

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET BENOIT BEYER DE RYKE

# Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec

Etudes sur la mystique «rhéno-flamande»  
(XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)







**Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)**

**Directeur : Jean-Philippe Schreiber**

**Directeurs-adjoints : Anne Morelli et Jean-Luc Solère**

Illustration de couverture : d'après une peinture figurant au folio 68 verso de *l'Exemplar* de Henri Suso, Strasbourg, B.N.U.S., MS 2929.

# **Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec**

**Etudes sur la mystique «rhéno-flamande»  
(XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)**

**Dans la même série**

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le *Syllabus* et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000
13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003

# Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec

Etudes sur la mystique « rhéno-flamande »  
(XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET BENOIT BEYER DE RYKE

Publiés avec le concours de la Direction générale de l'enseignement supérieur et  
de la recherche scientifique de la Communauté Wallonie-Bruxelles

ISBN 2-8004-1347-6

D/2004/0171/17

© 2004 by Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

[www.editions-universite-bruxelles.be](http://www.editions-universite-bruxelles.be)

Imprimé en Belgique



# Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

Depuis une quinzaine d'années, la très grande majorité des volumes des *Problèmes d'histoire du christianisme*, auxquels ont succédé en 1991 les *Problèmes d'histoire des religions*, regroupent les textes des communications présentées lors des colloques annuels de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles. La toute récente modification structurelle des organismes universitaires de recherche et d'enseignement en Communauté française de Belgique (Communauté Wallonie-Bruxelles) concerne aussi le vénérable Institut d'étude des religions et de la laïcité fondé en 1965 à l'initiative de Charles Delvoye et de Jean Préaux.

Recentré sur les activités de recherches, le nouveau CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité ; [www.ulb.ac.be/philo/cierl](http://www.ulb.ac.be/philo/cierl)) a repris certaines entreprises de l'Institut et en a développé d'autres. Ainsi est organisé un séminaire international d'histoire religieuse comparée, dont les premiers résultats ont fait l'objet du précédent volume des *Problèmes d'histoire des religions (La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, coordonné par Jacques Marx)*. Les contributions relatives au thème actuel du Séminaire, la « théologie de la guerre » (sous la direction de Jean-Philippe Schreiber), devraient, elles aussi, être regroupées et faire l'objet d'un prochain volume des *PHR*.

Le présent livre, consacré à *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)* a été entièrement conçu par Benoît Beyer de Ryke, qui en a établi le sommaire, a pris contact avec les auteurs pressentis, assuré le suivi éditorial et rédigé l'introduction thématique. Ce philosophe et historien médiéviste, assistant à l'ULB, achève une thèse de doctorat sur les encyclopédies médiévales ; il est lui-même spécialiste de Maître Eckhart, à qui il a consacré un beau petit livre paru aux éditions Ousia en 2000 et un autre, qui vient de paraître aux éditions Entrelacs. Il témoigne d'un dynamisme incontestable dans le domaine scientifique et culturel, depuis les programmes de France Culture, le réseau *Ménestrel* (Médiévistes

sur l'Internet : sources, travaux, références en ligne ; <http://web.ccr.jussieu.fr/urfist/mediev.htm>) et le Réseau des médiévistes belges de langue française ([www.ulb.ac.be/philo/rmb1f](http://www.ulb.ac.be/philo/rmb1f)) jusqu'au secrétariat de l'Unité de recherches en histoire médiévale de l'ULB ([www.ulb.ac.be/philo/urhm](http://www.ulb.ac.be/philo/urhm)).

Ce volume, très homogène, s'inscrit dans un secteur particulièrement vivant de la recherche, à l'intersection entre histoire, philosophie et religion à la fin du Moyen Age. Il annonce le prochain colloque du CIERL, lui aussi conçu par Benoît Beyer de Ryke : *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours* (9-11 décembre 2004), dont les Actes formeront le tome XV (2005) des *Problèmes d'histoire des religions*.

## INTRODUCTION

# Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

Benoît BEYER DE RYKE

Le courant spirituel des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles que l'on a coutume de désigner par l'expression de mystique « rhéno-flamande »<sup>1</sup> regroupe en réalité deux ensembles distincts, puisant aux mêmes sources mais allant parfois dans des directions opposées : une tradition « allemande », représentée par la béguine Mechtilde de Magdebourg et surtout par les dominicains Maître Eckhart, Henri Suso et Jean Tauler ; et une tradition « flamande », illustrée par la béguine Hadewijch d'Anvers, par l'anonyme Hadewijch II, par la moniale cistercienne Béatrice de Nazareth, et par les chanoines augustins Jan van Ruusbroec et Jan van Leeuwen. Les études sur ces auteurs étant en plein essor, en particulier sur les Rhénans (Eckhart, Suso, Tauler) et sur Ruusbroec, il nous a paru intéressant de rassembler dans cet ouvrage plusieurs contributions portant sur quelques aspects majeurs de la recherche actuelle<sup>2</sup>. Si, après quelques hésitations, nous avons finalement opté pour une publication commune regroupant des travaux sur certains des mystiques « rhénans » et « flamands », nous n'avons pas voulu passer sous silence les différences qui existent entre ces auteurs, différences que l'expression historiographique quelque peu impropre de mystique « rhéno-flamande » risque précisément de gommer. D'où, vers la fin de l'ouvrage, un article critique à propos de la notion de mystique « rhéno-flamande », notion qui a cependant présidé au rassemblement de ces articles. Pour plus de clarté, nous avons regroupé les contributions sur les mystiques « rhénans » ou « allemands » dans la première partie du livre, la plus volumineuse, réservant la seconde partie à Ruusbroec, ainsi qu'à la remise en cause de la notion de mystique « rhéno-flamande » et à l'instrumentalisation de Ruusbroec par la propagande allemande dans le courant du XX<sup>e</sup> siècle, fondée précisément sur les rapports réels ou supposés entre les mystiques « allemands » et « flamands ». Dans la mesure du possible, nous nous sommes efforcés de suivre un plan chronologique et, à l'intérieur de celui-ci, thématique. Deux ensembles donc, de

tailles inégales puisque le premier est nettement plus important, qui reflètent les deux composantes de la mystique « rhéno-flamande ».

Le présent ouvrage est largement redevable à l'apport de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (ERMNR) que dirige Marie-Anne Vannier à l'Université de Metz (après l'avoir dirigée à Strasbourg) et dont les liens avec l'ULB sont très nourris. L'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans rassemble des universitaires œuvrant au sein des Universités de Metz, Strasbourg, Bruxelles et Lyon. Son objectif est d'approfondir la connaissance des mystiques rhénans : Maître Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso et Rulman Merswin, en tirant profit des ressources disponibles à Strasbourg (l'un des principaux foyers de la mystique rhénane au XIV<sup>e</sup> siècle) et en suscitant des échanges avec les autres centres de l'axe Rhin. Que les membres de cette équipe, à commencer par sa directrice, soient ici remerciés de leur participation. Bien entendu, nous souhaitons remercier aussi les autres collaborateurs de ce volume qui n'appartiennent pas à cette équipe. Si ce dernier est réussi, c'est en bonne partie à cette synergie entre des auteurs venus de différents horizons qu'il le doit. Par ailleurs, il faut également remercier le professeur Alain Dierkens, qui a accepté d'accueillir ce volume dans la collection des *Problèmes d'histoire des religions* qu'il dirige, ainsi que Michèle Mat, directrice des Editions de l'Université de Bruxelles, et Betty Prévost, pour leur travail éditorial.

Depuis un quart de siècle environ, les études eckhartiennes sont en plein essor <sup>3</sup>. Les travaux bibliographiques de Niklaus Largier permettent d'en prendre toute la mesure. Auteur en 1989 d'une bibliographie sur Eckhart (*Bibliographie zu Meister Eckhart*, publiée à Fribourg, en Suisse) qui reprenait tout ce qui avait paru sur Maître Eckhart depuis 1800, Niklaus Largier n'a cessé depuis de suivre la production littéraire sur le Thuringien. Il en a ainsi rendu compte dans trois articles ou bulletins bibliographiques : en 1995, dans la *Zeitschrift für deutsche Philologie* (pour la période allant de 1980 à 1993), en 1998 dans les *Recherches de théologie et philosophie médiévales* (pour les années 1990 à 1997) et, toujours en 1998, dans *The Eckhart Review*. Depuis lors, Niklaus Largier publie chaque année un supplément bibliographique dans *The Eckhart Review*. Pour une cartographie de la recherche sur le maître rhénan, on se reportera donc aux publications de Largier. Notons en outre que les colloques et autres événements scientifiques organisés sur Eckhart au cours de ces deux dernières décennies ont été nombreux. Il ne saurait être question d'en reprendre la liste ici. Nous voudrions cependant en rappeler deux. Il y a environ une quinzaine d'années, à l'initiative d'un dominicain anglais, une commission rassemblant différents spécialistes s'est réunie. Le résultat de leurs travaux a été publié en 1992 dans un gros volume, édité par Heinrich Stirnimann et Ruedi Imbach sous le titre latin *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, soit en français : « Eckhart teutonique, homme docte et saint ». Ce titre montre assez que pour eux, Eckhart devrait être non seulement réhabilité mais également canonisé ! Enfin, il convient de signaler qu'a eu lieu en 2003 un grand colloque sur Eckhart à Erfurt (*Meister Eckhart in Erfurt*), organisé par Andreas Speer à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de l'arrivée d'Eckhart dans cette ville en tant que premier prieur provincial de la province de Saxe en 1303 (Eckhart avait bien sûr déjà séjourné de longues années à Erfurt, d'abord au cours de son noviciat, ensuite comme prieur du couvent des dominicains). Ce

colloque a souligné l'importance décisive du temps passé par Eckhart à Erfurt, temps qui jusque-là avait été quelque peu négligé.

La recherche eckhartienne dans l'espace francophone a bénéficié ces dernières années des travaux menés au sein de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans. Depuis le numéro spécial de la *Revue des sciences religieuses* sur *Les mystiques rhénans* (1996), dirigé par Marie-Anne Vannier, les manifestations scientifiques organisées par cette équipe se sont multipliées, avec notamment un grand colloque à Strasbourg en 2001 pour le 700<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean Tauler et, en 2004, un colloque à Metz sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues. Ce dernier thème étant, selon Marie-Anne Vannier qui a rassemblé les actes de ces colloques, le « cœur de l'œuvre d'Eckhart ». Or c'est précisément avec un article sur les nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart que Marie-Anne Vannier nous fait l'honneur d'ouvrir ce volume. Cette nouvelle lecture d'Eckhart s'appuie sur les *Sermons* 101 à 104, qui ont été reconnus comme authentiques par Georg Steer au terme d'un long travail philologique et qui viennent d'être publiés par lui en allemand dans l'édition critique, chez Kohlhammer à Stuttgart (2002-2003), et en traduction française par Gérard Pfister avec la collaboration de Marie-Anne Vannier aux éditions Arfuyen (2004). Il s'agit, Marie-Anne Vannier le souligne, d'un événement pour les études eckhartiennes. Dans ces quatre sermons, auxquels il faut joindre les *Sermons* 105 et 106, on trouve un « petit traité de la naissance de Dieu dans l'âme ». Dans ces sermons, Eckhart apparaît comme un penseur authentiquement chrétien : le thème de la « naissance de Dieu dans l'âme » ayant le sens d'une « Incarnation continuée »<sup>4</sup>, puisqu'à l'événement historique de l'Incarnation répond la naissance actuelle du Verbe dans l'âme du chrétien. Selon les mots d'Irénée ou d'Athanase : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Ou pour reprendre l'expression de Maxime le Confesseur, souvent citée par Maître Eckhart : il faut « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ». C'est là le sens de ces sermons, prêchés dans le cadre de la période de Noël, et c'est là aussi l'apport même du christianisme. Eckhart termine ce cycle de quatre sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme par une méditation trinitaire. En portant l'accent sur ces sermons et sur leur contenu « incarnationniste » et trinitaire, Marie-Anne Vannier entend rappeler la spécificité proprement chrétienne de Maître Eckhart, que risquent de faire oublier des versions New Age, bouddhiste ou exclusivement philosophique de sa pensée. Même si d'autres approches sont possibles, la voie ouverte par Marie-Anne Vannier a le mérite de resituer Eckhart dans le contexte de la religion dont il est issu et à laquelle il croyait.

Dans la foulée des travaux d'Alain de Libera, mais selon une approche quelque peu différente, Sébastien Milazzo, membre de l'ERM, se penche ensuite sur la genèse de la mystique rhénane : à savoir Albert le Grand, auquel il consacre par ailleurs l'essentiel de ses recherches et travaux. C'est dans le thème de la déification de l'homme (« devenir par grâce ce que Dieu est par nature ») qu'il situe l'apport principal d'Albert à la mystique rhénane. Si Albert le Grand fut « mystique », c'est avant tout parce qu'il a commenté, l'un des premiers en Occident, les œuvres de Denys l'Aréopagite, abordant la connaissance de Dieu de façon originale comme un « *experimentum* de Dieu par l'intellect ». Et certes, ce thème de l'intellect est très

présent dans l'albertisme, comme le montre Sébastien Milazzo dans les pages qu'il consacre à la *deificatio* chez Albert le Grand. Mais Albert est aussi un ancêtre de la mystique rhénane sur le plan de la géographie, ayant voyagé et séjourné dans la vallée du Rhin, de Cologne à Strasbourg et à Bâle. Albert aura deux disciples, qui seront les relais doctrinaux de sa pensée : Hugues Ripelin et Ulrich Engelbert. Toutefois, si Albert le Grand a effectivement posé les « bases théologiques de la mystique rhénane » comme le soutient Sébastien Milazzo, il faut cependant préciser que c'est avec Maître Eckhart et ses disciples Henri Suso et Jean Tauler que cette *théologie* rhénane et devenue une *mystique* rhénane. C'est de la rencontre entre des théologiens dominicains et des religieuses de leur ordre placées sous leur direction ainsi que des béguines et de pieux laïcs en quête de spiritualité qu'est née la mystique rhénane, produit de la transposition en vernaculaire des subtiles réflexions théologiques et philosophiques élaborées en latin au sein du *Studium* dominicain de Cologne ou de l'Université de Paris.

Hervé Pasqua aborde une notion centrale chez Eckhart, quoique peu fondée textuellement dans l'œuvre du maître rhénan : celle de la Dêité. Eckhart distingue en effet Dieu (*Got*) et la Dêité (*Gotheit*). Notons que cette distinction est purement formelle car le second (*Got*) dépend de la première (*Gotheit*). La Dêité, c'est l'Un d'où tout procède, l'essence divine en soi inconnaissable que l'on ne peut évoquer que par négation, en écartant toute multiplicité. C'est en quelque sorte Dieu au-delà de Dieu. Dieu, c'est la Dêité qui entre en rapport avec les créatures, c'est le Dieu trinitaire manifesté, révélé, et, dès lors, connaissable. Hervé Pasqua propose une lecture fortement néoplatonicienne de Maître Eckhart, envisageant la Dêité comme « Unité pure et nue ». A l'inverse de la présentation de Marie-Anne Vannier visant à redonner à Eckhart un sens authentiquement chrétien et orthodoxe, Hervé Pasqua accentue pour sa part la dimension néoplatonicienne de Maître Eckhart, montrant par là que le maître rhénan s'est laissé entraîner dans une pensée hétérodoxe, du point de vue de l'Eglise, qui suscite nombre de difficultés au regard du dogme. Dans cet article présentant Eckhart comme un néoplatonicien (peu) chrétien pour qui Dieu est « l'Un sans l'être », Hervé Pasqua nous présente les premiers éléments d'un « réquisitoire » contre le Thuringien, dont on pourra lire la suite dans un important ouvrage à paraître prochainement aux éditions du Cerf, intitulé *Maître Eckhart ou le procès de l'Un*. Dans celui-ci, après avoir dépeint Eckhart comme le penseur de « l'Un sans l'être », Hervé Pasqua entend dénoncer les faiblesses de cette pensée et faire « le procès de l'Un », qui est aussi par conséquent un nouveau procès contre Maître Eckhart, mais plus philosophique que celui dont le maître rhénan fut victime à son époque, ayant été comme on le sait condamné de manière posthume par l'Eglise en 1329.

Grande spécialiste de Denys l'Aréopagite sur lequel elle a fait (en plus d'une thèse en théologie à la Grégorienne sur Irénée de Lyon) sa thèse de philosophie à la Sorbonne et auquel elle a consacré de nombreux travaux <sup>5</sup>, Ysabel de Andia nous livre ici une étude fine de la théologie négative de Maître Eckhart, appuyée sur une relecture attentive de la thèse de Vladimir Lossky, préparée sous la direction d'Etienne Gilson et publiée de manière posthume en 1960 chez Vrin, sous le titre : *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Ysabel de Andia souligne dans cet article les ressemblances autant que les différences entre la théologie

négative de Denys et celle de Maître Eckhart, qui « est le fruit d'influences croisées, directes et indirectes : néoplatonicienne, dionysienne, augustinienne et thomiste ». En conclusion, elle retient deux points de divergence entre Maître Eckhart et Denys : la *negatio negationis* du maître rhénan n'est pas identique à la négation transcendante (*aphairesis hyperochè*) de Denys, et le détachement eckhartien n'est pas l'extase dionysienne. Si ces différences valent la peine d'être soulignées, elles ne sauraient cependant occulter l'appartenance d'Eckhart à la famille dionysienne. Mais le mérite de cette contribution d'Ysabel de Andia est de faire apercevoir les distinctions subtiles qui existent entre les multiples approches de la théologie négative, distinctions qu'un point de vue de survol ne permet pas toujours de voir.

Spécialiste d'Eckhart, Wolfgang Wackernagel aborde ensuite un thème qu'il connaît bien : l'approche eckhartienne de l'image. Wackernagel est en effet l'auteur d'une thèse, remarquée à juste titre, sur le statut de l'image chez Maître Eckhart, thèse qui est parue en 1991 aux éditions Vrin : *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*. Depuis, Wolfgang Wackernagel a continué d'explorer le sens de l'image — plutôt de la « désymagination » spirituelle — chez le maître rhénan. Il s'est aussi penché sur « Eckhart et son double » : à savoir tout ce qui participe du phénomène eckhartien sans être authentiquement d'Eckhart, comme les légendes et les aphorismes diffusant ou déformant sa pensée. Selon Wackernagel, le « pseudo-Eckhart » ne saurait être dissocié du phénomène authentiquement eckhartien. Par ailleurs, Wackernagel a traduit récemment aux éditions Payot et Rivages trois des quatre traités de Maître Eckhart, sous les titres suivants : *Conseils spirituels, 24 discours du discernement* (2003) et *La Divine Consolation*, suivi de *L'homme noble* (2004). Dans l'article qui figure ici, Wolfgang Wackernagel met en rapport de façon fort intéressante le concept eckhartien de l'image avec la connaissance de soi. Il en ressort que l'image est une étape dans l'éveil de la connaissance de soi, selon une perspective aussi éloignée de l'iconoclasme que de la fascination de l'image pour l'image. « Dans sa quête d'une image au-delà de l'image, écrit Wolfgang Wackernagel, Eckhart nous fait comprendre qu'il n'est pas nécessaire de détruire un état d'éveil pour parvenir à un autre ». Dans la vie spirituelle, il convient, soutient encore Wackernagel, de ne pas mépriser les images extérieures des choses de ce monde : car celles-ci « sont en mesure de rendre l'intellect et les émotions sensibles à un au-delà invisible des images sensibles ».

L'article suivant est celui de Pierre Gire, membre de l'ERM et doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université catholique de Lyon, qui envisage l'union essentielle du Créateur et de la créature au travers d'une analyse de la métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart. Pierre Gire, qui a traduit et présenté le *Commentaire de l'Exode* d'Eckhart à paraître aux éditions du Cerf, s'intéresse particulièrement à la philosophie de la religion. On en trouve une belle illustration dans ce texte, qui, partant d'une triple réflexion sur la théologie, la métaphysique et la mystique, conclut que chez Maître Eckhart « l'expérience mystique se donne comme la révélation, par l'épreuve métaphysique de l'incarnation du Verbe, de la vérité ultime de la vie humaine ».

C'est aussi le rôle du Verbe chez Eckhart qu'étudie Julien Bacq dans sa contribution, envisageant le statut médiateur de celui-ci. Dans ce texte, issu d'un brillant mémoire

de philosophie fait à l'ULB sous la direction de Lambros Couloubaritsis et Jean-Luc Solère, Julien Bacq montre qu'il n'y a pas chez Eckhart d'union directe entre Dieu et l'homme sans la médiation du Verbe. Dans l'union mystique, l'union immédiate n'a pas lieu avec Dieu mais avec le Verbe médiateur.

Jean Devriendt, auteur d'une thèse en théologie sur Joachim de Flore et par ailleurs créateur et responsable du site Internet de l'ERMR [[www.chez.com/eckhart](http://www.chez.com/eckhart)], propose ici une traduction d'un sermon latin de Maître Eckhart, portant sur un principe eckhartien peu souligné : Dieu comme amour. En effet, l'amour est un thème peu étudié chez Eckhart, en qui l'on voit davantage un penseur du détachement intellectuel qu'un théoricien de l'amour divin. Et de fait, comme Thomas d'Aquin avant lui, Eckhart place l'union intellectuelle au-dessus de l'union par l'amour. C'était d'ailleurs l'objet de sa polémique, lors de son premier magistère parisien (1302-1303), avec le franciscain augustinien Gonzalve d'Espagne. Contre ce dernier, Eckhart a soutenu la primauté, dans l'approche de Dieu, du connaître (*intellectus*) sur la volonté (qui implique l'amour). Cependant, ainsi que le montre Jean Devriendt dans cette traduction du *Sermon VI* et dans le commentaire qu'il en donne, l'amour joue malgré tout un rôle chez Eckhart. Bien plus, il est « le thème central de plusieurs prédications latines » du maître rhénan. Ceci doit nous amener à nuancer le portrait que l'on fait parfois de Maître Eckhart comme un « froid métaphysicien ». Ainsi que le dit Jean Devriendt : « Il convient désormais d'ajouter l'amour, sous tous ses sens, aux rares énoncés positifs qu'Eckhart accepte pour Dieu ».

Dans son article, Maxime Mauriège envisage la façon dont, à partir d'une base exégétique, Maître Eckhart interprète la genèse de l'homme qui, cherchant la raison de sa venue au monde, fait l'expérience de Dieu et de lui-même jusqu'à comprendre la relation essentielle qui le lie à son créateur en tant que celui-ci est au commencement et à la fin de sa réalisation. Il s'agit pour Mauriège de montrer comment, en réinscrivant la divinisation au sein de la création, Eckhart entend ramener Dieu à la mesure de l'homme et faire de celui-ci « un homme-selon-Dieu » que ce dernier considérera comme son fils.

Après ces contributions qui éclairent un aspect ou l'autre de l'œuvre d'Eckhart, viennent ensuite quatre articles portant sur la reprise (par Suso et Tauler notamment) ou la réception de cette œuvre (aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles).

Monique Gruber est membre de l'ERMR et prépare une thèse sur le rapport entre texte et image chez Suso. Elle nous propose ici une très belle étude de la Sagesse éternelle chez Suso dans les textes et d'après l'image (elle commente à cette occasion six illustrations extraites de certains manuscrits enluminés de Suso). Après avoir raconté la rencontre entre Suso et la Sagesse éternelle, telle que Suso en parle lui-même, Monique Gruber montre que pour Suso c'est finalement le Christ qui est cette Sagesse éternelle.

Egalement membre de l'ERMR, Fr. Rémy Valléjo, O.P., nous convie, dans un article passionnant, à un voyage dans le Strasbourg du XIV<sup>e</sup> siècle, devenu capitale de la mystique rhénane. Après une présentation du contexte historique, envisageant aussi bien les aspects politiques que religieux, Rémy Valléjo en vient au thème de la mystique chrétienne du désert et à sa reprise chez les dominicaines, les béguines et les laïcs de Strasbourg, puis chez Maître Eckhart, Jean Tauler, et pour finir chez les Amis



de Dieu et Rulman Merswin ainsi que Ruusbroec avec lequel ces derniers ont été en contact. C'est en somme un brillant tour d'horizon du « Strasbourg mystique » du XIV<sup>e</sup> siècle qui nous est ici proposé, ce siècle au cours duquel, selon Rémy Valléjo, la ville de Strasbourg est devenue une « solitude », « comme au temps de saint Antoine le Grand le désert de Scété devint une cité ».

Avec la contribution de Simon Knaebel, ancien doyen de l'Institut de Théologie catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg et membre de l'ERMAR, nous franchissons les siècles, puisqu'il y est question de la réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand. A la suite du livre d'Ernst Benz sur *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Simon Knaebel passe en revue les sources mystiques de certaines idées maîtresses de l'idéalisme allemand et en particulier de la dialectique hégélienne. L'auteur montre les ressemblances mais souligne également les divergences.

Dans son article, Sébastien Laoureux, chargé de recherches du FNRS à l'ULg, s'interroge sur les concepts eckhartiens de « pli » et de « causalité essentielle ». A partir de là, il envisage la place de Maître Eckhart dans une histoire de l'immanence, à égale distance du panthéisme et de la transcendance d'un Dieu créateur. Auteur de plusieurs articles sur Maître Eckhart, Sébastien Laoureux poursuit ici son dialogue fécond avec la pensée eckhartienne, en partant plus particulièrement de deux philosophes contemporains, Michel Henry – auquel il a consacré sa thèse – et Gilles Deleuze.

Ici, nous quittons la mystique rhénane. L'article de Luc Richir sur Marguerite Porete sert de transition. Brûlée à Paris, en place de Grève le 1<sup>er</sup> juin 1310 avec son *Miroir des simples âmes anéanties*, Marguerite était une béguine originaire de Valenciennes dans le Hainaut. Ceci nous éloigne en apparence du mouvement rhéno-flamand : Marguerite s'y rattache cependant en quelque manière par son appartenance au mouvement béguinal. Psychanalyste, diplômé de l'ULB et docteur en philosophie de l'Université Paris XII, Luc Richir est l'auteur d'un ouvrage sur Marguerite Porete, paru aux éditions Ousia. Il revient ici sur les raisons de son intérêt pour cette grande mystique du Moyen Age.

Les trois dernières contributions de ce volume portent, directement ou indirectement, sur Jan van Ruusbroec. C'est la partie qui concerne la mystique « flamande », après celle, nettement plus volumineuse, sur la mystique « rhénane » ou « allemande ».

Tout d'abord, on trouve l'article du P. Paul Verdeyen, S.J. Grand spécialiste de Guillaume de Saint-Thierry et de Ruusbroec auquel il a consacré un excellent ouvrage paru aux éditions du Cerf, Verdeyen jette ici un pavé dans la mare de la mystique « rhéno-flamande », remettant nettement en cause cette notion historiographique, issue selon lui d'une proximité géographique indûment étendue au domaine spirituel. Par ailleurs, si l'on peut en effet qualifier Eckhart, Suso et Tauler d'auteurs rhénans, il ne lui semble pas légitime de considérer Hadewijch et Ruusbroec comme des flamands, étant donné qu'ils appartenaient au duché de Brabant et non au comté de Flandre. Or, on ne parle pas de mystique « rhéno-brabançonne », ce qui serait plus cohérent. Mais surtout, fondamentalement, Paul Verdeyen estime que les différences entre les « Rhéno-flamands » sont plus importantes que ce qui les unit. Son jugement

est sans appel : « Disons-le franchement : ils s'opposent plus les uns aux autres qu'ils ne se ressemblent ». La mystique de Ruusbroec est une mystique amoureuse inspirée par saint Bernard et par Hadewijch. Celle de Maître Eckhart est une mystique de la naissance du Verbe divin dans l'âme, inspirée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Claude-Henri Rocquet est l'auteur d'une *Petite vie de Ruysbroeck*, parue chez Desclée de Brouwer. Chez le même éditeur, il a traduit et présenté *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel* de Ruusbroec. Un dialogue avec Michel Cazenave l'ayant amené à s'interroger à nouveaux frais sur la part du féminin dans l'œuvre de Ruusbroec, il envisage ici la mystique nuptiale en relation avec la mystique maternelle chez le « bon prier » de Groenendael.

Le volume s'achève avec la très intéressante contribution historiographique d'Hubert Roland, chercheur qualifié du FNRS et chargé de cours en littérature allemande à l'UCL, qui montre comment Ruusbroec (ou Ruysbroeck) et la mystique flamande ont été assimilés par la propagande allemande, d'abord dans le cadre de la *Flamenpolitik* de 1914-1918 puis dans le contexte de la dérive national-socialiste. Au passage, Hubert Roland envisage également la manière dont Ruusbroec a été réquisitionné au profit de l'identité belge, parallèlement aux tentatives germaniques de récupération. Ce type d'instrumentalisation politique est, souligne Hubert Roland, « le lot des personnalités dont le rayonnement intellectuel a acquis une diffusion au-delà des frontières » et, ajoute-t-il à juste titre, « dont la teneur se situe précisément au-delà de semblables considérations ».

## Notes

<sup>1</sup> Sur la spiritualité « rhéno-flamande », voir S.G. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas : l'évolution d'une doctrine mystique avec une liste des traductions françaises des auteurs néerlandais*, Louvain, Nauwelaerts, 1948 (« Bibliotheca Mechliniensis. 2<sup>e</sup> série », 1) ; L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée, 1968 (« Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui »).

<sup>2</sup> Tous les « Rhéno-flamands » ne seront pas envisagés dans cette publication, qui porte en priorité sur Eckhart et (de manière moindre) sur Ruusbroec.

<sup>3</sup> Pour un état récent de la question à propos du maître rhéno, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, voir B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004 (« Sagesses éternelles »).

<sup>4</sup> Voir M.-A. VANNIER, dans MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons* 101-104, traduit du moyen haut allemand par G. PFISTER en collaboration avec M.-A. VANNIER, préface de M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 8 (« Les Carnets Spirituels », 27).

<sup>5</sup> Y. DE ANDIA, *Henosis, L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1996 (« Philosophia antiqua », 71) ; Id. (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997 (« Etudes Augustiniennes, Série Antiquité », 151).

# Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart

Marie-Anne VANNIER

L'identification et la publication par Georg Steer des *Sermons* 101 à 104 d'Eckhart <sup>1</sup>, son petit traité sur la naissance de Dieu dans l'âme, et leur traduction récente en français <sup>2</sup> sont un événement pour les études eckhartiennes, comme l'a montré le récent colloque de Metz <sup>3</sup>. C'est, en effet, le cœur de l'œuvre d'Eckhart qui nous est désormais accessible.

Sans doute disposait-on auparavant de ces *Sermons* dans l'édition de Franz Pfeiffer <sup>4</sup>, mais peu en avaient vu la portée, ils avaient été laissés pour compte. D'autre part, il existe de nombreux autres passages <sup>5</sup> où Eckhart parle de la naissance de Dieu dans l'âme, ce qui a amené les commentateurs <sup>6</sup> à expliquer qu'il s'agit là d'un thème central dans la pensée du Thuringien, mais ces passages restent épars dans son œuvre <sup>7</sup>. Au contraire, avec les *Sermons* 101 à 104, c'est la première fois qu'Eckhart propose un cycle complet sur la question et qu'il a lui-même rédigé, alors que les autres sermons sont des notes prises par ses auditeurs. On dispose désormais de la problématique qu'il a mise en œuvre.

De plus, dans ce cycle, le *Sermon* 101 est, en quelque sorte, le programme, dont les trois points vont être repris et discutés dans les trois sermons suivants : le lieu de cette naissance (la noblesse de l'âme, qui représente également le troisième point de son programme de prédication, tel qu'il l'a présenté dans le *Sermon* 53 et qui constitue une réinterprétation de la création de l'être humain à l'image de Dieu), l'attitude à adopter (l'accueil, le silence, le pâtre Dieu, qui est une autre expression du détachement : le premier point de son programme de prédication) et le profit qui en résulte (la filiation divine), autant dire que tout est bien construit et s'inscrit dans les règles mêmes de la prédication médiévale <sup>8</sup>. L'étude de ces *Sermons* va donc permettre de renouveler les études eckhartiennes, non seulement quant à la chronologie <sup>9</sup> des œuvres d'Eckhart, mais aussi quant à leur contenu et à l'étude de leurs sources.

En effet, le sens de ces *Sermons*, s'il est lié au temps de Noël, est également plus vaste, il propose un *Cur Deus homo*. C'est là l'apport même du christianisme, l'expression du motif de l'Incarnation, qu'Irénée et Athanase avaient magistralement exprimé avant Eckhart : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Eckhart n'a peut-être pas eu directement accès à leurs textes, qui étaient en grec, qui n'avaient pas été traduits par Jean Scot Erigène et qui ne se trouvaient pas dans la *Glose ordinaire*, mais il en a lui-même perçu le sens en scrutant l'Écriture. Il emploie, à maintes reprises, une formule analogue, la phrase de Maxime le Confesseur : « devenir par grâce ce que Dieu est par nature »<sup>10</sup>. En s'attachant à la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart reprend une perspective johannique. Il s'inscrit dans la Tradition<sup>11</sup>, synthétisée avant lui par saint Thomas. Il la suit dans ses grandes lignes, tout en lui donnant un tour personnel.

