crains Dieu !" Quelle que soit la chose au bout de laquelle tu parviennes, là, à son terme, tu entends invariablement ceci : "Crains Dieu", et ceci est le tout. Il n'existe rien au monde qui ne t'indique une voie vers la crainte de Dieu et le service de Dieu. Tout est commandement. » Mais notre véritable mission dans ce monde où nous avons été placés ne saurait être en aucun cas de nous détourner de choses et d'êtres que nous rencontrons et qui attirent à eux notre cœur ; c'est, au contraire, précisément d'entrer en contact, par la sanctification du lien qui nous rattache à eux, avec ce qui en eux se manifeste en tant que beauté, en tant que sentiment de bien-être, en tant que jouissance. Le Hassidisme enseigne que la joie éprouvée au

contact du monde conduit, si nous la sanctifions de notre être tout entier, à la joie en Dieu.

Dans le récit du « Voyant », le fait que, parmi les chemins donnés en exemple, à côté de celui qui consiste à manger, il y en ait également un qui consiste à jeûner semble contredire cela. Mais si nous le considérons dans l'ensemble de la doctrine hassidique, nous constatons que si l'éloignement de la nature, l'abstinence à l'égard de la vie naturelle peuvent effectivement constituer parfois le point de départ nécessaire à un homme, de même qu'un isolement indispensable à certains moments cruciaux de l'existence, ils ne peuvent pas toutefois représenter la voie dans son entier. Certains hommes doivent commencer par jeûner, et commencer toujours de nouveau, parce qu'il leur est particulier de ne pouvoir atteindre que par le moyen d'une ascèse la délivrance de l'asservissement au monde, le plus profond retour sur soi-même et, de là, le rattachement à l'absolu. Mais jamais l'ascèse ne doit prétendre dominer la vie de l'homme. L'homme ne doit s'éloigner de la nature que pour revenir à elle renouvelé et pour trouver le chemin vers Dieu par le contact sanctifié avec elle.

« Et il se tint au-dessus d'eux, sous l'arbre, et ils mangèrent. » Voici de quelle manière Rabbi Zousya expliquait cette phrase de l'Écriture qui décrit comment Abraham donna à manger aux Anges : l'homme, disait-il, se tient au-dessus des Anges parce qu'il connaît l'intention qui sanctifie le repas, qu'eux ne connaissent point. Sur les Anges, étrangers à l'usage du repas, Abraham fit descendre l'intention par laquelle il avait coutume de le consacrer à Dieu. Tout acte naturel conduit, s'il est sanctifié, à Dieu, et la nature a besoin de l'homme pour accomplir en elle ce qu'aucun Ange ne peut accomplir en elle : la sanctifier.

III

DÉTERMINATION

Un Hassid du « Voyant de Lublin » avait, une fois, entrepris le jeûne d'un Sabbath à l'autre. Et voilà que, dans l'après-midi du vendredi, il fut pris soudain d'une soif si cruelle qu'il crut en mourir. Apercevant une fontaine, il y alla dans l'intention de boire. Mais il se ravisa aussitôt, songeant que pour une petite heure qu'il lui restait à supporter il détruirait toute l'œuvre de cette semaine. Il ne but point et s'éloigna de la fontaine. Une bouffée d'orgueil lui vint, d'avoir su triompher de cette dure épreuve ; mais quand il s'en rendit compte : « Mieux vaut encore, se dit-il, y aller et boire, plutôt que de laisser mon cœur succomber à l'orgueil. » Et il revint sur ses pas jusque devant la fontaine, s'apprêtant à boire, quand tout à coup il s'aperçut que sa soif l'avait quitté. Le soir même, pour l'entrée en Sabbath, il arriva chez son Maître. « Du ravaudage ! » s'exclama le Tsaddik dès qu'il le vit apparaître sur son seuil.

Lorsque, dans ma jeunesse, j'entendis cette histoire pour la première fois, la dureté avec laquelle un Maître traite ici son disciple zélé m'affecta. Ce dernier se donne le plus grand mal pour réaliser une difficile ascèse, il se sent tenté de la rompre et surmonte la tentation, pour ne rien récolter finalement qu'un verdict négatif de son Maître. Sans doute la première entrave

provenait-elle du pouvoir du corps sur l'âme, d'un pouvoir qu'il fallait d'abord briser, mais la deuxième résultait du motif le plus noble : plutôt échouer que succomber à l'orgueil pour l'amour du succès ! Comment peut-on être réprimandé à cause d'une telle lutte intérieure ? N'est-ce pas là trop exiger de l'homme ?

