

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1990)
Heft: 4

Artikel: Le discours théosophique selon Jacob Boehme
Autor: Deghaye, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381429>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE DISCOURS THÉOSOPHIQUE SELON JACOB BOEHME

PIERRE DEGHAÏE

Résumé

Jacob Boehme (1575-1624) est le fondateur d'une théologie mystique connue sous le nom de théosophie. Le discours théosophique, ce n'est pas seulement le discours de l'homme sur la manifestation divine, c'est aussi et d'abord le discours de Dieu qui s'exprime dans ses œuvres.

Le discours de Dieu est réexprimé par le discours de l'homme en qui Dieu s'est engendré. Ainsi se forme le corps spirituel qui est le terme de la révélation.

Introduction

La tradition que nous allons évoquer est celle de la théosophie allemande. C'est Jacob Boehme (1575-1624) qui en est le fondateur. Elle se poursuit, longtemps après sa mort, dans la philosophie sacrée de Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), puis dans l'œuvre de Franz von Baader (1765-1841). Cependant, c'est au discours théosophique chez Boehme que cet exposé sera consacré.

La théosophie de Boehme est une théologie mystique. Elle s'articule sur un grand thème de la mystique chrétienne: la naissance de Dieu dans l'âme humaine, qui correspond à la seconde naissance de l'homme. Mais d'autre part, le théosophe décrit également la naissance de Dieu préalablement à la création d'Adam. Avant de s'engendrer dans les âmes humaines, Dieu naît dans une âme universelle que Boehme dit *éternelle*¹ et qui se situe en fait entre l'Éternité parfaite et le temps de notre monde. Cette âme primordiale est émanée, alors que l'âme humaine est créée.

¹ *De tribus principiis* 10, 37. Pour les écrits de Boehme, nous renvoyons aux Œuvres complètes: *Sämtliche Schriften*, 11 volumes, Stuttgart, Fromann, 1955-1961, fac-similé de l'édition de 1730, introductions de Will-Erich PEUCKERT. Pour chaque ouvrage, nous indiquons éventuellement la partie, en chiffres romains, puis, en chiffres arabes, le chapitre et le paragraphe. Nous donnons les titres en latin, les textes sont en allemand.

L'âme éternelle n'est pas d'emblée le lieu où Dieu pourra naître, pas plus que notre âme humaine n'est dans son état premier en ce monde le temple du glorieux avènement. Il faut que cette demeure se construise. L'âme universelle se forme selon des degrés qui se succèdent et qui sont au nombre de sept. Le théosophe décrit la formation de ce monde originel qui sera le premier lieu de la manifestation divine. Il y a une analogie parfaite entre cette cosmogonie mystique et l'instauration du royaume de Dieu dans la personne humaine.

Dieu naît en même temps que s'édifie son temple. Il ne saurait y avoir de révélation en dehors de cette naissance de Dieu et de cette fondation. Pour que la Divinité se révèle, il faut que Dieu naisse et qu'en même temps s'édifie la maison que Dieu va habiter. La révélation de Dieu, c'est sa naissance et son établissement. Elle s'accomplit d'abord dans l'âme éternelle. Elle se reproduira dans les âmes humaines.

Le discours mystique s'applique à la naissance de Dieu dans l'âme humaine. Cependant Boehme use du même langage lorsqu'il évoque le divin engendrement dans l'âme éternelle. Ce qui advient antérieurement à l'existence des âmes créées apparaît comme une projection à rebours de l'expérience spirituelle de l'homme.

Somme toute, Dieu ne se révèle jamais que dans une âme, que celle-ci soit le lieu de la manifestation primordiale ou le fond de la personne humaine. C'est pourquoi la science de Dieu qui s'offre sur le plan de l'âme primordiale émanée, est aussi une théologie mystique. Cependant, c'est le nom de théosophie qui traduit le mieux l'objectivation au niveau de l'âme éternelle de la révélation reçue dans la subjectivité de l'homme. Le discours mystique, c'est le discours théosophique.

L'âme éternelle est l'âme de Dieu. Dieu se revêt de cette âme comme d'un *corps* pour se manifester. L'âme émanée est le corps subtil dans lequel Dieu naît au commencement de ses voies. Appliquée à cette naissance, la théologie mystique devient une théosophie. Mais elle l'est de même lorsqu'elle parle de Dieu naissant dans l'âme humaine, car l'avènement du royaume de Dieu en l'homme est décrit suivant le modèle de la cosmogonie primordiale. Sur les deux plans, la révélation est une cosmogonie en même temps qu'une théogonie.

Le discours théosophique, c'est le propos de l'homme sur Dieu manifesté dans le monde créé et dans le monde émané. Or, si l'homme parle de Dieu, c'est parce que Dieu lui parle. Le sujet de la théosophie, c'est aussi le discours de Dieu.

La parole de Dieu est fixée dans la Bible. Le discours théosophique ne se crée pas *ex nihilo*. Il se constitue matériellement à partir de l'Écriture. Cependant la révélation écrite resterait lettre morte si Dieu ne parlait aussi en nous. Le lieu dans lequel Dieu se communique selon sa parole, ce n'est

pas seulement la page du livre, c'est aussi et principalement le sanctuaire de l'âme.

Dieu parle dans l'âme éternelle, puis dans l'âme humaine. Mais l'âme éternelle est comprise dans l'âme humaine. Elle en est le noyau précieux. Ainsi l'homme, lorsqu'il s'est accompli, représente la plénitude de la manifestation divine. L'homme est le livre dans lequel le discours de Dieu s'énonce tout entier. La totalité de la révélation est dans l'homme².

Emanée ou créée, l'âme n'est pas seulement le lieu du discours divin. Elle en est le fruit. Elle est la parole de Dieu, comme l'Écriture, mais sous un autre aspect. L'âme éternelle est le Verbe *proféré* au niveau de l'émanation³. L'âme humaine est le Verbe réexprimé sous une forme créée⁴.