### 1. Des trois naissances à la naissance éternelle

Au lieu d'opter pour le schéma classique des trois naissances auxquelles correspondent les trois messes de Noël, schéma qui s'est progressivement constitué à l'époque patristique, avant d'être fixé dans l'école cistercienne au XII<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup> et d'être thématiqué par Grégoire II<sup>13</sup> et saint Thomas<sup>14</sup> en ces termes : « Triple est la naissance : éternelle au sein du Père, dans le temps, du sein de la mère, spirituelle en nos cœurs », Eckhart ne retient que la naissance éternelle. Au premier abord, cela peut surprendre, mais comme le disait Jean Tauler : « Il parlait à partir de l'éternité et vous l'avez compris à partir du temps »<sup>15</sup>. En fait, Eckhart va à l'essentiel : il s'intéresse à la génération du Verbe dans la Trinité et à notre adoption filiale par l'intermédiaire du Verbe, à notre génération comme fils par et dans le Fils et l'Esprit Saint. Sans doute Eckhart adopte-t-il des raccourcis qui peuvent étonner, mais, en réalité, il reprend la pensée de saint Thomas et s'appuie sur une solide théologie trinitaire qu'il avait élaborée dans son œuvre latine, en particulier dans les *Sermons* II et IV.

A la différence de Jean Tauler qui donne plus de place à l'explication, qui est plus pédagogue et qui, justement, dans son *Premier Sermon*, développe le schéma des trois naissances pour rendre compte de la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart, lui, s'arrête à la naissance éternelle. Est-ce à dire qu'il se situe à l'intérieur de la Trinité ? Ce serait excessif, mais il s'attache essentiellement à comprendre la génération du Verbe et notre adoption filiale. Il n'omet pas pour autant les deux autres naissances et s'y réfère de temps à autre, mais elles interviennent comme le déploiement d'un processus et n'ont pas de rôle principal. Au contraire, la naissance éternelle est celle où « le Fils naît en nous, lorsque nous sommes sans pourquoi, et nous renaissions dans le Fils. Origène écrit une très belle parole, et si c'était moi qui la prononçais, elle paraîtrait incroyable : « Nous ne sommes pas seulement nés dans le Fils, nous sommes nés et renés, et nés de nouveau immédiatement dans le Fils. Je le dis, et c'est vrai, que dans chaque bonne pensée ou intention ou action, nous renaissions déjà en Dieu »<sup>16</sup>. C'est ce passage des *Homélies* d'Origène sur *Jérémie* (9, 4) qui a apparemment amené Eckhart à se concentrer sur la naissance éternelle, qui relève à la fois de la génération éternelle et de la création continuée. Comment concilier ces deux réalités ? Leur rapprochement est paradoxal, mais Eckhart use des paradoxes pour faire comprendre le mystère de l'adoption filiale qu'Origène a exprimé de

manière remarquable : « Si le Seigneur naît toujours du Père, toi aussi, dans sa ressemblance, tu as un tel esprit d'adoption que tu nais toujours de Dieu, dans chaque acte de compréhension, dans chaque œuvre, de sorte que tu es fait fils de Dieu dans le Christ Jésus »<sup>17</sup>. En bon théologien, Eckhart sait que création et génération sont distinctes, mais s'il les rapproche, c'est pour montrer que nous sommes constamment créés et recréés dans le Fils, tout en proposant en filigrane une théologie de l'image qui, comme il le dit, dans son *Commentaire de la Genèse* (n. 115) n'est pas tant fondée sur Genèse 1, 26 que sur Colossiens 1, 15, dans la mesure où nous sommes justement créés dans l'Image qu'est le Fils.

Il n'est donc pas étonnant qu'Eckhart s'intéresse surtout au lieu de la naissance, à cette image de Dieu à laquelle nous sommes créés. Là encore il reprend Origène, cette fois, le début de *L'homélie 26 sur Josué*, où Origène disait : « Notre Seigneur Jésus-Christ nous demande un emplacement pour y construire et y habiter ; et nous devons si bien nous transformer – dans la pureté du cœur, la sincérité de l'âme, la sainteté du corps et de l'esprit – que le Seigneur daigne recevoir une place dans notre âme, y bâtir sa demeure et y habiter »<sup>18</sup>. On pourrait voir aussi une influence de Grégoire de Nysse<sup>19</sup> et de Jean Cassien<sup>20</sup> qui invitent, à la suite de l'Écriture, à faire de notre cœur l'arche d'alliance ou encore à saint Augustin qui propose une théologie du cœur<sup>21</sup>. Sans doute Eckhart se réfère-t-il à un lieu sans lieu, au fond sans fond qui n'est autre que l'image de Dieu en chacun pour dire où se réalise la naissance éternelle. Comme il le dit dans le *Sermon 101*, « c'est dans ce fond que se trouve une demeure pour cette naissance et cette opération par laquelle Dieu le Père prononce sa Parole. Car, de par sa nature, ce fond ne peut rien recevoir d'autre que la seule essence divine, sans aucun intermédiaire. Dieu entre ici dans l'âme en son entièreté et non pas seulement en partie. Dieu pénètre ici le fond de l'âme. Personne ne peut entrer dans le fond de l'âme que Dieu seul »<sup>22</sup>. L'expression qu'Eckhart donne est originale : il prend l'image du *Grund ohne Grund*, du fond sans fond pour évoquer le lieu de la naissance de Dieu dans l'âme<sup>23</sup>.

Sans doute son originalité n'est-elle pas entière, car il s'inspire à la fois d'Origène et de saint Thomas pour essayer de faire comprendre le sens de l'image de Dieu dans l'être humain.

## 2. Une remarquable expression de l'image de Dieu

Eckhart, qui est un grand lecteur des Pères, n'a pas manqué d'être marqué par leurs multiples commentaires de Genèse 1, 26<sup>24</sup>, dont il se fait l'écho dans son *Commentaire de la Genèse* (n. 115-120), mais parmi les Pères, c'est d'Origène<sup>25</sup> et d'Augustin (qu'il a lus dans la *Glose ordinaire*) qu'il s'inspire le plus pour cette question. Il emprunte, en particulier, à Origène l'image du puits pour rendre compte de l'image de Dieu. Sans doute l'Alexandrin n'apporte-t-il pas une entière nouveauté, dans la mesure où il se fait essentiellement le commentateur du livre des Nombres, mais il donne à penser et, en un raccourci étonnant, Eckhart reprend l'interprétation d'Origène pour donner tout son sens à l'image de Dieu en l'homme. Ainsi écrit-il dans le *Sermon de l'homme noble* : « L'image de Dieu, le Fils de Dieu, est dans le fond de l'âme comme dans un puits d'eau vive ». C'est là une autre manière de parler de la naissance éternelle et il est l'un des seuls à proposer une formule aussi synthétique.

Eckhart emprunte également à saint Thomas son idée que « si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre dans ce qui s'approche le plus, autant que la chose est possible, d'une représentation spécifique des personnes divines. Or, les Personnes divines se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère et selon celle de l'Amour qui unit l'un et l'autre »<sup>26</sup>. En se référant à saint Thomas, Eckhart rend compte de la dimension trinitaire de l'image dans son surgissement même dans la vie trinitaire<sup>27</sup>. C'est, en fait, à partir d'une réflexion sur l'image de Dieu en l'homme, étayée sur les Pères et sur saint Thomas, qu'Eckhart développe une théologie morale fondée sur la théologie trinitaire et qu'il exprime par la naissance éternelle. Sa réflexion sur l'image de Dieu, il la reprend tout au long de son œuvre<sup>28</sup> et en particulier dans sa création verbale autour du terme de *Bild*, mais il lui donne son sens dans son étude de la naissance de Dieu dans l'âme, car cette image est le lieu même de cette naissance.

### 3. Une nouvelle théologie morale

On s'est souvent demandé pourquoi Eckhart ne développait pas de théologie morale, alors qu'en tant que provincial, il mettait en question, à juste titre d'ailleurs, un certain nombre de dérives de la morale chrétienne et qu'à son époque, presque tous les grands théologiens ont proposé une théologie morale. En fait, sa théologie morale existe et il la déploie à partir de la naissance de Dieu dans l'âme, en particulier en fonction du second point qu'il envisage à ce propos dans le *Sermon* 101 et auquel il consacre le *Sermon* 103 : l'accueil de cette naissance.

Là encore, Eckhart est marqué par saint Thomas et plus précisément par l'article 2 de la Question 112 de la 1<sup>re</sup> II<sup>me</sup> de la *Somme théologique*, où ce dernier précisait les différentes formes de préparation à l'accueil de la grâce, avant de conclure qu'« aucune préparation n'est requise pour que Dieu infuse la grâce dans une âme, si ce n'est la préparation qu'il produit lui-même ». En d'autres termes, « tout est grâce ». C'est déjà le point de vue d'Augustin, ce sera également celui d'Eckhart qui opte pour le silence et qui dit que si préparation il y a à l'accueil de la grâce, elle n'est autre que le pâtre Dieu.

Eckhart peut en venir à cette affirmation, parce que sa théologie morale est tout entière ancrée dans la théologie trinitaire. En effet, l'accueil de la naissance de Dieu dans l'âme n'est autre que l'accueil du Verbe que le Père envoie et cet accueil est rendu possible par la grâce. De nouveau, Eckhart est dépendant des Pères, en particulier des Pères grecs, pour lesquels la morale n'existe que fondée ontologiquement<sup>29</sup>. Elle a une dimension constitutive de l'être humain et se situe dans la vie trinitaire, elle le met en relation avec une personne, avec le Verbe qui naît continuellement dans l'âme.

En précisant l'attitude à adopter par rapport à la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart explicite le sens de la vie chrétienne et lui donne son orientation éthique<sup>30</sup>, dans la mesure où il n'envisage pas seulement la vie nouvelle, la filiation divine, donnée au baptême, mais aussi ses prolongements par l'accueil de la grâce baptismale.

Par le fait même, la théologie morale d'Eckhart s'inscrit dans une vision ecclésiale et comporte une dimension trinitaire qu'on a parfois oubliée.

#### 4. « Devenir par grâce ce que Dieu est par nature »

Non seulement, Eckhart propose une théologie de la grâce <sup>31</sup>, mais c'est l'écho de sa théologie trinitaire. Là encore, il part de l'acquis de ses prédécesseurs : Maxime le Confesseur, Denys l'Aréopagite, saint Thomas, mais il les réinterprète également de manière originale pour parler, au XIV<sup>e</sup> siècle, de la divinisation et développer une théologie mystique de l'Eglise d'Occident.

Il s'en explique en ces termes au début du *Sermon* 104 : cette « naissance éternelle, qui vient de se produire dans le temps, chaque jour encore se produit dans le plus intime et le fond de l'âme, sans aucune interruption » <sup>32</sup>. C'est, en quelque sorte, d'une divinisation continuée <sup>33</sup> qu'il est question, comme l'exprimait d'ailleurs le Prologue de l'Evangile de Jean. Entre ce Prologue et Eckhart, il existe un certain nombre d'intermédiaires : non seulement Origène et Augustin qui ont longuement commenté l'Evangile de Jean, mais aussi Gueric d'Igny, qu'Eckhart a dû connaître, et qui disait dans son *Deuxième sermon pour la Nativité* : « La naissance du Fils aurait été inutile s'il n'avait pas aussi été donné ; et c'est en vain qu'il serait devenu fils de l'homme, s'il n'avait pas été reçu par les fils des hommes auxquels il devait donner aussi le pouvoir de devenir fils de Dieu » <sup>34</sup>. C'est la filiation divine, l'introduction à la vie trinitaire qui est le don même de Dieu, par laquelle Eckhart ouvre d'ailleurs son cycle des sermons, en disant : « Que cette naissance se produise toujours, dit saint Augustin, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit pas en moi ? » Qu'elle se produise en moi, c'est cela qui m'importe » <sup>35</sup>.

Pour en rendre compte, Eckhart s'appuie sur Maxime le Confesseur, en particulier sur sa *XXII<sup>e</sup> Question à Thalassios*, où il expliquait que « c'est le propre de la seule grâce divine d'accorder aux êtres, analogiquement, la déification en illuminant la nature par la lumière surnaturelle en la hissant, au-dessus de ses propres limites, à la splendeur de la gloire (...) : devenir Dieu par grâce (...). Celui qui l'accorde à ses élus, étant par essence infini, a une puissance infinie pour le faire au-delà même de toute infinité, qui ne s'arrête jamais avec ceux qui naissent d'elle. Toujours plutôt retient-elle à elle ceux qui d'elle reçoivent l'être et ne peuvent être sans elle. De là aussi qu'il parle de la richesse de sa bonté en tant qu'elle n'arrête jamais sa disposition divine et radieuse de bonté pour notre transformation déifiante » <sup>36</sup>. La déification est l'œuvre même de la grâce. Dieu y communique quelque chose de sa nature divine. Ainsi l'être humain « devient-il par grâce ce que Dieu est par nature ».

S'il emprunte cette idée à Maxime le Confesseur, Eckhart peut également la fonder davantage, en se référant à saint Thomas, en particulier à la Question 23, art. 1 de la III<sup>e</sup> Pars de la *Somme théologique*, où il est dit que « de même que par l'acte créateur, la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, de même, par l'acte d'adoption, une ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes, selon l'Epître aux Romains : « Ceux qu'il a distingués d'avance pour être conformes à l'image de son Fils » (8, 29) ». On comprend donc que c'est à partir d'un solide ancrage dans la Tradition qu'Eckhart parle de la naissance de Dieu dans l'âme lors de son séjour à Erfurt.

\*  
\* \*

C'est, en fait, une magistrale synthèse sur la question de la naissance de Dieu dans l'âme qu'Eckhart présente dans les *Sermons* 101 à 104. Il dit qu'il s'adresse à un public choisi, certainement celui de ses frères dominicains et des habitués du couvent d'Erfurt à qui il n'a pas besoin de préciser toutes les *auctoritates* sur lesquelles il s'appuie et qu'ils connaissent ou qu'ils peuvent retrouver dans la *Glose ordinaire*. De plus, son public est de plain-pied avec la réalité qu'il évoque, celle de la filiation divine et il la laisse advenir en lui. S'il nous faut retrouver l'arrière-fond culturel d'Eckhart et préciser à quelles œuvres des Pères et des médiévaux Eckhart se réfère, en revanche, l'invitation à la filiation divine, à laisser advenir en nous la naissance de Dieu, nous est également adressée, autant dire que le message d'Eckhart traverse les siècles. C'est véritablement une parole jaillie du cœur de Dieu, sa Parole même qu'est le Fils et qui nous exhorte à devenir fils dans le Fils, ce qui est le message même du christianisme et qu'Eckhart reprend en une remarquable synthèse dans la prière qui clôt ce cycle de sermons et où il dit : « Afin que nous observions ici ce repos et ce silence tourné vers le dedans, de sorte que la Parole éternelle soit en nous prononcée et comprise, et que nous devenions un avec Elle, que le Père nous vienne en aide et la Parole elle-même et l'Esprit » <sup>37</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> MEISTER ECKHART, *Die deutschen und die lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, Band IV, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.

<sup>2</sup> *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Orbey, Arfuyen, 2004.

<sup>3</sup> *Réflexions sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Cerf, sous presse (coll. *Patrimoines*).

<sup>4</sup> *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. II, Leipzig, 1857. Les sermons 103 et 104 étaient inversés, comme dans la traduction qu'en avait donnée P. PETIT dans *Sermons-Traités*, Paris, Gallimard, 1942, p. 36-67.



<sup>5</sup> Georg Steer les a relevés dans les « Sermons allemands », dans G. STEER et L. STURLESE (éd.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, t. I, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, p. 279, n. 1.

<sup>6</sup> N. LARGIER, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1989 (coll. *Dokimion*).

<sup>7</sup> Georg Steer en a relevé les occurrences dans les « Sermons allemands » (voir *supra*, n. 1).

<sup>8</sup> H. MARTIN, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1988.

<sup>9</sup> Comme l'a montré G. STEER, « De l'authenticité et de la datation des *Sermons* 101 à 106 » [à paraître]. Alors qu'on avait tendance jusqu'ici à situer l'apport d'Eckhart sur la question de la naissance de Dieu dans l'âme à l'époque de Strasbourg, force est désormais de le situer plus tôt, dès le temps d'Erfurt.

<sup>10</sup> *Question 22 à Thalassios*.

<sup>11</sup> H. RAHNER, « Gottesgeburt », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1935, p. 333-418 ; P. MIQUEL, « La naissance de Dieu dans l'âme », dans *Revue des sciences religieuses*, 35, 1961, p. 378-406.

<sup>12</sup> En particulier par Isaac de l'Etoile, qui expliquait dans le *Sermon* 42 sur l'Ascension (*PL* 194, col. 1831c-1832ab) que la première génération, éternelle, s'est faite sans mère, la deuxième, temporelle, s'est faite sans père, quant à la troisième, elle « se fait selon la substance sans père ni mère, mais, selon le sacrement de Dieu le Père par l'Esprit Saint, et de l'Eglise, vierge et mère ».

<sup>13</sup> *Epistula* 2 à l'empereur Léon de Byzance.

<sup>14</sup> *Sermon* 2 pour Noël, Paris, Vivès, t. XXIX, p. 287.

<sup>15</sup> *Sermon* 15.

<sup>16</sup> *Sermon* 41, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, t. II, p. 72.

<sup>17</sup> *Homélie*s sur Jérémie 9, 4 : « *Si semper ex Patre nascitur Dominus, etiam tu in similitudinem ejus tantum adoptionis spiritum habens, semper generaris a Deo per singulos intellectus, per singula opera, et effeceris filius Dei in Christo Jesu* ». C'est par la *Glose ordinaire* sur Jérémie 11, 9 qu'Eckhart a dû connaître ce texte.

<sup>18</sup> Ed. Sources Chrétiennes, 71, p. 491.

<sup>19</sup> *Vie de Moïse* 174-188.

<sup>20</sup> *Conférence* XIV, 10.

<sup>21</sup> H. RAHNER, « Gottesgeburt », p. 335-339, p. 388-390 ; I. BOCHET, *Le cœur selon saint Augustin*, Paray-le-Monial, 2000.

<sup>22</sup> *Sermon* 101, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 41-42.

<sup>23</sup> H. FISCHER, « Fond de l'âme », dans *Dictionnaire de spiritualité*, 5, col. 650-661 ; B. MCGINN, « The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages », dans *Origene maestro di vita spirituale*. Milan, 2001, p. 283.

<sup>24</sup> Pour un aperçu, voir *Biblia patristica*, CADP, Strasbourg.

<sup>25</sup> *Homélie XII sur les Nombres* ; H. RAHNER, « Gottesgeburt », p. 334, 351-359 ; H. FISCHER, *Fond de l'âme*, op. cit., col. 651-653 ; D. MIETH, « Gotteschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27, 1980, p. 215-217 ; B. MCGINN, *The Spiritual Heritage*, op. cit., p. 282-289.

<sup>26</sup> *Somme théologique* I, qu. 93, art. 7.

<sup>27</sup> J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1996, p. 75-82, 118-119 et 232-237.

<sup>28</sup> W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 (*Etudes de philosophie médiévale*, 68).

Voir plus loin dans ce volume l'article de W. WACKERNAGEL, « Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart ».

<sup>29</sup> D. MIETH, *Gotteschau*, p. 216-217.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

<sup>31</sup> E.-H. WEBER, « La théologie de la grâce chez Eckhart », dans *Revue des sciences religieuses*, 70, 1996, p. 48-72.

<sup>32</sup> ECKHART, *Sermon 104*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 119.

<sup>33</sup> Idée fréquente chez les Pères grecs et chez Jean Scot Erigène, en particulier, *De la division de la nature II*, 33.

<sup>34</sup> GUERRIC D'IGNY, *Sermons*, t. I (éd. S.C. 166), p. 177.

<sup>35</sup> ECKHART, *Sermon 101*, Orbey, Arfuyen, p. 35

<sup>36</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Suresnes, L'Ancre, 1992, p. 112-113.

<sup>37</sup> *Sermon 104*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 151.

# Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane

Sébastien MILAZZO

## 1. Prolégomènes

### A. *La deificatio : une identité constitutive de la mystique rhénane*

S'il est un thème récurrent autour duquel a pu se forger l'identité de ce qu'on allait appeler la mystique rhénane, c'est bien celui de la déification de l'homme. Cette thématique est l'empreinte de cette école à laquelle on rattache les noms d'un Eckhart, d'un Tauler et d'un Suso. La citation de Maxime le Confesseur, « devenir par grâce ce que Dieu est par nature » devient chez ces derniers un adage, un leitmotiv, une *regula* sous leurs plumes de théologiens comme dans leurs bouches de Prêcheurs. Outre l'influence des *auctoritates* patristiques (Maxime le Confesseur, Augustin, Denys), cette théorie de la déification a également été consolidée par un important appareillage conceptuel philosophico-théologique (Aristote, Avicenne). Ainsi, le néoplatonisme gréco-arabe ne fut pas sans influences : à l'*auctoritas* des Pères, il fallait adjoindre une armature philosophique dont l'argumentaire compléterait la validité, logique et métaphysique, d'une telle théorie par la *ratio*. C'est sur ces fondations patristiques d'une part, et par cette armature philosophique d'autre part, qu'a pu ainsi s'ériger, telle une cathédrale, l'œuvre monumentale de la mystique rhénane. Mais l'originalité de la mystique rhénane ne se réduit pas à cette jointure entre l'*auctoritas* des Pères et la *ratio* des philosophes : à cette originalité d'ordre spéculatif et doctrinal vient s'ajouter une dimension expérimentale – existentielle dirions-nous aujourd'hui – dans sa relation au transcendant, autrement dit une mystique. Si le XII<sup>e</sup> siècle a été celui d'une épistémé spirituelle (*lectio divina*) de la théologie (*sacra scriptura*) et le XIII<sup>e</sup> celui d'une épistémé scientifique (*scientia*) de la théologie (*doctrina sacra*), le XIV<sup>e</sup> siècle rhénan sera les deux à la fois. C'est l'une des richesses de la mystique rhénane que d'avoir concilié la théologie institutionnellement universitaire avec la théologie essentiellement mystique : deux versants d'une même pièce qui ont

manqué de divorcer, notamment lors de la crise dite de l'« averroïsme latin » dans les années 1270. Le discours théologique, dans ses tenants les plus techniques, se fait l'écho et l'analyse de l'expérience spirituelle de Dieu et de l'Inhabitation de son Verbe dans l'homme. La théologie, si elle est technique, universitaire, et dogmatique dans sa forme, n'en demeure pas moins éminemment mystique dans son fond. De fait, la *theologia* comme *scientia* trouve ses racines dans la mystique, et la mystique trouve son achèvement discursif dans la *theologia*. Nul ne saurait donc séparer chez les mystiques rhénans la théologie de la mystique, le *Lesemeister* du *Lebemeister*. La théologie est le lieu discursif de l'indicible mystique. L'indicible mystique est le lieu d'expérimentation du discours théologique. A l'image de cette architectonique – dans laquelle les commentaires sur les œuvres de Denys jouèrent un rôle important – le thème de la déification se trouve aux confins des spéculations les plus techniquement élaborées et des expériences mystiques et pratiques de Dieu. Qu'est-ce à dire sinon que le thème de la *deificatio* est le vivant trait d'union entre deux épistémologies, l'une théologique en tant que *scientia*, l'autre mystique en tant qu'*experimentum*, qui ne se distinguent en réalité que par leur méthode, et non par leur principe et leur finalité : c'est le même intellect qui parle de Dieu, avec Dieu, et considère les effets de la grâce divine sur la nature humaine dans son processus de déification. On comprend en ce sens en quoi un Albert le Grand définira la théologie comme pieuse science pratique <sup>1</sup>.

### **B. Albert le Grand : prémisses géographiques et doctrinaux de la mystique rhénane**

Mystique, Albert le Grand le fut à bien des égards comme peut en témoigner l'importance de ses commentaires sur l'*opus dionysiacum*. Rhénan, il le fut également par ses périples dans la vallée du Rhin, de Cologne à Bâle, en passant et séjournant à plusieurs reprises en Alsace. Pour autant est-il judicieux de qualifier Albert le Grand de « mystique rhénan » ? Ce serait se précipiter sans se soucier des différences conjoncturelles, historiques, sociales et théologiques entre le siècle d'Albert le Grand et celui de Maître Eckhart. Ce serait également se confronter à la délicate question de l'identité d'une mystique rhénane. S'il est peu prudent de qualifier Albert de mystique rhénan, on peut néanmoins le qualifier sans aucun abus de prédécesseur des mystiques rhénans, géographiquement et doctrinalement. Nous nous attacherons dans un premier temps à analyser historiquement les périples rhénans d'Albert le Grand, notamment dans la plaine d'Alsace. Il serait opportun – dans la mesure du possible – d'opérer une tentative de datation des deux séjours strasbourgeois d'Albert. Pour cela nous nous appuierons sur les chroniques ou légendes – essentiellement Jean Meyer –. Les érudits contemporains situent les premiers lectorats d'Albert dans différentes villes rhénanes (Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg) entre 1233 et 1245, date où l'on retrouve Albert *Magister* à Paris. Il s'agit d'une période de la vie d'Albert peu connue, et néanmoins relativement longue. Les sources sont rares. Les *Chronica brevis* <sup>2</sup> de Jean Meyer donnent cependant quelques éléments qu'il conviendrait d'exploiter, malgré leur brièveté sur ce point : nous ne traiterons pas de ce premier séjour strasbourgeois d'Albert le Grand afin de garder une taille convenable au présent article. Le second séjour strasbourgeois offre, quant à lui, des sources plus explicites :

aux *Chronica brevis* qui rendent compte des activités d'Albert à Strasbourg, on peut ajouter des lettres d'Albert lui-même datant de ce séjour. Le second lectorat d'Albert à Strasbourg se situe à la pleine maturité de sa vie (1267-1269/70) ; Albert était âgé : l'essentiel de son œuvre était derrière lui, excepté sa *Somme théologique* qui demeurera inachevée. Que retenir de ce second séjour à Strasbourg ? Ne s'agirait-il pas là d'une péripétie sans importance de l'exercice d'un vieux maître arrivant à la fin de sa carrière, n'espérant qu'une seule chose : que son Maître général le nomme *lector emeritus* au *studium generale* de Cologne, *studium* qu'Albert avait fondé et dirigé auparavant ? Car de Strasbourg, que pouvait-il sortir de bon ? Nous verrons que si Cologne a été incontestablement le berceau de l'*Albertschule*, Strasbourg ne se réduisait pas à une simple antichambre de Cologne : Strasbourg, avec Cologne a été le berceau non seulement de l'*Albertschule* mais aussi de la progéniture de cette dernière qu'il convient d'appeler mystique rhénane. Quelles ont été les activités d'Albert dans cette région de l'*Alsatia* qui allait être le grenier spirituel où mûrira une véritable école de pensée et de spiritualité ? Quel était le statut du *studium* dominicain de Strasbourg dans lequel le maître colonais a enseigné ? Ces questions se réduisent à la question suivante : quelles ont été les prémisses conjoncturelles – géographiques, historiques et sociales – de la mystique rhénane chez Albert le Grand lors de ses lectorats à Strasbourg ? La question d'une genèse de la mystique rhénane ne saurait cependant se réduire à une conjoncture exclusivement historique, ou plutôt historiographique. A cette conjoncture historique se joint une conjoncture théologique comme peuvent en témoigner les deux disciples et contemporains d'Albert le Grand : Hugues Ripelin et Ulrich de Strasbourg. Ces deux disciples seront les propagateurs de la pensée d'Albert le Grand : ils développeront notamment un thème qui sera cher à la postérité rhénane, celui de la déification de l'homme.

## 2. Le second séjour strasbourgeois d'Albert le Grand

### A. *Les raisons du second séjour strasbourgeois d'Albert le Grand : une conjoncture éloquente*

Si l'on doit procéder par hypothèses quant au premier séjour strasbourgeois, à sa date ainsi qu'aux fonctions et activités d'Albert le Grand à Strasbourg, et que l'on manque cruellement de documents sources à ce sujet, l'historien s'estimera davantage heureux quant au second séjour strasbourgeois d'Albert et pour cause : Albert ayant accepté d'être évêque de Ratisbonne (1260), puis ayant démissionné (1262), les voyages d'un tel évêque qui plus est *magister* de Paris, n'allaient pas passer inaperçus. On peut dater le second séjour strasbourgeois d'Albert entre 1268, au plus tôt à l'automne 1267 selon H.-C. Scheeben, et 1270, date à laquelle il fut envoyé à nouveau à Cologne accompagné de Gottfried de Duisbourg – un frère de Strasbourg, *ejus socius et minister*<sup>3</sup> – comme *lector emeritus* par le Maître général de l'Ordre Jean de Verceil. Nous ne reviendrons pas sur la nature de l'enseignement du *studium* lors du second lectorat strasbourgeois d'Albert le Grand : les exemples d'Hugues Ripelin et d'Ulrich Engelbert, respectivement prédécesseur et successeur à la tête du *studium* de Strasbourg, nous ont permis de penser que le *studium* était un *studium solemne* dans les années 1260-1270, qui préparait probablement ses meilleurs éléments au *studium generale* de Cologne. On peut signaler trois raisons qui ont fait revenir

Albert pour une seconde fois à Strasbourg : la première est certaine et est d'ordre diplomatique ; la deuxième est probable et interne à l'Ordre et au fonctionnement du *studium* de Strasbourg ; enfin la troisième est d'ordre personnel et nous renseigne sur ce qu'auraient pu être les activités d'Albert à Strasbourg comme lecteur.

La première raison de la venue d'Albert à Strasbourg est d'ordre diplomatique : un conflit éclata entre l'évêque de Strasbourg et les bourgeois de la ville, le pape Clément IV envoya Albert pour trouver une issue à la crise, mais peut-être aussi pour protéger le couvent de ce conflit. Le couvent avait en effet déjà eu à souffrir de l'évêque et des bourgeois de la ville, notamment lors de son départ, du quartier Finkwiller, quartier *extra-muros*, pour le centre-ville, près de la cathédrale <sup>4</sup> : il était normal que, pour sa protection, le couvent ait eu besoin d'un frère-évêque, comme quelques années auparavant (1251) il avait fait appel au frère-cardinal Hugues de Saint-Cher, le même qui insista auprès d'Alexandre IV pour la nomination épiscopale d'Albert.

La deuxième raison est peut-être due à la mort d'Hugues Ripelin (un peu avant 1268). Etudiant à Strasbourg où il dut suivre sa formation, prieur du couvent de Zurich d'abord de 1232 à 1242 puis de 1252-1259 sous le provincialat d'Albert (1254-1257), il ne fait aucun doute qu'Hugues connaissait Albert. De retour à Strasbourg en 1260, Hugues Ripelin devient prieur du couvent en 1261 où son autorité théologique fut sans doute mise au service du *studium* du même couvent. En fut-il le lecteur ? Rien ne nous permet de le soutenir avec certitude mais c'est fort probable. On peut néanmoins penser que Hugues, par son autorité théologique, faisait sans doute parti du personnel enseignant du *studium*. Toujours est-il que, lorsqu'il meurt avant 1268, une autorité théologique de son envergure était nécessaire au fonctionnement et à la réputation du *studium* de Strasbourg : Albert le Grand, dont Hugues avait tant emprunté à la théologie, aurait pu venir au « secours » du *studium* orphelin d'un tel *auctor* comme lecteur.