C'est beaucoup plus tard seulement (mais sans attendre toutefois que ne s'écoule un quart de siècle), à savoir à l'époque où je transcrivais moi-même ce conte de la tradition, que je compris qu'il n'était nullement question ici d'exiger quelque chose de l'homme. Le Tsaddik de Lublin, en effet, n'avait pas précisément la réputation d'être un adepte de l'ascèse, et ce n'est certainement pas dans le dessein de lui plaire que le Hassid entreprit la sienne, mais bien plutôt parce qu'il espérait atteindre ainsi un degré plus élevé de l'âme ; d'ailleurs, n'avait-il pas entendu de la bouche même du « Voyant » que le jeûne pouvait servir à cette fin dans la phase initiale du développement personnel et, plus tard, dans les moments critiques ? Les paroles que celui-ci adresse au disciple maintenant, après avoir manifestement observé l'évolution de l'aventure avec une compréhension authentique, signifient sans aucun doute ceci : « On ne saurait atteindre un degré plus élevé de cette manière. » Il prévient le disciple d'une chose qui doit nécessairement l'empêcher de réaliser son projet. Quant à savoir quelle est cette chose, cela nous apparaît clairement. C'est le fait d'avancer puis de reculer qui est l'objet du blâme ; c'est le va-et-vient, le fait d'agir en zigzag qui est suspect. L'opposé du « ravaudage » est l'ouvrage fait d'une seule pièce. Comment réaliser un ouvrage d'une seule pièce ? Pas autrement qu'avec une âme unifiée.

De nouveau, pourtant, la question nous assaille de savoir si ce n'est pas, en l'occurrence, traiter trop durement un homme. Car il en va ainsi dans notre monde : l'un possède — « par nature » ou « par grâce », de quelque manière qu'on veuille l'exprimer, c'est tout un — une âme unitaire, une âme d'une

seule pièce et réalise en conséquence des œuvres unitaires, des œuvres d'une seule pièce, justement parce que son âme ainsi faite les lui inspire et l'en rend capable ; tandis que l'autre possède une âme multiple, compliquée, contradictoire, ce qui détermine naturellement son action : les entraves et les troubles de cette dernière découlent des entraves et des troubles de l'âme, l'inquiétude de celle-ci se manifeste par l'inquiétude de celle-là. Un homme d'une telle constitution, que peut-il donc faire, si ce n'est s'efforcer de surmonter les tentations qui se présentent à lui sur le chemin du but qu'il est en train de poursuivre ? Que peut-il faire, si ce n'est justement chaque fois, au milieu de l'action, se « ressaisir », comme on dit, c'est-à-dire rassembler son âme tirillée en tous sens et la diriger toujours à nouveau, concentrée, vers le but, en étant prêt de surcroît, comme c'est le cas du Hassid dans notre conte, au moment où l'orgueil menace de s'emparer de lui, même à sacrifier le but afin de sauver l'âme ?

Si à partir de ces questions nous examinons encore une fois notre conte, nous découvrons enfin l'enseignement que renferme la critique du « Voyant ». C'est l'enseignement selon lequel l'homme a le pouvoir d'unifier son âme. L'homme à l'âme multiple, compliquée, contradictoire n'est pas réduit à l'impuissance : le noyau intime de cette âme — la force divine qui gît dans ses profondeurs — peut agir sur elle et la transformer, il peut lier les unes aux autres les forces en conflit et fondre ensemble les éléments qui tendent à se séparer, il peut l'unifier. Une telle unification doit se produire *avant* que l'homme n'entame une œuvre exceptionnelle. Ce n'est qu'avec une âme unifiée qu'il sera à même de l'exécuter d'une façon telle que le résultat soit non point du ravaudage mais un ouvrage d'une seule pièce. Et c'est bien là ce que le « Voyant » reproche au Hassid : de s'être aventuré avec une âme non unifiée ; au milieu de l'œuvre, l'unification ne peut réussir. Mais il ne faut pas non

plus se figurer que l'ascèse puisse provoquer l'unification ; elle peut purifier, elle peut également concentrer, mais elle ne saurait opérer la préservation du résultat ainsi obtenu jusqu'à ce que le but soit atteint — elle n'est pas en mesure de protéger l'âme contre sa propre contradiction.

Toutefois, il est une chose qu'il convient de ne pas perdre de vue : à savoir qu'aucune unification de l'âme n'est définitive. De même que l'âme la plus unitaire de naissance est néanmoins parfois assaillie par des difficultés intérieures, ainsi même l'âme la plus acharnée dans sa lutte pour l'unité ne peut jamais l'atteindre tout à fait. Mais chaque œuvre que j'exécute d'une âme unifiée agit en retour sur mon âme, agit dans le sens d'une unification nouvelle et plus haute ; chacune me conduit, quoique par divers détours, à une unité plus *constante* que ne l'était celle qui la précédait. Ainsi parvient-on finalement là où l'on peut s'en remettre à son âme, parce que son degré d'unité est désormais si élevé qu'elle surmonte la contradiction comme en se jouant. Même alors il convient de rester vigilant, bien sûr, mais c'est une vigilance sereine.