Dieu se fait connaître par son Verbe, d'une part dans la matérialité de l'Écriture, d'autre part sur les deux plans de la cosmogonie, l'émanation et la création. Le Verbe de Dieu s'exhale et il produit l'âme. C'est sous le vêtement de l'âme que Dieu se manifeste. C'est par le truchement de l'âme que la Divinité se rend perceptible. Il n'y a pas d'approche de Dieu si ce n'est dans le fond d'une âme. C'est là que rayonne l'Esprit.

Pour Boehme, l'âme n'est pas un principe immatériel. Elle est la substance dont procèdent toutes choses. L'âme est une substance, c'est-à-dire un tissu de qualités ou de propriétés sensibles. La substance de l'âme, c'est sa sensibilité. Pour Boehme, l'âme est toujours une âme sensible, même lorsqu'elle est habitée par l'Esprit de Dieu.

La réalité de l'âme est dans les qualités sensibles qui préexistent aux choses et qui en détermineront l'être particulier. Mais l'âme est aussi le *sensorium* grâce auquel ces qualités sont perçues. Dieu lui-même se dote de ce *sensorium* afin de percevoir comme il sera perçu. Sans la réalité sensible d'une âme, il n'y aurait aucune communication entre la Divinité et un être quelconque.

Certes, il faut distinguer entre deux niveaux des sens. L'âme ténébreuse n'a qu'une sensibilité grossière. L'âme lumineuse se définit par les sens spirituels et les perceptions qui leur conviennent. Boehme transpose les données de la spiritualité sur le plan d'une âme universelle qui apparaît comme l'âme de Dieu se connaissant lui-même en même temps qu'il est connu.

L'âme est le vêtement sensible dont l'Esprit se couvre pour se rendre perceptible. L'Esprit pur est absolument insaisissable. L'Esprit ne peut s'appréhender que s'il rayonne dans la substance d'une âme. C'est de la réalité sensible de l'âme que se nourrit le discours sur Dieu. Nous parlons de Dieu suivant les qualités sensibles que sa présence fait s'épanouir en nous, et

² *Psychologia vera* 1, 153; *Epistolae theosophicae* 20, 3.

³ *Mysterium Magnum* 6, 19.

⁴ *Ibid.* 15, 16.

selon les sens qu'elle exalte. Mais toute cette réalité sensible est aussi bien la matière du discours que Dieu lui-même prononce. C'est par elle que Dieu s'exprime de manière vivante, substantielle. Si Dieu ne s'exprimait que dans la parole écrite, il ne serait pas connu.

Dieu parle. Sa parole proférée est le monde émané, puis le monde créé. Le monde émané est la substance de l'âme éternelle dont Dieu se revêt comme d'un corps pour se manifester. Sortie de la bouche de Dieu, la parole est ce corps. Puis la parole se réexprime. Elle est alors le monde créé, issu de la substance primordiale. La nature créée est la forme extériorisée de la première parole. Néanmoins le premier monde reste le noyau du second. Nous avons donc deux textes et deux lectures du discours de Dieu. Le texte apparent est notre monde créé, visible. Sa matérialité correspond à celle de l'Écriture. Et sous cette apparence s'énonce le discours mystique de Dieu. Pour le saisir, il faut retrouver la réalité première de la parole.

L'âme, c'est la nature⁵. L'âme éternelle, c'est la *nature éternelle*. Notre nature en procède. Elle en est la périphérie. La nature éternelle est le noyau de notre nature visible⁶. Les deux natures sont la substance du discours de Dieu. Elles sont de même la réalité concrète de notre discours sur Dieu, à deux niveaux différents.

La nature parfaite est cachée sous l'apparence de notre monde. Malgré la rupture de niveau, il y a entre les deux plans du discours divin une analogie sans laquelle la réalité supérieure échapperait totalement à l'homme. Notre nature renvoie à la nature éternelle dont elle est le reflet. C'est ainsi que dans le symbole, le corps apparent, représenté par la lettre, renvoie à un autre corps. Chez Boehme, la notion de symbole se définit selon cette analogie entre deux réalités sensibles dont l'une est transcendante par rapport à l'autre. La vie divine s'exprime dans la réalité supérieure. C'est dans cette perspective que la théosophie se présente comme une théologie symbolique.

La théosophie emprunte ses symboles à notre nature et elle les explicite par une autre nature qui est le lieu propre de la révélation. La théosophie est une philosophie de la nature élevée au rang d'une théologie. Le théosophe transpose la nature. Il en fait une surnature qui est la nature divine dont les élus sont rendus participants et dont notre monde est le reflet.

D'une part, notre nature est transposée. Mais d'autre part, elle reste ce qu'elle est. Il y a donc deux natures dont chacune représente un lieu ontologique et un mode du discours divin.

⁵ *De electione gratiae* 9, 6.

⁶ *De triplici vita hominis* 5, 16; *Sex puncta theosophica* IV, 6, 11; *Mysterium Magnum, Vorrede (préface)*, par. 3-5; *Apologia contra Balth. Tilken* I, par. 179.

Notre monde est un texte qui renvoie à un autre texte. Il est une lettre qui renvoie non pas directement à l'Esprit qu'elle ne permet pas de saisir, mais à une autre écriture qui le manifeste. En soi, l'Esprit est insaisissable. Il ne s'appréhende que rayonnant dans un corps.

La dualité n'est pas simplement entre la lettre et l'Esprit. Elle est entre deux modes de réalité sensible qui représentent deux niveaux de la parole. Boehme n'oppose pas seulement l'Esprit et le corps. L'opposition est entre deux corps, l'un qui offusque l'Esprit, l'autre qui l'exprime dans la lumière.