La troisième raison réside dans les motifs qui ont poussé Albert le Grand à démissionner du siège épiscopal de Ratisbonne afin de rejoindre ses frères en religion. Le chroniqueur Jean Meyer nous apporte des éléments non négligeables sur ce point : il signale qu'Albert démissionna de sa charge d'évêque pour servir Dieu dans la *vita contemplativa* <sup>5</sup>, et dans la *doctrina sacra*, prêcher *ad populum* et enfin donner des monitions salutaires et des conseils utiles. Servir Dieu dans la *vita contemplativa*, c'était revenir à une structure conventuelle lui permettant de vivre une vie spirituelle et mystique ; servir Dieu dans la *doctrina sacra*, c'était revenir à sa fonction de théologien et de lecteur : ces deux tâches semblant ici inséparables et ayant la même finalité, le service de Dieu *in ordine predicatorum*. Prêcher *ad populum*, c'était prêcher chez les gens de peu de science, c'est-à-dire en langue vernaculaire. Enfin, donner des monitions salutaires – *salutaria monita* – et des conseils utiles – *utilia consilia* –, c'était s'acquitter d'une fonction de maître spirituel pour la *cura animarum*. Ce passage de la vie d'Albert relaté par Jean Meyer se situe immédiatement avant l'épisode de ses pérégrinations *per Theutonium* jusqu'à son second séjour strasbourgeois comme *lector*. On peut se douter que ces activités tant désirées par Albert, et que son ministère épiscopal empêchait, furent effectives après sa démission et son retour dans l'Ordre, notamment comme *lector* à Strasbourg. On prendra soin de noter en passant que ces

activités désirées par Albert, vie contemplative, enseignement, prédication en langue vernaculaire – *ad populum* – et *cura animarum* seront les activités principales d'un Eckhart, d'un Tauler et d'un Suso. En ce sens, Albert le Grand apparaît comme un prédécesseur des mystiques rhénans non seulement par sa théologie mais aussi par sa vie et sa conjoncture.

Après ce passage sur les raisons de la démission d'Albert, Jean Meyer semble retracer les activités d'Albert en partie à Strasbourg : il mentionne qu'Albert consacra des autels et des églises *per Theutonium*, non seulement chez des frères et sœurs de son Ordre, mais aussi chez des religieux et religieuses d'autres ordres ainsi que chez le clergé séculier : « *Basilicas et altaria per Theutonium in diversis locis consecrabat, non solum in monasteriis fratrum et sororum sui ordinis, verum etiam et in aliis religiosorum et secularium clericorum locis, et ordines in dyocesibus episcoporum Theutonie propter suam gratiositatem celebravit* » <sup>6</sup>.

De fait, comme peuvent en témoigner ses lettres strasbourgeoises publiées par H.-C. Scheeben, Albert consacra des églises et des autels à Strasbourg, à Sélestat, à Colmar (il consacra notamment le chœur de l'église d'Unterlinden en 1269), à Mulhouse et à Bâle <sup>7</sup>. Il délivra entre autres des lettres d'indulgence, lettres qui témoignent donc d'une activité pastorale intense dans la plaine de l'*Alsatia*. On peut notamment signaler une lettre de protection et d'indulgence d'Albert adressée à la prieure et aux sœurs du monastère Sainte-Catherine de Strasbourg : elle témoignerait de ce qu'Albert a eu à assurer la *cura monialium* des sœurs à Strasbourg.

Ses activités sont aussi celles d'un évêque, ainsi Jean Meyer relate qu'Albert aurait ordonné cent cinquante prêtres et quatre cents autres personnes aux ordres mineurs dans l'église des dominicains : « *in choro fratrum ibidem consecravit CL sacerdotes et alios fere quadringentos* » <sup>8</sup>.

L'ensemble des activités d'Albert lors de son second lectorat strasbourgeois illustre les raisons de sa démission du siège de Ratisbonne et laisserait penser qu'il eut non seulement une fonction intellectuelle et de type universitaire au *studium*, mais également une fonction pastorale – celle d'un évêque – conjuguée à une fonction spirituelle qui avait été celle de son prédécesseur Walther de Strasbourg, accompagner les sœurs dominicaines de la ville. Il semble bien qu'étant *lector fratrum in Argentina*, Albert eût été non seulement un *Lesemeister* pour les étudiants, mais aussi un *Lebemeister* par sa *cura monialium* et sa prédication *ad populum*. Telle était la conjoncture dans laquelle a vécu Albert le Grand lors de ses séjours strasbourgeois, telle était également la conjoncture qu'il allait léguer à ses successeurs. Il semble bien que cette conjoncture ait assis les bases institutionnelles et théologiques de ce qu'allait devenir la mystique rhénane. Mais cette conjoncture ne fut pas exclusivement historique et institutionnelle, elle fut également scolaire.

## **B. Le studium de Strasbourg**

### **1. Codification des studia**

Il est certain que Strasbourg et Cologne étaient les deux poumons de la province de Teutonie : l'ancienneté de l'érection de ces couvents joua sûrement en ce sens, leur rayonnement intellectuel et spirituel en découla. On ne peut déterminer le statut exact du *studium* de Strasbourg, ni celui de Cologne dans les années 1230-1240, en

particulier lors du premier lectorat strasbourgeois d'Albert le Grand : cela aurait été utile pour s'informer sur la nature de l'enseignement du *Doctor universalis*, du moins lors de son premier séjour strasbourgeois. Ce n'est qu'en mai 1259, au chapitre général de Valenciennes, qu'apparut une sorte de codification relativement approfondie – une sorte de *ratio studiorum* – sur les statuts des *studia* de l'Ordre. Les théologiens renommés de l'Ordre – Thomas d'Aquin, Pierre Bonhomme, Florent de Hesdin, Pierre de Tarentaise et Albert le Grand – étaient amenés durant ce chapitre à réfléchir à l'organisation des études dans l'Ordre. Ainsi assistons-nous à une classification des *studia* en fonction des *cursus* d'études suivis par les étudiants. P. Glorieux <sup>9</sup> distribua les *studia* et leurs objets d'études de la manière suivante : le *studium artium* constituait la formation initiale de l'étudiant, le *studium naturalium* était essentiellement consacré aux sciences naturelles, enfin, le *studium solemne* offrait une formation proprement théologique et particulièrement biblique. Il est difficile de savoir quel était le statut du *studium* de Strasbourg mais à coup sûr, il ne fut pas un *studium generale* mais probablement l'un de ces *studia* d'initiation. C'est en 1248 que le chapitre général opta pour l'érection de *studia* déjà existants en *studia generalia* (Paris, Bologne, Oxford, Cologne) : Albert sera envoyé de Paris pour l'établissement et l'organisation du *studium generale* de Cologne. Un *studium generale* avait un statut particulier dans l'Ordre : celui d'accueillir des étudiants d'autres provinces, pour les former en vue d'être lecteurs dans d'autres *studia*, avec pour Paris en particulier, le soin de former des bacheliers et des maîtres en théologie. Il s'agissait d'une sorte d'école supérieure de théologie à rayonnement international. Les étudiants envoyés dans un *studium generale* étaient déjà passés dans un *studium solemne*, *studium* qui limitait son recrutement aux frères de la province dans laquelle il était implanté : il s'en suivait un rayonnement intellectuel davantage local, mais avec possibilité pour les étudiants de se faire connaître du *studium generale* et d'y être, le cas échéant et moyennant performances intellectuelles, envoyés. Le *studium solemne* était une sorte de préparation au *studium generale*. Selon P. Glorieux <sup>10</sup>, il y avait deux *studium solemne* stables par province : vu l'ancienneté du couvent de Strasbourg, il ne serait pas étonnant que son *studium* fût un *studium solemne*, du moins lorsque le *studium* de Cologne devint *studium generale* en 1248. Ce qui est fort probable lorsque l'on considère les œuvres de deux disciples d'Albert le Grand passés par Strasbourg : Hugues Ripelin et Ulrich Engelbert.

## 2. Deux disciples d'Albert le Grand : Hugues Ripelin et Ulrich Engelbert

Les échanges étaient fréquents entre le *studium* de Strasbourg et celui de Cologne. Deux disciples d'Albert le Grand, ont bénéficié des formations de ces deux *studia* : Hugues Ripelin de Strasbourg et Ulrich Engelbert de Strasbourg. Hugues Ripelin (mort avant 1268) entra dans l'Ordre peu après la fondation du couvent de Strasbourg (avant 1232 où on le retrouve prieur du couvent de Zurich) et en reçut donc vraisemblablement la formation initiale, peut-être avant de la compléter à Cologne <sup>11</sup>. Il est l'auteur d'un *Compendium theologicæ veritatis* qui est une synthèse de thèmes théologiques empruntés notamment à Albert le Grand (noétique augustino-avicennienne d'Albert, théorie du *fluxus entis* auxquels on peut ajouter le thème de l'âme comme image de la Trinité, thème qui sera notamment repris dans le *Sermon* 53 de Tauler <sup>12</sup>).



Prieur du couvent de Strasbourg en 1261, Hugues Ripelin fut probablement lecteur du même couvent avant sa mort aux alentours de 1268 : il ne serait donc pas impossible que son *Compendium*, qui fut par la suite utilisé comme un manuel de théologie dans la province et traduit en moyen haut-allemand, laisse transparaître la nature des enseignements dispensés au *studium* strasbourgeois dans les années 1260, soit juste avant le second lectorat strasbourgeois d'Albert le Grand. On aurait tort de considérer le *Compendium* d'Hugues Ripelin exclusivement comme l'œuvre d'un *compilator* se limitant à une collection d'autorités théologiques. L'originalité et l'*auctoritas* du *Compendium* se trouvent en réalité non pas tant dans le contenu théologique de l'œuvre que dans sa structure et son plan <sup>13</sup>, qui en disent long sur le projet théologique d'Hugues. Les structures littéraires et d'ordonnement des arguments diffèrent effectivement des structures des différentes *Sommes* du XIII<sup>e</sup> siècle, notamment celle de Thomas d'Aquin, et trouvent là une marque qui sera certes une marque typiquement albertinienne mais aussi une marque de ce qu'allait devenir la mystique rhénane. En ce sens A. de Libera a eu raison de souligner ce point : « L'ensemble du *Compendium* constitue un système qui, partant de la théologie du Dieu un et trine, descend progressivement vers le mal à travers une théorie de la création, puis, sur le fondement d'une christologie, remonte à travers la théorie de la grâce et celle des sacrements vers la rénovation des temps et la sanctification. L'humanité du Christ est ainsi le point qui signe le terme de l'émanation divine et de sa descente dans le créé en même temps que le principe de la remontée de la créature vers l'union bienheureuse, anticipée et fortifiée par la fréquentation des sacrements. C'est donc tout le dynamisme du cycle néoplatonicien qui reçoit ici une traduction chrétienne, dans un élan théologique qui rappelle à la fois celui de Denys, celui d'Augustin et celui d'Albert » <sup>14</sup>. La noétique d'Hugues Ripelin se fonde dans la noétique albertinienne et pose ainsi les jalons de ce qui allait devenir un thème clef chez les mystiques rhénans, celui de la déification de l'homme : l'*intellectus adeptus* est l'intellect qui s'unit formellement à la « lumière » dégagée par « l'espèce intelligible » ; l'*intellectus adeptus*, ou intellect acquis, est l'intellect en voie d'acquisition d'intelligible. La sanctification, c'est-à-dire la déification de l'homme, si elle utilise évidemment la noétique gréco-arabe d'Albert où l'intellect devient semblable à l'intelligible qu'il intègre, se fonde également sur une théologie trinitaire (l'âme comme image de la Trinité) et sur une théologie néoplatonisante de la Création (les processions divines émanant leur Bonté dans l'homme en vue de sa sanctification), toutes deux se joignant en une théologie de la grâce qui simultanément prépare à la déification, l'opère et l'achève. La conjoncture historique d'Albert qu'il légua à ses successeurs est donc également théologique comme peut en témoigner le *Compendium* d'Hugues Ripelin, dont la structure est fortement teintée par la théologie d'Albert le Grand, tant dans sa forme que dans son fond : la déification de l'homme est justifiée dans son argumentaire par une noétique gréco-arabe, noétique déclinée sous les grands thèmes de ce que pourrait être une théologie épistémologiquement structurée par l'économie du Salut, de la Trinité en passant par la Création, l'Incarnation et la grâce ; c'est dans l'articulation entre ces deux épistémés, distinctes, que se situe l'originalité du disciple et compagnon d'Albert le Grand, originalité certes reprise à son maître.

Ulrich Engelbert de Strasbourg (1220/25-1277) était un parent éloigné d'Hugues Ripelin. Il semble qu'il eût à suivre de près les enseignements d'Albert. Entré vers 1240 au couvent de Strasbourg, il aurait donc connu Albert lors de son premier doctorat strasbourgeois. Il suit les cours d'Albert à Paris puis au nouveau *studium generale* de Cologne, où il a pour condisciple Thomas d'Aquin. Il reçoit vraisemblablement sa *licentia* à Strasbourg sous le second doctorat strasbourgeois d'Albert (1268-1270)<sup>15</sup>. Il dirige le *studium* de Strasbourg en 1272, succédant ainsi à son maître lorsqu'il est nommé, malgré ses réticences, prieur provincial de Teutonie. Il se démet de cette charge en 1277 pour aller à Paris enfin obtenir ses grades universitaires en vue de la maîtrise, mais meurt avant d'avoir pu commencer à enseigner. Il est l'auteur d'une *Summa de summo bono* où il se fait l'écho d'Albert le Grand : structurée par un schéma néoplatonicien – *exitus/reditus* –, la *Summa* d'Ulrich conjugue les grands thèmes dionysiens (théologie négative, théologie symbolique, théologie affirmative, théologie mystique) aux thèmes du *Liber de causis* et à la noétique aristotélicienne. Le plan de la *Summa de summo bono* est, comme celui du *Compendium* d'Hugues Ripelin, éloquent quant au projet théologique de son auteur. A. de Libera le décrit en ces termes : « Telle quelle, la Somme d'Ulrich se présente comme un ensemble systématiquement ordonné qui « descend » du Bien suprême pris en lui-même à la Béatitude, c'est-à-dire au Bien participé, et en même temps s'« élève » de la connaissance des principes les plus généraux du savoir théologique à la formulation des conditions et des réalités de l'union bienheureuse. La trame tisse donc deux mouvements distincts qui se confondent ultimement : l'exposition, le déploiement de l'essence absolue (sortie), la montée progressive de la connaissance vers l'expérience du Principe (retour). Le *Bien suprême* donne à lire dans son articulation la circularité de l'Absolu : cette Somme du néoplatonisme médiéval est littéralement une somme néoplatonicienne »<sup>16</sup>. Certes, le plan de la *Summa de summo bono* est nettement néoplatonicien dans son articulation, mais sa typologie néoplatonicienne ne doit pas éclipser pour autant son contenu : la *Somme* d'Ulrich ne se réduit pas à son plan ; la forme ne doit pas éclipser le fond mais l'introduire : les deux sont inéluctablement liés et font système. Ce mouvement néoplatonicien de sortie et de retour s'inscrit dans une théologie trinitaire où le Père crée, le Fils s'incarne, et l'Esprit Saint donne la grâce afin que l'homme se tourne vers sa fin ultime : la Béatitude qui est participation au Bien suprême. En ce sens, la *Somme* d'Ulrich est proche dans sa texture du *Compendium* d'Hugues Ripelin<sup>17</sup>. C'est sur cette toile de fond qu'Ulrich, comme Hugues et à la suite d'Albert le Grand, adopte la hiérarchie des intellects qui va lui permettre de développer le thème de la déification de l'homme : l'intellect acquis, appelé à devenir intellect saint – c'est-à-dire pur de toute matérialité –, puis intellect assimilé – c'est-à-dire assimilant la lumière des intelligibles – pour devenir intellect divin : « C'est là ce qui arrive quand nous recevons la lumière divine dans la lumière de l'intelligence. En effet, par cette lumière de l'intelligence nous connaissons davantage les réalités divines et, unis à Dieu par la connaissance, nous sommes illuminés par lui »<sup>18</sup>. Si la déification est justifiée par la thèse du contact noétique – thèse chère à Albert –, elle est scellée par une doctrine augustinienne de l'illumination : la noétique d'Albert – et celle de son disciple Ulrich –, si elle s'inspire de la noétique gréco-arabe, trouve également sa source chez Augustin.

La *Summa de summo bono* – comme le *Compendium* d'Hugues Ripelin – laisse transparaître à quel point la pensée d'Albert le Grand faisait école ; en outre, elle suggère l'enseignement qui pouvait être dispensé au *studium* de Strasbourg en 1270 lorsqu'Ulrich devint le successeur d'Albert à la tête de ce même *studium*. La conjoncture est à la fois historique et théologique : historique parce qu'Albert le Grand connaissait Hugues Ripelin et Ulrich de Strasbourg ; théologique parce que ses deux disciples se font, dans leurs œuvres, l'écho de leur maître. Il s'agit de la naissance d'une véritable école, naissance où le *studium* de Strasbourg eut sa part. On peut penser que si le *studium* de Cologne était un *studium generale*, le *studium* de Strasbourg pouvait être apparenté à un *studium solemne*. Comme le soulignait H.-C. Scheeben<sup>19</sup>, là où le *studium* de Cologne jouait un rôle prépondérant pour le Nord de la *Germania* et les pays de l'Est, le *studium* de Strasbourg jouait ce même rôle pour le Sud de la *Germania*, en particulier l'*Alsatia* (l'Alsace) et l'*Alsatia in Suevia* (la Suisse). On comprend davantage, de par cette conjoncture institutionnelle et scolaire, en quoi Cologne et Strasbourg furent des foyers vivants et véhiculaires de l'albertisme et, bientôt, de la mystique rhénane, notamment par ses deux élèves-relais, Hugues Ripelin de Strasbourg et Ulrich Engelbert de Strasbourg. L'apport des disciples d'Albert le Grand laisse transparaître ce qu'auraient pu être les enseignements au *studium* strasbourgeois dans les années 1260 et par conséquent lors du second lectorat strasbourgeois du *Doctor Universalis* : désormais la naissance de l'école d'Albert ne se limitait pas au *studium* de Cologne dont il prit la direction de 1248 à 1254, mais fermentait également au *studium* de Strasbourg dès les années 1260. A la conjoncture institutionnelle, historique et géographique s'adjoint une conjoncture proprement doctrinale et théologique qui allait marquer de son sceau la postérité rhénane : celle d'une thèse soutenant la déification de l'homme au moyen de son intellect et de ce que Dieu lui imprime.

### 3. La *deificatio* chez Albert le Grand

Entre ces deux séjours strasbourgeois, Albert le Grand commente les œuvres de Denys, à la fin de son magistère parisien et durant la direction du *studium generale* de Cologne (1248-1254), approximativement à la même époque où il rédige son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Il est l'un des premiers commentateurs des œuvres de Denys : ses commentaires marqueront un tournant décisif pour le XIII<sup>e</sup> siècle et la postérité en abordant la question de la connaissance de Dieu d'une manière fort originale, celle d'un *experimentum* de Dieu par l'intellect, autrement dit une mystique. Au cœur de cette théologie constituée comme mystique, la question de la déification va revêtir un sens à la fois traditionnel et novateur. Héritée de la tradition des Pères, le thème de la déification de l'homme chez Albert le Grand revêt différentes dimensions : elle est en réalité la clef de voûte de ce que l'on pourrait qualifier d'une part de théologie du haut (théologie trinitaire dans ses processions *ad intra*) et d'autre part de théologie du bas (théologie trinitaire dans son mouvement créateur *ad extra*, c'est-à-dire une théologie de la création). La déification revêt donc différentes formes en fonction des problématiques et des questions que traite Albert, mais soutient constamment le même schéma qu'on peut résumer par l'adage de Maxime le Confesseur, « Devenir par grâce ce que Dieu est

par nature » : car c'est bien au cœur d'une dialectique entre la grâce et la nature que se dénoue la question de la déification de l'homme, notamment quant à la question de la connaissance de Dieu par l'homme. C'est à cette question que se confrontera Albert dans ses commentaires de Denys : une connaissance de Dieu est-elle possible ? Si oui, quelle est la nature de cette connaissance ? Enfin, quel est le statut d'un tel intellect qui prétendrait arriver à la connaissance de Dieu ? Dieu est incompréhensible, si par compréhension (*comprehensio*) on entend une connaissance totale, parfaite et finie d'une réalité. Pour autant, Dieu serait-il totalement inconnaissable ? La question de la connaissance de Dieu – et *a fortiori* de la théologie – revêt donc une importance particulière dans la question de la déification de l'homme. Plus encore : comment la déification de l'homme, qui est une union à Dieu, ne pourrait-elle pas tomber dans ce qui fut l'écueil de l'averroïsme latin, c'est-à-dire une sorte de monopsychisme où il n'y aurait aucune distinction ontologique entre l'intellect et Dieu et où les intellects seraient numériquement identiques ? Le choix d'Albert a été de confronter la tradition des Pères aux courants de pensée qui lui étaient contemporains, en particulier le courant gréco-arabe (Aristote, Avicenne). En ce sens, l'originalité d'Albert le Grand n'a pas été seulement d'avoir été un relais de la tradition des Pères, mais aussi d'avoir consolidé cette tradition par la *ratio philosophorum* là où il aurait pu les faire entrer en conflit l'une l'autre. Outre le thème de l'homme *imago Dei*, de sa ressemblance, et de l'union à Dieu, Albert le Grand qualifie le terme de *deificatio* d'*assimilitio* et d'*illuminatio* : à quoi correspondent ces qualificatifs chez le Colonais ?

#### A. *La deificatio comme assimilatio*

Dans son *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia* (Col. XXXVI, 2) Albert le Grand qualifie la *deificatio* d'*assimilitio* : « *deificatio sacra idest assimilatio ad deum* »<sup>20</sup>, « *deificatio, quae est assimilatio ad deum* »<sup>21</sup>. Comment entendre ce terme d'*assimilitio* ? On ne peut traduire ici le mot *assimilitio* au sens d'une assimilation fusionnelle de l'intellect à Dieu : la *deificatio* se trouverait être dans ce cas de figure une sorte de monopsychisme annihilant l'identité ontologique distincte de l'intellect créé de l'homme d'une part, et de l'intellect increé de Dieu d'autre part. Par ailleurs, il est impossible, chez Albert le Grand, qu'un intellect créé puisse être une seule entité avec Dieu : ce serait réduire l'infini divin à la finitude de l'intellect créé ; l'intellect créé ne peut comprendre – *comprehendere* – Dieu, mais il peut le connaître en adhérant – *atingere* – à Lui moyennant la vacance des facultés naturelles. C'est par la Révélation et par la grâce que l'intellect peut être déifié, non par son propre travail. Il semble qu'en employant le terme d'*assimilitio*, Albert fait appel à la noétique gréco-arabe : celle d'Aristote revisitée par Avicenne. Le sens du mot *assimilitio* semble désigner ici la faculté de l'intellect lorsqu'il est en voie d'acquisition d'intelligibles : il s'agit de l'*intellectus adeptus* d'Avicenne que l'on traduit par intellect acquis ou intellect en voie d'assimilation ou d'acquisition. Avicenne formule son concept d'*intellectus adeptus* à partir du *De anima* d'Aristote : « il y a d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part l'intellect capable de les produire toutes »<sup>22</sup>. L'*intellectus adeptus* correspond au premier type d'intellect cité ici. De plus, cet « intellect est identique aux intelligibles »<sup>23</sup>. En intelligant les intelligibles, l'intellect devient semblable à ces intelligibles, de même

en intelligeant l'intelligible Dieu, l'*intellectus adeptus* « assimile » l'intelligible Dieu, il devient semblable (*similitudo*) à Lui : à la différence que dans le cas de Dieu, c'est plus Dieu qui se donne à intelliger sous mode de Révélation que l'homme lui-même qui, par ses propres moyens, cherche à intelliger Dieu ; Dieu reste le principe de la *deificatio*. Enfin le mouvement dynamique de l'*intellectus adeptus*, celui d'une acquisition de l'intelligible Dieu qui se révèle, est celui d'un mouvement d'adhésion à Dieu, non d'une *comprehensio* de Dieu. Quel est le principe de déification ? Dieu ou l'intellect ? Dans son *Super Dionysium de theologia mystica*, il prend l'exemple de la théophanie dont a été témoin Moïse : ce n'est pas tant Moïse qui s'est approprié Dieu par « l'adhésion de son intellect », que Dieu qui s'est approprié Moïse par sa Révélation <sup>24</sup>. Dans son commentaire de l'*Epistula secunda* de Denys, Albert reprend l'image du fer igné chez Hugues de Saint-Victor – image chère aux Pères –, pour faire comprendre quel est le type d'acquisition (*assimilatio*) de l'intellect lorsqu'il y a déification (*deificatio*) : « *dicuntur aliqua deificari per maximam assimilationem ad deum, sicut ferrum ignitur, secundum quod recipit qualites ignis* ». L'analogie entre le feu (Dieu) et le fer igné (l'homme) est forte : « Le maître Hugues, en avançant la comparaison du fer igné qui n'est semblable au feu par rien d'autre que le feu, dit que pareillement ceux qui sont déifiés sont constitués semblable à Dieu par ce qui n'est nullement autre que Dieu lui-même. Or ce par quoi on est constitué semblable à Dieu, c'est le principe de la déification. Donc Dieu seul est la Dété-Principe. D'où l'on conclut comme plus haut ». Et Albert continue ses objections que Dieu seul est principe de déification, et non la disposition de l'intellect : « Si l'on soutient que quelque chose d'autre [que Dieu] est déifiant, par exemple une disposition, alors objection : toute disposition dispose par rapport à quelque chose d'autre. Or rien de tel n'est ultime. Donc cela n'est pas ultime et n'est pas le déifiant principal, lequel est uniquement Dieu » <sup>25</sup>. Albert reste donc prudent : formellement (*formaliter*) le principe de déification concerne la participation à la Dété – et donc la fonction de l'*intellectus adeptus* –, au sens efficient (*effective*), Dieu seul est principe déifiant.

Albert, tout en utilisant des sources gréco-arabes (Aristote et Avicenne), reste néanmoins fidèle à Denys en renversant le sujet de l'*assimilatio ad deum*, c'est-à-dire de la *deificatio* : là où pour Aristote et Avicenne ce sera l'homme qui arrivera à une acquisition de Dieu dans son intellect, pour Albert ce sera Dieu qui arrivera à faire adhérer l'homme à sa lumière sursentielle par la *conversio* de ses facultés naturelles <sup>26</sup>. Cela signifie-t-il que l'intellect de l'homme soit exclusivement passif face à la lumière de Dieu ? Non, car pour recevoir la lumière de Dieu, l'intellect doit se dépouiller de tout mode de connaissance naturel : Dieu étant sursentiel, les facultés naturelles de l'homme ne peuvent être adéquates à Dieu. L'homme est déifié par le travail d'acquisition de son intellect lorsqu'il met en vacance ses facultés naturelles, et non lorsqu'il cherche à intelliger Dieu naturellement ; c'est alors que Dieu par sa lumière sursentielle peut faire adhérer l'intellect créé à sa lumière. La question de la lumière de Dieu (*lumen gloriae*, *lumen gratiae*) amène Albert à penser la *deificatio* non seulement comme *assimilatio* mais aussi comme *illuminatio*.

## B. La deificatio comme illuminatio

Dans son *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia* (Col. XXXVI, 2), Albert le Grand définit la *deificatio* comme *illuminatio* : « *tota deificatio perficitur per illuminationem secundum substantiam* ». 7, 61. Qu'est-ce que cette *illuminatio* et quelle est sa place dans le processus de la *deificatio* ? Il semble que l'*illuminatio* soit liée au mode de connaissance de Dieu par l'intellect créé, essentiellement à la *comprehensio*<sup>27</sup> et à l'*adhaesio* ou *coniunctio*. Comprendre Dieu, qui est incréé et infini, est impossible à l'intellect humain, créé et fini : soutenir que l'intellect humain arriverait à une *comprehensio* de Dieu reviendrait à dire que Dieu est fini et créé, c'est-à-dire qu'il aurait la même nature intelligible et intellectuelle que l'intellect humain : cela est impossible. D'abord parce que Dieu est infini : sa *comprehensio* ne peut donc être acquise. Ensuite parce que la nature intelligible et intellectuelle de Dieu est éminemment supérieure à la nature intelligible et intellectuelle de l'intellect humain car Il en est son Principe et son Créateur, en ce qui concerne tant sa nature que son processus d'intellection des intelligibles. La *comprehensio* de Dieu étant impossible, cela veut-il dire pour autant qu'aucune connaissance de Dieu n'est possible ? Assurément non : le seul moyen de connaître Dieu, c'est de l'atteindre (*atingere*) par l'*illuminatio* : « Bien que du fait de l'obscurité provoquée en nous par l'éminence de la splendeur [de Dieu] nous soyons déficients quant à la compréhension de cette transcendance, cependant, parce que nous l'atteignons d'une certaine façon en dépassant toutes choses, notre intelligence est illuminée et déifiée. Aussi l'auteur [Denys] ajoute-t-il : en comblant les intelligences, les nôtres et celles des esprits angéliques qui n'ont pas d'yeux corporels, par les clartés plus qu'admirables des illuminations divines, par un don sublime tout à fait impalpable, car non connu par le sens externe, et invisible, quant à la vue intérieure »<sup>28</sup>. *Illuminatio* et *deificatio* semblent ici être un aboutissement de l'*adhaesio* : lorsque l'intellect créé adhère (*atingere*) à Dieu, alors il est illuminé et déifié. L'*illuminatio* semble s'inscrire dans un processus dynamique, « inhabitant » et « informatif », en ce sens il est perfectible : l'*illuminatio* rend à la fois possible et perfectible la connaissance de Dieu par l'*adhaesio*. « On peut répondre que Dieu, du fait de la transcendance de sa nature, est de soi caché, mais qu'il est lumière superbrillante pour autant qu'il se rend présent à nous, *se nobis immitit* ». Comme le souligne E.-H. Weber, le *se nobis immitit* évoque en fait la doctrine de « l'inhabitation par la grâce des Personnes divines »<sup>29</sup>. Sur ce point Albert est clair dans son *Super Dionysium de caelestia hierarchia* : « le Rayon [divin] est la Personne divine qui procède pour illuminer [notre] esprit, à savoir la Fils quant à notre intellect et l'Esprit Saint quant à notre affect »<sup>30</sup>. Ce thème de l'*illuminatio* est également à rapprocher du thème de l'*informatio* : la foi elle-même est une « lumière informant l'intellect »<sup>31</sup> qui suscite la conviction au-delà de ce que la raison naturelle et ses capacités peuvent connaître de Dieu. Soutenir que l'*illuminatio* est intrinsèquement liée aux Processions divines d'une part et à la foi d'autre part, qu'est-ce à dire sinon que la *deificatio*, chez Albert le Grand, est inséparable de sa théologie trinitaire et de son discours sur la foi théologique ?

#### 4. Conclusion

Les conjonctures, en ce qui concerne la genèse d'une mystique rhénane chez Albert le Grand, furent donc multiples et de différents ordres. Sur le plan historique et institutionnel, les séjours strasbourgeois d'Albert le Grand ont laissé des traces certaines pour la postérité par sa double fonction de lecteur, intellectuelle et pastorale. En dirigeant l'un des plus grands *studium* de Teutonie – avec Cologne –, Albert a su être un véritable *Lesemeister*, en faisant des émules chez ses frères, notamment Hugues Ripelin et Ulrich Engelbert, lesquels seront les relais doctrinaux entre l'albertisme et la mystique rhénane. En ayant voulu démissionner du siège épiscopal de Ratisbonne pour la *predicatio ad populum* et la *cura animarum* d'une part, et en ayant certainement eu à charge la *cura monialium* des monastères de sœurs dominicaines de Strasbourg (notamment le monastère Sainte-Catherine) d'autre part, Albert ne s'est pas seulement révélé comme un *Magister in sacra theologia* ou *lector*, mais aussi comme un pasteur d'âme exemplaire, un *Lebemeister*. C'est de ce schéma conjoncturel qu'hériteront Eckhart et Tauler. Sur le plan doctrinal, si Albert a été l'introducteur d'Aristote aux Latins, il fut sans aucun doute aussi l'éminent introducteur d'un autre Grec : Denys. Par sa reprise, chère aux Pères, du thème de la *deificatio*, il sut en faire un *aggiornamento* : reprenant la tradition des Pères, il n'a pas craint de la confronter aux courants de pensée de son époque, notamment le péripatétisme gréco-arabe. Comment concilier la noétique gréco-arabe (Aristote et Avicenne) et le thème de la *coniunctio* de l'intellect avec le Premier moteur (Averroës) avec la théorie de la *deificatio* qui, si elle provient des Pères, n'en demeure pas moins une noétique solidement construite ? Comment soutenir que l'homme puisse être uni à Dieu et déifié sans pour autant tomber dans ce qui fut l'écueil du mythe de l'« averroïsme latin », à savoir le monopsychisme ? L'enjeu était de taille. C'est, semble-t-il, par la formulation d'une théologie de l'*assimilatio* en tant qu'*adhaesio* – et non en tant que *comprehensio* – d'une part, et d'une théologie de la grâce illuminatrice <sup>32</sup> d'autre part, qu'Albert a su sauvegarder la distinction ontologique de l'homme et de Dieu lors de la *deificatio* : une théologie de la participation en somme, qu'illustrera l'adage des mystiques rhénans, repris à Maxime le Confesseur : « Devenir par grâce, ce que Dieu est par nature ». Les bases théologiques de la mystique rhénane étaient dès lors assises et solidement structurées : il ne restait plus qu'à les assimiler, les approfondir et les propager.