Un jour, c'était pendant les fêtes de Hanoucca, Rabbi Nahoum, l'un des fils du Rabbi de Rijn¹, entra à l'improviste dans la Maison d'Étude où il trouva ses disciples en train de jouer aux dames, comme il était d'usage aux jours de cette fête. Surpris et troublés par l'arrivée soudaine de leur Maître, ils s'arrêtèrent de jouer ; mais le Tsaddik hocha la tête avec bienveillance et demanda : « Alors, vous connaissez donc les règles du jeu de dames ? » Et comme, dans leur confusion, les disciples ne soufflaient mot, il fit lui-même la réponse : « Eh bien, je vais vous les dire, les règles du jeu de dames. Premièrement : on ne peut faire deux pas à la fois. Deuxièmement : n'aller

1. Rijn : Ruzyn, localité du district de Kiev où vivait celui qui allait devenir le Rabbi de Sadagora, le fondateur de la célèbre « dynastie de Sadagora ». Sadagora : petite ville de la Bukowine.

qu'en avant et ne jamais reculer. Et troisièmement : lorsqu'on est parvenu jusqu'en haut, on a le droit d'aller partout où on le veut. »

Mais ce serait se méprendre totalement sur ce qu'il faut entendre par unification de l'âme que de traduire ici le mot « âme » par autre chose que : l'homme entier, corps et esprit confondus. L'âme n'est réellement unifiée qu'à condition que toutes les forces, tous les membres du corps le soient également. « Tout ce qu'il t'est donné de faire, fais-le avec toute ta force ! » Voici comment le Baal-Shem interprétait ce verset de l'Écriture : ce qu'on fait, on doit le faire avec tous ses membres, c'est-à-dire : il faut y impliquer également tout l'être corporel de l'homme ; des éléments qui composent sa personne, aucun ne doit rester extérieur à l'action. Quand l'homme devient une telle unité, une unité formée du corps et de l'esprit, l'œuvre qu'il réalise est une œuvre d'une seule pièce.

IV

COMMENCER PAR SOI-MÊME

Quelques Éminences d'Israël se trouvaient, une fois, être les hôtes de Rabbi Yitzhak de Worki. La conversation vint à tomber sur l'efficacité d'un serviteur honnête pour la conduite de la maison : « Tout va bien, disaient-ils, quand on a un bon serviteur, comme le montre le cas de Joseph, entre les mains duquel tout prospérait. » Rabbi Yitzhak ne partageait pas l'avis général. « Je le pensais moi aussi, dit-il, jusqu'au jour où mon Maître me démontra que tout dépend en réalité du maître de maison. Dans ma jeunesse, en effet, ma femme me causait de grands embarras ; et si je le supportais pour mon compte, les domestiques, eux, me faisaient pitié. Je m'en fus donc consulter mon Maître, Rabbi David de Lelov, lui demandant si je devais ou non contrecarrer ma femme. "Que t'adresses-tu à moi ? me répondit-il, adresse-toi à toi-même !" Il me fallut réfléchir assez longtemps sur ce qu'il m'avait dit, avant que de le comprendre, et encore ne le compris-je qu'en me rappelant ces paroles du Baal-Shem : "Il y a la pensée, la parole et l'action, avait-il dit. La pensée correspond à l'épouse ; la parole aux enfants ; l'action au personnel domestique. Tout se changera en bien pour celui qui rajustera ces trois choses dans son esprit." Je compris alors ce que mon Maître avait voulu dire, à savoir que tout dépendait de moi-même. »

Ce récit touche l'un des problèmes les plus profonds et les plus graves de notre vie : le problème de l'origine véritable du conflit entre les hommes.

On a coutume d'expliquer les manifestations du conflit d'abord par les motifs que les antagonistes reconnaissent consciemment comme étant la cause de la querelle, ainsi que par les situations et les processus objectifs qui sont à la base de ces motifs et dans lesquels les deux parties sont impliquées ; ou alors on procède analytiquement, cherchant à explorer les complexes inconscients, vis-à-vis desquels ces motifs se comportent simplement comme les symptômes d'une maladie à l'égard des dommages organiques eux-mêmes. La doctrine hassidique se rapproche de cette conception dans la mesure où elle rapporte elle aussi la problématique de la vie extérieure à celle de la vie intérieure. Mais elle en diffère sur deux points essentiels, l'un de principe et l'autre, plus important encore, d'ordre pratique.

La différence de principe réside dans le fait que la doctrine hassidique ne vise pas à examiner les difficultés isolées de l'âme, mais qu'elle envisage l'homme entier. Il ne saurait toutefois être question ici d'une différence quantitative. Il s'agit bien plutôt de la constatation que le fait de séparer du tout des éléments et des processus partiels contrarie toujours la compréhension de la totalité, et que seule la compréhension de la totalité en tant que totalité peut entraîner une transformation réelle, une réelle guérison, d'abord de l'individu, puis du rapport entre lui-même et ses semblables (ou, pour employer un paradoxe : la quête du point central déplace celui-ci et fait ainsi avorter tout entière la tentative de surmonter la problématique). Cela ne signifie nullement qu'il ne faille pas prendre en considération tous les phénomènes de l'âme ; mais aucun d'entre eux ne doit être placé au centre de l'examen, comme si tout le reste pouvait en être déduit. Il convient au contraire de considérer

tous les points, et ce non pas séparément, mais précisément dans leur rapport vital.