Le théosophe retrouve dans la Bible la lettre du discours divin qui se matérialise dans notre nature visible. La Bible et le livre de la nature se recourent. Les symboles contenus dans l'Écriture et ceux que nous livre le spectacle de notre nature, sont les mêmes. L'exemple le plus frappant est celui du feu et de la lumière. Lorsqu'il est écrit dans la Bible que Dieu est un feu consumant, ce feu est bien celui qui se manifeste dans la nature. Il en est de même lorsque le texte biblique affirme que Dieu est la lumière. Pour le théosophe, la Bible parle de la nature. Dieu ne se révèle que dans la nature⁷. Hors de la nature, la Divinité reste un Absolu à jamais inconnaissable, tel l'*En-Soph*, l'Infini des cabbalistes.

La parole de Dieu prend corps dans les deux mondes, l'un émané, l'autre créé. L'âme humaine comprend les deux natures. Elle est d'abord la nature créée. Puis elle est, au moins en puissance, la nature éternelle. Sur ces deux plans, que nous parlions de l'homme ou de la nature, c'est le même discours. Le corps visible de l'homme représente la nature créée⁸. Il est la lettre du texte divin. Le corps de lumière, qui est le fruit de la seconde naissance, est la substance mystique de ce discours.

Voilà donc les différents aspects d'un discours que nous appelons le discours théosophique. Nous allons les préciser en les prenant dans l'ordre suivant: le discours sur la naissance de Dieu dans l'âme humaine, le discours sur Dieu au niveau de la révélation suprême dans le cycle septénaire de la nature éternelle, le discours de Dieu dans les deux natures.

1. La naissance de Dieu dans l'âme humaine

La théosophie de Boehme se présente comme une théologie inspirée. Or, l'inspiration dont se réclame le théosophe, n'est pas un charisme occasionnel. Si l'Esprit Saint anime son discours, c'est parce que Dieu s'est établi en lui de manière habituelle. L'expérience dont il se prévaut, est celle de la seconde naissance⁹. L'homme naît à nouveau et en même temps,

⁷ *De electione gratiae* 9. 12.

⁸ *Mysterium Magnum* 2, 5.

⁹ *Epistolae theosophicae* 20, 19-27.

Dieu naît en lui, ayant élu domicile dans son âme transformée. Boehme parle de cette double naissance.

Boehme écrit pour des lecteurs. Comment sera-t-il entendu?

En vérité, seuls les élus qui auront le privilège de la même naissance, pourront percevoir réellement son propos. Les âmes ne communiquent parfaitement entre elles que si chacune est parvenue au niveau le plus élevé de l'Être. Alors elles se comprennent parce que toutes sont une même chair, un même corps.

Tout homme qui naît de Dieu s'incarne dans une chair incorruptible, absolument distincte de sa chair mortelle. Le corps de lumière qu'il revêt représente la nature parfaite devenue la substance d'une âme humaine. Ce corps glorieux est l'âme incarnée. Sa chair est la nature divine dont les élus sont rendus participants¹⁰. L'âme supérieure qui l'habite, est la Sagesse. C'est de cette nature divine devenue sa propre chair qu'émane la parole de l'homme né de Dieu¹¹.

Cette parole est le Verbe divin réexprimé par l'homme. C'est dans la nature divine dont elle jaillit, que se fonde la légitimité du discours mystique, son objectivité et son universalité. Toutefois, pour la percevoir lorsqu'elle est proférée par autrui, il faut l'avoir déjà reçue dans son propre fond. La communication entre les âmes ne peut être que leur *communion* selon la grâce répandue en chacune. La nature parfaite est la substance de la grâce.

L'universalité du discours n'est effective qu'au niveau des âmes renouvelées. Autrement chacun n'exprime que lui-même selon son moi dérisoire. Il est incapable de dire la vérité parce qu'elle n'est pas en lui. Il n'émet qu'une *opinion*. La vérité est *une*. Les opinions sont nécessairement contradictoires.

Néanmoins Boehme s'adresse aussi à des créatures qui ne sont pas encore régénérées. Pour elles, ses écrits ont une valeur d'éveil. En tout homme, il y a la semence que la voix de Dieu a projetée dans le sein d'Eve au paradis, après la chute, et qui a levé dans le sein de Marie¹². Toutes les âmes sont appelées à la maternité de Marie. Dans l'œuvre écrite du théosophe, le verbe humain renouvelle la promesse donnée au paradis: la semence de la femme écrasera la tête du serpent. Dans la Bible, cette parole annonce la naissance de l'homme nouveau. Certes, la promesse n'est que la lettre de la parole. Cependant, revivifiée par l'Esprit, la lettre éveille les âmes.

¹⁰ Selon 2 Pierre 1, 4; *De triplici vita hominis* 6, 97-98.

¹¹ *Informatorium novissimum (Von den letzten Zeiten)* II, par. 40.

¹² Selon *Genèse* 3, 5. Voir notre étude: «Marie dans l'œuvre de *Jacob Boehme*», *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* 6, Paris, Berg International, 1980, p. 123.

Boehme annonce le royaume de Dieu dans la perspective de la fin du temps qu'il croit proche. Or, l'avènement du royaume de Dieu, c'est la multiplication des conversions. Ce n'est pas un événement qui surviendrait indépendamment des hommes. Il faut que chacun naisse à nouveau. Boehme s'emploie à éveiller les âmes pour provoquer ces naissances selon l'Esprit de Dieu. Sa théologie mystique et son discours prophétique vont de pair.

Boehme n'écrit pas seulement pour autrui. Son œuvre est un *mémorial* dans lequel il objective son expérience pour lui-même¹³. Suivant cette finalité, son écriture prend une valeur d'absolu. Mais comment objectiver ce qui se déroule dans le fond le plus secret de la personne? Pour reprendre la propre expression de Boehme, comment *écrire l'Esprit*¹⁴?