#### Notes

<sup>1</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, éd. Cologne, XXXIV, 1, tr. 1, q. 1, p. 6, l. 52 : « *theologia verissime scientia est et quod plus est sapientia* ». Voir aussi ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, tr. 1, q. 2, p. 8, l. 47 : « *theologia scientia est secundum pietatem* ».

<sup>2</sup> La partie de la *Chronica brevis ordinis praedicatorum* de Jean Meyer concernant Albert le Grand est publiée dans H.-C. SCHEEBEN, « Albert der Grosse, Zur Chronologie, seines Lebens », dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, 72, 1931, p. 156-157.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>4</sup> Sur les conflits des bourgeois et du clergé séculier contre les dominicains de Strasbourg, voir S. TURCK, *Les dominicains à Strasbourg entre prêche, prière et mendicité (1224-1420)*, Strasbourg, Publications de la société savante d'Alsace, 2002 (*Recherches et documents*, 68), p. 34-38.

<sup>5</sup> H.-C. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 156-157 : « *Post hec Albertus factus est episcopus Ratisponensis per Urbanum papam predictum. Sed post tres annos resignavit, in Coloniam ad fraters suos rediit, nolens ab eorum conversatione et studio alienari, sed in vita contemplative et doctrina sacra in ordine predicatorum deo servire. Ferventer orabat, verbum Dei ad populum libenter predicabat, salutaria monita et utilia consilia requirerentibus dulciter et affectuose dabat* ».

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>7</sup> On retrouve les lettres de la seconde période strasbourgeoise dans H.-C. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 144-147.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>9</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2 vol., 1933 (*Etudes de philosophie médiévale*, 17 et 18), p. 34-37.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>11</sup> S. TURCK, *op. cit.*, p. 207.

<sup>12</sup> J. TAULER, *Sermons*. Traduction de E. HUGUENY, G. THÉRY et A.-L. CORIN, Paris, Desclée, 1927-1935 (réédition, Paris, Cerf, 1991 ; coll. *Sagesses chrétiennes*). *Sermon* 53, § 2, p. 430 : « De cette noblesse intérieure, cachée dans le fond, beaucoup de docteurs ont parlé, anciens ou modernes : l'évêque Albert, maître Dietrich, maître Eckhart. L'un l'appelle une étincelle de l'âme, un autre un fond ou une cime, un troisième un principe. Quant à l'évêque Albert, il appelle cette noblesse une image dans laquelle est représentée et réside la Sainte Trinité ». Jean Tauler semble ici se référer au *De incarnatione* d'Albert le Grand : « *in homine legitur esse imago trinitatis* » (ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. De incarnatione*, éd. Cologne, XXVI, tr. II, qu. 2, art. 1, p. 196, l. 68).

<sup>13</sup> A la suite de H. Fischer, A. de Libera a noté à ce sujet que le plan du *Compendium* d'Hugues Ripelin suit le plan du *Breviloquium* de Bonaventure. Sur ce point, voir H. FISCHER, « Hugues de Strasbourg », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, col. 894 et A. DE LIBERA, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994 (*Points Sagesses*, 68), p. 74 et 89.

<sup>14</sup> A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 76-77.

<sup>15</sup> S. TURCK, *op. cit.*, p. 208.

<sup>16</sup> A. DE LIBERA, *op. cit.* p. 102.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 147, n. 11.

<sup>18</sup> Cité et traduit par A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>19</sup> H.-C. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 20.

<sup>20</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, éd. Cologne, XXXVI, 2, c. 1, p. 9, l. 42

<sup>21</sup> ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, c. 1, p. 16, l. 68.

<sup>22</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, trad. E. BARBOTIN, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 82.

<sup>23</sup> ARISTOTE, *op. cit.*, p. 81.



<sup>24</sup> ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, trad. E.-H WEBER, Paris, Cerf, 1993 (*Sagesse chrétiennes*), p. 105.

<sup>25</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, éd. Cologne, XXXVII, 2, *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, Epistula secunda, p. 482, l. 33-58 : « *Praetera, ipse idem Magister Hugo ponit exemplum de ferro ignito, quod sicut per nihil aliud est simile igni nisi per ignem, ita deificati per nihil aliud sunt similes deo quam per ipsum deum ; sed id per quod similitur aliud deo, est principium deificationis ; ergo tantum deus est principalis deitas, et sic idem quod prius. Si dicatur, quod aliquid aliud est deificans, sicut dispositiones, contra : omnis dispositio ad aliquid aliud ; sed nullum tale est ultimum ; ergo illud non erit ultimum et principale deificans, sed tantum deus. (...) Solutio : Dicendum, quod aliquid est principium deificationis dupliciter, scilicet effective, et sic solus deus est principium deificans ; est etiam aliquid deificans formaliter, sicut ipsa participatio deitatis assimilans deo vel per gratiam vel per gloriam, et hoc est aliud quam deus. Si igitur thearchia dicatur principium deificans effective, sic deus non est super thearchiam, sed est super thearchiam, quae est principium formaliter deificans ; et secundum hoc procedit solutio Dionysii ». ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite...*, *op. cit.*, p. 179. Albert écrit dans sa *solutio* : « Principe de la déification a deux sens. A l'entendre au sens efficient, Dieu seul est le principe déifiant. Mais on peut l'entendre au sens formel, ainsi concernant la participation à la Déité, participation qui est assimilante à Dieu soit par la grâce, soit par la gloire. Si donc la Théarchie est qualifié de principe déifiant au sens efficient, alors Dieu n'est pas au-dessus d'elle. C'est de ce point de vue que procède la réponse de Denys. Cela résout toutes les objections » (p. 180). L'image du feu igné est également exploitée en *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Cologne, XXXVII, 1, c. 1, p.18, l. 35 et sq. : « *dicuntur aliqua deificari per maximam assimilationem ad deum, sicut ferrum igitur, secundum quod recipit qualites ignis* ».*

<sup>26</sup> Sur ce point de la *conversio* de la connaissance naturelle : « De la sorte, par l'adhésion de son intellect à ce qui est tout à fait impossible à toucher et à voir, car ce qu'il découvre n'est ni ne semble apte à être compris, Moïse, dis-je, se constitue tout entier approprié à Celui qui est au-delà de tout, à savoir Dieu, au moyen d'une conversion radicale à Dieu. N'existant pour nul autre que Dieu seul, il est désapproprié de lui-même et de tout autre, car il est tourné uniquement vers Dieu. Mais il est alors uni selon un mode meilleur, c'est-à-dire selon le mode le plus noble de son union avec Celui qui reste tout à fait inconnu, à savoir Dieu, par la vacance de toute connaissance naturelle, car il n'est pas orienté vers les réalités autres connues de façon naturelles, mais seulement vers Dieu qui n'est pas connu de connaissance naturelle, de sorte que les connaissances naturelles sont en vacance. De ce fait, c'est-à-dire à la mesure de ce fait, il ne connaît rien de connaissances connaturelles, et il est connaissant de façon supérieure à l'esprit, c'est-à-dire d'une manière qui est supérieure à la nature de son esprit, grâce à la lumière divine qui lui est infusée d'en haut et par laquelle son esprit est élevé au-dessus de lui-même ». ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite...*, *op. cit.*, p. 104-105. Voir aussi *Super Dionysium de divinis nominibus*, c. 9, sol, éd. Cologne, t. XXXVII, 1, c. 9, p. 383, l. 60 : « *Deus seipsum dat in gratiis gratum facientibus, ut hi qui ad ipsum convertuntur, deificentur, idest deo similes efficiantur* ». Si la *conversio* des facultés naturelles en facultés vacantes de tout contenu permet, dans le cadre d'une théologie négative, une union à Dieu, il serait néanmoins impropre de soutenir que l'intellect est détruit par cette union ; par sa connaissance de Dieu, l'intellect n'est pas détruit, mais bien au contraire accompli : « Pour toute réalité la meilleure union est celle où il est conjoint à sa perfection ultime et uni à ce qui est le plus excellent. Or Dieu est ce qui est le plus excellent et est la perfection ultime de notre intellect qui lui est uni selon le meilleur de lui-même. Le premier argument énonce ce qui est

vrai des pouvoirs sensitifs qui, par suite de leur nature matérielle et de leurs connexions avec les organes corporels, sont détruits lors de la corruption de leur organe par un objet d'opération excessif. Mais il n'en est pas de même, comme l'explique Aristote, pour l'intellect qui, lorsqu'il reçoit un intelligible de rang élevé, n'en devient pas moins apte à recevoir des intelligibles minimes, mais s'en trouve bien plutôt renforcé. Donc l'intellect n'est pas détruit mais bien plutôt conforté par son union à la lumière divine. On peut encore répondre que même s'il se corrompait en ses dispositions naturelles une fois uni à une lumière trop excellente, l'intellect uni à des dispositions qui lui sont supérieures en sa nature et l'élèvent au-dessus d'elle n'est pas détruit mais bien plutôt accompli ». ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite...*, op. cit., p. 110-111.

<sup>27</sup> Sur *comprehendere et attingere*, voir ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. De resurrectione*, éd. Cologne, t. XXVI, tr. 4, q. 1, art. 9, p. 328, l. 71 : « *atingimus esse [dei] sine medio per intellectum, sed nequaquam comprehendimus* » et p. 329, l. 8 : « *secundum « quid est » deus non finitur a nostro intellectu, sed secundum esse attingitur per quodlibet attributum quod est essentia* ».

<sup>28</sup> ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite...*, op. cit., p. 82-83.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 80, note 26. Sur la thèse de l'inhabitation chez Albert le Grand, voir *In I Sent.*, d. 14 et s., t. 25, édition BORGNET, p. 385 et s.

<sup>30</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia, Super Dionysium de caelesti hierarchia*, éd. Cologne, t. XXXVI, 1, c. 3, p. 50, l. 33.

<sup>31</sup> ALBERT LE GRAND, *In III Sent.*, d. 23, a. 10, sol., édition Borgnet, p. 424.

<sup>32</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia, De natura boni*, éd. Cologne, XXV, 1, tr. 2, prs 3, c. 2, p. 75, l. 88 : « *[Gratia] est unio esse dei et esse hominis* ». Voir aussi ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia, Super Dionysium de divinis nominibus*, éd. Cologne, XXXVII, 1, c. 9, p. 383, l. 60 : « *Deus seipsum dat in gratiis gratum facientibus, ut hi qui ad ipsum convertuntur, deificentur, idest deo similes efficiantur* ».

# La Déité comme Unité pure et nue <sup>1</sup>

Hervé PASQUA

Saisir Dieu dans « l'océan sans fond de son infinité », tel est le dessein de Maître Eckhart. Chercher Dieu quand « il n'était pas Dieu » et « était ce qu'il était » <sup>2</sup>, c'est-à-dire Déité, cela signifie dépasser Dieu. Dieu au-delà de Dieu, autrement dit, la Déité conçue comme Unité pure et nue dans laquelle l'Être de Dieu lui-même doit s'abîmer avec tout ce qui est, tel est le terme ultime et impensable au seuil duquel la pensée nous conduit en s'effaçant.

Même si nous devons reconnaître, avec Wolfgang Wackernagel, que la notion de Déité est peu fondée textuellement <sup>3</sup>, il faut bien admettre que les passages ne manquent pas où Eckhart distingue nettement la Déité (*Deitas, Gotheit*) et Dieu (*Got*) <sup>4</sup>. Les textes les distinguent comme Unité pure et nue et comme Être : « Lorsque je me tenais dans le fond, dans le sol, dans la rivière et la source de la Déité, personne ne me demanda ce que je voulais ni ce que je faisais. *Il n'y avait personne pour m'interroger* <sup>5</sup>. Lorsque je sortis, alors toutes les créatures dirent : Dieu. Si l'on m'eût demandé : « frère Eckhart, quand êtes-vous sorti de la maison ? » J'eusse répondu : « j'y étais à l'instant ». C'est ainsi que toutes les créatures parlent de Dieu. Et pourquoi ne parlent-elles pas de la Déité ? Tout ce qui est dans la Déité, cela est Un, et *il n'y a rien à en dire*. Dieu opère, la Déité n'opère pas, elle n'a rien à opérer, il n'y a en elle aucune opération. Elle n'a jamais connu aucune opération. Dieu et la Déité diffèrent comme l'opération et la non-opération » <sup>6</sup>. Et ailleurs, Eckhart parle dans le même sens : « « Un Dieu ». Du fait que Dieu est Un, la Déité de Dieu est accomplie. Je dis que Dieu ne pourrait jamais engendrer son Fils unique s'il n'était pas « Un ». Du fait que Dieu est Un, il prend là tout ce qu'il accomplit dans les créatures et dans la Déité. Je dis en outre que Dieu seul possède la Déité. La nature propre de Dieu est l'Unité ; c'est de là que Dieu tire le fait qu'il est Dieu, sans quoi il ne serait pas Dieu. Tout ce qui est nombre dépend de l'Un et l'Un ne dépend de rien. La richesse, la sagesse et la vérité de Dieu sont absolument Un en Dieu ; il n'est pas Un, il est l'Unité » <sup>7</sup>.

Ces passages affirment nettement la distinction opérée entre Dieu et la Dêité, en montrant la dépendance du premier par rapport au second. « La nature propre de Dieu est l'Unité », l'Unité est la Dêité, nous disent-ils : Dieu n'est pas Un, il est l'Un. Pourquoi le frère dominicain prêché-t-il cette distinction ? Parce que, sans la Dêité, Dieu ne serait pas Dieu. La Dêité désigne, en effet, la nature de Dieu, son essence « pure et nue » ou, en d'autres termes, son intériorité la plus profonde, son Fond sans fond, l'Unité. Après avoir distingué le fait d'être Un et l'Unité, le Thuringien identifie l'Un au Tout : « Dieu a tout ce qu'il a dans l'Un, précise-t-il, c'est Un en lui ». Il parle, cette fois, de Dieu et non de la Dêité. Que veut-il dire par là ? Son propos est-il contradictoire ? Il veut dire que, en tant que tel, le Père contient tout dans le Fils qu'il engendre, l'Intellect ou le Verbe. Mais, quand rien n'est pensé encore, il n'y a que l'Unité pure et nue c'est-à-dire la Dêité. Voilà pourquoi il n'y a pas de contradiction entre les deux affirmations du Dieu-Un et l'Unité de la Dêité. La Dêité, en effet, se situe au-delà du pensable et du nommable. Les *Sermons* 22 et 51 interprètent la Dêité comme « ténèbres cachées », comme « Tout-Autre » situant ainsi Eckhart parmi les tenants de l'apophasme. Dieu lui-même ne peut y pénétrer. Cette Unité pure et nue, sans l'Etre, est en effet imparticipée et imparticipable, elle rappelle l'Un de la première hypothèse du *Parménide*, qui n'est plus s'il est <sup>8</sup> et elle renvoie peut-être davantage à la monade plotinienne, qui demeure en elle-même et de laquelle émane la dyade renvoyant au Père qui est tout ce qu'il pense. Le *Noûs*, ou l'Intellect, apparaît en effet au niveau de la dyade uniquement. Cette distinction entre Dieu qui est tout dans l'Un qui pense son Etre et l'Unité de la Dêité qui n'est rien recoupe donc la distinction néoplatonicienne entre l'Un-qui-n'est-pas de la monade plotinienne et l'Un-qui-est de la dyade.

Il y a donc bien distinction entre Dieu et Dêité, et telle qu'elle va conduire Eckhart à exalter le désert de la Dêité en la situant au-dessus de la Trinité. Les textes sont explicites :

L'Un est aussi absolument un et simple que Dieu est un et simple, de sorte que l'on n'est capable selon aucun mode d'y regarder. En toute vérité, et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes. On le comprend aisément, car cet un unique est sans mode et sans propriété. C'est pourquoi, si Dieu doit jamais le pénétrer de son regard, cela lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes. Il lui faut les laisser toutes à l'extérieur pour que son regard y pénètre. Il faut qu'il soit l'Un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, et où il est cependant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela <sup>9</sup>.

L'âme doit demeurer dans sa nudité, sans aucun besoin ; c'est ainsi qu'à l'aide de l'égalité, elle réussit à parvenir à Dieu. Rien n'unit mieux, en effet, que l'égalité ; car Dieu aussi est dans sa nudité et sans aucun besoin. En d'autres termes, c'est dépouillée de la matière que l'âme parvient à Dieu. C'est ainsi qu'elle arrive dans l'union de la sainte Trinité. Mais son bonheur peut encore devenir plus grand, si elle recherche la Dêité toute nue, car la Trinité n'est qu'une manifestation de cette Dêité <sup>10</sup>.

Dans la pure Dêité il n'y a absolument plus aucune activité ; aussi bien l'âme n'atteint-elle à la béatitude parfaite qu'en se jetant dans le désert de la Dêité, là où il n'y a plus ni opérations ni images, pour s'y plonger et se perdre dans le désert où son moi s'anéantit et où elle se soucie aussi peu de toutes choses que du temps où elle

n'était pas encore. Alors seulement elle est morte à elle-même et ne vit plus qu'en Dieu <sup>11</sup>.

La Déité est au-delà de la Trinité parce que dans l'Unité pure et nue aucune distinction ne peut se concevoir, pas même celle des Personnes divines. Marie-Anne Vannier écrit en ce sens : « En se référant à l'idée de Déité, Eckhart introduit une notion spécifique qui l'oriente, non vers la théologie trinitaire, mais vers ce *Grundlose tief apgrunt*, cet « abîme sans fond » qu'est Dieu, cette essence divine absolue, supérieure à tout et dont on ne peut rien affirmer, sinon qu'elle est unité. Si Eckhart introduit cette notion de Déité, c'est pour essayer de rendre compte de la nature de Dieu, pour faire comprendre qu'il est le Tout-Autre qui appelle un dépassement continué (...) » <sup>12</sup>. Quand, en effet, l'unité n'est plus en elle-même, c'est-à-dire dans la Déité, mais en Dieu alors elle peut recevoir une distinction. Eckhart est acculé à instaurer un rapport dialectique entre le Dieu-Trine de la Révélation et la Déité-Une du néoplatonisme : « Aucune distinction n'existe ni dans la nature de Dieu ni dans les Personnes divines d'après l'unité de leur nature. La nature divine est Un, et chaque Personne est également Un ce même Un qui est leur nature. La distinction entre l'être et l'essence se résorbe ici dans l'Un et ne fait qu'Un. C'est seulement l'Un cesse d'être en lui-même qu'il reçoit, a et donne une distinction. Voilà pourquoi c'est dans l'Un que l'on trouve Dieu et pourquoi celui qui veut trouver Dieu doit devenir Un » <sup>13</sup>.

« Ici », écrit Pierre Gire, « l'accent de la simplification néoplatonicienne est posé sur la nature divine. Appliqué à Dieu-Trinité, le processus de réduction hénologique insiste sur l'Origine de la diffusion des Personnes divines, à savoir sur la nature théologique envisagée comme Fond sans fond (ce qui va soutenir l'idée d'une « *Gotheit* » des Personnes d'où flue la « *Gotheit* des créatures »). (...) Le mouvement de réduction hénologique implique la critique de toute détermination, l'insistance linguistique maximale sur l'affirmation de l'Absolu divin comme Un et l'orientation de la pensée en direction de l'idée d'Origine radicale » <sup>14</sup>.

Cette distinction, pour inquiétante qu'elle paraisse, est cependant une exigence essentielle de la pensée du maître rhénan et lui donne son orientation décisive. La conception eckhartienne de l'Un implique en effet de comprendre la nature de Dieu comme Deité, c'est-à-dire, comme Unité sans l'Être. Elle résulte, d'un côté, de son point de départ hénologique qui ramène l'Un au Non-Être ; et répond, de l'autre, à la logique qu'elle entraîne en imposant l'identification de l'Intellect et de Dieu. Tourné vers son origine, l'Intellect « voit » le Non-Être de l'Un qui se confond avec la Déité ; tourné vers le bas <sup>15</sup>, il « voit » le néant des créatures alors même que l'Être surgit auquel Dieu s'identifie : on reconnaît le schéma plotinien du passage hypostatique de la monade à la dyade, de l'Un-pur-qui-n'est-pas à l'Un-qui-est, c'est-à-dire au *Noûs* qui rassemble en lui tout ce qui est <sup>16</sup>.

L'Un sans l'Être est le « Fond sans fond », le « Principe sans principe ». Il est le « point immobile », « l'anneau merveilleux », le pur « jaillissement » que chante le Poème *Granum sinapsis*. Telle est la Déité, « boucle des Trois ». L'Unité entoure sans se confondre avec ce qu'elle entoure. Ainsi, elle est source de la Trinité sans être la Trinité. La Trinité n'est pas sans elle, mais l'Unité est sans les Trois. Car, tout ce qui est plus qu'Un est de trop <sup>17</sup>. « C'est seulement là où cet Un n'est plus en lui-même qu'il reçoit, possède et produit une distinction » <sup>18</sup>. Tout ce qui, hors

d'elle, se distingue de l'Unité est sans distinction en elle. La Trinité est donc sans distinction dans la Dêité, quand bien même il y aurait cent personnes en elle on n'y reconnaîtrait qu'un Dieu : « Pour celui qui pourrait saisir la distinction sans nombre et sans multitude, « cent » serait autant que « un ». Même s'il y avait cent personnes dans la Dêité, celui qui pourrait saisir la distinction sans nombre et sans la multitude n'y reconnaîtrait cependant qu'un Dieu »<sup>19</sup>. Origine de toute distinction, elle est indistincte et elle est d'autant plus indistincte qu'elle se distingue de toute distinction<sup>20</sup>. L'Un pur et nu demeure en retrait de tout ce qui le nie, il est *negatio negationis*. Mais il demeure faible. Sans Etre pour se recevoir, il glisse sur lui-même, il a besoin d'un récepteur, ce Fond sans fond a besoin d'un fond pour se reposer. Toute sa Dêité en dépend : « Et c'est une vérité si sûre et une vérité nécessaire que Dieu a un tel besoin de nous chercher, comme si vraiment toute sa Dêité en dépendait, ainsi qu'il en est réellement »<sup>21</sup>.

Ainsi, en étant reçu, l'Un demeure en lui-même sans dehors et sans dedans : « Tout demeure l'Un qui jaillit en lui-même »<sup>22</sup>. Le point immobile devient source et jaillissement, l'abîme de la Dêité devient plénitude, l'Un devient Père. L'Un qui-n'est-pas engendre l'Un-qui-est. A partir de l'Unité pure et nue, écrit Eckhart, « Dieu, le Père éternel, diffuse la plénitude de l'abîme de toute sa Dêité. Il l'engendre ici dans son Fils unique et pour que nous soyons le même Fils. Et engendrer est pour lui demeurer en lui-même, et demeurer en lui-même est engendrer hors de lui-même »<sup>23</sup>. Ce passage permet de comprendre pourquoi la notion de naissance a un sens majeur dans la pensée de maître Eckhart, qu'il résume à lui seul. Le commencement sans commencement de la Dêité commence enfin avec la naissance du Verbe qui flue sans trêve : « où commencement fait naître commencement »<sup>24</sup>. Le Père, qui n'est que par la génération du Fils, est « le commencement de la Dêité »<sup>25</sup>, au sens où elle se distingue de toute distinction. Et en tant que naissance, il désigne l'Un-qui-est en qui le désir de l'Etre s'apaise<sup>26</sup>.

La Dêité-Une surplombe donc le Dieu-Etre. Elle est la « pureté première », la « plénitude de toute pureté », d'où se répand sa lumière<sup>27</sup>. Cette transcendance de l'Un pur et nu se caractérise par la communicabilité. Si la Dêité ne se communiquait pas, en effet, non seulement elle ne serait pas la Dêité, mais Dieu ne serait pas Dieu : « Et je dis que sa Dêité dépend de ce qu'il peut se communiquer à tout ce qui lui est réceptif et s'il ne se communiquait pas, il ne serait pas Dieu »<sup>28</sup>. La communicabilité de l'Un traduit le double mouvement de transdescendance et de transcendance<sup>29</sup> : descente de l'Un dans l'Etre, par laquelle il déborde de lui-même en perdant sa pureté ; remontée de l'Etre vers l'Un dans lequel il se perd en s'effaçant. Dieu est ainsi la « manifestation » de la Dêité et la Dêité le « voilement » du Dieu caché. Cette double relation dans le sens de la descente et celui de la montée est sans médiation. Absence de médiation qui explique que l'Un continue de se communiquer jusque dans le fond de l'âme dans lequel il se retrouve. Le néant de l'Unité pure et nue de la Dêité et le néant de la créature se rejoignent ainsi dans le fond de l'âme : « Dans le fond de l'âme ne peut être que la pure et nue Dêité »<sup>30</sup>. Sois un et tu trouveras Dieu, enseigne le maître. Le retour de l'âme à Dieu et de Dieu à la Dêité s'effectue par la conversion de l'Intellect lui-même qui se détourne de l'Etre pour se tourner vers l'Un dans le Néant duquel tout est appelé à s'abîmer : l'âme doit « s'anéantir en se jetant

dans le désert de la Déité, là où il n'y a plus ni opérations ni images, pour s'y plonger et se perdre ». Cette conversion est-elle un dépassement destructeur ? Oui, dans la mesure où elle s'obtient par le détachement conduisant à la percée qui débouche sur le néant.

L'union à Dieu, d'ordre intellectif dans un premier temps, transcende dans un deuxième temps l'intellection pour accéder à l'union mystique, ineffable, sans voix et sans regard <sup>31</sup>, avec la Déité. C'est pourquoi nous ne saurions confondre la Déité et l'Intellect <sup>32</sup>. Tout ce qui est aspire à retourner vers ce dont tout est issu. Ce qui s'est déployé dans le multiple, qui est pur néant, doit se replier dans l'unité pure de l'Un-qui-n'est-pas. Et ce repli est une perte. Car là où deux doivent devenir Un, il y en a un de trop : « Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même, si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir Un, l'un d'eux doit perdre entièrement son être et l'autre conserver son être, ainsi ils sont Un » <sup>33</sup>. Unie à Dieu, l'âme serait encore quelque chose, Eckhart insiste en précisant qu'elle doit devenir un avec lui et non unie <sup>34</sup>, ce qui signifie qu'elle doit être réduite à néant. C'est l'exact opposé de la vision béatifique où la déification culmine dans un face à face : « Et quand l'âme parvient là, elle perd son nom et Dieu l'attire en lui, en sorte qu'en elle-même elle est réduite à néant, comme le soleil attire en lui l'aurore, en sorte qu'elle est anéantie » <sup>35</sup>. L'âme de retour en Dieu cesse d'ex-sister pour in-sister. Elle perd son étant qui est non-être, parce qu'il est – comme on le verra – par un autre, et se retrouve dans l'Être divin qui est un non-étant. Quand, au terme du mouvement d'in-sistence, l'Être et l'Intellect se seront retrouvés à égalité grâce au rassemblement en Dieu de tout ce qui s'était dispersé dans la multiplicité extérieure du monde créé, alors l'étant pensé et l'Être pensant se perdront à leur tour dans l'unité pure et impensable de la Déité. L'union sans différence sera atteinte entre le fond de l'âme et l'insondable Déité <sup>36</sup>.

Pour rejoindre la Déité, conçue comme l'Un sans l'Être, au-delà de l'étant créé et de son néant, Eckhart recourt à l'image du désert. On la retrouve dans le poème *Granum sinapsis* :

Deviens tel un enfant,  
Rends-toi sourd et aveugle!  
Tout ton être  
doit devenir néant,  
dépasse tout être  
et tout néant !  
Laisse le lieu, laisse le temps,  
Et les images également !  
Si tu vas par aucune voie  
Sur le sentier étroit,  
Tu parviendras jusqu'à l'empreinte du désert <sup>37</sup>.

Le désert est l'image de l'Un sans l'Être, de la Déité pure et nue ; et son empreinte, ou sa trace <sup>38</sup>, est la figure de l'Être dans lequel le créé est appelé à se rassembler avant de rejoindre avec lui le Fond sans fond de l'Origine : « Je conduirai la noble âme dans un désert et là je parlerai à son cœur. L'Un avec l'Un, l'Un venant

de l'Un, l'Un dans l'Un et, dans l'Un, éternellement »<sup>39</sup>. L'expression poétique « empreinte du désert » réunit Dieu et sa Déité. Trace de l'Un-qui-est qui s'est effacé dans l'Un-qui-n'est-pas : d'où viendrait, en effet, l'empreinte dans ce désert « par aucun pied foulé »<sup>40</sup> si elle n'était l'empreinte de l'Être arrivé jusqu'à l'Un pur et nu en s'effaçant, ou celle de l'Intellect en se taisant ? Nul n'entre dans l'Unité pure et nue sans s'anéantir ! Pour devenir un avec l'Un, « il faut que le désert croisse », pour reprendre un mot de Nietzsche ; Simone Weil dira « il faut se décréer » ; Eckhart prêche : il faut dé-devenir (*entwerden*), c'est-à-dire, perdre son ex-sistence. L'Un et l'Être ne sauraient, en effet, se confondre dans la Déité.

Notre lecture diffère sur ce point de celle d'Emilie Zum Brunn et d'Alain de Libera qui écrivent que l'Un – le Fond ou la Déité – finit par devenir chez Eckhart un synonyme de l'*esse* divin. Cette assimilation est quelque peu rapide, elle réduit la monade de l'Un-qui-n'est-pas à la dyade de l'Un-qui-est. Or, l'*esse* ne s'ajoute à l'Un que dans la dyade qui devient source de distinction et, dès lors, incompatible avec l'Unité pure de la monade<sup>41</sup>. De fait, nos auteurs finissent par affirmer cette « synonymie » en rappelant que la conception eckhartienne se raccroche à celle de Denys selon lequel Dieu est « surêtre », c'est-à-dire, non-être au sens de non-étant. Ainsi, au-delà de l'étant, il y a l'Être. Nous ajoutons : au-delà de l'Être, il y a l'Un qui est un Non-Être : un désert. Parler de l'*esse* divin selon Eckhart, c'est donc parler de Dieu, non de la Déité. C'est pourquoi le Thuringien prend garde d'expliquer que, quand il dit que Dieu n'est pas un « être », et que par conséquent il ne lui conteste pas l'être, il veut dire que Dieu n'est pas un être créé, un étant, mais qu'il est un Être au-dessus de l'être ainsi entendu : « Mais quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire, je lui ai attribué un être plus élevé ».

Que signifie en effet : Dieu n'est pas un être et qu'il est un être, un « être plus élevé » ? Qu'est-ce que cet être plus élevé ? Eckhart veut dire que Dieu n'est pas un être au sens d'étant, il est l'Un-qui-est : l'Un de la deuxième hypostase plotinienne. S'il en est bien ainsi, il ne s'agit donc pas de l'Un pur de la Déité. Selon nous, c'est cela qu'il faut comprendre, car il ne faut pas confondre l'étant pensé, puis projeté au-dehors, de la créature et l'Être pensant (l'Intellect) du Créateur. En ce sens, l'Être-Dieu est bien un être plus élevé que l'être de l'ange ou celui d'un moucheron qui sont des créatures, des étants, qui n'ont l'*esse* qu'en Dieu. Mais, il y a encore quelque chose d'innommable et de plus élevé que l'Être-Dieu lui-même : c'est l'Un pur de la Déité. Il y a donc une transcendance à effectuer en trois étapes : de l'étant pensé à l'Être pensant, puis de l'Être pensant à l'Un impensable.

Dieu, en sa Déité, est dépouillé de tout ce qui en lui impliquerait de la différence, c'est-à-dire, du non-un. Car l'Un pur et nu exige le dépouillement de tout ce qui est source de distinction : il s'affirme en niant tout ce qui le nie, c'est-à-dire tout ce qui s'ajoutant à lui, lui ferait perdre sa pureté, il est *negatio negationis*. Si en effet la Déité est l'Un pur et nu, elle n'est pas et elle n'est pas l'Être, mais au-delà de l'Être-Dieu. Autrement dit, l'Un pur de la Déité n'est pas considéré comme un transcendantal pouvant se convertir avec l'Être : il est au-delà de l'Être<sup>42</sup>.

Alors que la Déité demeure en retrait dans son intouchable Unité, Dieu advient à l'Être en se laissant participer par tout ce qui est, il est parce qu'il intelligenç et il



intelligente en s'intelligent comme le *quo est* des étants. L'Être constitue avec l'Intellect la dyade. Déterminant l'immensité divine, il ne saurait coïncider avec l'Un pur de la monade. La *negatio negationis* traduit la vacuité de l'Un d'où l'Être est exclu, alors que le *sum qui sum* de l'Exode indique plutôt la plénitude de l'Être qui s'adresse à la créature en la tournant vers soi. Il en découle que la liberté divine, en tant qu'indétermination pure, ne peut opérer que dans le non-être de la Déité-Une en se mouvant sans se mouvoir dans l'étendue sans extension et vide de tout ce qui est : « Tout ce qui est dans la Déité, cela est Un, et il n'y a rien à en dire. Dieu opère, la Déité n'opère pas, elle n'a rien à opérer, il n'y a en elle aucune opération. Elle n'a jamais connu aucune opération. Dieu et la Déité diffèrent comme l'opération et la non-opération ».