Quant à la différence pratique, elle consiste dans le fait qu'ici, au lieu d'être traité comme objet de l'analyse, l'homme est sommé de se « rajuster ». Il faut que l'homme réalise d'abord lui-même que les situations conflictuelles qui l'opposent aux autres ne sont que des conséquences des situations conflictuelles dans son âme propre, et qu'il s'efforce ensuite de surmonter ce conflit intérieur qui est le sien, pour désormais se tourner vers ses semblables en homme transformé, pacifié, et nouer avec eux des relations nouvelles, transformées.

De par sa nature, certes, l'homme cherche à éluder ce revirement décisif qui blesse à l'extrême sa relation habituelle au monde, en faisant observer à l'auteur de cette sommation ou à sa propre âme, si c'est elle qui la lui adresse, que tout conflit implique deux acteurs et qu'il convient par conséquent, si on lui demande, à lui, de remonter de là à son conflit intérieur, d'en demander autant à son adversaire. Mais c'est justement dans cette manière de voir par laquelle l'être humain ne se considère que comme un individu auquel font face d'autres individus, et non comme une personne authentique dont la transformation aide à la transformation du monde, c'est là justement que gît l'erreur fondamentale contre laquelle s'élève la doctrine hassidique. Commencer par soi-même, voilà ce qui seul importe, et, à cet instant, je n'ai à m'occuper de rien d'autre au monde que de ce commencement. Toute autre prise de position me détourne de mon projet, entame ma résolution à le mettre en œuvre et finit par faire échouer tout entière cette audacieuse et vaste entreprise. Le point d'Archimède à partir duquel je peux, en mon lieu, mouvoir le monde est la transformation de moi-même. Si, à sa place, je pose deux points d'Archimède, l'un ici, dans mon âme, et l'autre là-bas, dans l'âme de mon semblable en conflit avec moi, le point unique sur lequel une vue s'était ouverte à moi m'échappe aussitôt.

Enseignement de Rabbi Bounam : « Nos sages disent : “Cherche la paix en ton lieu.” On ne saurait chercher la paix nulle part ailleurs qu’en soi-même, jusqu’à ce qu’on l’y ait trouvée. Il est écrit² : “Il n’y a point de paix dans mes os à cause de mes péchés.” Ce n’est que lorsque l’homme a trouvé la paix en lui-même qu’il peut entreprendre de la chercher dans le monde entier. »

Mais le récit que j’ai pris pour point de départ ne se contente pas d’indiquer l’origine véritable des conflits extérieurs et d’attirer l’attention sur le conflit intérieur d’une manière générale. La sentence du Baal-Shem qui s’y trouve citée nous dit aussi exactement en quoi consiste le conflit intérieur décisif. Il s’agit du conflit entre trois principes dans l’être et dans la vie de l’homme : le principe de la pensée, le principe de la parole et le principe de l’action. Tout conflit entre moi-même et mes semblables vient de ce que je ne dis pas ce que je pense et que je ne fais pas ce que je dis. Car, de ce fait, la situation entre moi-même et autrui s’embrouille et s’envenime toujours à nouveau et de plus en plus ; quant à moi, dans mon délabrement intérieur, désormais tout à fait incapable de la maîtriser, me voici devenu, à l’encontre de toutes mes illusions, son esclave docile. Par notre contradiction, par notre mensonge nous alimentons et aggravons les situations conflictuelles et nous leur donnons pouvoir sur nous jusqu’à ce qu’elles nous réduisent à l’esclavage. Pour en sortir, une seule issue : *comprendre* le revirement : tout dépend de moi, et *vouloir* le revirement : je veux me rajuster.

Mais pour être à la hauteur de cette grande tâche, l’homme doit d’abord, par-delà tout le fatras de choses sans valeur qui encombrant sa vie, rejoindre son soi, il doit se trouver lui-même, non pas le moi manifeste de l’individu égocentrique, mais le

soi profond de la personne vivant avec le monde. Et, là encore, toute notre habitude fait obstacle.

Je terminerai ce chapitre par une plaisante anecdote de l’ancien temps qui ressuscita dans la bouche d’un Tsaddik.