Boehme affirme avoir recouvré l'usage de la langue primordiale que possédait Adam et qui lui a permis de nommer les choses. Cette langue s'est perdue. Cependant elle est redonnée à l'homme qui naît d'en haut. Boehme l'appelle la *langue de la nature*¹⁵. Bien entendu, il s'agit de la nature divine, antérieure et transcendante à notre nature. Cette nature supérieure est celle des anges. Selon son corps céleste, Adam était lui-même un ange. La langue de la nature qu'il parlait, était la langue des anges.

L'homme nouveau est l'ange manifesté dans la personne du fidèle. Boehme s'identifie à cet homme nouveau qui parle la langue des anges. Cependant il s'exprime en allemand, estimant que l'idiome de ses pères, comme l'hébreu, est proche de la langue primordiale¹⁶. En fait, Boehme se borne à interpréter les mots allemands selon la connaissance que sa maîtrise de la langue primordiale est censée lui donner. Si cette langue céleste est entendue, elle n'est pas effectivement reproduite.

En réalité, Boehme s'exprime dans une langue simplement humaine. Son discours ne dépasse pas les limites du langage des hommes selon leur nature sensible. Les hommes parlent suivant leur sensibilité. Or, ce qui caractérise cette dernière, c'est l'alternance entre des qualités, des propriétés ou des états contraires: l'amertume et la douceur, l'affliction et la joie, la lumière et les ténèbres, etc. En outre, pour Boehme, l'intelligence de

¹³ *Mysterium Magnum, Vorrede (préface)*, par. 10.

¹⁴ *Aurora* 3, 25.

¹⁵ *Epistolae theosophicae* 4, 27; *ibid.* 28, 11; *Mysterium Magnum* 35, 47-48. Voir Wolfgang KAYSER, «Böhmes Natursprache und ihre Grundlagen», dans *Euphorion* 31, 1930, p. 521-562; Ernst BENZ, «Zur metaphysischen Begründung der Sprache bei Jakob Böhme», *ibid.* 37, 1936, p. 340-357. L'étude de Wolfgang KAYSER a été traduite par Jean LAUNAY dans la revue *Poétique*, Paris, Seuil, 1972, XI, p. 337-366, sous le titre: «La doctrine du langage naturel chez Boehme et ses sources». Voir aussi Paul HANKAMER, *Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn, 1927.

¹⁶ *Aurora* 8, 73; *Mysterium pansophicum* 7, 6-10.

l'homme ne s'exerce que par ses sens, à quelque niveau que ce soit: la raison de l'homme terrestre ne fait qu'un avec ses sens grossiers, alors que l'esprit de l'homme nouveau se manifeste selon ses sens spirituels. Cette différence de niveau ne doit pas nous échapper, mais il reste que chez Boehme, c'est toujours la sensibilité qui commande le discours. En fin de compte, l'intelligence, la sensibilité et le discours ne font qu'un.

Le Verbe de Dieu parle dans le fond de l'âme la langue de la nature. Eclairé par ce discours, Boehme interprète les mots allemands. Que fait-il principalement? Il les coupe en deux. Par exemple, dans le mot *Barmherzigkeit* (*miséricorde*), il distingue entre un élément ténébreux (*Barm*) et un autre lumineux (*herzigkeit*)¹⁷. Le procédé paraît naïf, mais il montre bien que pour Boehme, la nature du langage se définit toujours suivant l'alternance des contraires. Et c'est l'élément ténébreux qui vient d'abord. Pour le théosophe, toujours les ténèbres précèdent la lumière. Or, l'Être ne se manifeste que sur le mode du discours. Avant de se révéler dans la lumière, l'Être se voile de ténèbres. Avant d'affirmer, le discours nie.

La nature parfaite, divine, est la substance même de la miséricorde. Elle est la grâce qui se fait chair dans l'homme nouveau. Or, même à cette hauteur, la dualité subsiste. Elle règne dans toute la nature. Simplement, au niveau de la nature accomplie, les ténèbres sont cachées dans la lumière, comme la nuit sous le jour, alors qu'autrement, c'était la lumière qui n'était pas visible. La dualité demeure, c'est elle qui régit la nature comme le discours. La nature, c'est le discours. C'est l'Être qui s'exprime, qui est d'abord caché, mais dont la finalité est de se manifester.

Les ténèbres sont synonyme de discorde. Lorsque la lumière règne, la nature est harmonieuse. C'est une autre nature qui est alors manifestée. Néanmoins les qualités sensibles qui en forment la substance, sont les mêmes que précédemment. Simplement, au lieu de s'opposer, elles s'unissent en se tempérant mutuellement. Ainsi elles forment une totalité harmonieuse¹⁸.

Pour l'homme, la suprême connaissance, c'est la perception de cette harmonie au sein de la nature parfaite dont lui-même est devenu participant. Il n'y a pas de connaissance plus élevée. Dieu ne se révèle pas en dehors de la nature. Il n'y a pas non plus de discours qui la dépasse valablement.

L'homme nouveau, c'est l'homme incarné selon la nature accomplie qui est devenue sa propre chair. Son corps précieux est la source de la révélation, car il est habité par la Sagesse et le Verbe divin s'exprime dans sa substance. Mais ce corps n'est pas seulement la source de la lumière, il est aussi l'objet de la vision. L'élu voit son corps de lumière. Il n'entend pas

¹⁷ *Aurora* 8, 72-79.

¹⁸ *Ibid.* 8, 11-12.

seulement la voix qui parle dans sa chair. Il n'est pas seulement illuminé grâce à la vertu qui en émane. Il le contemple parce que toute la révélation est en lui. Le corps nouveau ne représente pas seulement le Verbe qui parle de lui. Il est aussi le texte parlé. Il est le miroir dans lequel l'homme voit Dieu¹⁹.