Quand Vladimir Lossky affirme que « l'Un manifeste dynamiquement l'identité de l'Être »<sup>43</sup>, il se situe donc au niveau de la dyade. Il saisit, en effet, la production de l'Être comme une activité intrinsèque à l'Un-qui-est. Cette activité consiste en un bouillonnement intérieur qui finira par se traduire en ébullition extérieure : la création. La procession à partir de l'Être est, en même temps, une conversion qui est un retour sur soi de l'Être. A ce stade, il n'y a pas de sortie, mais une compénétration des Personnes divines qui restent immanentes à l'Un-qui-est dans leur procession même. La génération de la deuxième Personne, le Fils, impliquant la réflexion de l'ardeur amoureuse, est inconcevable en dehors de la spiration par le Père et le Fils de la troisième Personne, l'Esprit-Saint<sup>44</sup>.

Cette interprétation orthodoxe de la doctrine trinitaire repose sur l'affirmation du lien qui relie l'Un à l'Être en tant que transcendantal. Mais, en est-il vraiment ainsi pour le Thuringien ? « Déterminée par l'Un », poursuit Vladimir Lossky, « la procession hypostatique, chez Maître Eckhart, est donc une action intérieure dans laquelle l'identité de l'Esse se manifeste par son retour complet sur lui-même. Cette conversion réflexive, dans la réalité divine, n'est pas une récupération de l'identité perdue, comme chez Proclus, où l'*epistrophe* devait rétablir l'unité de la *mone* rompue dans le *proodos*. Pour Eckhart, l'immanence au principe de la production n'est rompue que par la « sortie » des créatures, tombées dans la dualité, où tout est connu extérieurement, comme Cause première et Fin dernière de tout ce qui est »<sup>45</sup>. Cette lecture, tout à fait correcte si l'Un est un transcendantal de l'Être, ce qui est exact au niveau de la dyade, ne l'est plus dès qu'il est question de la monade. Or, le maître thuringien ne considère pas uniquement l'Un-qui-est, mais aussi l'Un pur de la Déité qui se situe au-delà de l'Être de Dieu et, par conséquent, de la Trinité : « Aucune distinction n'existe ni dans la nature de Dieu ni dans les Personnes divines d'après l'unité de leur nature. La nature divine est Un, et chaque Personne est également Un ce même Un qui est leur nature »<sup>46</sup>. Il est, ici, plus proche de la doctrine proclusienne que de la pensée du Docteur angélique. Vladimir Lossky lui-même se sent comme contraint de revenir sur son interprétation quand il écrit : « A certains égards, l'Essence divine ou *Deus sub ratione Esse*, chez Maître Eckhart, peut être rapprochée de l'« Un qui n'est pas » plotinien : en effet, non seulement l'Essence est indicible, mais aussi, dans son indétermination absolue, elle ne saurait être opposée à quoi que ce soit, même au non-être »<sup>47</sup>. Puis, il fait mention de la deuxième hypostase des

néoplatoniciens pour lesquels l'« Un est tout ». Enfin, il rappelle que l'Un d'Eckhart est Principe de production. Principe non principié, l'Un se donne en se retirant.

Le bouillonnement commence dans le commencement sans commencement de l'Un sans l'Être. Bouillonnement d'unité qui déborde hors de l'Un pur pour former la dyade de l'Un qui contient tout ce qui est : l'Être-Un, source de la première distinction qui correspond à la naissance du Verbe. Cet Un-là est « l'Intellect paternel qui contient les raisons de toutes choses dans son Verbe unique, en les réduisant à l'unité ». Il n'est pas l'Un pur sans l'Être du Principe plotinien, mais l'Un-Intellect embrassant tout ce qui est et exprimant la plénitude de l'Être dans l'Un. Il s'agit bien de la dyade, source du nombre et de toutes choses. C'est à cet Un qu'Eckhart identifie le Père. On comprend mieux pourquoi le Créateur de toutes choses apparaît en même temps que le créé et que l'Un pur, resté en retrait, précède la Trinité.

Ce que nous venons de dire nous conduit à penser que l'Être est un premier *casus ab uno* entraînant l'Un à sa suite dans la dyade, puis que la chute se poursuit dans les choses créées, dans un mouvement de transdescendance entraînant le monde multiple toujours plus loin de l'Un-Être, après que celui-ci se soit lui-même éloigné de l'Un-Néant.

Telle est l'interprétation que nous tentons de la pensée du Thuringien. Ray L. Hart affirme qu'il n'y a pas deux Eckhart : le métaphysicien de l'Exode pour qui Dieu est l'Être, *l'esse ipsum*, et le métaphysicien néoplatonicien pour qui Dieu est l'Un. Il ajoute qu'il n'y a pas davantage un seul Eckhart qui serait l'un ou l'autre. Nous nous trouvons, dit-il, devant un « penseur profondément original, où s'entremêlent deux courants, dans lesquels les mots clés (Être, Néant, Intellect), appliqués à la Dêité, prennent un autre sens que chez ses prédécesseurs et ses contemporains »<sup>48</sup>. Nous partageons cet avis selon lequel il n'y a pas deux Eckhart, mais nous n'en tirons pas la même conclusion que l'auteur, à savoir qu'il n'y a pas davantage un seul Eckhart qui serait le métaphysicien de l'Être ou celui de l'Un : il y a un seul Eckhart, dont la « profonde originalité » se trouve, selon nous, dans son hénologie de l'Un divinisé pour laquelle les « mots clés » d'Être et d'Intellect s'appliquent à Dieu et celui de Non-Être<sup>49</sup> à la Dêité.

A la Dêité seule s'applique la notion de Non-Être parce que l'Un n'est pas. Si l'on parle du néant de Dieu, c'est au sens de non-étant et non de non-Être. La Dêité s'identifie, en effet, au non-être de l'Un. L'Un n'est pas, il précède tout ce qui est. L'Être, lui, surgit avec le créé sans se confondre avec lui, il est Dieu en tant que Créateur : il est l'Être pour tout ce qui est. Mais, nous le verrons, Dieu n'est pas l'Être par essence, il est essentiellement Intellect. En tant qu'Intellect, il s'identifie à ce qu'il intellige parce que l'Intellect en se détournant de l'Un s'affirme comme Être se tournant vers soi. L'Intellect est la vie de l'Être.

La Dêité est non-être, non au sens où elle s'oppose à l'Être, mais en celui où elle s'affirme comme l'Un sans l'Être. Elle n'est pas davantage le néant compris comme absence de toute détermination caractérisant Dieu qui n'est ni ceci, ni cela. La Dêité en tant que non-être de l'Un est bien « Dieu au-delà de Dieu ». C'est pourquoi elle ne saurait se confondre avec le Dieu trinitaire et créateur.

Telle est la Dêité, identique à « l'Un pur et clair ».

## Notes

<sup>1</sup> Le contenu de cet article reprend la substance d'un chapitre extrait d'un ouvrage à paraître aux éditions du Cerf, intitulé *Maître Eckhart ou le procès de l'Un*.

<sup>2</sup> Voir *Sermon* ou *Predigt* 52, désormais cité *Pr.* 52.

<sup>3</sup> W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 (*Etudes de philosophie médiévale*, 68), p. 154 ; B. MCGINN, « Meister Eckhart on God as Absolute Unity », dans D. J. O'MEARA (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1981 (*Studies in Neoplatonism*, 3), p. 128-139. De W. WACKERNAGEL, on pourra lire, dans ce volume, l'article sur « Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart ».

<sup>4</sup> Sur la distinction entre Déité et Dieu, voir aussi les développements dans l'article de S. LAOUREUX, « Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart ».

<sup>5</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>6</sup> MAÎTRE ECKHART, *Traité et Sermons*. Traduction J. MOLITOR et F. AUBIER, introduction M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 246.

<sup>7</sup> *Pr.* 21 dans MAÎTRE ECKHART, *Sermons*. 3 tomes. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1974-1979. t. I, 1974, p. 187 (Nous citerons dans cette édition les sermons non traduits par Alain de Libera).

<sup>8</sup> Voir *Parm.*, 155e.

<sup>9</sup> *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *Pr.* 2, dans ECKHART, *Traité et sermons*. Traduction, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (*GF*, 703), p. 236.

<sup>10</sup> *Expedit vobis*, p. 395, trad. A. DE LIBERA.

<sup>11</sup> *Nolite timere eos*, p. 388, trad. A. DE LIBERA.

<sup>12</sup> M.-A. VANNIER, « La Déité chez Eckhart », dans F. LENOIR et Y.T. MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des Religions*, Paris, Bayard, 1997, t. II, p. 1510-1511. ; voir également : EAD., « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 74/3, 2000, p. 344 et s. De M.-A. VANNIER, voir aussi l'article, dans cet ouvrage, intitulé : « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>13</sup> *De l'homme noble*, p. 178, trad. A. DE LIBERA.

<sup>14</sup> P. GIRE, « Mystique et christianisme chez Maître Eckhart », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 76/1, 2002, p. 7. Voir également, dans ce volume, l'article de P. GIRE, « Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart ».

<sup>15</sup> *Vir meus servus tuus mortuus est*, *Pr.* 37, II, p. 44, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>16</sup> Voir notre article, « Misère de l'Un sans l'Être », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 77, 1993, 77/1, p. 53-65.

<sup>17</sup> *Misit dominus ...* *Pr.* 53, II, p. 154, trad. ANCELET HUSTACHE.

<sup>18</sup> *De l'homme noble*, p. 178, trad. A. DE LIBERA.

<sup>19</sup> *In illo tempore ...* *Pr.* 38, II, p. 50, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>20</sup> *Pr.* 10, I, p. 112, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>21</sup> *Pr.* 26, I, p. 221, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>22</sup> *Pr.* 28, p. 234, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Granum sinapsis*, Strophe I. Il existe plusieurs traductions de ce poème : G. JARCZYCK et P.-J. LABARRIÈRE, *Les Traité et le Poème*, Paris, Albin Michel, 1996 (*Spiritualités vivantes*) ; A. DE LIBERA, *Le grain de sénevé*, Paris, Arfuyen, 1988 [rééd. 2004].

<sup>25</sup> *Pr.* 15, I, p. 142, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>26</sup> Voir *Le livre de la consolation divine*, dans MAÎTRE ECKHART, *Les Traité*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, IV. *Du détachement*, Paris, Seuil, 1971, p. 115.

<sup>27</sup> *Pr.* 13, I, p. 128, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>28</sup> Pr. 73, p. 90-91, trad. ANCELET-HUSTACHE. Voir E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 18-19.

<sup>29</sup> Voir notre article « *Hénosis et Ereignis* », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 100, 2002, p. 681-696.

<sup>30</sup> Pr. 21, *Unus deus est pater omnium*, I, p. 187, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>31</sup> Rappelons que la racine étymologique du mot mystique est *muo* qui signifie « fermer les yeux ».

<sup>32</sup> Notre point de vue diffère ici de celui de R.L. HART pour qui « la Dêité est par excellence Intellect », voir « La négativité dans l'ordre du divin », dans E. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994 [rééd., 1998], p. 199-208. Nous pensons que la Dêité est au-delà de tout Intellect, elle est impensable. Certes Eckhart lui-même emploie l'expression la *Dêité est Intellect*, par exemple dans *Deus unus est*, mais il parle alors de Dieu, son vocabulaire n'étant pas fixé. Voir W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik der Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, Brill, 1997 (*Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, 109).

<sup>33</sup> Pr. 65, III, p. 38, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>34</sup> Pr. 27, I, p. 226, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>35</sup> *Du détachement*, AH, Traités, p. 169, trad. ANCELET-HUSTACHE.

<sup>36</sup> Voir MAÎTRE ECKHART, *Le château de l'âme*. Texte traduit et présenté par G. JARCYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Desclée De Brouwer, 1995 (Les Carnets), p. 10. Les auteurs relèvent la passion de Maître Eckhart « de comprendre et de dire en quoi l'homme, dans la lumière de son origine éternelle, ne trouve sens qu'à consentir activement à une unité plénière entre le plus intime de lui-même – le quelque chose, étincelle, le petit château de l'âme – et la dêité sans fond et sans mesure qui est au-delà de toute image, au-delà même d'un Dieu dans sa représentation trinitaire et dans son rapport à la créature ».

<sup>37</sup> MAÎTRE ECKHART, *Le grain de sénevé*. Traduction de A. DE LIBERA, Paris, Arfuyen, 1988 (rééd. 1996), VII, p. 27 ; voir également G. JARCYK et P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995 (*Spiritualités vivantes*) ; *Les Traités et le Poème*, Paris, Albin Michel, 1996 (*Spiritualités vivantes*) ; D. BREMER-BRUNO, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans E. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart, op. cit.*, p. 242-268.

<sup>38</sup> Le mot *trace*, *ixtos*, est utilisé une soixantaine de fois par Plotin. Voir *Misère de l'Un sans l'Être*, art. cit., p. 60.

<sup>39</sup> *Sermon de l'homme noble*, trad. A. DE LIBERA, p. 183 ; voir *Voici Maître Eckhart*, p. 93.

<sup>40</sup> *Granum sinapsis*, Strophe V.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 166 : « Eckhart conservera, dans sa conception de la réalité ultime, Un, Fond ou Dêité, qui deviendront ou redeviendront chez lui synonymes de l'esse divin, la voie d'éminence et la voie négative de Denys, selon lesquelles Dieu est à la fois surêtre et néant de l'être ».

<sup>42</sup> Voir V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960 (2<sup>e</sup> éd., 1998) (*Études de philosophie médiévale*, 48), p. 66-67. Notre lecture du rapport entre l'Un et l'Être diffère de celle de l'auteur qui fait de l'Un la « première détermination transcendante de l'Être ». Sur la lecture que propose Lossky de Maître Eckhart, voir dans le présent volume, l'article de Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart ».

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>44</sup> V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 112.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *De l'Homme noble*, p. 178, trad. A. DE LIBERA.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 200.

<sup>49</sup> On pourrait réserver au mot néant le sens de non-étant.

# La théologie négative de Maître Eckhart

Ysabel DE ANDIA

Vladimir Lossky a choisi comme thème de sa thèse posthume *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*<sup>1</sup>, préparée sous la direction d'Etienne Gilson, un thème dionysien. C'est en effet par Denys que Lossky a été conduit à Maître Eckhart, car Denys l'Aréopagite est le maître de *la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*<sup>2</sup> et Maître Eckhart s'inscrit dans la tradition dionysienne. Or la théologie négative est le cœur de la théologie mystique et c'est sous l'angle de la théologie négative que Lossky aborde Eckhart.

Le théologien orthodoxe, en choisissant de faire une thèse de philosophie médiévale sur un auteur latin, a fait œuvre œcuménique, s'intéressant à un auteur qui se situe dans la réception occidentale du *Corpus Dionysiacum*, plus particulièrement dans la tradition dominicaine : Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont commenté les *Noms divins* de Denys l'Aréopagite et c'est à travers leurs commentaires qu'Eckhart lit Denys. Vladimir Lossky a raison de signaler d'autres influences sur la conception eckhartienne de l'Être et Gilson, dans son introduction, marque l'originalité de l'interprétation de Lossky :

Le mérite le plus rare de cette longue étude est précisément son refus de réduire la théologie d'Eckhart au développement systématique d'une seule notion fondamentale... S'il y a chez Eckhart une seule notion fondamentale, c'est celle de Dieu ou plutôt c'est celle de l'ineffabilité de Dieu. Le titre de ce livre en situe donc l'objet au cœur de la doctrine, mais Eckhart a conçu son œuvre comme une enquête éminemment positive sur notre nescience de la divinité. Tentant successivement toutes les avenues déjà connues et poussant chacune d'elles à son terme, il fait voir que tout ce qu'on peut affirmer à bon droit de Dieu peut, et doit même en être finalement nié pour faire place à une affirmation apparemment contraire. Dieu est l'Être, assurément, mais n'est-il pas plutôt l'Un ? ou l'Intellect ? Comprendre qu'il est chacune de ces perfections, absolument, purement, donc en apparence à l'exclusion des autres, c'est

justement en quoi consiste l'ignorance transcendante qui élève Dieu au-delà de toutes les affirmations <sup>3</sup>.

Nous verrons Maître Eckhart essayer de définir Dieu tantôt par rapport à l'Être, à l'Un ou à l'Intellect. Ce sont, comme le dit Denys, des « noms divins » et Dieu est au-delà de tous noms.

Il s'agit de suivre cette *via negativa* dans la question du « nom de Dieu », à la fois *nomen innominabile* et *nomen omninominabile* et dans l'exégèse du nom divin : *Ego sum qui sum*, pour se demander, à travers le jeu de la « ressemblance » et de la « dissemblance », en quoi l'homme est à « l'image et à la ressemblance » de Dieu.

Cet essai, en montrant les différentes « avenues » pour pénétrer dans l'œuvre d'Eckhart, veut privilégier la perspective orientale à la fois dans la réception de Denys l'Aréopagite par Maître Eckhart et dans l'interprétation d'Eckhart par Vladimir Lossky.

### 1. L'ineffable et l'*esse absconditum*

Le nom de Dieu est un « *nomen innominabile et omninominabile* » (*poluónumon* – *anónumon*). Ce sont les deux premières hypothèses du *Parménide* de Platon : « Si l'Un est Un » et « Si l'Un est » qui sont à l'origine de la distinction entre l'« innommable » et le « nommable ». Ce qui est, pour Platon, des hypothèses concernant l'Un devient, pour Denys, des voies concernant l'unique Dieu, un et trine : la voie affirmative, la voie négative et la voie par éminence. Dès le début des *Noms divins*, Denys définit son propos en disant que Dieu est ineffable, en tant que Cause suressentielle, mais qu'il est susceptible de multiples noms, en tant que Cause de tout ce qui est, et qu'il se limite à donner « l'explication » de ces noms dans son traité.

Dieu a des noms multiples dans l'Écriture sainte : il est la « Vie » (Jn 14, 6), la « Lumière » (Jn 8, 12 ; 12, 46), « Dieu » (Gn 17, 1 ; Ex 3, 6 ; Dt 5, 6), la « Vérité » (Jn 14, 6) ; il se révèle au buisson ardent en disant : « Je suis Celui qui suis » (Ex 3, 14). Mais son nom propre est « au-dessus de tout nom » (Ph 2, 9), le nom qui est exalté au-dessus « de tout nom qui peut être nommé en ce siècle ou dans le siècle à venir » (Ep 1, 21).

Le Dieu suressentiel demeure ineffable et, comme l'Un du *Parménide*, « il n'y a de lui ni *logos* ni nom » (*Parm.* 142 a).

L'Ineffable de Maître Eckhart est-il celui de Denys, d'Augustin ou de Thomas d'Aquin ?

### A. Les théologies négatives

Lossky met en garde contre la réduction à une seule conception de la théologie négative :

Il y a autant d'ineffabilités que de théologies négatives. En effet l'Ineffable de Plotin n'est pas le même que celui du Pseudo-Denys, qui est, à son tour, différent de l'Ineffable de saint Augustin ; et il faudra encore distinguer cet Ineffable de celui d'un saint Thomas d'Aquin. Or c'est l'idée qu'un théologien se fait de l'ineffabilité de Dieu qui détermine le rôle que le moment apophasique aura à jouer dans sa pensée. C'est la raison pour laquelle nous avons voulu commencer notre étude sur l'idée de

Dieu chez Maître Eckhart et, en particulier, sur la théologie négative qui lui est propre, par le thème et la quête de l'Ineffable <sup>4</sup>.

Pour Denys <sup>5</sup>, Dieu est ineffable, parce qu'il est suessentiel. Le « nom innommable » désigne « Celui qui est au-delà de tout » (MT 1048 B), au-delà de ce qui peut être nommé et au-delà de l'être. Et la multiplicité des noms divins, dont le premier est « le Bien » (*Noms divins*, ch. IV) et le dernier « l'Un » (ch. XIII), en passant par « l'Être » (ch. V), la « Vie » (ch. VI), la « Sagesse » ou « l'Intellect » (ch. VII), sont des « puissances », des « communications » ou des « participations » de la Cause suessentielle.

Selon les trois voies de la théologie affirmative, négative et par éminence, les noms divins sont soit positifs : l'Être, la Vie ou l'Intellect, soit négatifs, en « *alpha privatif* » : ce qui est « sans essence » (*anosios*), « sans vie » (*azôos*) ou sans intellect » (*anous*) (MT 1040 D), soit en « *hyper* » pour exprimer la transcendance : la Trinité est « suessentielle » (*hyperousios*), « au-delà de la bonté » (*hyperagathos*) et « de la divinité » (*hypertheos*), selon la prière qui commence la *Théologie mystique* (997 A).

Pour Eckhart, Dieu est ineffable parce que sa nature est cachée : « *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum* ». C'est en tant qu'être – *sub ratione esse* – que Dieu est ineffable.

Ainsi les différentes sortes d'ineffabilités correspondent à différentes conceptions de l'être. Celle d'Eckhart se différencie de celle de Denys et s'apparente à la fois à celles de Thomas d'Aquin et d'Augustin : Eckhart n'a pas retenu le « suessentiel » dionysien et il prétend être fidèle à la conception thomiste de l'être, mais nous verrons qu'il ne l'est point.

Or Eckhart pousse l'ineffabilité divine à son comble : ce qui peut être encore désigné par un nom n'est pas Dieu.

Même s'il y avait mille Dieux, là où Dieu a un nom, (l'intelligence) ferait encore la percée (*Durchbruch*), car elle veut entrer là où il n'y a pas de nom ; elle veut quelque chose de plus noble, de meilleur que Dieu, pour autant qu'il ait un nom (*Serm. 9, Quasi stella matutina*, Pf., p. 59, 16-21).

Aucun « nom » ne peut dire « Dieu » qui est « sans nom » (*sunder namen, namelôs*) ou « au-delà de tous noms » (*über alle namen*). C'est le jeu des trois voies, positive, négative et d'éminence, qui conduit l'intelligence à aller au-delà du dicible et de l'indicible. Mais, dans son sermon latin sur saint Augustin <sup>6</sup>, Eckhart dit que le théologien peut connaître Dieu *ablatione, eminentia et causa*, sans s'engager dans la voie de l'expérience mystique.

Pour Thomas d'Aquin <sup>7</sup>, l'ineffabilité qui convient à Dieu, en tant qu'il est transcendant à tout, *segregatus ab omnibus*, n'exclut pas l'être et dire que « Dieu n'est pas », c'est dire qu'il n'est pas un existant (*non est existens*), mais supérieur à l'existence des existants (*supra existentia*).

« Nous disons que, lorsqu'on parle de Dieu comme d'un non-existant (*non existens*), cela ne veut pas dire qu'il soit *privé de toute existence*, mais qu'il est *au-dessus de tout existant (supra omne existens)* en tant qu'il est son propre exister (*suum esse*). D'où il ne suit pas que Dieu soit absolument inconnaissable, mais qu'il excède toute connaissance, c'est-à-dire ne peut être compris » (*S.T.*, Ia, q. 12, a.1, ad 3um),



- « *privé de toute existence* » : la négation n'est pas une privation (*sterèsis*) – Denys le dit aussi –, mais une négation des limites ou des déterminations qui ne peuvent convenir à celui qui est l'illimité ou l'Infini (l'*apeiron* est exorcisé),
- *au-dessus de tout existant* » : Denys le dit aussi, et ajoute : « en tant qu'il est sursésentiel » (*hyperousios*), alors que Thomas ajoute : « en tant qu'il est son propre exister (*suum esse*) », ce qui est le propre de Dieu à la différence de tous les êtres créés, composés d'être et d'existence.

Dans le *De ente et essentia*, Thomas précise que l'acte pur d'exister (*puritas essendi*), dont c'est l'essence même que d'exister, l'*ipsum esse subsistens*, est le « Qui est » de l'Exode :

*Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit : unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse (De ente et essentia, ch. V).*

Eckhart reprendra avec prédilection l'expression « *puritas essendi* » dont « *l'esse est distinct de tout esse* ». L'échelle ascendante des négations de tout ce qui aboutit à la *puritas essendi*, transcendante à tout *esse* créé. Eckhart retient de Thomas <sup>8</sup> une autre notion pour expliquer le *Deus absconditus* : c'est celle de « l'intimité » de l'être : « ... *esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* » (*S.T.*, Ia, q. 8, a.1, *resp.*). Il y a une « intimité » de l'acte d'exister dans tout être concret créé par Dieu et cet acte d'exister est « plus intime à toute chose que ce qui détermine son être » (*II Sent.*, d. 1, q.1, a.1, *solutio*).

Mais cette reconnaissance de l'« intimité » de l'acte d'exister dans tout être n'est pas encore la recherche de Dieu dans l'intime de l'âme, comme chez Augustin : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* » (*Confessions* III, 6, 11).

Eckhart parle, comme Augustin, d'une présence de Dieu dans l'« homme intérieur » : « *Item nota, quod in homine interiori, secundum Augustinum, habitat veritas, deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis* » <sup>9</sup>, ou dans le fond de l'âme et la cime de l'âme : « *in abditis intimis et supremis ipsius animae* » <sup>10</sup>. Il y a un ordre entre l'*interior* et le *superior* ou l'*intimis* et le *supremis* : il faut que l'âme rentre d'abord au fond d'elle-même pour trouver Dieu au-delà d'elle-même. « Cette recherche de Dieu qui s'achemine de l'extérieur, par l'intérieur, vers le supérieur, n'est pas thomiste : elle appartient à la tradition plotinienne christianisée par saint Augustin », dit Lossky <sup>11</sup>.

## **B. L'esse absconditum**

La question de l'Ange de Yahvé à Manoah, au Livre des Juges : *Cur queris nomen meum, quod est mirabile ?* (Jug 13,18), citée par Denys dans les *Noms divins* (ch. I, 6, 596 A), nous place devant un paradoxe déjà vu par Augustin : le nom que l'on cherche est « admirable » parce que, tout en étant un nom, il est « au-dessus de tout nom » (Ph 2,9). C'est pourquoi c'est un « nom innommable ».

Mais il y a encore une autre interprétation, celle d'Eckhart dans l'*Expositio in Iohannem* : celui qui ne peut être nommé, c'est celui dont la nature est d'être cachée : « *nomen eius cuius natura est esse absconditum* ». *Vere tu es Deus absconditus* dit le

prophète Isaïe (45,15) et l'être divin lui-même, dit Eckhart, est un *Esse absconditum*. D'où le rapprochement avec le nom de l'Exode : *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14) : « Si Dieu peut être nommé *Esse*, c'est justement en tant qu'Être qu'il est un *Deus absconditus*, dont le vrai nom nous échappe. Or c'est ce que Maître Eckhart dit clairement ailleurs : « *deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso* »<sup>12</sup>. Et plus loin, il ajoute : « *ubi et quando deus non queritur, dicitur deus dormire* ». L'image du « sommeil » de Dieu indique cette ignorance dont il s'enveloppe lorsqu'il n'est point cherché.

Pour trouver ce Dieu qui est caché dans l'« intime » ou le « fond » de l'âme, l'âme doit descendre en elle-même, mais cette descente est aussi celle de Dieu. Dans le sermon latin *Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* (Ph 1, 6), Eckhart dit que Dieu « s'enténébre » dans cette descente dans ce qui est (*id quod est*) et « se clarifie » dans le retour à l'origine de l'être (*esse*). Or cet « homme intérieur » où Dieu accomplit son « œuvre bonne » n'est pas dans le temps, mais dans l'éternité. L'*esse intimum* est l'*esse absconditum*, comme le « Dieu caché » d'Isaïe (45, 15) est le Dieu qui se révèle dans la Ténèbre du Sinaï (Ex 20, 21).

La doctrine de l'être d'Eckhart s'éloigne insensiblement de celle de Thomas d'Aquin : l'acte d'être distinct de l'essence a un sens équivoque, créé et incréé, à la fois constitutif de la substance humaine et marque de la présence de Dieu dans l'homme. L'*esse* est la « porte fermée de la Maison de Dieu »<sup>13</sup> de la vision d'Ezéchiel (44,1). L'*esse innominabile* de Thomas n'est pas l'*esse absconditum* d'Eckhart, qui est la raison de l'ineffabilité d'un *Dieu « cuius natura est semper et solum esse intus et intimis »*<sup>14</sup>.

La théologie négative de Maître Eckhart dépend de sa conception de l'être, c'est pourquoi Vladimir Lossky conclut cette analyse de l'*esse absconditum* de Maître Eckhart en disant :

L'*esse absconditum* de Maître Eckhart est une notion mystique de l'être ; elle se réfère en même temps à Dieu et au vrai *esse* que la créature ne peut avoir que dans son fond secret. Lorsque, en partant de cette réalité mystique qu'il ne perd jamais de vue, Eckhart cherchera à développer sa doctrine de l'être dans les termes d'une théologie spéculative, il se verra obligé de distinguer l'Être divin et l'être créé dans un jeu de positions contradictoires, où la pointe de la négation se tournera tantôt vers Dieu, tantôt vers la créature<sup>15</sup>.

La conception mystique de l'*esse absconditum* recouvre : a) l'*esse* qui est Dieu, b) l'*esse*, opération divine dans le fond de l'âme, et c) l'*esse* parfait que les créatures ont en Dieu<sup>16</sup>. Lorsque saint Jean dit : « *Quod factum est in eo vita erat* » (Jn 1,3-4), cela signifie que les choses créées, c'est-à-dire dotées d'*esse* par Dieu, en lui sont « vie » ; elles sont dans le Créateur ou la Cause première comme les raisons incréées des créatures.

Eckhart est à la fois « mystique » et « dialecticien »<sup>17</sup>, « mystique », dans sa conception de l'être et « dialecticien » dans son langage théologique. On peut se demander si la source de ses « propositions contradictoires » et quelquefois hérétiques n'est pas là.

Mais en même temps ses « propositions contradictoires » le conduisent vers une nouvelle conception de la théologie négative qui intéresse particulièrement

les modernes : la suppression de la dualité. Voulant dépasser l'opposition entre le transcendant et l'immanent, Dieu et la créature, il cherche « une apophase de la non-opposition, de la non-distinction, une apophase qui n'exclut pas l'être parce qu'elle ne veut exclure que la distinction »<sup>18</sup>. C'est pourquoi Rudolph Otto, dans son livre *Mystique d'Orient et d'Occident*<sup>19</sup>, fera une comparaison entre Maître Eckhart et Shankara<sup>20</sup>, ce grand mystique indien qui recherche la non-dualité, l'*advaita*.

A la fin, la quête de l'Ineffable est elle-même supprimée, comme Eckhart le dit dans le sermon allemand *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam* (Lc 19, 12) :

Le principe n'a pas d'autre raison que la fin, car, dans la fin dernière, se repose tout ce qui fut jamais doué de raison. La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou la non-connaissance de la divinité cachée (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgenen gothait*), où « la lumière luit et les ténèbres ne l'ont pas comprise » (Jn 1, 5). C'est pourquoi Moïse dit : « Celui qui m'a envoyé vers vous » (Ex 3, 14), Celui qui est sans nom. Et c'est pourquoi le prophète a dit : « Vraiment tu es le Dieu caché » (Is 45, 15) au fond de l'âme, le Fond de Dieu et le fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond (*grund*). Plus on te cherche, moins on te trouve. Tu dois le chercher de façon à jamais le trouver ; si tu ne le cherches pas, tu le trouves. Pussions-nous le chercher ainsi et rester éternellement en lui, avec l'aide de Dieu. Amen<sup>21</sup>.

Retenons deux propositions :

- « La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou la non-connaissance de la divinité cachée » : c'est dans cette « fin dernière de l'être » qu'Eckhart retrouve la Ténèbre dionysienne. Il y a deux ténèbres, celle de l'Indistinction de l'Essence divine et celle de la particularité des essences créées, l'une au-delà, l'autre en deça de l'intellect. Entre les deux ténèbres, s'étend la région de l'intellect où les choses sont « essentiellement vraies » dans leurs « principes ». L'intellect humain dépouille les créatures de leur *esse secundum* pour s'élever vers l'*esse primum* de leurs raisons éternelles. Il découvre alors la lumière intelligible de la Cause essentielle, qui « luit dans les ténèbres » (Jn 1, 5), étant « Ténèbre » inconnaissable en elle-même : « « *Tenebrae* » – *abscondita Dei* « *super faciem abyssi* » – *super rationem omnis creaturae* » (*Exp. In Ex., C., LW II*, p. 18, n. 13).
- « Le Fond de Dieu et le fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond (*grund*) » : ce qui intéresse Eckhart c'est l'union de l'âme et de Dieu.