Rabbi Enokh racontait : « Il y avait une fois un sot si insensé qu’on l’avait surnommé le Golem. Chaque matin, au lever, c’était pour lui tout un problème de retrouver ses vêtements, une tâche véritablement si ardue pour sa pauvre tête qu’il en hésitait, le soir, à se déshabiller pour se coucher. Mais voilà qu’un soir, prenant son courage à deux mains, il s’empara d’un crayon et d’un bout de papier sur lequel il consigna l’emplacement de chacune des parties de son vêtement qu’il quittait. Au matin, tout joyeux, il se leva et prit la liste : “La casquette — ici”, et il s’en coiffa ; “Le pantalon — là”, et il l’enfila, et ainsi de suite jusqu’à ce qu’il eût tout revêtu. “Oui, mais moi-même, où suis-je donc ?” se demanda-t-il soudain, tout anxieux, “où suis-je donc passé ?” Et ce fut en vain qu’il se chercha et qu’il fouilla partout : il n’arriva pas à se retrouver. Ainsi de nous », dit le Rabbi.

2. Psaumes, XXXVIII, 4.

NE PAS SE PRÉOCCUPER DE SOI

Après avoir marié son fils à la fille de Rabbi Eliezer, Rabbi Haïm de Tsans¹ se présenta chez le père de la mariée, le lendemain du jour des noces : « Nous voici devenus parents, lui dit-il, et vous m'êtes désormais si proche que je peux bien vous dire ce qui met mon cœur au supplice. Voyez : mes cheveux ont blanchi et ma barbe est chenue, et je n'ai toujours pas fait pénitence ! » « Ah ! beau-père, lui rétorqua Rabbi Eliezer, vous ne pensez qu'à vous-même. Oubliez-vous un peu et songez au monde ! »

Voilà qui semble contredire tout ce que j'ai rapporté jusqu'ici de l'enseignement du Hassidisme dans ces pages. Nous avons entendu que chaque homme doit faire retour sur soi-même, qu'il doit embrasser sa voie particulière, qu'il doit unifier son être, qu'il doit commencer par soi-même ; or voici qu'à présent on nous dit qu'il faut s'oublier soi-même. Pourtant, il n'est que d'y prêter l'oreille plus attentivement pour constater que cette dernière exhortation non seulement s'accorde parfaitement avec les autres, mais qu'elle s'intègre dans le tout comme un élément nécessaire, un stade nécessaire, à la place qui lui revient. Il suffit de poser cette seule question : « Pourquoi ? »

1. Tsans : Nowy Sacz (la nouvelle Sandez), petite ville de la Galicie occidentale.

Pourquoi faire retour sur moi-même, pourquoi embrasser ma voie particulière, pourquoi unifier mon être ? Et voici la réponse : pas pour moi. C'est ce qui explique également l'exhortation du chapitre précédent : commencer par soi-même. Commencer par soi, mais non finir par soi ; se prendre pour point de départ, mais non pour but ; se connaître, mais non se préoccuper de soi.

Nous voyons un Tsaddik, un homme sage, pieux et secourable, s'accuser, aux jours de la vieillesse, de n'avoir point encore accompli le retour authentique. La réponse qu'il reçoit relève en apparence de la conviction qu'il surestime largement la gravité de ses péchés et qu'en revanche il sous-estime tout aussi largement la valeur de la pénitence déjà faite jusqu'ici. Mais les paroles prononcées vont plus loin. Elles disent d'une façon tout à fait générale : « Au lieu de te tourmenter sans arrêt à propos des fautes que tu as commises, tu dois appliquer la force d'âme que tu consacres à cette auto-accusation à l'action que tu es destiné à exercer sur le monde. Ce n'est pas de toi mais du monde qu'il faut te préoccuper. »

Il importe avant tout de bien comprendre ce qui est dit ici au sujet du retour. On sait que le retour se trouve au centre de la conception juive de la voie de l'homme. Il a le pouvoir de renouveler l'homme de l'intérieur et de transformer son lieu dans le monde de Dieu, si bien que l'homme du retour se voit élevé au-dessus du Tsaddik parfait qui, lui, ne connaît point l'abîme du péché. Mais retour signifie ici quelque chose de beaucoup plus grand que repentir et pénitences ; il signifie que l'homme qui s'est égaré dans le chaos de l'égoïsme, où il était toujours lui-même le but qu'il se fixait, trouve, par un revirement de son être tout entier, un chemin vers Dieu ; c'est-à-dire le chemin vers l'accomplissement de la tâche particulière à laquelle Dieu l'a destiné, lui, cet homme particulier. Le repentir ne saurait être plus que l'impulsion qui déclenche ce revirement agissant ; mais celui qui persiste à se tracasser à propos du repentir, celui

qui se torture l'esprit en pensant sans cesse à l'insuffisance de ses œuvres de pénitence, celui-là prive le revirement du meilleur de sa force.