La théosophie est une mystique de l'incarnation spirituelle. Dieu s'incarne en nous et nous nous incarnons en Dieu. L'avènement de Dieu dans l'âme du fidèle, c'est cette double incarnation. Il se traduit en termes de sensibilité visuelle et auditive. Ainsi le théosophe, lorsqu'il suit la logique de son système, ne dépasse pas les limites du discours humain.

Le théosophe n'évoque pas un attouchement qui se ferait dans la nuit, le silence et l'inconnaissance. Il ne nous suggère pas un mystère qui se situerait au-delà de toutes les images, de toutes les formes, qui serait proprement *ineffable*. Ce qui s'offre à la contemplation de l'homme renouvelé, c'est un corps de lumière qui est la parfaite image de Dieu. L'homme s'incarne pour devenir cette image dans laquelle il lira lui-même le texte de la révélation.

Nous appelons la théosophie de Boehme une théologie mystique. Cependant la contemplation ne se définit pas chez Boehme comme pour Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix. La théosophie de Boehme ne saurait davantage se confondre avec la mystique apophasique d'un Maître Eckhart. Elle est une théologie de l'image et du corps spirituel.

2. *Le discours sur Dieu considéré antérieurement à la création*

Nous parlons maintenant du discours sur Dieu antérieurement à sa naissance dans l'âme humaine. Dieu naît d'abord dans le cycle septénaire de la nature éternelle. Mais que peut-on dire de la Divinité avant même qu'elle se soit engagée dans ce monde primordial?

Dieu ne se manifeste que dans la nature. Cependant Boehme souligne que Dieu n'est pas la nature²⁰, pas plus que l'âme ne se confond avec le corps dans lequel elle vient à l'existence. Dès lors, le théosophe ne peut se dispenser de dire comment il faut imaginer la Divinité *hors de la nature*, c'est-à-dire avant de s'en revêtir pour s'y manifester.

La Divinité hors de la nature, c'est la pure transcendance. Boehme ne met absolument pas en cause cette transcendance qui est l'Eternité parfaite, sans commencement ni fin. Cependant elle est à jamais incognoscible²¹. C'est pourquoi elle échappe à notre discours. Elle n'a pas de nom. A

¹⁹ *De signatura rerum* 12, 13.

²⁰ *Apologia contra Balth. Tilken* I, par. 175.

²¹ *De triplici vita hominis* 4, 87.

proprement parler, on ne peut pas l'appeler Dieu²². La Divinité suprême ne se manifeste pas. Pour Boehme, Dieu, c'est Dieu révélé. C'est la Divinité qui se révèle en acte, c'est-à-dire en accomplissant ses œuvres, d'abord dans le monde émané, puis dans la création. Le Dieu de Boehme ne se révèle que dans ses œuvres. Mais en dehors de cette révélation, de cet accomplissement, la Divinité n'est pas Dieu.

Boehme évoque de manière lointaine la Divinité que les théologies dogmatiques présentent comme le Dieu Un dont la solitude est absolue, l'éternité parfaite, en laquelle il ne saurait y avoir de mouvement et qui est supérieure à ses œuvres, même les plus élevées. Or, ce Dieu dont les théologiens font le sujet de leur enseignement est pour lui totalement inconnaissable.

Le discours humain trahit son impuissance lorsqu'il porte sur Dieu en soi. Les attributs que les théologiens énoncent traditionnellement apparaissent dérisoires. Veut-on présenter la Divinité suprême comme le Dieu Un, son unicité est une solitude qui la rend incapable de se connaître elle-même, faute de se communiquer à des êtres pour se manifester en eux. Dit-on qu'elle est immuable, son immobilité n'est qu'une absence de vie. L'Un primordial n'est pas le Dieu vivant²³. Son silence est celui d'une Éternité sans voix. La Divinité suprême n'est pas le Verbe qui parle²⁴. Bref, cette pure Dèité n'est que néant²⁵.

Lorsque Boehme parle du Néant, ce n'est pas à la manière de Maître Eckhart²⁶. Sa théosophie ne se rattache pas à la tradition de la théologie négative qui remonte au Pseudo-Denys. Cette dernière se fonde sur une théologie positive qui la précède. Avant d'être le Néant, Dieu est l'Être. C'est parce qu'elle est une surabondance d'Être que la Dèité est évoquée comme si elle était le Néant: aucun nom ne lui convient plus. Chez Boehme, c'est le contraire. Le Rien, c'est ce qui n'est *pas encore* l'Être et qui ne le sera qu'au terme d'un cheminement. Tout le mouvement de l'économie divine va du Néant à l'Être qui est l'incarnation de Dieu dans ses œuvres. Chez Maître Eckhart, c'est l'inverse: on passe de l'Être au Néant.

Boehme ne distingue pas entre les œuvres de Dieu et la vie divine considérée dans sa pure intimité. Il n'y a de vraie vie divine que celle de Dieu manifesté dans ses œuvres. Et même au niveau le plus élevé, les œuvres doivent être dites extérieures, *opera ad extra*. En effet, dès le

²² *De incarnatione verbi* II, 1, 8-9.

²³ *Ibid.* II, 4, 9.

²⁴ *De triplici vita hominis* 3, 21.

²⁵ *De signatura rerum* 3,2.

²⁶ Voir notre étude: «Jacob Boehme ou de la difficulté du discours sur Dieu», *Recherches de Science religieuse* 67 (1979), p. 12-13.

moment où la Divinité commence à se manifester, elle *sort d'elle-même*²⁷. Sa première effusion donne naissance à la nature éternelle.

C'est au tout premier mouvement de la Divinité en vue de sa manifestation que se rattache le vrai discours sur Dieu. *Quelque chose* va naître en quoi le *Rien* pourra se manifester²⁸ afin d'être connu et de se connaître soi-même, puisque l'Un sans mouvement ne se connaît pas²⁹. En même temps que se formera ce *quelque chose* qui sera une demeure pour la Divinité, Dieu va naître lui-même. La pure Dêité n'est pas encore Dieu.