## 2. L'*Ego sum qui sum* et la *negatio negationis*

C'est dans l'*Expositio in Exodum*, qu'Eckhart fait l'exégèse du Nom de l'Exode *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14)<sup>22</sup> et définit la négation qui lui correspond, à savoir la *negatio negationis*.

### A. La *negatio negationis*

Pour Eckhart, la négation ne convient qu'à l'être créé, opposé à ce qu'il n'est pas, mais non à l'Être même, car il est impossible de nier quoi que ce soit de lui :

Aucune négation, rien de négatif ne convient donc à Dieu, sinon la négation de la négation, signifiée par l'Un dit négativement (*Unum dictum negative*) (*Exp. In Ex., C., f. 44*).

L'*Unum negative dictum*, attribué à l'Être absolu, reçoit la forme d'une négation gémisée, celle de la *negatio negationis* qui est l'affirmation pure de l'Être. La négation de la négation rejoint ainsi, sous la forme négative, la double affirmation d'Exode 3, 14 : *Ego sum qui sum*. Dans les deux cas, c'est par un « retour complet sur soi-même » que l'Être affirme son identité absolue.

*Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio : ego sum qui sum. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi ininitur, se ipso est, ipsum esse est* (*Exp. In Ex., C., f. 46*).

Le Nom de l'Exode exprime l'affirmation plénière de l'Être par la *negatio negationis* et la « conversion réflexive » ou le « retour complet » de l'Être sur soi-même (*epistrophè pros eauto*) par le « *sum qui sum* ».

Ce « retour sur soi » est celui de la Monade dans le *Liber XXIV Philosophorum* : « *Monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem* » (proposition 1) <sup>23</sup>.

La « conversion réflexive » du Nom de l'Exode répond à la réalité trinitaire : le Père engendre le Fils et réfléchit sur lui-même l'« ardeur » ou l'amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint qui procède des deux.

La « conversion réflexive » est une sorte de « bouillonnement » ou d'effervescence de l'Être qui « se liquéfie et bouillonne en se pénétrant soi-même, comme la lumière qui se pénètre totalement – *lux in luce et in lucem*. Ainsi l'Être revient sur lui-même et se réfléchit totalement sur sa propre totalité » (*Exp. In Ex., C., f. 46*).

Cette idée d'une *negatio negationis* est la différence fondamentale entre la théologie négative de Denys et celle d'Eckhart : pour Denys, la « négation transcendante » (*aphairesis hyperochè*) ne comporte pas un redoublement de la négation sur elle-même, mais un dépassement de ce tout ce qui est dans l'acte de la négation de ce qui est, dépassement qui exprime la transcendance de la réalité visée. Mais là encore, la conception de l'Être est différente : pour l'un, la Divinité est sursentielle et le nom de l'Exode, l'Être, n'est qu'un des noms divins, pour l'autre, il exprime la réalité divine comme telle, dans sa pureté et sa plénitude.

La « *puritas essendi* » affirme la pureté de l'Être absolu par élimination de tout ce qu'il n'est pas.

La « *plenitudo essendi* » absorbe en Dieu tout être dans la mesure où il est.

La « *puritas essendi* » s'exprime par la *negatio negationis* et la « *plenitudo essendi* » par le « *sum qui sum* ».

La « plénitude d'Être » est telle que l'Être absolu ne peut s'opposer au néant, mais c'est l'esse comme « première chose créée » qui s'oppose au néant, comme « toutes choses » à « aucune chose » : *omnia-nihil*. Comparé à Dieu, l'univers est un néant (*nihil ex se et in se*), ou plutôt il est le moyen terme entre Dieu et le néant.

## **B. Le Nom de l'Exode : Ego sum qui sum (Ex 3, 14)**

Avec la maxime du *Liber XXIV Philosophorum*, le *Ego sum qui sum* reçoit le sens d'un « retour » de l'Être sur lui-même.

Dieu se révèle comme Etre dans le processus trinitaire qui a pour principe l'Un approprié au Père.

Si l'*Ego sum qui sum* de l'Exode est la révélation de l'Etre, l'Etre qui se révèle apparaît comme Unité essentielle et les modalités de sa révélation, comme Trinité de personnes <sup>24</sup>.

Avec Maïmonide, Eckhart interprète le geste de Moïse se voilant la face devant le buisson ardent (Ex 3,6) comme l'attitude de l'intellect devant la révélation divine.

Avec Avicenne, Eckhart dit que la *quidditas* divine n'est rien d'autre que son *anitas*, le « Je » du « Je suis » est « ce qu'il est » : « *nec habet quidditatem praeter solam anitatem quam esse signal* » (Exp. In Ex., LW II, p. 21, n. 15). Dieu n'a pas de quiddité ou d'essence, mais seulement l'*anitas* ou l'*esse*.

Pour Maïmonide, le nom de Yahvé, le *tetragrammaton*, doit désigner le « Nécessairement existant », dont l'essence est identique avec l'existence. Le premier « *sum* » désignerait, d'après « Rabymoïses », le sujet qui est nommé et doit se rapporter à l'*essentia*, alors que le second « *sum* » est le prédicat qui le nomme ou sa « nomination » (*agnominatio*) qui correspond à l'*esse* (Exp. In Ex., LW II, p. 25, n. 19). D'où le caractère unique de la proposition *Ego sum qui sum* : le « sujet » est identique avec son « prédicat », l'*agnominatum* avec l'*agnominans* et la *quidditas* avec l'*anitas*.

Pour Thomas d'Aquin, l'*Ipsum esse subsistens* est un *Esse* comme Acte pur d'exister, différent de tout être fini qui actualise une essence dont il se distingue. La théologie négative de Thomas se situera dans cette « négation » du composé d'*essentia* et d'*esse*, négation qui n'est valable que pour Dieu.

Pour Maître Eckhart, – je suis ici l'interprétation de Lossky –, il y a « une réduction de l'exister à l'essence » <sup>25</sup>. C'est un Etre qui « se suffit » à soi-même. La *sufficiencia* de l'Etre ou de Dieu s'oppose à l'*indigentia* des êtres créés qui n'ont pas leur être *ex se* mais *ab alio*. Cette *sufficiencia* de l'Etre est un autre aspect de sa *puritas* ou de sa *plenitudo*.

Si Maître Eckhart rapproche avec insistance le *Ego sum qui sum* de la Monade qui engendre la Monade et se réfléchit sur elle-même, c'est parce que les deux propositions – la première du *Liber XXIV Philosophorum* : « *Monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem* », – et la quinzième du *Liber de causis* ont pour lui un sens trinitaire : « *Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa* » <sup>26</sup>.

La *reduplicatio* a aussi le sens de la *reditio*.

Maître Eckhart trouve un sens trinitaire dans toutes les propositions où l'identité de l'Etre est prédiquée dans une répétition (« *sum qui sum* », « *bonum bonum* »), mais aussi dans l'expression *inquantum*, « en tant que ». « Dieu aime », dit saint Bernard au V<sup>e</sup> livre du *De consideratione*, « en tant que charité », « connaît », « en tant que Vérité », etc.

Un exemple similaire est donné par la proposition : « Je vis parce que je vis ». La Vie « jaillit d'elle-même » et demeure « en elle-même », c'est pourquoi elle n'a pas d'autre raison d'être qu'elle-même :

Vous demanderiez mille ans durant à la Vie : « Pourquoi vis-tu ? », elle répondrait toujours : « Je vis pour vivre ». La raison en est que la Vie tire la vie de son propre

fond et jaillit de son être propre : c'est pour cela *qu'elle vit sans demander le pourquoi*, parce qu'elle ne vit qu'en soi-même (*Sermon allemand 5b, DWI, p. 91-92*)<sup>27</sup>.

La sentence d'Angelus Silesius : « *La rose est sans pourquoi*, fleurit parce qu'elle fleurit, n'a besoin d'elle-même, ne désire être vue... »<sup>28</sup>, reprise dans *Le principe de raison suffisante* de Martin Heidegger, vient d'Eckhart.

### C. Intelligere et esse

« Etre », c'est rester absolument identique à soi-même, se suffire en tant qu'essence. *L'Unum negative dictum*, la *negatio negationis* est l'affirmation la plus pure de *l'Ego sum qui sum*. Dire que « Dieu est l'Être » ou qu'« il est Un », c'est exprimer la même vérité qui a été révélée à Moïse.

La 1<sup>re</sup> proposition de *l'Opus tripartitum* : « *Esse est Deus* », signifie que l'Être absolu est Dieu. Le Dieu acte pur d'exister chez Thomas correspond à l'acte intellectuel par lequel l'Un revient sur sa propre essence, en manifestant son identité avec soi-même et avec tout ce qui est. *L'Ipsum esse* est donc *l'Ipsum intelligere*. Cependant il y a une opposition, dans les choses créées, entre leur « raison éternelle » et leur substantialité, leur *esse primum* et leur *esse secundum*.

Dans le sermon latin *Deus unus est*, dont la copie manuscrite est couverte de notes par Nicolas de Cues, l'unité veut dire identité. Elle est réservée à l'Intellect, ce dernier étant approprié à Dieu-Un. *L'esse unum cum Deo*, l'identité avec Dieu, appartient à tout être créé dans la mesure où il a part à l'intellectualité. Les êtres créés sont donc simultanément *unum* et *non-unum* et les êtres intellectuels sont constitués *ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere* (*Opus sermonum, C., f. 150*). *L'intelligere* est la faculté d'union à Dieu des êtres créés à l'image de Dieu ; en revanche, *l'esse* marque la distinction, la non-identité. C'est sur le plan de l'union ou de *l'unum* que *l'intelligere* est supérieur à *l'esse*.

Sans accepter les thèses de M<sup>sr</sup> Grabmann, dans son analyse du sermon *Deus unus est*, sur le caractère proprement incréé et divin de l'intellect humain, il suffit de remarquer que « l'incrédibilité » de *l'intelligere* des créatures faites à l'image de Dieu correspond à l'abandon de l'être déterminé, à la « sortie de ce monde et de soi-même », à l'« *Abgescheidenheit* » sans laquelle on ne peut atteindre « l'être un avec Dieu » (*esse unum cum Deo*) ou l'union mystique avec Dieu.

*Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi, est uniri Deo ; uniri, unum esse, est unum cum Deo esse : « deus enim unus est » (Op. serm., C., f. 151).*

Le sermon *Deus unus est* sur l'Un-Intellect, dit Lossky, « réunit les éléments de la spéculation métaphysique d'Eckhart avec sa doctrine de l'union mystique. Le retour (*epistrophè*) par l'intellect et la grâce vers l'identité de l'être en Dieu, d'où toutes les choses sont « sorties » par la création. *L'epistrophè* dépasse la dualité de Créateur et de créature pour découvrir, au-delà de leur opposition, l'identité initiale de toutes choses avec elles-mêmes et avec Dieu »<sup>29</sup>.

C'est plutôt dans la *monè*, principe de la *proodos* et fin de *l'epistrophè*, selon le schéma néoplatonicien, ou dans le « fond » (*Grund*) qui est à la fois le « fonds de Dieu » et le « fonds de l'âme », dans son origine et sa fin divine que se découvre « l'identité initiale – et finale – de toutes choses avec elles-mêmes et avec Dieu ». C'est là que se fait le dépassement de la dualité.

### 3. L'océan de la dissemblance

« Et je suis trouvé loin de toi dans la région de la dissemblance », disait Augustin dans les *Confessions* (VII, 9, 17)<sup>30</sup>. Pour lui, cette « dissemblance » était d'abord celle du péché. Mais la « dissemblance » n'est pas seulement due au péché, elle indique aussi la différence ontologique entre Dieu et les créatures. La *regio dissimilitudinis* désigne, chez Maître Eckhart la distance entre Dieu « innommable » dans son immensité, et ses œuvres extérieures à partir desquelles il se fait connaître et nommer. La connaissance de l'intellect humain est *per speculum et in ænigmate*.

#### A. Opposition de Deus et esse

En tant que fin de l'« assimilation », Dieu s'enfoncé de plus en plus dans la « région de dissemblance infinie » où l'homme ne pourra l'atteindre qu'en s'élevant au-delà de tout ce qui est connu, en dépassant finalement l'intellect, *in extasi mentis*.

Dans le *Sermon allemand 9, Quasi stella matutina*, qui est un écho de la dispute entre Maître Eckhart et un Maître franciscain, Gonsalve d'Espagne<sup>31</sup>, Eckhart nie, de Dieu, l'Être ou l'Essence :

Des maîtres grossiers disent que Dieu est un Être pur. Il dépasse l'Être autant que le plus haut des anges dépasse une mouche. Je dirais quelque chose d'aussi injuste si j'appelais Dieu une essence que si j'appelais le soleil pâle ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. Et un maître<sup>32</sup> dit : « Qui s'imagine avoir connu Dieu et qui a connu quelque chose, celui-là n'a pas connu Dieu » (*Sermon allemand 9, Quasi stella matutina, DW I, p. 147*)<sup>33</sup>.

Eckhart ajoute aussitôt : « En disant que Dieu n'est pas un être et qu'il est supérieur à l'être, je ne lui ai pas refusé l'être ; au contraire, j'ai exalté l'être en Dieu » (*ibid.*, p. 146-147).

Dieu se révèle, dans l'essence nue de l'âme, comme *Esse* nu sans aucun voile : « *Esse autem deus esse nudum sine velamine est* » (*Sermon latin IX, ibid.*, p. 94, n. 99). Cependant l'*Esse* est encore un « voile » qui doit disparaître dans la « révélation » béatifique (*Sermon latin IX, ibid.*, p. 114, n. 120).

Pour atteindre Dieu « sans voiles », l'intellect commence une ascension où il faudra abandonner les concepts, même celui d'Être, afin de connaître Dieu au-delà de tout ce qui est objet de connaissance ou d'amour, « dépouillé de la Bonté, de l'Être et de tout nom » (*Sermon allemand 9, DW I, p. 152*)<sup>34</sup>. Cette saisie du « Dieu nu » ne peut se faire que par l'intellect.

Dépasser l'Être, dépasser Dieu, c'est le chercher dans l'« océan sans fond de son infinité », où il n'est plus objet de connaissance, mais « région de dissemblance infinie », par rapport à tout ce qui est et peut être connu.

La conversion de l'intellect vers Dieu, par la grâce, ouvre une voie d'ascension assimilatrice qui n'a point de terme. L'intellect sera capable de croître toujours, de recevoir Dieu indéfiniment (*Die Rede der Unterscheidungen, XXII*). Cette idée est proche de l'épectase de Grégoire de Nysse.

## B. Opposition entre intelligere et esse

C'est à partir du sermon allemand *Quasi stella matutina* du sermon latin *Deus unus est* et des *Questions Parisiennes* que nous pourrions définir la relation de l'*intelligere* à l'*esse*.

L'examen du *Sermon allemand* 9, *Quasi stella matutina* nous a montré comment, sur la voie du retour à Dieu, la montée de l'intellect (ou l'oraison) se traduit par une dialectique ascendante qui dirige la pensée négative vers l'Intellectualité pure d'un « Dieu en soi », conçue par opposition à l'Être et à la Bonté de Dieu. Quand Maître Eckhart parle de Dieu en termes d'*Esse*, il donne à l'identité de l'Être divin un sens dynamique : elle se présente comme l'Acte intellectuel de « retour sur sa propre essence ». L'*Ipsum Intelligere* n'est pas distingué de l'*Ipsum Esse*. Et l'*Ego sum qui sum* doit exprimer aussi bien l'« Être soi-même » que le « Connaître soi-même ».

Ce qui fait la difficulté de la pensée d'Eckhart, c'est que la négation est tournée tantôt vers Dieu, tantôt vers les créatures : dans la dialectique descendante du sermon *Esse est Deus*, sans supprimer l'opposition, les créatures sont vues dans leur néant ; dans la dialectique ascendante des *Questions Parisiennes*, l'opposition de l'*intelligere* incréé à l'*esse* attribué aux créatures et la négation de l'*esse* en Dieu, considéré dans sa dissemblance, ne conduit pas à un « néant pur » divin, privation de l'être, mais à une « pureté » subsistante en soi, supérieure à l'être dont elle est cause. Dans la 1<sup>re</sup> *Question Parisienne*, l'*Ego sum qui sum* apparaît sous un jour nouveau : l'identité avec soi-même, dissociée avec l'être, reçoit l'expression négative de *puritas essendi*. C'est un refus de se nommer :

Lorsque dans la nuit on demande à quelqu'un qui veut rester caché et ne pas se nommer : « qui es-tu ? » Il répond : « *Je suis qui je suis* ». Ainsi fit le Seigneur voulant montrer la pureté de l'être qui est en lui.

Eckhart ajoute : « *Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse* »<sup>35</sup>.

Puisque les *Questions Parisiennes* réservent les termes *esse* et *ens* aux créatures (« *Deus qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse* »<sup>36</sup>), l'abstraction opérée par les intelligences créées est une sorte de réduction au non-être ou à l'état « non-crée », une sorte de « transcendance par en bas ».

Ce dépouillement de tout ce qui détermine les créatures dans leur être propre est une condition négative du retour à l'état déiforme qu'elles ont dans leur Cause, la fin de l'*epistrophè* est le principe de la *proodos*, la *monè*. L'*ens* créé doit être dépouillé de son *esse secundum*, l'être d'une substance concrète, pour situer les créatures dans la lumière de leurs raisons éternelles. L'intellect humain doit les « décréer » en quelque sorte, en les réduisant au « non-être » intentionnel. L'« incréabilité » de l'*intelligere* des créatures a ce sens de « pureté », de « liberté » vis-à-vis de l'être conçu comme substantialité créée. L'*intelligere* des êtres créés est « pur » de tout ce qui est être, c'est-à-dire de tout ce qu'une forme détermine à être « ceci ou cela ». En cela, il est à l'image de Dieu.

Dans le *Livre de la consolation divine*, Maître Eckhart parle de « pureté » (*lûterkeit*) ou de « séparation » (*abgescheiden von zît und von stat*) comme d'un caractère propre aux facultés supérieures qui font de l'homme un être à l'image de Dieu. La pureté, ou « l'incréabilité » négative de son *intelligere* rapproche l'homme



de Dieu. Il est comme « l'étoile du matin » qui fait face au soleil. C'est le thème du sermon *Quasi stella matutina*.

Pour se trouver dans l'Unité divine, l'homme doit s'anéantir dans sa « créabilité » :

Si tu pouvais t'anéantir toi-même, ne fût-ce qu'un instant ou même pour moins de temps qu'un instant, alors tout t'appartiendrait en propre qui réside dans ce mystère incréé du dedans de toi-même.

Cet « anéantissement » est celui de l'*Abgescheidenheit* et c'est en considérant ce point de vue, que Vladimir Lossky n'envisage pas, que nous voulons achever cette réflexion sur la théologie négative de Maître Eckhart.

#### 4. Le détachement (*Abgescheidenheit*)

1. Le détachement <sup>37</sup> est la plus haute des vertus, il est supérieur à l'amour, à la miséricorde, qui les dépasse, selon le *Sermon allemand 9, Quasi stella matutina*, et à l'humilité, parce que ces vertus se rapportent aux créatures, alors que le détachement n'a plus rien à voir avec elles, puisqu'il est une séparation d'avec elles. « Le pur détachement est au-dessus de toutes choses », c'est l'« unique nécessaire » que Marie a choisi, laissant les affaires du monde à Marthe <sup>38</sup>.

Le détachement est au-dessus de l'amour pour « cette raison », dit Eckhart, que : « ce que l'amour a de meilleur, c'est qu'il me force à aimer Dieu, alors que le détachement force Dieu à m'aimer » <sup>39</sup>. Eckhart ne dit pas pourquoi le détachement « force » Dieu à aimer l'âme. Nous savons seulement que le détachement étant une vertu divine, il est produit par Dieu en elle et attire Dieu à elle.

Le détachement est au-dessus de l'humilité, car elle ne peut exister sans lui, alors qu'il peut exister sans elle. La raison donnée de la préférence du détachement sur l'humilité, c'est que la « parfaite humilité tend à un anéantissement de soi-même », alors que « le détachement est si proche du néant qu'il ne peut rien y avoir entre le parfait détachement et le néant » <sup>40</sup>, l'une est un « anéantissement » de soi-même, l'autre « si proche du néant » qu'il est détaché de l'anéantissement lui-même, l'une est encore un acte, l'autre un état immobile. C'est pourquoi Marie, dans le *Magnificat*, « demeurerait immobile dans son détachement et se loua de son humilité, non de son détachement » <sup>41</sup>.

2. Le détachement crée la plus grande ressemblance possible de l'homme avec Dieu, puisque la nature de Dieu a pour fondement son détachement immuable par rapport à la création, l'incarnation ou les prières des hommes.

Dieu est Dieu du fait de son détachement immuable, et c'est aussi du détachement qu'il tient sa pureté et sa simplicité et son immutabilité. Et c'est pourquoi, si l'homme doit devenir semblable à Dieu, dans la mesure où une créature doit avoir une ressemblance avec Dieu, ce sera par le détachement. Celui-ci conduit l'homme à la pureté, de la pureté à la simplicité, de la simplicité à l'immutabilité ; il en résulte une ressemblance entre Dieu et l'homme, mais il faut que cette ressemblance soit l'effet de la grâce, car la grâce détache l'homme de toutes choses temporelles et le purifie de toutes les choses passagères. Et sache-le : être vide de toutes les créatures, c'est être rempli de Dieu, et être rempli de toutes les créatures, c'est être vide de Dieu <sup>42</sup>.

L'échelle des vertus est le détachement qui conduit l'homme de la pureté à l'immutabilité et c'est l'immutabilité qui est la vraie « ressemblance entre Dieu

et l'homme ». Dieu étant immuable, les « choses temporelles » ou « passagères » éloignent l'âme de Dieu, alors que le « vide de toutes les créatures » fait place à la plénitude de Dieu. Nous retrouvons l'opposition du créé et de l'incréé. Auparavant, le détachement était défini comme « néant » de tout ce qui est, maintenant, comme vide du créé en vue de la plénitude de l'incréé.

### 3. D'où la définition du détachement :

Or je demande ici quel est l'objet du pur détachement. Je réponds ainsi : *ni ceci ni cela* n'est l'objet du pur détachement. Il repose sur *le néant absolu* et voici pourquoi il en est ainsi : le pur détachement se situe au sommet. Or celui-là est au sommet en qui Dieu peut agir selon son absolue volonté <sup>43</sup>.

L'objet du détachement n'est « ni ceci ni cela », mais le « néant absolu ». L'homme veut toujours être « ceci ou cela » ou posséder « ceci ou cela », mais le pur détachement laisse Dieu faire en lui ce qu'il veut et être en lui ce qu'il est : « ni ceci, ni cela », selon le *Sermon 9 Quasi stella matutina*, qui affirme que « Dieu n'est ni ceci, ni cela ».

Quelle sera alors la « prière du cœur détaché » ?

Je réponds en disant que la pureté du détachement ne peut pas prier, car celui qui prie désire obtenir quelque chose ou que Dieu lui enlève quelque chose. Or le cœur détaché ne désire rien et n'a rien non plus dont il aimerait être libéré. C'est pourquoi il est détaché de toute prière, et sa prière n'est rien d'autre que d'être conforme à Dieu <sup>44</sup>.

La « prière du cœur détaché » est le détachement de toute prière, si la prière est un désir de quelque chose. Eckhart illustre sa définition de sa prière en se référant à Denys l'Aréopagite <sup>45</sup> et à saint Augustin.

Nous pouvons encore citer cette parole de saint Augustin : l'âme a une entrée secrète dans la nature divine où toutes choses ne sont plus rien pour elle. Sur terre cette entrée n'est rien d'autre que le pur détachement. Et lorsque le détachement parvient à son sommet, sa connaissance le rend inconnaissant, l'amour le rend non aimant et la lumière le rend ténébreux <sup>46</sup>.

C'est Augustin et non Denys qui indique ici la voie de l'inconnaissance et de la Ténèbre.

4. Mais la voie la plus directe pour atteindre le détachement est la passion du Christ et son ascension. L'homme doit se dépouiller de tout pour se revêtir du Christ. C'est à la suite de la kénose du Christ qui « s'est anéanti » ou « vidé lui-même » (Ph 2, 7) qu'il apprendra le détachement. Mais, à un moment donné, celui de l'ascension du Christ, il doit se séparer de la présence sensible du Christ qui est un obstacle au don de l'Esprit, comme la « consolation charnelle » empêche la « consolation de Dieu ». La séparation du Christ, ou son détachement, est ici « ce qui est nécessaire » pour pouvoir recevoir l'Esprit et s'unir à « l'Être sans forme » :

« Il est nécessaire que je vous quitte, car si je ne vous quitte pas, l'Esprit Saint ne viendra pas en vous » (Jn 16, 7). C'est comme s'il disait : Vous avez trouvé trop de joie à ma présence, c'est pourquoi vous ne pouvez recevoir la joie parfaite de l'Esprit Saint. Rejetez donc les images et unissez-vous à l'Être sans forme, car la consolation

de Dieu est subtile, c'est pourquoi elle ne s'offre qu'à celui qui rejette la consolation charnelle <sup>47</sup>.

« Rejetez donc les images et unissez-vous à l'Être sans forme » : Eckhart rejoint Evagre pour qui la contemplation de la lumière « sans forme » est une contemplation « sans forme » <sup>48</sup>, et, au-delà d'Evagre, Plotin pour qui l'Un est « sans forme » <sup>49</sup>. Mais là où Plotin parle de l'Un, Evagre de la Trinité, et Denys de la Trinité suressentielle » (début de la *Théologie mystique*, 997 A) ou de la « Divinité suressentielle », Eckhart parle encore de « l'Être sans forme ».

## 5. Conclusion

La théologie négative de Maître Eckhart (ne devrait-on pas plutôt dire « les théologies négatives » ?) est le fruit d'influences croisées, directes et indirectes : néoplatonicienne, dionysienne, augustinienne et thomiste.

Comme le néoplatonisme et Denys l'Aréopagite, Eckhart se place dans la tradition du *Parménide* de Platon, qui distingue les deux premières hypothèses sur l'Un, dont l'une conduit à l'ineffable et l'autre à la multiplicité des assertions sur l'Un, au *nomen innominabile* et au *nomen omninominabile* de Dieu.

De Thomas, Eckhart retient la distinction de l'*esse* et de l'*essentia*, acte d'exister, mais cet *esse* est en même temps l'*esse absconditum*, notion que Lossky qualifie de « mystique ». C'est à Augustin qu'il doit la découverte de la présence divine *intus et intimis* et la descente dans l'intériorité, condition de l'élévation vers la transcendance. D'où la conclusion du sermon sur *L'homme noble* : le *Deus absconditus* d'Isaïe (45,15) est « Celui qui n'a pas de nom » et « le fond de l'âme et le fond de Dieu ne sont qu'un seul fond » où le Verbe naît.

Mais c'est dans l'*Expositio in Exodum* qu'Eckhart applique à l'*Ego sum qui sum* la « conversion réflexive de l'Être sur lui-même » que mentionnaient à la fois le *Liber XXIV Philosophorum*, à propos de la Monade, et le *Liber de causis*. Ce « retour sur soi-même » permet de donner au Nom de l'Exode (3, 14) un sens trinitaire. Une première définition de la négation en découlera : c'est la *negatio negationis* qui convient à la *puritas essendi*.

Mais il y a d'autres interprétations d'Exode 3, 14 et d'autres définitions de la négation en fonction de ses différentes approches de Dieu : la *regio dissimilitudinis* est une autre « voie négative ». Dans le *Sermon 9, Quasi stella matutina*, l'intellect, au terme de son ascension, découvre le « Dieu nu », dépouillé du bien et de l'être, « dépouillé » et non « au-delà » du bien et de l'être, comme chez Denys. Dieu lui-même n'est plus « l'Océan de l'être », selon l'expression de Grégoire de Naziance reprise par Jean Damascène (*De Fide orthodoxa* I, c. 9) et par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* (Ia, q. 13, a. 11, resp.) <sup>50</sup>, mais « l'Océan sans fond de son infinité » ou l'Océan de la dissemblance.

La notion d'éminence, chère à Thomas d'Aquin et à Denys l'Aréopagite, doit elle-même être éliminée et remplacée par ce que Vladimir Lossky appelle le « principe d'opposition ». Quant à Dieu, il est tantôt le « Dieu-Intellect » qui se connaît au-delà de tout ce qui est, tantôt le « Dieu-Un », Identité d'*intelligere* et d'*esse*.

1. L'*Ego sum qui sum* reçoit une interprétation nouvelle dans la *1<sup>re</sup> Question Parisienne* : c'est un refus pur et simple de se nommer ; et la *puritas* est dissociée

de l'*esse*, à moins que l'*esse* ne soit la *puritas*. Si l'*esse* et l'*ens* sont réservés aux créatures, alors l'*intelligere* doit les dépouiller de leur *esse secundum*, en quelque sorte les « décréer » pour les réduire au non-être intentionnel. La pureté est la liberté vis-à-vis de l'être conçu comme substantialité créée.

2. Cette opération de l'*intelligere* de l'*esse* se retrouve au niveau de l'homme dont seul l'intellect peut saisir le « Dieu nu », comme Eckhart l'affirme dans son débat avec le Maître franciscain.

Dans le *Livre de la consolation divine*, Maître Eckhart parle de la « pureté » et du « détachement » comme ce qui fait l'homme à l'image de Dieu, et, dans son traité *Sur le détachement (Von Abgescheidenheit)*, il montre que c'est le détachement qui crée la plus grande ressemblance de l'homme avec Dieu. La « prière du cœur détaché » est la « conformité avec Dieu », la déification.

3. Dès lors, quelle comparaison établir entre Maître Eckhart et ses sources ? Les variations sur le nom de l'Exode nous ont montré que les théologies négatives d'Eckhart dépendent de ses différentes approches de l'être.

Je voudrais retenir seulement deux points de divergence entre Maître Eckhart et Denys ou deux questions : la *negatio negationis* rejoint-elle la négation transcendante (*aphairesis hyperochè*) ? Et le détachement est-il l'extase ?

La *negatio negationis* est une « reduplication » de la négation qui aboutit à une suppression de la négation et à l'affirmation de la *puritas essendi* divine, car la négation ne peut convenir à Dieu. Dieu, en tant qu'*Ego sum qui sum*, ne peut être nié, mais, dans le traité *Du détachement*, il est nommé « néant absolu » par opposition à l'*esse* des créatures, ou encore, dans le même traité, « Etre sans forme ».

La « négation transcendante » (*aphairesis hyperochè*), pour Denys, n'est pas du tout une suppression de la négation (car l'*aphairesis* ne se confond pas avec l'*apophasis*), mais le mouvement de dépassement du sensible et de l'intelligible, selon le titre des deux derniers chapitres de la *Théologie mystique*, pour viser « Celui qui est au-delà de tout » et s'unir à lui dans la Ténèbre. L'*aphairesis hyperochè* épouse ce mouvement de transcendance de la Cause suressentielle, mais Celle-ci et encore au-delà et la *Théologie mystique* s'achève par cette reconnaissance que « Celui qui est au-delà de tout » est à la fois au-delà de toute affirmation et de toute négation.

Le « détachement » eckhartien n'est pas l'extase dionysienne (on pourrait plutôt parler d'enstase). Certes, dans les deux cas, il y a quelque chose d'abandonné : chez Eckhart, c'est le « soi » qui est encore « ceci ou cela » et qui s'attache au sensible ou à la présence sensible du Christ. Mais le « détachement » ou la « séparation » suppose une « coupure » qui ne se retrouve pas chez Denys : l'extase comme « sortie de tout et de soi-même », selon la *Théologie mystique* (MT 997 B), est le mouvement de l'*éros* qui jette l'intellect, nu et aveugle, dans la Ténèbre divine. C'est une mainmise de Dieu sur l'homme ou une « appartenance » de l'homme à Dieu, selon la phrase de saint Paul citée par Denys l'Aréopagite à propos du caractère extatique de l'*éros* : « *Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* » (Ga 2, 20). Dieu, ou le Christ, a pris toute la place, la place du « créé » ou du « moi », mais, pour Denys, la plongée dans la Ténèbre est encore l'œuvre de l'amour.

## Notes

<sup>1</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960 (2<sup>e</sup> éd., 1998) (*Études de philosophie médiévale*, 48).

<sup>2</sup> V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990 (1<sup>re</sup> éd., Paris, Aubier, 1944) (*Foi vivante*, 246).

<sup>3</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>5</sup> Sur la théologie négative chez Denys, voir Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996 (*Philosophia antiqua*, 71), chap. XV : *L'apophase et le silence*, p. 375-398.