Dans une prédication qu'il prononça la veille du Jour des Expiations, le Rabbi de Guér trouva des mots audacieux et pleins de vigueur pour mettre en garde contre la pratique des mortifications : « Celui qui revient sans cesse en paroles et en pensées sur la mauvaise action qu'il a commise maintient continuellement sa pensée dans l'abject où il est tombé ; or ce que l'homme pense l'enveloppe, il est enveloppé tout entier, corps et âme, par sa pensée — ainsi s'enfonce-t-il, avec son âme, dans l'abjection. Celui-là ne pourra certainement pas faire retour, car son esprit s'épaissira et son cœur se pourrira, et il se pourrait bien qu'il en devienne mélancolique par surcroît. Que veux-tu, on a beau remuer la fange, elle reste fange. Pécheur ou pas pécheur, qu'y gagne le Ciel ? Et moi, je perdrais mon temps à ressasser tout cela ? Autant enfile des perles pour la joie du Ciel ! C'est pourquoi il est écrit : "Écarte-toi du mal et fais le bien" — détourne-toi entièrement du mal, n'y réfléchis pas, et fais le bien. Tu as mal agi ? Eh bien, oppose au mal la bonne action. » Mais l'enseignement de notre récit va plus loin. Celui qui se tourmente sans relâche de n'avoir pas encore fait suffisamment pénitence, celui-là se préoccupe essentiellement du salut de son âme, et donc de son sort personnel dans l'éternité. En rejetant cet objectif, le Hassidisme ne fait que tirer une conséquence de l'enseignement du Judaïsme en général. Et l'un des principaux points de désaccord qui opposent le Christianisme au Judaïsme réside justement dans le fait que le Christianisme assigne à tout homme pour but suprême le salut de son âme propre. Aux yeux du Judaïsme, chaque âme humaine est un élément servant dans la création de Dieu qui est appelée à devenir, par l'action de l'homme, le royaume de Dieu ; ainsi il n'est fixé à aucune âme de but à l'intérieur

d'elle-même, dans son propre salut. Chacune doit, il est vrai, se connaître, se purifier, s'accomplir, mais pas pour son propre compte, pas pour le bénéfice de son bonheur terrestre ni pour celui de sa béatitude céleste, mais pour le bénéfice du travail par lequel elle a mission d'influer sur le monde de Dieu. Il convient de s'oublier et de songer au monde.

Le fait de prendre pour but le salut de son âme propre n'est considéré ici que comme la forme la plus sublime de l'égoïsme. C'est là ce que le Hassidisme rejette de la manière la plus catégorique, et tout spécialement lorsqu'il s'agit d'un homme qui a trouvé et développé son soi. Enseignement de Rabbi Bounam : « Il est écrit : "Et Coré prit." Mais que prit-il donc ? Il voulait se prendre soi-même — c'est pourquoi rien de ce qu'il faisait ne pouvait plus être bon. » Aussi opposait-il au Coré éternel le Moïse éternel, le « très-humble », l'homme qui, dans ce qu'il fait, ne pense pas à soi. « Avec chaque génération, disait-il, l'âme de Moïse et l'âme de Coré reviennent. Et si une fois l'âme de Coré se soumet de son plein gré à l'âme de Moïse, Coré sera délivré. » C'est ainsi que Rabbi Bounam envisage l'histoire du genre humain en route vers la délivrance comme un processus entre ces deux types d'hommes : l'orgueilleux qui, fût-ce sous l'apparence la plus noble, pense à soi-même, et l'humble qui, en toute chose, songe au monde. C'est seulement lorsqu'il cède à l'humilité que l'orgueil est délivré ; et c'est seulement lorsqu'il est délivré que le monde peut être délivré.

Après la mort de Rabbi Bounam, l'un de ses disciples, le Rabbi de Guér justement, de la prédication duquel j'ai cité quelques passages, dit : « Rabbi Bounam possédait les clefs de tous les firmaments. Et pourquoi ne les eût-il point possédées ? À l'homme qui ne pense point à soi, on donne toutes les clefs. »

Et le plus grand des disciples de Rabbi Bounam, celui qui, entre tous les Tsaddikim, fut la figure tragique par excellence, Rabbi Mendel de Kotzk, disait un jour à la communauté

rassemblée : « Ce que je demande à chacun de vous ? Trois choses seulement : de ne pas lorgner au-dehors de soi, de ne pas lorgner au-dedans du voisin, et de ne point penser à soi. » Ce qui veut dire : premièrement, chacun doit maintenir et sanctifier son âme propre dans la manière et le lieu qui sont les siens, et ne pas convoiter la manière et le lieu des autres ; deuxièmement, chacun doit respecter le mystère de l'âme de son prochain et s'abstenir de le pénétrer avec une impudente indiscretion et de l'utiliser à ses fins ; et, troisièmement, chacun doit, dans sa vie avec soi-même et dans sa vie avec le monde, se garder de se prendre lui-même pour but.