La première phase de l'émanation primordiale est négative. Elle manifeste l'attente de Dieu ressentie douloureusement comme son absence. La Divinité inaccessible n'est plus évoquée selon un propos abstrait qui était un faux discours. Elle est maintenant le Dieu caché, c'est-à-dire un Dieu qui se refuse. Elle n'est plus une clarté idéale. Le *Deus absconditus* est une transcendance ténébreuse et redoutable.

Dieu caché pour qui? La créature n'existe pas encore. Certes, mais l'émanation primordiale n'a de sens qu'en vue de l'homme et de toute la création qu'il représentera. Si la Divinité sort d'elle-même, c'est à seule fin d'être connue de l'homme et de se connaître en lui.

Le *Deus absconditus* s'identifie aux ténèbres dont il se voile. La manifestation divine commence dans la nuit. Pour Boehme, les ténèbres sont synonymes d'épouvante. Les ténèbres manifestées à la racine de la nature éternelle sont l'archétype de l'enfer. En ce tout premier commencement, la Divinité se manifeste selon sa *colère*. Les ténèbres sont l'expression de la colère de Dieu, alors que la lumière sera la forme visible de son amour. Le Dieu caché, c'est le Dieu qui, se refusant à la créature, semble la vouer aux peines éternelles.

Boehme a conscience de blasphémer en plaçant les ténèbres avant la lumière. N'est-ce pas le langage du diable qui donne la priorité à son royaume? Boehme s'accuse de parler comme Satan³⁰. Néanmoins il use résolument de ce discours.

Boehme montre Dieu se révélant en acte, c'est-à-dire à mesure que ses œuvres s'accomplissent, d'abord dans le monde émané, ensuite dans le monde créé. La vie divine s'exprime dans cet accomplissement. Elle se manifeste donc selon un *devenir*, et non plus dans l'acte pur de la théologie médiévale qui se concevait au-delà de tout changement, de tout mouvement, de toute tension. La vie divine se révèle suivant des aspects successifs représentés aux sept degrés de la nature éternelle.

²⁷ *Sex puncta theosophica* IV, 6, 7; *Quaestiones theosophicae* I, par. 2.

²⁸ *Mysterium pansophicum* II.

²⁹ *Mysterium Magnum* 3, 22.

³⁰ *Aurora* 23, 23.

Certes, si les aspects de la vie divine sont d'abord révélés isolément l'un après l'autre, ils apparaissent réunis au septième degré du cycle septiforme. Alors le devenir cesse. Dans la plénitude finale, tous les degrés sont simultanés. Cependant le discours théosophique exprime parfaitement cette contemporanéité, car il se fonde sur la succession qu'il a décrite précédemment. On réunit ce qu'on avait séparé tout d'abord. Ceci est la démarche normale du discours humain.

Ce que le discours théosophique excelle à décrire, ce n'est pas une perfection donnée *a priori*, c'est le mouvement dont elle est le terme. Par contre, il est en défaut lorsque contre sa propre logique, il se porte sur le souverain bien que les théologiens définissent selon sa pureté première. Sous la plume de Boehme, la notion prétendument objective de ce Dieu des théologies dogmatiques se vide de tout contenu. Il reste une entité vague qui n'est pas plus le Dieu bon que le principe des ténèbres, une Divinité dont la clarté n'est pas la lumière³¹. Appliqué à la Divinité suprême, le discours théosophique la réduit à une blancheur fantasmatique. Il est impropre parce qu'il outrepassse ses limites. Le seul Dieu dont le théosophe puisse parler valablement est celui qui naît dans une âme.

Pour que Dieu ne reste pas le Dieu inconnu, il faut qu'il revête une âme. Le Dieu sur lequel discourent les théologiens, n'est qu'une Divinité sans âme, une abstraction sans vie. Le Dieu des théologies dogmatiques n'est pas le Dieu vivant.

3. *Le discours de Dieu dans ses œuvres*

Le discours sur Dieu ne s'applique pertinemment qu'à un Dieu qui naît. Or, la naissance de Dieu, c'est aussi le discours de Dieu. En naissant dans une âme, Dieu s'exprime lui-même selon son Verbe.

La pure Dèité est l'Eternité sans voix. La Divinité qui s'engage dans le cycle de la nature éternelle est le Verbe qui parle. Et la nature émanée est elle-même le Verbe *proféré, formé*³². La nature qui se forme, c'est le souffle qui, sorti de la bouche de Dieu, prend la consistance de la parole.

C'est le Verbe locuteur qui forme la nature éternelle. Dès le tout premier commencement des œuvres divines, Boehme l'appelle *verbum fiat*³³. Avant d'être le demiurge de notre monde, ce Verbe ouvrier est l'auteur de la nature éternelle. Au terme de son accomplissement, la nature originelle est le monde des anges. Elle est le ciel habité par Dieu ou la

³¹ *De incarnatione verbi* II, 1, 8-9.

³² *Clavis specialis; Mysterium Magnum* 16, 27.

³³ *Ibid.* 3, 8.

terre céleste. Le monde céleste de la nature éternelle est la parole formée, fixée pour être le séjour de l'Esprit.

Le Verbe est l'agent de la Sagesse divine. Il exécute le projet divin qui est d'édifier le temple que Dieu pourra habiter. Puis, dans la consistance de sa parole, le Verbe est lui-même la demeure qu'il a bâtie. Il est la *forme*, le *corps* dans lequel la Sagesse de Dieu rayonne. Cependant, tout en restant ce corps, il se réexprime pour se faire l'architecte d'une autre demeure, qui est notre monde. D'une part, il crée ce monde. D'autre part, il s'identifie à lui: il est le *Verbe créé*³⁴. Mais une fois encore il se réexprime, au sein même de ce monde dont il est le créateur et qui est à son image. La parole créée s'énonce à nouveau, pour une seconde création. Elle recrée l'homme en le faisant naître une seconde fois. Elle recrée le monde à la consommation du temps. Alors notre nature cesse d'exister et la nature éternelle est à nouveau manifestée dans sa perfection.