<sup>6</sup> *Sermo de beato Augustino Parisius habitus*, LW (= *Lateinische Werke*) V, p. 92.

<sup>7</sup> Sur la théologie négative chez Thomas, voir Y. DE ANDIA, « *Remotio et negatio* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 68, 2001, p. 45-71 ; repris dans le volume à paraître : Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*.

<sup>8</sup> Pour V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 27 : « Il serait aussi faux de vouloir conclure au caractère foncièrement thomiste de la pensée d'Eckhart (M. Otto Karrer) que de chercher à tout prix à le séparer totalement du thomisme (Denifle et le P. Théry) ».

<sup>9</sup> ECKHART, *Opus sermonum*, Cus. 21, f. 164.

<sup>10</sup> ECKHART, *Exp. In Io.*, Cus. 21, f. 123.

<sup>11</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>12</sup> ECKHART, *Exp. In Io.*, C., f., 122, lb. 51-52 ; V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>13</sup> ECKHART, Sermon latin *Cuius est ymago*, Cus. f. 160-161.

<sup>14</sup> ECKHART, *Théologie négative...*, *Op. serm.*, Cus. f. 140.

<sup>15</sup> V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 37. Voir dans le présent ouvrage, l'article de S. LAOUREUX, « Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart » (en particulier : Dieu et Dété : l'équivocité de l'« être » chez Maître Eckhart). Voir aussi l'article de H. PASQUA, « La Dété comme Unité pure et nue ».

<sup>16</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>17</sup> Pour Stanislas Breton, il n'y a pas d'opposition, mais « une insertion, au cœur même du problème intellectuel, d'une exigence mystique », voir S. BRETON, « Métaphysique et mystique chez Maître Eckhart », dans *Recherches de Science religieuse*, 64/2, 1976, p. 161 et s. et p. 176 et s. Il est revenu sur Eckhart dans son livre : *Philosophie et mystique, Existence et surexistence*. Grenoble, Jérôme Million, 1996, chap. IV.

<sup>18</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>19</sup> Voir R. OTTO, *Westöstliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesesdeutung*, Gotha, 1926 (3<sup>e</sup> éd., München, 1971), et traduction française par J. GOULLARD, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident : distinction et unité*, Paris, Payot, 1951 (rééd., 1996). Dans l'Appendice au livre de E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, sur « L'ontologie de Maître Eckhart et la philosophie comparée » (p. 221-234), les auteurs montrent l'importance d'Eckhart pour la philosophie comparée et les religions, en particulier le bouddhisme (voir D. T. SUZUKI, *Mysticism, Christian and Buddhist*, New York, Macmillan, 1957, rééd., New York, Routledge, 2002) et l'hindouisme (voir B. BARZEL, *Mystique de l'Ineffable dans l'Hindouisme et le Christianisme. Çankara et Eckhart*, Paris, Cerf, 1982). Sur la mystique rhénane, voir *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963 (*Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*) ; M.-A. VANNIER (éd.), *Les mystiques rhénans*, numéro spécial de la *Revue des sciences religieuses*, 70/1, 1996 ; A. DE LIBERA, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994 (*Points Sagesses*, 68),

nouvelle édition de *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, OeIL, 1984 (*Sagesse chrétienne*, 3).

<sup>20</sup> Voir M. HULIN, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>21</sup> ECKHART, *Sermon allemand 15*, dans MAÎTRE ECKHART, *Sermons (1-30)*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, t. I, Paris, Seuil, 1974, p. 138.

<sup>22</sup> Voir *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN (éd.), Paris, Cerf, 1986 (*Patrimoines*).

<sup>23</sup> *Le Livre des XXIV Philosophes*. Traduit du latin, édité et annoté par F. HUDRY, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 89 : *Deus est monos, monadem ex se gignens, in se unum reflectens ardorem*.

<sup>24</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>26</sup> THOMAS D'AQUIN, *Super Librum de Causis expositio*. Edition critique par H. D. SAFFREY, Paris, Vrin, 2002 (*Textes philosophiques du Moyen Âge*), p. 88 et P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD et J.-L. SOLÈRE, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis*, Paris, Vrin, 1990, p. 63 : « Tout être connaissant qui connaît sa propre essence, vers elle fait retour, d'un retour total ».

<sup>27</sup> *Sermon allemand 5b, DW (Deutsche Werke) I*, p. 91-92 ; *Sermons (1-30)*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, *op. cit.*, p. 78.

<sup>28</sup> ANGELIUS SILESIVS, *L'errant chérubinique*. Traduction de R. MUNIER, Paris, Arfuyen, 1993, p. 65.

<sup>29</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative...*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>30</sup> Voir PLOTIN, *Enn.* I, 8 (51) 13, 1.16-17. Eckhart revient, sans le savoir, à la source première de l'expression *regio dissimilitudinis*, en appliquant à Dieu ce que Platon disait de l'indétermination primitive du monde qui apparaît, dans le *Politique*, comme « l'océan sans fond de la dissemblance » (*PLo.* 273 d).

<sup>31</sup> K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1997 (*Vestigia*, 23), p. 22-23 ; 88 et 97.

<sup>32</sup> DENYS, *Ep I*, 1065 ; cité par Thomas dans la traduction de Jean Sarrazin, *S.T. IIa IIae*, q. 180, a.5, ad Ium.

<sup>33</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, p. 101.

<sup>34</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, p. 102.

<sup>35</sup> ECKHART, *Utrum in Deo...*, *LW V*, p. 45, n 9.

<sup>36</sup> ECKHART, *ibid.*, p. 41, n 4.

<sup>37</sup> Voir A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996, p. 100-109. R. SCHÜRMANN, dans son livre : *Maître Eckhart et la joie errante*, Paris, 1972, p. 329-367, fait une comparaison entre la *Gelassenheit* de Martin Heidegger et l'*Abgescheidenheit* d'Eckhart.

<sup>38</sup> MAÎTRE ECKHART, *Les Traités*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, IV. *Du détachement*, Paris, Seuil, 1971, p. 160 : « Le pur détachement est au-dessus de toutes choses, car toutes les vertus ont quelque peu en vue la créature, alors que le détachement est affranchi de toutes les créatures. Voilà pourquoi Notre Seigneur dit à Marthe : *Unum est necessarium* (Lc 10, 42), c'est-à-dire : Marthe, celui qui veut être en paix et pur doit posséder une chose : le détachement ».

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 160 : « Les maîtres louent grandement l'amour comme le fait saint Paul quand il dit : « Quelque œuvre que j'accomplisse, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » (1 Co 13, 3). Quant à moi, je loue le détachement plus que l'amour. Et d'abord pour cette raison : ce que l'amour a de meilleur, c'est qu'il me force à aimer Dieu, alors que le détachement force Dieu à m'aimer ».

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 161 : « « Les maîtres louent aussi l'humilité plus que beaucoup d'autres vertus. Mais je loue le détachement plus que toute humilité et voici pourquoi : l'humilité peut exister sans le détachement, alors que le parfait détachement ne peut pas exister sans parfaite humilité, car la parfaite humilité tend à un anéantissement de soi-même. Or le détachement est si proche du néant qu'il ne peut rien y avoir entre le parfait détachement et le néant ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 169 : « Denys dit : « Cette course ne consiste en rien d'autre qu'à se détourner de toutes les créatures pour s'unir à l'Incréé ». Et quand l'âme parvient là, elle perd son nom et Dieu l'attire en lui, de sorte qu'elle n'a plus rien en soi, de même que le soleil attire l'aurore de sorte qu'elle n'est plus rien. Rien d'autre n'y amène l'homme que le pur détachement ».

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>48</sup> Voir R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne, 1987 (coll. *L'Esprit et le feu*).

<sup>49</sup> Plotin, *Traité 38*. (*Enn.* VI,7) 33, par P. HADOT, Paris, Cerf, 1988, p. 168-170.

<sup>50</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 11, resp. : « Notre esprit ne peut, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, et quelque détermination qu'il prête à ce qu'il conçoit de Dieu, il est en défaut par rapport à ce qu'est Dieu en lui-même. Aussi, moins les noms sont déterminés, plus ils sont généraux et abstraits, et plus il est convenable à nous de les employer à signifier Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène : « De tous les noms que nous donnons à Dieu, nous devons regarder comme supérieur « Celui qui est » (*qui est*) ; car, comprenant tout en soi, ce nom présente l'être même comme une sorte d'océan de substance infinie et sans bords (*velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum*) ». Tout autre nom détermine en quelque manière la substance de la chose qu'il nomme, tandis que ce nom : « Celui qui est », ne détermine aucun mode d'être ; il se comporta indéterminément à l'égard de tous, et c'est en cela qu'il nomme l'océan infini de substance (*pelagus substantiæ infinitum*) ».

# Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart

Wolfgang WACKERNAGEL

Il existe de nombreuses manières de dire l'image et de parler des concepts qui en dérivent. Dans cet article, nous allons aborder différentes facettes d'une thématique riche et complexe, en prenant comme repères quelques éléments représentatifs d'une approche eckhartienne du concept de l'image.

Maître Eckhart est sans doute l'une des figures les plus originales de cette tradition mystique dite rhénane ou rhéno-flamande – et cependant plus vaste que cela – puisqu'elle remonte à une antique double tradition, pour ne pas dire tradition aux multiples racines. En effet, mystique éleusinienne, connaissance de soi delphique et philosophie platonicienne d'une part – sources juives, chrétiennes et même arabes de l'autre – c'est-à-dire, « paganismes » d'une part et « monothéismes » de l'autre, ne font qu'un dans la pensée de Maître Eckhart. Ceci explique peut-être le goût du paradoxe, si caractéristique de ce mystique, que l'on a parfois aussi qualifié de « thuringien ». Au-delà de Maître Eckhart, cette tradition se prolonge cependant aussi dans une continuité bien attestée au moins jusqu'à la Renaissance. Outre ses disciples Tauler et Suso, Ruusbroec (de façon moins directe), voire des mouvances marginales comme les Béguines ou la fraternité du Libre Esprit, s'y inscrivent aussi des noms tels que Nicolas de Cues (1401-1464), Thérèse d'Avila (1515-1582), Jean de la Croix (1542-1591) et Angelus Silesius (1624-1677).

Cependant, tradition et connaissance de soi se réfèrent aussi à l'usage d'une, voire de nombreuses langues. Et à ce titre, Eckhart est encore une fois tributaire d'une double, voire d'une multiple tradition. Il en résulte une grande difficulté à comprendre la philosophie eckhartienne de l'image, car elle s'inspire à la fois de l'*imago* latine et du vocable ouest-germanique *bilidi*.

C'est pourquoi il est utile de reprendre dans cet article quelques considérations préliminaires, relevant en partie d'une philologie quasi préhistorique de l'image, avant de mettre ces dernières en relation avec le vocabulaire eckhartien de l'image.



## 1. Philologie de l'image : *imago* et *bilidi*

Qu'est-ce qu'une image ? On peut dire que l'image est une sorte d'amitié entre le médium et le modèle qu'il épouse pour le reproduire et se rendre semblable à lui. Car de même qu'il existe une équivalence anagrammique (ou métathétique), somme toute assez amusante, entre *imago* et *amigo* (entre *ima-* et *ami-*, latin : *amicus*), certains lexicographes ont pendant longtemps évoqué l'hypothèse d'une parenté réellement philologique entre le grec *philos*, c'est-à-dire « ami », et la vétuste racine \**bhilo-* (juste proportion, approprié, bien, amical), d'où dériverait « image » en allemand, c'est-à-dire *Bild* et le verbe *bilden* (voir aussi le verbe anglais *to build* au sens de « former » et d'« assembler ») <sup>1</sup>.

Même si cette hypothèse a été contestée ultérieurement, notamment par Benveniste, l'idée de *Bild* n'en reste pas moins compatible avec le triple sens de *philos*, énoncé par ce dernier : « marque de possession » (non sentimentale), « ami » et, par dérivation verbale, le « baiser » <sup>2</sup>. Car, indépendamment de toute preuve de parenté immédiate, et en plus du rapport d'« amitié », l'image ne pourrait-elle pas aussi être perçue comme une « appartenance » au modèle, et même comme un « baiser », c'est-à-dire comme une « empreinte » de celui-ci ?

Tout en ne dévoilant que très partiellement la généalogie ancienne du *bilde* eckhartien, il faut bien avouer qu'une association avec l'idée d'amitié n'aurait pas déplu à ce grand innovateur de la terminologie de l'image qu'était Maître Eckhart. En effet, on imagine à peine toutes les retombées qu'aurait pu avoir un tel rapprochement entre la notion d'image et celles d'amour, d'appartenance et d'amitié. Ainsi, par exemple, la définition même de la philosophie acquiert une profondeur nouvelle et insoupçonnée, du moment qu'elle n'est plus seulement « amour de la sagesse », mais aussi « image de la sagesse ». En outre, la vision néoplatonicienne de l'émanation divine d'un Etre intermédiaire entre Dieu et le Monde, ainsi que la théorie stoïcienne du *Logos* (ou Verbe-Image, que l'on retrouve dans la doctrine trinitaire chrétienne en la personne du Fils), deviendraient explicitement présentes dans le mot « philosophie » – à travers cette perspective d'une parenté originelle entre amour et image.

Mais, pour en venir effectivement à l'approche eckhartienne de l'image, on relèvera qu'elle est la première à s'inspirer non seulement des contextes philosophiques et théologiques sous-jacents à la définition latine de l'*imago*, mais aussi du contexte surnaturel, magique et religieux du vocable ouest-germanique *bilidi*. Deux siècles avant Eckhart (c'est-à-dire au moins jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle), *bilidi* aurait encore désigné, une « force magique », une « entité magique spirituelle », un « signe miraculeux » (*Wunderzeichen*) ou un archétype (*Urbild*), avant de nommer, par la suite, un « Etre », une « forme » ou une « chose formée », et finalement une « image » au sens profane, telle la représentation ou la copie (*Abbild*) réalisée par le peintre ; contenu sémantique auquel s'ajoute encore le sens métaphorique de l'image peinte avec les Mots <sup>3</sup>. Au carrefour des langues latine et germanique, l'œuvre de Maître Eckhart a donc largement contribué au développement des possibilités philosophiques de la langue allemande, notamment en ce qui concerne le vocabulaire de l'image.

On peut dire, à ce propos, que le couple verbal *bilden* et *entbilden* – de même que les substantifs *Bildung* et *Entbildung* qui en dérivent – constituent l'une des créations les plus caractéristiques de ce vocabulaire, mais aussi, comme on le verra, l'une de celles qui demeurent les plus difficiles à traduire et à interpréter.

## 2. *Bildung* versus *Entbildung*

Selon Hans-Georg Gadamer, la notion de *Bildung* (formation, éducation) devrait figurer en première place parmi les concepts directeurs de l'humanisme, tant il est vrai que ce terme a connu un développement et un approfondissement exceptionnels, depuis son introduction, généralement attribuée à Maître Eckhart <sup>4</sup>. Mais qu'en est-il de sa contrepartie, à savoir la notion d'*Entbildung* ?

*Entbildung* signifie, littéralement, dépouillement, désencombrement ou désappropriation des images, dé-représentation ou plus simplement, *désimagination* (ou *désymagination*, si l'on respecte la graphie médiévale en « y » de certains manuscrits eckhartiens). On a aussi suggéré de traduire ce terme par désillusion ou désaliénation, comme dans le contexte de la réflexion philosophique sur la « Réalité Virtuelle ». Ces rapprochements sont certes féconds, à condition de ne pas en faire des traductions, voire des équations. Car les idées de désaliénation, et surtout de désillusion, ne comportent pas la même dynamique. Il leur manque notamment la dimension noétique, éthique et méditative du concept d'*Entbildung*. De même, il vaudrait mieux éviter de traduire *Entbildung* par iconoclasme ou déconstruction.

Même si le verbe *entbilden* n'apparaît que tardivement dans l'œuvre de Maître Eckhart, l'idée qu'il traduit est nettement antérieure. En tant que dérivé complémentaire et indissociable du verbe *bilden*, l'*Entbildung* traduit elle aussi un moment essentiel, de la pensée eckhartienne. Cependant, au cours du développement ultérieur du vocabulaire philosophique et théologique, aussi bien que dans l'usage courant de la langue allemande, il a été presque entièrement oublié. Parmi les rares auteurs à faire usage de ce mot inconnu de la langue contemporaine, on ne trouve d'abord que des élèves de Maître Eckhart : Suso et Tauler, ainsi qu'un lecteur de ce dernier, à savoir Angelus Silesius <sup>5</sup>. Parmi tous ces auteurs, il est remarquable de constater que le sens par définition équivoque de la notion d'image se traduit par un même décalage sémantique entre les verbes *bilden* et *entbilden* : en effet, *Bildung* ne saurait se traduire par imagination, c'est-à-dire *Einbildung*, en allemand moderne. De plus, il s'avère que chez Eckhart, *entbilden* ne signifie pas nécessairement le contraire de *bilden*. Il importe donc de revenir sur la genèse du verbe *bilden*, et de ses dérivés dans l'œuvre eckhartienne : car, malgré une énorme disparité dans leur développement historique, les deux verbes, *bilden* et *entbilden*, devraient être considérés ensemble, en tant que création conjointe et originale de Maître Eckhart <sup>6</sup>.

## 3. Les trois niveaux cognitifs ou sémantiques de l'image

Pour éviter de se laisser porter à la dérive par des usages apparemment contradictoires du vocabulaire eckhartien de l'image, il importe de retenir que chez Maître Eckhart, la notion d'image (*bilde*) se réfère à trois niveaux cognitifs ou sémantiques, à savoir : théologique, anthropologique et plastique. Le premier niveau, théologique, relève de la spéculation trinitaire, à savoir que le Fils, le *Logos* ou le Verbe est « Image » consubstantielle du Père. Le second niveau, anthropologique, se réfère à l'homme, créé « à l'image et à la similitude de Dieu » (Genèse 1, 26). Alors que le troisième niveau, le niveau plastique, se réfère à l'image en tant que statue ou image peinte sur quelque support, par exemple une fresque ou un tableau.

Ces trois niveaux cognitifs ou sémantiques couvrent ainsi toute l'étendue du rapport entre l'être divin et l'être créé, du plus sacré au plus profane : depuis la doctrine du Verbe-Image (*Logos*), comme élément essentiel de la spéculation trinitaire, en passant par l'homme créé, intelligent et contemplatif « à l'image » du créateur, jusqu'aux fantasmes intérieurs et aux images dissemblables du monde extérieur. Ainsi, le premier niveau concerne la Trinité, le second définit l'homme, tandis que le troisième concerne le monde des perceptions sensibles. Les premier et troisième niveaux constituent donc les deux pôles de l'être dialectique de l'image. Si le premier niveau constitue l'image, alors le troisième constitue la non-image et le deuxième, la région de ressemblance-dissemblance entre le premier et le troisième. Inversement, par une sorte d'oscillation du champ sémantique de l'image, si le troisième niveau constitue l'image, alors le premier devient la non-image et le deuxième, la région de dissemblance-ressemblance entre le troisième et le premier.

Le troisième niveau constitue ainsi la dissemblance du deuxième face au premier, en sorte que c'est sur ce pôle antithétique du champ sémantique de l'image que va porter l'*Entbildung*. Alors que le verbe *bilden* met généralement l'accent sur le premier niveau sémantique, ainsi que sur la ressemblance du deuxième niveau avec ce premier, le verbe *entbilden* met l'accent sur le troisième niveau sémantique, ainsi que sur la dissemblance du deuxième niveau face au premier, c'est-à-dire sur la ressemblance du second avec le troisième.

*Bilden* repose donc sur une évaluation positive de l'image et de la *Bildung* comme *paideia*, c'est-à-dire comme « formation » de ce qu'il y a de « semblable au divin » et de meilleur en l'homme – cependant que le verbe *entbilden* est issu d'une appréciation négative de l'image, puisqu'il désigne une désappropriation de ce qu'il y a de « non-divin » et de « dissemblable » en l'homme. En prenant simultanément en compte une appréciation positive et négative de l'image, il résulte que *bilden* et *entbilden* désignent non pas deux opérations distinctes, mais bien un seul et même processus constitutif de la connaissance de soi, mais qui se décline selon deux points de vue différents.

#### 4. L'image révèle l'art du maître

En considérant l'ontologie eckhartienne de l'image, C'est-à-dire sa doctrine du rapport entre l'être divin et l'être créé, on débouche toujours sur la même antinomie, qui était déjà présente dans les voies néoplatoniciennes de l'abstraction (*aphairesis*) et de la négation (*apophasis*). Principalement sous l'influence dionysienne, cette dernière a évolué vers la conception médiévale d'une théologie dite négative. Conscient de l'origine « païenne » de la réflexion philosophique et théologique, Maître Eckhart se propose dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, « comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux testaments »<sup>7</sup>. C'est ainsi que l'*Entbildung* (qui dérive notamment, comme on le verra, de l'*aphairesis* plotinienne) peut effectivement être mise en rapport avec le fameux « interdit des images » du Décalogue, Exode 20, 4 : « tu ne feras pas de similitude de ce qui est dans le ciel en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas ».

Prenant d'abord « similitude » au sens concret d'une représentation de Dieu faite de main d'homme, Eckhart s'exclame : « Comment, en effet, donnerait-on une similitude visible à l'infini, à l'immense, à l'invisible, et la forme d'une image à l'incréable ? Aussi quelques docteurs anciens admettaient-ils que même les bienheureux ne pouvaient voir Dieu en lui-même, mais seulement dans certaines théophanies. Cependant, Dieu dit dans Genèse 1 (26) : « Faisons l'homme à notre image et à notre similitude ». Et I Jean 3 (2) : « Nous lui serons semblables et nous le verrons tel qu'il est »<sup>8</sup>. A partir de cette confrontation entre l'interdit des images et l'affirmation d'une création et d'une connaissance de l'homme « à l'image et à la similitude » de Dieu, Maître Eckhart parvient à résumer dans son commentaire toute la doctrine de la double perspective, c'est-à-dire le paradoxe d'une polarité sémantique inhérente à la définition de l'image, dans cette formule d'une étonnante densité :

Il faut donc savoir qu'il n'y a rien d'aussi dissemblable que Dieu et une créature quelconque. Ensuite, deuxièmement, il n'y a rien d'aussi semblable que Dieu et une créature quelconque. Enfin, troisièmement, il n'y a rien qui soit à la fois aussi dissemblable et semblable à un autre, que Dieu et une créature quelconque le sont entre eux<sup>9</sup>.

En trois temps, Eckhart cerne à merveille l'apparente antinomie de la ressemblance et de la dissemblance, à travers une « dialectique » où la synthèse fait coïncider de manière inclusive les opposés de la thèse et de l'antithèse : « Qu'y a-t-il en effet d'aussi dissemblable et semblable à autre chose que ce dont la dissimilitude est la similitude même et ce dont l'indistinction est la distinction même ? »<sup>10</sup>.

Ce paradoxe dialectique se laisse illustrer par différents exemples : Dieu étant au-delà de tout genre et de toute comparaison, il ne saurait y avoir aucune ressemblance entre Dieu et une créature quelconque, car « Dieu est indistinct de tout étant, comme l'être lui-même est indistinct de n'importe quel étant (...). Tout créé, au contraire, par cela même qu'il est créé, est distinct »<sup>11</sup>. Aussi, dans un autre commentaire, il est dit que « l'indistinct diffère davantage du distinct que deux quelconques distincts ne diffèrent l'un de l'autre »<sup>12</sup>. Avec de tels arguments, Maître Eckhart fonde la dissemblance absolue entre le créateur et toute créature.

Cependant, « lorsqu'on veut parler de l'art d'un maître, on parle de l'image qu'il a créée ; l'image révèle l'art du maître »<sup>13</sup>. C'est ainsi qu'il doit nécessairement y avoir ressemblance entre le créateur et sa création, ne serait-ce qu'en vertu de l'absolue dépendance ontologique de cette dernière : « Qu'y a-t-il en effet d'aussi semblable à un autre que ce qui tient l'être et reçoit l'être totalement de son ordre et de son rapport à cet autre, que ce dont l'être tout entier est déduit et imité de lui ? »<sup>14</sup>. Sous ce rapport, la créature ne se distingue plus du créateur, et elle n'est, en quelque sorte, plus distincte de son indistinction, comme l'image n'est plus distincte du modèle, l'art de l'artiste, ou le raisin de la vigne. Eckhart se souvient alors de Boèce, qui, dans un résumé poétique du *Timée* de Platon, nous parle ainsi de Dieu :

Forme immaculée du Bien, c'est toi qui conduis toutes choses  
D'après le modèle d'en haut, ...  
Dirigeant le monde par ton esprit et formant de lui  
une image semblable (à toi)<sup>15</sup>.

Dans son commentaire, Eckhart affirme d'abord l'infinie distance qualitative entre Dieu et la créature, leur absolue incommensurabilité. Ensuite, il enchaîne avec des considérations proches du panthéisme – avant de réunir les deux points de vue dans une seule et même phrase : « Ainsi donc, parce qu'il se distingue par son indistinction et qu'il s'assimile par sa dissimilitude, plus grande est la dissimilitude, plus grande est la similitude. De même, en vérité, plus on parle de l'ineffable, moins on parle de l'ineffable en tant qu'ineffable, (...) Ainsi encore celui qui nie le temps l'affirme, (...) car la négation du temps s'effectue dans le temps »<sup>16</sup>. Deux perspectives s'affrontent, et, ne pouvant épouser ou exclure ni l'une ni l'autre, il ne reste point d'autre choix pour l'intellect que de s'élever vers une intuition directe de la transcendance.

C'est ainsi que le paradoxe de « la dissemblante ressemblance » débouche sur une connaissance de soi qui ne saurait se réduire à l'appréhension des images extérieures. La plus haute vérité est sans images, et cependant, les images sont aussi porteuses d'une vérité certaine.

### 5. L'*Entbildung* comme méthode aphairétique

D'une façon générale, on peut dire que l'*Entbildung* implique un certain dégagement de l'image de Dieu dans l'âme, qui est en quelque sorte recouverte par d'autres images, liées à la perception du monde extérieur. En l'occurrence, il y a lieu de parler d'une image palimpseste, puisque il s'agit d'une image sur laquelle d'autres images sont inscrites, sans pour autant altérer la première image, qui se trouve toujours sous les autres qui la recouvrent. Ainsi, il est toujours possible de retrouver l'image originelle – à la manière d'un paléographe, qui retrouve un ancien texte sous une écriture plus récente, inscrite sur le même parchemin. En voici quelques exemples tirés de l'œuvre eckhartienne, en tenant compte des sources inspirant cette thématique.

« Ne prenez pas garde à mon teint brun, dit le *Livre de l'Amour*, je suis belle et bien faite, mais le soleil m'a hâlée ». Le soleil est la lumière de ce monde, et cela signifie que ce qui est le plus élevé et le meilleur, parmi les choses faites et créées, cache et recouvre l'image de Dieu en nous »<sup>17</sup>. Avec ce commentaire peu ordinaire du Cantique (1, 5-6), il est possible de résumer toute la thématique de l'*Entbildung*. Le « teint hâlé », comme au soir d'une longue journée d'été, s'associe avec la thématique augustinienne de la connaissance vespérale : « Lorsqu'on connaît la créature en elle-même, c'est une connaissance « vespérale », car ainsi on voit les créatures par images avec de multiples distinctions, mais lorsque l'on connaît les créatures en Dieu, cette connaissance se nomme et est une connaissance « matutinale », et ainsi on contemple les créatures sans aucune distinction, désappropriées de toute image (*aller Bilde entbildet*) et dégagées de toute ressemblance dans l'Un que Dieu est lui-même »<sup>18</sup>. Le soir, c'est déjà presque la nuit, au seuil crépusculaire du néant de la créature. Du néant terrestre au néant divin, la « conversion de l'homme noble » mène ici à travers le sentier étroit et abrupt de l'*Entbildung* : du crépuscule à l'aube, c'est-à-dire de l'âme aliénée jusqu'au fond de l'âme.

C'est encore une fois d'Augustin que provient la doctrine des *Sept degrés de l'homme intérieur et nouveau*, que Maître Eckhart enrichit métaphoriquement. Le degré ultime (le sixième ou septième) est atteint « quand l'homme est détaché des

images (*entbildet*) et transformé au-dessus de lui-même par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'oubli total et parfait de la vie éphémère et temporelle, transformé en une image divine »<sup>19</sup>. Les « maîtres païens » Tullius (Cicéron) et Sénèque sont également cités, à propos du thème voisin de la « semence de Dieu », tout comme le « grand maître » Origène : « Puisque Dieu lui-même a semé, enfoui, engendré cette semence, elle peut bien être recouverte et cachée, elle n'est jamais anéantie ni éteinte ; elle est ardente, elle brille, elle éclaire et brûle et tend sans cesse vers Dieu (...) l'image de Dieu, le Fils de Dieu est dans le fond de l'âme comme une source vive »<sup>20</sup>.

Mais on peut aussi faire remonter l'idée d'*Entbildung* directement vers la thématique néoplatonicienne de l'abstraction (*aphairesis*) : « Quand un maître fait une image de bois ou de pierre, il n'introduit pas l'image dans le bois, il enlève les copeaux qui avaient caché et recouvert l'image ; il n'ajoute rien au bois, au contraire, il enlève et creuse ce qui le recouvre, il ôte les scories – brille alors ce qui était caché dessous »<sup>21</sup>. Eckhart ne cite pas de nom en cet endroit, mais il est probable qu'il a repris cette comparaison – que l'on retrouve aussi chez Michel-Ange – dans le second livre de la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite<sup>22</sup>. Et déjà Plotin parle d'un sculpteur qui enlève (*aphairei*) les copeaux, pour dégager les belles lignes de la statue de marbre. C'est ainsi que l'on peut aussi entendre son invocation aphairétique en conclusion du troisième livre de la cinquième *Ennéade* : *aphele panta*<sup>23</sup> ! « Laisse toutes choses ! ».

L'originalité de Maître Eckhart réside donc principalement dans une reformulation et dans un enrichissement métaphorique des enseignements des Pères de l'Église, ainsi que des « maîtres païens » de l'Antiquité. « S'il n'y avait rien de nouveau, il n'y aurait rien d'ancien »<sup>24</sup>. On peut dire que, chez Maître Eckhart, l'originalité consiste à rendre l'origine (*origo*) vivante. L'opposition entre l'ancien et le nouveau en résulte de lui-même, à travers la nécessité du renouvellement perpétuel de la vie : « rendre nouveau » ne signifie pas nécessairement « rendre différent », mais tout simplement « rendre vivant », conformément aux exigences du maître de vie (*Lebemeister*). Et c'est encore ainsi que les doctrines élaborées dans le domaine de la physique ainsi que de la théorie aristotélicienne de la perception se voient transformées en directives pour le domaine éthique et conseils de vie spirituelle.

## 6. Le néant fonde l'être de l'image

« A présent, écoutez-moi très attentivement ! Ce qu'est réellement une image, vous le reconnaîtrez à quatre points, ou peut-être davantage. Une image n'est pas par elle-même ni pour elle-même ; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est. Elle n'est pas la propriété et elle ne provient pas de ce qui est étranger à ce dont elle est l'image. Une image prend son être directement et uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec ce dont elle est l'image et elle est le même être »<sup>25</sup>. Ce résumé de la doctrine eckhartienne de l'image, qui se réfère exclusivement au modèle (*Urbild*), et dont l'image est la copie (*Abbild*), peut, comme on le voit, se traduire directement en termes ontologiques. En l'occurrence, il s'agit d'une définition unilatéralement « mimétique », dans la mesure où elle tend à mettre exclusivement l'accent sur le pôle « transcendantal-univoque » du rapport analogique entre le modèle et l'image, c'est-à-dire entre l'être divin et

l'être créé <sup>26</sup>. A l'inverse, on devrait donc aussi pouvoir mieux comprendre cette même approche de l'image en se servant de la doctrine eckhartienne de l'être, telle quelle se trouve dans le *Prologue à l'œuvre des propositions* (« L'être est Dieu ») <sup>27</sup>. En effet, les rapports entre l'être (*esse*) et l'étant (*ens* – littéralement : ce qui est en vertu de l'être), entre le modèle et l'image, tout comme le rapport entre les pôles sémantiques de l'image, peuvent se décrire de manière équivalente et convertible. Ainsi, par exemple, il devient possible de dire que « l'image signifie le modèle seulement », en partant d'une définition tirée de ce *Prologue*, à savoir que « l'étant signifie l'être seulement » (*ens solum esse significat*) <sup>28</sup>. Ce rapport entre l'être et l'étant est à interpréter de telle façon que l'étant n'est qu'un signe (ou une image) de l'être, tout « comme le cercle (du tonneau, ou la couronne, accrochée sur la devanture de l'auberge), qui n'a rien du vin en lui, (signifie) le vin. Or, l'étant ou l'être et toute perfection, surtout générale, comme l'être, l'un, le vrai, le bon, la lumière, la justice, et les autres (termes) de ce genre, se disent de Dieu et des créatures analogiquement » <sup>29</sup>. Au carrefour de l'ontologie et de la philosophie de l'image, on trouve le motif de l'analogie, qui sert à définir le rapport de ressemblance/dissemblance entre Dieu et la créature. Ontologiquement parlant, cela signifie qu'il faudrait parler autrement de « l'être (pris) absolument et simplement, sans aucune adjonction, et de l'être de ceci ou de cela » <sup>30</sup>.