VI

LÀ OÙ L'ON SE TROUVE

Rabbi Bounam avait coutume de raconter aux jeunes gens qui venaient chez lui pour la première fois l'histoire d'Eisik fils de Yékel de Cracovie. Après de longues années de la pire misère, qui n'avaient cependant point entamé sa confiance en Dieu, celui-ci reçut en rêve l'ordre de se rendre à Prague pour chercher un trésor sous le pont qui mène au palais royal. Lorsque ce rêve se fut répété pour la troisième fois, Eisik se mit en route et gagna Prague à pied. Mais le pont était gardé jour et nuit par des sentinelles, et il n'osa pas creuser à l'endroit qu'il savait. Il revenait là chaque matin cependant, tournant autour jusqu'au soir. Pour finir, le capitaine de la garde, qui avait remarqué son manège, s'approcha et s'informa non sans cordialité : avait-il perdu quelque chose ou bien attendait-il quelqu'un ? Eisik lui raconta le rêve qui l'avait amené jusque-là depuis son lointain pays, et le capitaine éclata de rire : « Et c'est pour complaire à un rêve, mon pauvre vieux, que tu as fait à pied, avec ces semelles trouées, tout ce chemin ! Ah ! là là ! Si l'on devait se fier aux rêves, malheureux ! À ce compte-là, j'aurais dû, moi aussi, me mettre en campagne après un rêve que j'ai fait et courir jusqu'à Cracovie chez un Juif, un certain Eisik fils de Yékel, pour chercher un trésor sous le fourneau ! Eisik fils

de Yékel, tu parles ! Dans cette ville où la moitié des Juifs s'appellent Eisik, et l'autre moitié Yékel, je me vois entrant, une après l'autre, dans toutes les maisons et les mettant sens dessus dessous ! »

Ayant dit, il s'esclaffa de nouveau. Eisik s'inclina, rentra chez lui et déterra le trésor avec lequel il bâtit la synagogue qui porte le nom de Schul de Reb Eisik fils de Reb Yékel.

« Souviens-toi bien de cette histoire, ajoutait alors Rabbi Bounam, et recueille le message qu'elle t'adresse : c'est qu'il est une chose que tu ne peux trouver nulle part au monde ; mais il existe pourtant un lieu où tu peux la trouver. »

Il s'agit là encore d'une histoire très ancienne que l'on retrouve dans diverses littératures populaires, mais que la bouche hassidique raconte d'une manière véritablement nouvelle. Elle n'a pas simplement été transplantée extérieurement dans le monde juif : elle a été entièrement refondue par la mélodie hassidique dans laquelle elle a été racontée ; mais ce qui est réellement décisif, c'est qu'elle est devenue comme transparente et qu'à présent la lumière d'une vérité hassidique en émane. On ne lui a pas surajouté une « morale » ; au contraire, le sage qui l'a racontée à nouveau en a enfin découvert et révélé le sens véritable.

Il est une chose que l'on ne peut trouver qu'en un seul lieu au monde. C'est un grand trésor, on peut le nommer l'accomplissement de l'existence. Et le lieu où se trouve ce trésor est le lieu où l'on se trouve.

La plupart d'entre nous ne parviennent qu'en de rares instants à la pleine conscience du fait que nous n'avons pas goûté de l'accomplissement de l'existence, que notre vie n'a point part à l'existence authentique, accomplie, qu'elle est vécue pour ainsi dire en marge de la vie authentique. Pourtant, nous ne cessons jamais de ressentir le manque, toujours nous nous efforçons, d'une manière ou d'une autre, de trouver quelque part ce qui nous fait défaut. Quelque part, dans un domaine

quelconque du monde ou de l'esprit, partout sauf là où nous nous trouvons, là où nous avons été placés — mais c'est là justement, et nulle part ailleurs, que se trouve le trésor. C'est dans le milieu que je ressens comme mon milieu naturel, dans la situation qui m'est échue en partage, dans ce qui jour après jour m'arrive, dans ce qui jour après jour me réclame, c'est là que réside ma tâche essentielle, là est l'accomplissement de l'existence qui s'offre à ma portée. Nous apprenons au sujet d'un certain docteur talmudiste qu'il distinguait les voies du Ciel aussi clairement que les rues de Néhardéa, sa ville natale. Le Hassidisme retourne cette maxime : mieux vaut distinguer les rues de la ville natale aussi clairement que les voies du Ciel, des deux choses c'est elle la plus grande. Car c'est ici, à l'endroit même où nous nous trouvons, qu'il s'agit de faire briller la lumière de la divine vie cachée.

Quand même notre puissance s'étendrait jusqu'aux extrémités de la terre, notre existence n'atteindrait pas le degré d'accomplissement que peut lui donner la relation silencieuse et empreinte d'abandon à la présence vivante. Quand même nous serions dans les secrets des mondes d'en haut, notre participation réelle à la vie authentique serait moindre que lorsque, dans le cours de notre vie quotidienne, nous nous acquittons d'une tâche nous incombant avec une sainte intention. C'est sous le fourneau de notre propre maison qu'est enfoui notre trésor.