La nature créée procède de la nature émanée. Elle en est le reflet, elle est aussi l'enveloppe qui empêche de l'appréhender véritablement. Elle est la lettre qui donne l'apparence de l'Esprit, mais qui en même temps nous le dérobe. Elle est notre corps périssable qui est la *signature* de l'âme³⁵, mais aussi sa prison. Pour que l'âme s'accomplisse, il faut que ce corps éclate et que se crée un autre corps. Certes, notre corps périssable est voulu par Dieu qui, mû par son amour, nous appelle à l'existence pour se manifester en nous. Cependant il ne représente qu'un état transitoire de notre incarnation. Il n'est pas notre vrai corps. De même, la lettre de l'Écriture est une première incarnation du sens. Mais le texte doit être réécrit. A travers la lettre, le discours divin se renouvelle. C'est une forme nouvelle du discours de Dieu que Boehme présente dans ses écrits. C'est le discours de la consommation du temps, au terme de l'histoire du monde et du devenir individuel.

La première incarnation, celle qui produit les corps durs et compacts, est symbolisée au niveau des archétypes dans la première phase de la nature éternelle. La Divinité produit la nature pour se communiquer et sa volonté est le fait de son amour. Cependant, pour engendrer l'Être dans lequel elle se manifestera, pour faire exister ce *quelque chose* à partir du *Rien* de la pure transcendance, la Divinité aliène son Verbe. Selon son amour, la Divinité veut s'épancher dans un monde à venir, mais pour que ce monde soit, il faut un formidable resserrement dans l'Infini. La liquidité originelle se fige, elle se durcit, elle s'opacifie. L'amour divin se traduit tout d'abord par un effet contraire à sa finalité qui sera d'épanouir toutes choses. L'amour veut faire briller la lumière et il produit les ténèbres. La

³⁴ *Quaestiones theosophicae* 6, 14; *Christosophie (Der Weg zu Christo)* VI, 3, 14.

³⁵ *Mysterium Magnum* 19. 28.

volonté manifestée par le Verbe est contradictoire. Il y a deux volontés adverses, l'une qui durcit les corps, l'autre qui vise à les détruire pour s'en libérer³⁶.

La dualité s'affirme donc dès le tout premier commencement de la manifestation divine. Elle est d'abord la Discorde universelle, synonyme de ténèbres. Puis, dans la deuxième phase de la nature éternelle, elle se résout dans une consonance symbolisée par un corps de cristal qui est l'image de la vie parfaite³⁷. La cristal est une eau fixée dans un corps et qui néanmoins s'épand³⁸. De même, la lumière se communique tout en demeurant dans son propre séjour. Le corps de cristal est un corps de lumière.

Ce qui se résout sur le plan de la nature éternelle, c'est, par anticipation, le drame de l'âme et du corps. Les deux s'opposent, puis s'unissent. Mais cette union ne se réalise que grâce à un renouvellement total de l'un et de l'autre. C'est une âme complètement transformée qui s'unit à un autre corps, le premier étant aboli.

Ainsi nous avons une première incarnation dont le produit est une nature enténébrée, puis une seconde grâce à laquelle l'Esprit s'unit pleinement à un corps pour le faire resplendir. Le cheminement du Verbe de Dieu s'accomplit suivant ces deux incarnations. Le discours divin obscurcit le sens avant de l'élucider dans un corps qui sera un symbole de parfaite transparence. La parole divine est une prison avant d'être une demeure ouverte de toute part et entièrement lumineuse. Selon son Verbe, l'image de Dieu est double. D'une part, le Verbe produit les ténèbres. D'autre part, il manifeste l'amour et la lumière.

Le discours de Dieu se déploie dans l'âme éternelle, puis il se répète dans les âmes humaines. Tant que ces âmes ne seront pas renouvelées, le Verbe n'engendrera en elles que l'image d'un Dieu qui ne sera qu'une transcendance ténébreuse et qui ne leur inspirera que de la crainte. Ce Dieu semblera les vouer à l'enfer. Il s'identifiera au feu de la géhenne. Il sera le feu consumant. Par contre, pour les âmes transformées, régénérées, Dieu sera le vrai Dieu, le Dieu qui est l'amour et la lumière.

L'ambiguïté du discours divin se traduit chez Boehme par la paraphrase du psaume 18 selon la version de Luther: Dieu est saint avec les saints et pervers avec les pervers. Tel qu'il se réexprime dans les êtres, le Verbe proféré est aussi bien le principe du mal, selon la colère, que le principe du

³⁶ *De triplici vita hominis* 7, 43.

³⁷ Le corps céleste d'Adam était un corps de cristal, voir *De electione gratiae* 5, 35, et *De signatura rerum* 11, 51.

³⁸ Boehme utilise le symbole de la *mer de cristal* selon *Apocalypse* 4, 6, qu'il applique aussi bien à la *terre nouvelle*, unissant ainsi les notions de fixité et de fluidité, voir *Mysterium Magnum* 37, 55.

bien suivant la grâce³⁹. C'est pourquoi la vraie gnose, c'est la connaissance du bien et du mal. Non pas que Dieu, en lui-même, soit le mal. Mais le bien ne saurait se manifester sans le mal, pas plus que la joie sans l'affliction.

La finalité du discours divin est de faire resplendir la lumière. Cependant son économie veut que les ténèbres précèdent la lumière. Le discours de Dieu s'accommode au discours de l'homme qui doit le réexprimer.

* * *

Nous avons esquissé les trois aspects du discours théosophique: discours sur la naissance de Dieu dans l'âme humaine, discours théologique sur Dieu considéré antérieurement à la création, discours de Dieu dans ses œuvres. Finalement ces trois aspects se réduisent à deux: le discours de Dieu et le discours de l'homme qui le réexprime.

Dans ces deux discours, il y a la même alternance d'occultation et de transparence du sens. On commence par l'opacité de la lettre. Puis le texte est nouveau et il est transparent. Cependant la transparence est le propre des corps. Elle n'est pas du tout l'immatérialité de l'Esprit pur. Pour autant que Dieu se révèle, sa pensée s'incarne. Toute la manifestation divine n'est que l'incarnation du sens. Selon son déroulement exemplaire au niveau de la nature éternelle, elle aboutit aux anges qui sont les pensées de Dieu incarnées dans des corps de lumière⁴⁰.

L'incarnation de la pensée de Dieu se fait selon deux corps. Le premier est négatif, il est un symbole de ténèbres. Il sera détruit. Cependant il renvoie à un autre corps dont il est le reflet. La réalité se reporte non pas sur une surnature qui serait absolument incorporelle, mais sur un autre corps. Certes, entre les deux corps, il y a une rupture totale de niveau. Néanmoins la finalité du discours est toujours d'objectiver une pensée dans un corps.

Le discours de Dieu repris par le discours humain, c'est le souffle qui émane de la bouche divine. Ce souffle représente à la fois une volonté, une pensée, une sensibilité. Il se *coagule*, et c'est ainsi que se forment toutes choses, émanées ou créées⁴¹. Il se fige, puis il est à nouveau la vie qui jaillit et qui fait éclater la matière solidifiée. Mais à la consommation du temps, il produit la chair d'un corps glorieux. La lumière est elle-même ce corps. La Sagesse, âme de la lumière⁴², personnifie l'Esprit qui reste transcendant à sa manifestation, mais que le Verbe rend *perceptible* en lui

³⁹ *Psaumes* 18, 27; *De electione gratiae* 6, 36-37.

⁴⁰ *Quaestiones theosophicae* 6, 5.

⁴¹ *Mysterium Magnum* 61, 45.

⁴² *De electione gratiae* 3, 21-22.

donnant un corps. La nature parfaite est le corps de Dieu représenté par sa Sagesse⁴³.

Ce corps est le texte ultime de la révélation. Pour se manifester, Dieu se donne un corps qui représente l'accomplissement de ses œuvres. Le corps de Dieu, c'est l'âme éternelle rendue pleinement visible. L'auteur de ce corps, c'est le Verbe, exécuteur des œuvres divines. Son âme suréminente est la Sagesse.

La théosophie de Boehme est une mystique du corps spirituel. Le discours théosophique est l'énonciation progressive de ce corps.

* * *

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE EN LANGUE FRANÇAISE

I. Œuvres de J. Boehme en traduction française

- *L'Aurore naissante*. Trad. Louis-Claude de Saint-Martin. Milano, Arché 1977.
- *Des Trois Principes de l'Essence divine*. Trad. L.-Cl. de Saint-Martin. Paris, Editions d'Aujourd'hui 1985 (2 tomes).
- *De la Triple Vie de l'Homme*. Trad. L.-Cl. de Saint-Martin. Paris, Editions d'Aujourd'hui 1982.
- *Les Quarante Questions sur l'Âme*. Trad. L.-Cl. de Saint-Martin. Epilogue de Bernard Gorceix. Paris, Arma Artis 1984.
- *De l'Incarnation de Jésus-Christ*. Trad. anonyme. Milano, Arché 1976.
- *De la Base sublime des Six Points Théosophiques*. Trad. L.-Cl. de Saint-Martin. Cahiers de l'Hermétisme: *Jacob Böhme*. Paris, Albin Michel 1977.
- *Mysterium pansophicum*. Trad. L.-Cl. de Saint-Martin. Ibid.
- *De la Signature des Choses*. Trad. avec supplément par Sédir. Milano, Arché 1975.
- *Le Livre des Sacrements (De Testamentis Christi)*. Trad. Daniel Renaud. Lausanne, Editions l'Age d'Homme 1984.
- *Mysterium Magnum*. Trad. S. Jankélévitch, avec deux études de Nicolas Berdiaeff. Paris, Editions d'Aujourd'hui 1978 (4 t.).
- *Les Épîtres théosophiques*. Trad. avec introduction par Bernard Gorceix. Monaco, Editions du Rocher 1980.
- *Clef ou Explication des divers points et termes principaux*. Trad. anonyme. Milano, Arché 1977.
- *Confessions*. Anthologie d'œuvres traduites avec préface, notes et commentaires par Alexis Klimov. Paris, Fayard 1973.

II. Ouvrages en langue française sur Jacob Boehme

- KOYRÉ, Alexandre, *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris, Vrin 1971 (première édition en 1929).
- BERDIAEFF, Nicolas, «Études sur Jacob Boehme». Dans: J. BOEHME, *Mysterium Magnum*. Paris, Editions d'Aujourd'hui 1978.

⁴³ Représentée par le *pur élément*, la nature parfaite est le corps de la Sagesse, voir *De tribus principiis* 22, 25.

- KAYSER, Wolfgang, «La doctrine du langage naturel chez Jacob Boehme», *Poétique* 11. Paris, Seuil 1972.
- WEHR, Gerhard, DEGHAÏE, Pierre, *Jacob Böhme*. Cahiers de l'Hermétisme. Paris, Albin Michel 1977 (deux études et une bibliographie).
- DEGHAÏE, Pierre, «La consommation du temps selon Jacob Boehme». Dans: *Apocalypse et sens de l'Histoire*. Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem 9. Paris, Berg international 1983.
- DEGHAÏE, Pierre, *La naissance de Dieu ou La doctrine de Jacob Boehme*. Paris, Albin Michel 1985.
- DEGHAÏE, Pierre, «L'homme virginal selon Jacob Boehme». Dans: *L'Androgyne*. Cahiers de l'Hermétisme. Paris, Albin Michel 1986.