Selon le Baal-Shem, aucune rencontre d'un être ou d'une chose que nous faisons au cours de notre vie ne se passe d'un sens secret. Les hommes avec lesquels nous vivons ou que nous côtoyons en tout temps, les animaux qui nous aident dans nos travaux domestiques, le sol que nous exploitons, les produits de la nature que nous transformons, les outils dont nous nous servons, tout recèle une substance spirituelle secrète qui a besoin de nous pour atteindre sa forme parfaite, son achèvement. Si nous ne tenons pas compte de cette substance spirituelle placée

sur notre chemin, si, négligeant d'établir une relation véritable avec les êtres et les choses à la vie desquels nous sommes tenus de participer comme ils participent à la nôtre, nous ne songeons qu'aux buts que nous poursuivons, alors nous manquons nous-mêmes l'existence authentique, accomplie. J'ai la conviction que cet enseignement est foncièrement vrai. La plus haute culture de l'âme reste aride et stérile au fond, à moins que ces petites rencontres ne reçoivent de nous ce qui leur revient et secrètent, jour après jour, des eaux vives qui irrigueront l'âme, de même qu'en son fonds intime la puissance la plus immense n'est qu'impuissance si elle n'est pas secrètement l'alliée de ces contacts tout à la fois humbles et secourables avec un étant étranger et pourtant proche.

Certaines religions contestent à notre séjour sur Terre la qualité de vie authentique. Pour les unes, tout ce qui nous apparaît ici-bas n'est qu'une illusion que nous aurions à lever, pour les autres il ne s'agit là que d'une avant-cour du monde véritable, avant-cour que nous devrions traverser sans trop y prêter attention. Il en va tout autrement du Judaïsme. D'après lui, ce qu'un homme fait dans la sainteté ici et maintenant n'est ni moins important ni moins véritable que la vie du monde à venir. Mais c'est dans le Hassidisme que cet enseignement connut le développement le plus accentué.

Paroles de Rabbi Enokh d'Alexander : « Les autres nations de la Terre ont aussi la croyance en deux mondes. "Dans ce monde-là", peut-on les entendre dire. La différence tient en ceci qu'elles pensent que l'un et l'autre sont distincts et séparés, tandis qu'Israël, au contraire, professe que les deux mondes ne sont qu'un en vérité, et qu'ils doivent devenir un en toute réalité. »

Dans leur vérité intime, les deux mondes n'en forment qu'un seul. Ils se sont simplement quittés, pour ainsi dire. Mais ils doivent redevenir l'unité qu'ils constituent dans leur vérité intime. Et l'homme a été créé justement afin qu'il réunisse les

deux mondes. Il agit dans le sens de cette unité par une vie sainte avec le monde où il a été placé, dans le lieu où il se trouve.

On parlait un jour devant Rabbi Pinhas de Koretz de la grande détresse des miséreux ; et il écoutait, prostré dans le chagrin. Puis il releva la tête : « Nous n'avons, s'écria-t-il, qu'à attirer Dieu dans le monde, et tout sera résolu ! »

Comment ! Il serait donc possible d'attirer Dieu dans le monde ? N'est-ce pas là une manière de voir arrogante et prétentieuse ? Comment le vermisseau oserait-il se mêler de ce qui relève exclusivement de la grâce de Dieu, à savoir quelle part de lui-même il concède à sa création !

Une fois de plus, un enseignement judaïque s'oppose, ici, aux enseignements des autres religions, et c'est derechef dans le Hassidisme qu'il s'exprime avec le plus d'intensité. Nous croyons que la grâce de Dieu consiste précisément en ceci qu'il veut se laisser conquérir par l'homme, qu'il s'abandonne à lui en quelque sorte. Dieu veut entrer dans son monde, mais c'est par l'homme qu'il veut y entrer. Voilà le mystère de notre existence, la chance surhumaine du genre humain.

Un jour qu'il recevait quelques savants personnages, Rabbi Mendel de Kotzk surprit ses visiteurs en demandant soudain : « Où Dieu demeure-t-il ? » Ils se moquèrent de lui : « Qu'est-ce qui vous prend ! s'exclamèrent-ils en riant. Le monde n'est-il pas plein de sa magnificence ? » Mais le Rabbi apporta lui-même la réponse à sa question : « Dieu demeure là où on le fait entrer. »

Voilà bien ce qui importe en fin de compte : faire entrer Dieu. Mais on ne peut le faire entrer que là où l'on se trouve, là où l'on se trouve réellement, là où l'on vit, où l'on vit une vie authentique. Si nous entretenons des rapports saints avec le petit monde qui nous est confié, si, dans le domaine de la création avec laquelle nous vivons, nous aidons la sainte substance spirituelle à parvenir à son achèvement, alors nous ménageons à Dieu une demeure en notre lieu, alors nous faisons entrer Dieu.