On peut donc mettre en rapport les quatre « ou davantage » thèses sur l'image, esquissées dans le *Sermon* 16b, avec les quatre thèses sur l'être, rigoureusement développées dans le *Prologue à l'œuvre des propositions* :

Il faut donc remarquer à titre d'introduction, premièrement, que Dieu seul est au sens propre étant, un, vrai et bon. Deuxièmement, que par lui toutes choses sont, sont unes, sont vraies et sont bonnes. Troisièmement, que c'est de lui immédiatement que toutes choses tiennent le fait qu'elles sont, sont unes, sont vraies, sont bonnes. Quatrièmement, lorsque je dis « cet-étant-ci », ou « un-ceci » ou « un-cela », « vrai-ceci et cela », le « ceci » et le « cela » (*hoc et istud*, ou *hoc et hoc*) n'ajoutent ou n'adjoignent absolument rien en fait d'entité d'unité, de vérité ou de bonté à l'étant, à l'un, au vrai et au bon <sup>31</sup>.

Dans un tel rapprochement, l'être (*esse*), ou l'étant en tant qu'étant (*ens inquantum ens*), pourrait se substituer au modèle, tandis que l'image ou la copie dissemblante/ressemblante occupe la position de l'étant-ceci-ou-cela (*ens hoc aut hoc*). L'image est donc de la même essence et ressemble au modèle, du moment qu'elle « est », et qu'elle participe dans son être-image à l'être du modèle ; cependant, elle est aussi dissemblable et diffère dans son essence du modèle, dans la mesure où elle est un ceci-ou-cela (*hoc aut hoc*) distinct du modèle. La première thèse se réfère au thème principal du *Prologue* (« L'être est Dieu »), et s'explique notamment par référence à Exode 3, 14 (*ego sum qui sum*). La deuxième et la troisième thèse servent à montrer que toutes choses obtiennent l'être « sans aucun intermédiaire » de Dieu seulement : « Comment, en effet, quelque chose serait-il, si ce n'était par l'être (...) » et « Comment, en effet, une chose pourrait-elle être, si un intermédiaire se glissait entre elle et l'être et si, par conséquent, elle se tenait en dehors de l'être, comme à côté, à l'extérieur de lui ? » <sup>32</sup>. Dans l'optique d'un rapprochement entre la doctrine

de l'image et la doctrine de l'être, c'est-à-dire dans une ontologie de l'image, le commentaire à la quatrième thèse est de première importance :

Mais pour ce qui vient d'être dit, à savoir que tout et chaque étant (ou individu) tient de Dieu lui-même immédiatement tout son être, toute son unité, sa vérité et sa bonté, cette thèse s'explique encore ainsi : il est impossible que quelque être ou quelque mode ou différence de l'être manque à l'être lui-même ou en soit absent. Par cela même qu'il manque à l'être ou en est absent, il n'est pas ou n'est rien. Or, Dieu est l'être.

Donc, en règle universelle, rien qui soit entité ne peut être nié à l'étant lui-même ou à l'être lui-même. C'est pourquoi de l'étant lui-même, Dieu, rien ne peut être nié, si ce n'est par la négation de la négation de tout être. (...)

Donc, l'étant-*ceci-ou-cela* (*ens hoc aut hoc*), l'un-*ceci-ou-cela*, le vrai-*ceci-ou-cela*, le bon-*ceci-ou-cela*, en tant que ceci ou cela (*in quantum hoc vel hoc*), n'ajoutent ni ne confèrent absolument la moindre entité, unité, vérité et bonté (à l'être, le vrai, l'un et le bon). Telle est la quatrième thèse principale avancée plus haut. Or, en disant cela, nous n'enlevons pas l'être aux choses ni ne détruisons l'être des choses, mais nous l'établissons <sup>33</sup>.

Le fait de ne pas attribuer l'être à l'étant-*ceci-ou-cela* (*ens hoc aut hoc*), pris en tant que ceci-ou-cela (*in quantum hoc vel hoc*), ne revient pas à détruire l'étant-*ceci-ou-cela*, ni même à l'anéantir conceptuellement. Cela revient, bien au contraire, à établir l'être en tant qu'être (*ens in quantum ens*), par lequel la diversité de l'être-*ceci-ou-cela* des choses créées existe, dans l'être même de la déité. De plus, si l'on reconnaît l'immédiate dépendance réciproque entre la définition de l'être et celle de l'image, il devient possible de comprendre pourquoi l'*Entbildung*, en tant que « négation de la négation » de toutes les images, peut s'avérer être une « négation » éminemment affirmative de celles-ci : le fait même de parler du « néant » des images conduit directement à la reconnaissance de la plénitude de l'être du modèle, de l'archétype, ou de la réalité insaisissable par laquelle ces dernières existent. C'est alors seulement que l'être de l'image, en tant qu'être-*ceci-ou-cela*, est fondé.

Par extension, il en va aussi de même pour la connaissance de soi : elle est certes formée par le ceci-ou-cela de l'expérience des choses extérieures, mais elle ne trouve son véritable fondement que dans l'inconnaissance divine, que Maître Eckhart désigne comme l'être en tant qu'être.

## 7. Les sept degrés de la vie contemplative

En termes eckhartiens, l'exercice spirituel qui ressemble le plus à une telle approche de la connaissance de soi se trouve dans l'*Aphorisme 53* <sup>34</sup>. En considérant ces « Sept degrés de la vie contemplative » de façon analytique, on remarque qu'ils se subdivisent en deux groupes. Les quatre premiers degrés constituent une invitation à la vie contemplative, en partant de quatre considérations successives, à savoir : 1) qu'il faut se réjouir de la noblesse de l'âme ; 2) que cette joie grandit à l'image de la Trinité ; 3) que Dieu est amour ; 4) qu'on est invité au partage de cette même réalité divine.

La phase proprement contemplative est décrite dans les trois degrés suivants, qui constituent la mise en œuvre de cette invitation : « l'homme doit rentrer en lui-même (...) et trouver Dieu en lui-même ». Ils sont donc placés sous le signe de la connaissance vécue et immédiate, à savoir : 5) connaître Dieu dans l'être qui est en



soi ; 6) se connaître soi-même comme image éternelle en Dieu – où pour la troisième fois, Eckhart insiste sur la joie qui en résulte : « une telle joie qu'il ne peut rien en dire à personne » ; 7) au-delà du commencement – la connaissance intemporelle de l'être divin. Eckhart précise que ce dernier degré ne peut jamais être entièrement atteint dans cette vie.

Si la notion d'image est explicitement mentionnée dans le deuxième et le sixième degré, on remarque qu'elle est aussi implicitement présente dans les autres degrés. Dans le premier degré, l'âme est considérée comme une émanation divine, ce qui revient à dire, selon la formule bien connue de la Genèse (1, 26), qu'elle a été créée « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Cette même idée est développée en termes trinitaires dans le deuxième degré. De même, l'amour et « l'invitation » qui en résulte – aux troisième et quatrième degrés – sont une caractéristique intrinsèque de l'éternelle Trinité. Cette dernière constitue en effet le principe par excellence du rapport (Saint Esprit) entre image (Fils) et modèle (Père), sous-jacent à la définition eckhartienne de l'image.

Au cinquième degré, la notion d'image sert à décrire le rapport entre l'être divin (modèle) et l'être créé (image), tel que l'être humain peut en prendre connaissance en rentrant en lui-même. Si l'être humain est créé à l'image de l'être divin, il doit y avoir une certaine parenté d'être entre l'humain et le divin. En prenant pleinement conscience de l'être divin qui le fait être ceci ou cela, l'homme peut donc connaître Dieu en lui-même. Au sixième degré, cette connaissance est explicitement décrite en termes d'image : mon image est en Dieu de façon éternelle, puisque Dieu m'a conçu dans l'éternité divine de son esprit.

Seul le septième degré constitue un dépassement de toute relation d'image, au-delà du « commencement, de qui toutes choses ont flué ». La connaissance de soi y est fondée dans la conscience intemporelle de l'être divin.

## 8. Le double regard de l'âme

Conscient de l'importance du discernement dans la vie spirituelle, Maître Eckhart évoque aussi la nécessité d'une intégration de la vie contemplative dans la vie active. Dans le *Sermon* 86, il est même question d'une réhabilitation du rôle de Marthe. En effet le célèbre épisode de Luc (10, 38-40) est traditionnellement évoqué comme exemple démontrant la supériorité de la vie contemplative (Marie) sur la vie active (Marthe). Sans remettre en cause la « meilleure part » accordée à Marie, Eckhart s'intéresse avant tout à la personnalité de Marthe, pour mettre en valeur sa plus grande maturité existentielle :

Marthe connaissait Marie mieux que Marie ne connaissait Marthe, celle-ci ayant longtemps mené une vie bonne, car la vie donne la connaissance la plus noble. La vie connaît mieux que la joie ou la lumière tout ce que l'on peut obtenir en ce corps, Dieu excepté ; d'une certaine manière, la vie connaît plus purement que ne peut l'accorder la lumière éternelle. La lumière éternelle donne à connaître soi-même et Dieu, mais non pas soi-même sans Dieu ; tandis que la vie permet de se connaître soi-même sans Dieu. Où elle se voit elle-même seulement, elle discerne mieux ce qui est semblable ou dissemblable. C'est ce que prouvent saint Paul et aussi les maîtres païens. Dans son ravissement, saint Paul vit Dieu et lui-même en Dieu selon le mode de l'esprit, et ce n'était cependant pas par mode d'images (*bildeliche wîs*) qu'il reconnut chaque

vertu en lui (Dieu) ; et cela provenait du fait qu'il ne les avait pas exercées dans les œuvres. Les maîtres [païens] parvinrent par l'exercice des vertus à une contemplation si élevée, qu'ils connaissaient chaque vertu [par mode] d'images de manière plus proche que Paul ou quelque autre saint dans son premier ravissement <sup>35</sup>.

Plus loin, il est précisé que Marthe est « près des choses » sans que les choses soient en elle, ce qui veut dire qu'elle ne s'est pas perdue dans la vie active, mais que tout en se souciant du monde extérieur, elle n'en demeure pas moins établie dans l'être – « au pourtour de l'éternité ». Et comme elle est établie dans la sérénité intérieure, elle ne connaît pas non plus d'obstacles dans son activité : « C'est pourquoi il dit « tu es soucieuse ». Il voulait dire : tu te tiens près des choses, et les choses ne sont pas en toi ; et ceux-là sont *avec* (et non pas *dans*) le souci qui sont sans obstacles dans toute leur activité. Sont sans obstacles ceux qui accomplissent comme il convient toutes leurs œuvres selon l'image de la lumière éternelle ; et ces gens sont près des choses et non pas dans les choses. Ils sont très proches [des choses] et n'ont pas moins que s'ils étaient là-haut, au pourtour de l'éternité » <sup>36</sup>.

Selon Eckhart, il importe donc de rééquilibrer une contemplation unilatéralement extatique (Marie), en revalorisant l'accomplissement des œuvres (Marthe) sans pour autant nier la valeur éminente d'une expérience vécue de ravissement par le détachement intérieur.

Dans une autre perspective, liée à la connaissance de soi, Eckhart explique aussi qu'il y a deux types de connaissances, qui correspondent aux deux yeux – ou si l'on veut – au « double regard » de l'âme :

L'âme a deux yeux, l'un intérieur, l'autre extérieur. L'œil intérieur de l'âme est celui qui regarde dans l'être et reçoit son être de Dieu sans aucun intermédiaire : ceci est l'œuvre qui lui est propre. L'œil extérieur de l'âme est celui qui est tourné vers toutes les créatures et les perçoit selon le mode d'images et selon le mode d'une puissance. Or l'homme qui s'est tourné en lui-même, en sorte qu'il connaît Dieu dans son propre goût et dans le propre fond de celui-ci – cet homme est affranchi de toutes choses créées, il est enfermé en lui-même dans une véritable citadelle de vérité <sup>37</sup>.

Si l'œil qui est ouvert au monde extérieur obéit aux lois traditionnelles de la perception, en percevant les choses « par mode d'images » ou de simulacres ; on ne peut pas en dire autant de l'œil qui est fermé au dehors et ouvert en dedans. Ce dernier plonge en effet « dans l'être sans aucun intermédiaire », c'est-à-dire qu'il voit sans images extérieures – et même à travers et au-delà des images et des représentations intérieures – dans une « percée » (*Durchbruch*) que l'on pourrait qualifier de « transimaginaire ». Et Maître Eckhart de préciser que « ceci est la propre image de l'âme où rien n'est formé d'extérieur ni d'intérieur sinon ce que Dieu est lui-même ».

Cependant, on ne saurait simplement assimiler la connaissance intérieure et extérieure à Marie et Marthe respectivement. Si l'œil intérieur correspond bien à la vie contemplative, c'est-à-dire à Marie, on ne saurait dire que Marthe est simplement le contraire de Marie, c'est-à-dire la vie active exclusivement – mais bien les deux à la fois. En ce sens, Marthe personnifie le « double regard » de l'âme énoncé ci-dessus. Dans les années 1294-1298, le jeune Eckhart dit la même chose, au commencement du 23<sup>e</sup> chapitre des *Conseils Spirituels (Discours du Discernement)* :

Voudrais-tu plonger en toi-même avec toutes tes facultés intérieures et extérieures, tu parviendrais alors à un état sans images ni contrainte, sans aucune activité intérieure ou extérieure. Il faudrait alors bien affiner ta perception pour sentir si quelque chose veut te faire revenir à toi-même. Mais si aucune inclination vers l'activité ne se manifeste de manière spontanée, il faut alors faire irruption vers quelque activité, qu'elle soit intérieure ou extérieure. Car tu ne dois jamais te laisser contenter par un état, quelque bon qu'il puisse t'apparaître ou même être. Car s'il advient que tu te trouves en butte à l'adversité ou pris dans quelque contrainte, donnant l'impression d'être agi plutôt que d'agir toi-même, il te faut apprendre à agir ensemble avec ton Dieu <sup>38</sup>.

Cette considération sainement équilibrée est sans doute bien antérieure à Maître Eckhart. On la retrouve notamment sur une image illustrant la transcription des visions de Hildegarde de Bingen (1098-1179) : les yeux ouverts (en fait, ils pourraient tout aussi bien être fermés, puisqu'elle se dit « savante à l'intérieur de son âme »), la bénédictine du *Disibodenberg* est plongée dans un état contemplatif et visionnaire (comme Marie), tandis que sa fille spirituelle Richardis von Stade (comme Marthe – ou le « Dieu borgne » de Nerval ?) semble à la fois regarder au-dehors et plonger au-dedans d'elle-même, à la source intérieure de la connaissance <sup>39</sup>. La même source qui est peinte, de manière allégorique, au-dessus du visage de Hildegarde. Tout porte à croire que l'œil singulièrement fermé de Richardis symbolise l'intégration de la vie contemplative dans la vie active.

## 9. L'image est une étape dans l'éveil de la connaissance de soi

Après avoir considéré ces différents aspects de la notion d'image, à savoir : les difficultés philologiques sous-jacentes au vocabulaire eckhartien de l'image (*imago* et *bilde* – en rappelant que l'usage d'une, voire de nombreuses langues est un facteur constitutif de la connaissance de soi) ; après avoir vu l'importance de la notion de *Bildung* comme *paideia*, c'est-à-dire comme « formation » de ce qu'il y a de « semblable au divin » et de meilleur en l'homme, et constaté que chez Eckhart, cette *Bildung* comprend nécessairement une phase d'*Entbildung* ; après avoir énoncé trois niveaux cognitifs ou sémantiques de l'image ; après avoir parlé de la dialectique de l'image (ressemblance/dissemblance) et noté que l'image révèle l'art du maître, de manière plus ou moins ressemblante ; après avoir conclu que l'*Entbildung* est une sorte de « méthode aphairétique » (voir Pierre Hadot) ; parlé d'ontologie de l'image, en constatant que c'est justement « le néant de l'image » qui fonde l'être de l'image ; commenté « Les sept degrés de la vie contemplative », meilleur résumé d'un « exercice spirituel » de type eckhartien ; et finalement, après avoir exposé pourquoi la vie contemplative n'est pas forcément opposée à la vie active, en vertu d'un certain « double regard de l'âme » ; on conviendra que la problématique de l'image n'est pas dépourvue de paradoxes, mais aussi, que telle est bien sa richesse. D'un point de vue dialectique, ces aspects contradictoires de l'image sont du reste dans un équilibre certain. Par extension, la connaissance de soi est aussi une affaire d'équilibre.

Chez Maître Eckhart, comme dans la plupart des religions, l'image est d'abord une étape dans l'éveil de la connaissance de soi, pour ne pas dire de la vie spirituelle. Dans sa quête d'une image au-delà de l'image, Eckhart nous fait aussi comprendre qu'il n'est pas nécessaire de détruire un état d'éveil pour parvenir à un autre. Telle

serait l'erreur de l'iconoclasme. Par un dépouillement intérieur, qu'il assimile à une « percée » vers la Dèité, Eckhart cherche à joindre la réalité la plus transcendante, sans pour autant remettre en cause l'immanence de la créature.

Mais au Moyen Age, comme de nos jours, l'image – en particulier l'image artistique – est aussi une étape dans l'éveil de la sensibilité. Comme énoncé au début de cet article : une sorte d'amitié entre le médium et le modèle qu'il épouse pour le reproduire et se rendre semblable à lui. Cet éveil de la sensibilité – et même d'une certaine sensualité – n'est pas nécessairement opposé à la vie spirituelle, puisque « toute créature est pleine de Dieu et est un livre »<sup>40</sup>. Cependant, il y a toujours l'aspiration vers un au-delà de l'image. Jusque dans l'art abstrait, où l'image aspire à « devenir » elle-même son propre « au-delà », en abolissant toute référence au modèle – alors que Maître Eckhart semble au contraire vouloir abolir l'image pour « devenir » le modèle divin.

Mais par-delà ces tentatives extrêmes, qui se ressemblent dans leur effort de surmonter la dualité image-modèle (c'est-à-dire, pour Eckhart : la dualité créature-créateur), il n'en demeure pas moins que l'image renvoie par définition à autre chose qu'elle-même, que ce soit une réalité plus transcendante ou plus immanente. Comme par exemple chez ce bachelier anonyme, sans doute contemporain de Maître Eckhart (et précurseur de la renaissance d'un imaginaire plus charnel ?), qui préfère la vérité du modèle sensible à l'artifice illusoire ou « virtuel » d'une image peinte – en l'occurrence la bouche vermeille de son amie (« Prends ô Fleur cette fleur (...) sa rougeur convient à ta bouche ! »), et de conclure :

Fleur dans l'image n'est pas fleur, juste une figure ;  
Qui peint une fleur n'a l'odeur que de la peinture<sup>41</sup>.

Mais c'est surtout dans la vie spirituelle qu'il convient de ne pas mépriser les images extérieures des choses de ce monde. Même si, selon une manière de dire qui remonte à Platon, elles sont entachées de dissemblance et d'imperfection. La magie des images réside justement en cela qu'elles sont en mesure de rendre l'intellect et les émotions sensibles à un au-delà invisible des images sensibles. Grâce à « la divine étincelle », qui réside dans le regard de celui qui contemple, elles laissent entrevoir quelque chose d'une mystérieuse affinité élective que la matérialité de la chose visible ne saurait à elle seule révéler. Pour Eckhart comme pour Angelus Silesius, la signification de la Vierge Apocalyptique (apocalypse au sens de dévoilement, révélation et non pas fin du monde !) ne se trouve nulle part, hormis dans l'âme de celui qui la contemple :

Quel est le sens de ta profonde méditation ? La Femme Solaire  
Avec la lune sous ses pieds/eh bien ce doit être ton âme<sup>42</sup>.

Cet aphorisme d'Angelus Silesius pourrait réconcilier, en guise de conclusion, le monde sensible avec le domaine spirituel et mystique, pour en faire une seule et même théorie de l'image, alliant connaissance de soi et appréciation du monde sensible. Ces deux perspectives, souvent dites contradictoires et divergentes, se retrouvent en effet dans la joie de la contemplation. Les yeux ouverts en-dedans, ou tournés vers le monde extérieur, se réjouissent de ce qu'on peut appeler, selon divers degrés et selon les circonstances : séduction, charisme, merveille ou beauté ineffable. Reste

alors la question : qu'est-ce que la beauté ? – Maître Eckhart utilise cet adjectif à propos des femmes, notamment à propos de l'épouse du Cantique, mais encore : rien n'est plus beau, selon lui, que le ciel et belle est aussi la nature qui verdoie et fleurit. Cependant, la plus ineffable beauté réside dans la connaissance silencieuse du temple de l'âme <sup>43</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> L'étymologie de *Bild* n'a pas encore été définitivement éclaircie, tout comme l'autre thèse, selon laquelle il y aurait une parenté entre *philos* et le sanscrit *priyà* (aimé, chéri). Voir notamment M. LANDFESTER, *Das griechische Nomen « philos » und seine Ableitungen*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 34-38.

<sup>2</sup> Voir E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 337-340.

<sup>3</sup> En vieil islandais, *bil* possède une fonction temporelle : le moment, c'est aussi l'instant d'une image, le temps d'un clin d'œil, d'où également l'idée d'intermittence, voire de défaillance. *Bil-röst* – ou *bifröst* – serait la *via tremula*, c'est-à-dire l'arc-en-ciel. Dans

l'Edda, *bil-skirnir* désigne la demeure divine de Thor, d'après l'éclair de lumière ; alors que *bil-eygr* (*unsteady eyes*) serait un surnom d'Odin. Voir R. CLEASBY & G. VIGFUSSON, *An (Old) Icelandic-English Dictionary*, Oxford, 1874.

<sup>4</sup> Voir H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, 1975, p. 7.

<sup>5</sup> Voir ANGELUS SILESIS (JOHANNES SCHEFFLER), *Cherubinischer Wandersmann II*, 54, édition critique de L. GNÄDINGER, Stuttgart, Reclam, 1984, p. 79.

<sup>6</sup> La création verbale de Maître Eckhart ne s'est pas arrêtée là. Ainsi, *entbilden* est souvent associé à *überbilden*, et on notera aussi les dérivés suivants : *erbilden*, *inbilden*, *inerbilden*, *verbilden*.

<sup>7</sup> MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer (en cours depuis 1936). *Lateinische Werke (LW)* III, p. 4, n. 2 (trad. A. DE LIBERA, F. BRUNNER, E. WEBER et E. ZUM BRUNN, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. I et VI, Paris, Cerf, 1984 et 1989 ; ici : Cerf, vol. VI, p. 27). Sur l'origine grecque de la réflexion théologique, voir W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 (trad. : *A la naissance de la théologie*. Paris, Cerf, 1966).

<sup>8</sup> *LW* II, p. 109, n. 111 (trad. F. BRUNNER, *Maître Eckhart*, Paris, Seghers, 1969, p. 137).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 110, n. 112 (trad. p. 138).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 112, n. 117 (trad. p. 140).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 110, n. 112 (trad. p. 138).

<sup>12</sup> *LW* II, p. 489, n. 154 (trad. W.W.).

<sup>13</sup> *Predigt 20b, DW I*, p. 346, 11-13 (trad. J. ANCELET-HUSTACHE, dans MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, vol. 1-3. Paris, Seuil, 1974, 1978 et 1979 ; ici : ANC., vol. I, p. 179).

<sup>14</sup> *LW* II, p. 111, n. 115 (trad. BRUNNER, Seghers, p. 139).

<sup>15</sup> *Ibid.*, voir aussi *LW* III, p. 583, n. 670.

<sup>16</sup> *LW* II, p. 112, n. 117 (trad. BRUNNER, Seghers, p. 140).

<sup>17</sup> *DW V*, p. 114, 11-14 (trad. ANC., *Traités*, p. 148). Cette interprétation eckhartienne du Cantique est, à notre connaissance, unique en son genre. Quint, dans son appareil critique, ne donne aucune indication sur son origine.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 116, 12-17 (trad. p. 150).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 112, 19-21 (trad. p. 147). Chez Augustin, voir le *De vera religione* c. 26 n. 49 – *PL* 34, 143, s. : « *Sextam omnimoda mutationis in aeternam vitam, et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei* ».

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 111, 18 - 133, 5 (trad. p. 146-147).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 113, 18-20 (trad. p. 147-148).

<sup>22</sup> Voir *DW V*, p. 126, n. 30.

<sup>23</sup> PLOTIN, *Enneade V 3, 17*. Voir à ce propos : P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987<sup>2</sup>, p. 185-188 ; et W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1991, p. 250-253.

<sup>24</sup> *DW V*, p. 61, 1 (trad. ANC., *Traités*, p. 137).

<sup>25</sup> *Predigt 16b, DW I*, p. 270, 1-8 (trad. ANC., vol. I, p. 150). Pour une définition de l'image plus élaborée, voir *LW* III, p. 19-33, n. 23-27.

<sup>26</sup> Voir B. MOISISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Felix Meiner, 1983, p. 79.

<sup>27</sup> *LW* I, p. 166, n. 1 (trad. Cerf, vol. 1, p. 71).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 166, n. 2 (trad. p. 71).

<sup>29</sup> *LW* II, p. 281, n. 52 (trad. BRUNNER, Seghers, p. 153).

<sup>30</sup> *LW* I, p. 166-167, n. 3 (trad. Cerf, vol. 1, p. 73).

<sup>31</sup> *Id.*, n. 4.

<sup>32</sup> *Id.*, n. 9.

<sup>33</sup> *Id.*, n. 15.

<sup>34</sup> Voir F. PFEIFFER (éd.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Vol. 2 : *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857 (Aalen, Scientia, 1991), p. 618-619. « Les sept degrés de la vie contemplative », dans MAÎTRE ECKHART, *La divine consolation*, trad. W. WACKERNAGEL, Paris, Payot et Rivages, 2004, p. 107-111.

<sup>35</sup> *Sermon 86, DW III*, p. 482-483 (trad. W.W.). Voir ANC. 3, p. 172-173.

<sup>36</sup> *Id.*, *DW III*, p. 485 (trad. W.W.). Voir ANC. 3, p. 172-174.

<sup>37</sup> *Sermon 10, DW I*, p. 165 (trad. W.W.). Voir ANC. 1, p. 109.

<sup>38</sup> *Rede der Unterscheidung, DW V*, p. 290, 5-291, 2. Eckhart utilise tantôt « *du* » et tantôt « *der mensche* ». Ici, nous avons toujours traduit par « *tu* », pour souligner le caractère personnel de l'expérience énoncée dans ce passage.

<sup>39</sup> Il y aurait peut-être ici une analogie avec « *Mimir* », la source de la sagesse où le « Père de toutes choses » (*Alfathir*) aurait déposé son œil (les avis divergent quant à savoir lequel). Voir notamment la strophe 28 du poème eddique de la *Voluspa*, et le chapitre 14 du *Gylfaginning*.

<sup>40</sup> *Sermon 9, DW I*, p. 156 (trad. ANC. 1, p. 104).

<sup>41</sup> *Flos in pictura non est flos, immo figura ; Qui pingit florem, non pingit floris odorem*. Voir *Carmina Burana*, n° 186, B. BISCHOFF, W. MEYER, A. HILKA et O. SCHUMANN (éd.), Heidelberg, Carl Winter, 1970.

<sup>42</sup> ANGELUS SILESISUS, *op. cit.*, II, 9, p. 73.

<sup>43</sup> Voir *Predigt 1, DW I*, p. 12, 9-12 : « *Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschafi und unbekantheit, sô blicket er alsô schöne und liuhtet alsô luter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ungeschaffene got aleine* ».

# Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart

Pierre GIRE

La lecture attentive des textes disponibles de Maître Eckhart révèle, dans la profondeur herméneutique de l'œuvre, l'unité d'une pensée tournée vers l'intelligibilité de l'union essentielle du Créateur et de la créature. Pénétrer dans l'expérience de cette union exige la convocation des trois dimensions fondamentales de la recherche de Maître Eckhart : la théologie, la métaphysique et la mystique.

Ces dimensions, distinctes sur le plan de l'écriture, restent unies dans l'expérience du Dieu vivant, à savoir celle de l'inscription de la vie humaine dans la Vie absolue de Dieu.

La théologie représente l'horizon théorique élaboré de la tradition chrétienne dans la thématization des Mystères fondamentaux du christianisme. La métaphysique offre l'espace spéculatif d'une problématisation de la question de l'Absolu à partir d'une réflexion sur les transcendants. La mystique signifie le mouvement de l'union absolue de la créature et de Dieu dans l'unité du fond de l'âme et du Fond sans fond de la Déité. Chaque dimension, sans cesser de requérir les autres, déploie son propre langage au cœur d'une expérience spirituelle essentielle dont le Verbe incarné demeure le véritable « médiateur ». Dans cette perspective, nous voudrions insister sur trois moments logiques d'un même mouvement de pensée : les axes fondamentaux de la métaphysique du Verbe ; le Verbe et le destin de la création ; le Verbe « médiateur » de la percée de l'âme en Dieu.

## **1. Les axes fondamentaux de la métaphysique du Verbe**

### **A. *L'Être de Dieu ou la Révélation de l'Exode***

Dans certains textes latins dont nous savons aujourd'hui l'importance théorique au sein de l'œuvre elle-même (le *Prologue général de l'Œuvre des propositions*, le *Commentaire du livre de l'Exode*, le *Commentaire du livre de la Genèse*, le



*Commentaire de l'Évangile de Jean de l'Œuvre des expositions*), Maître Eckhart pense Dieu en référence à la métaphysique de l'Être <sup>1</sup>. Certes cette perspective n'est pas exempte de la présence des thèses métaphysiques développées dans l'École dominicaine par Thomas d'Aquin. Il s'agit là des thèses relatives à la conception de Dieu comme Acte pur où se recouvrent l'essence et l'existence, à la différence entre l'Être et l'étant, à la position privilégiée de l'intellect dans la noétique théologique et aux langages appliqués à l'Être divin. Sans doute est-ce dans le *Commentaire du livre de l'Exode* que le Maître rhénan révèle son originalité spéculative quant à l'interprétation métaphysique de la parole révélée : *Ego sum qui sum* (Exode 3, 14) <sup>2</sup>. Son commentaire de la Révélation faite à Moïse envisage la nomination divine sous le mode d'une « ontogénie » fondamentale dont la formule néoplatonicienne extraite du *Livre des XXIV philosophes* indique l'orientation d'intelligibilité <sup>3</sup>. La formule citée explicitement suggère le tracé ontologique d'une Vie primordiale ou d'un Agir fondamental auto-constitutif tirant de son propre fond sa générosité principielle.

Dans cette Vie originelle de l'Absolu se distinguent des opérations essentielles désignées par une terminologie latine appropriée : *mansio* (la profondeur infinie de l'Être divin demeurant en lui-même), *bullitio* (la puissance absolue de fécondité créatrice), *reflexio* ou *conversio* (le mouvement de réflexivité unificateur de soi <sup>4</sup>). Ces trois opérations révèlent le mouvement infini d'auto-position de l'Être divin dont la substance reste immanente à sa manifestation. A partir de ce dynamisme divin fondamental mis en perspective par la monade néoplatonicienne, Maître Eckhart pense l'émanation des Personnes trinitaires et la genèse de la création (*emanatio personarum, prævia creationis*). Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* ne contredit pas l'application à la Trinité de cette extraordinaire « ontogénie » de la Nature divine perçue dans le schématisme ternaire de la monade <sup>5</sup>. Cette compréhension métaphysique de l'Être divin fait apparaître l'horizon ontologique du Verbe.

Le dynamisme de la Nature divine inclut la génération éternelle du Verbe en Dieu dans la mesure où s'intellectualise l'Être absolu réfléchissant sur lui-même sa propre Vie.

## **B. La génération intellectuelle du Verbe**

Maître Eckhart pense la naissance divine du Verbe comme un engendrement intellectuel. Certes l'activité de la pensée humaine permet, en son expérience et par analogie, d'éclairer cette génération absolue. Dans l'événement de la pensée s'unissent, de manière indéfectible, la puissance de l'intelligence, l'activité de celle-ci en son intentionnalité et la détermination de l'opération intellectuelle (le corrélat de l'intentionnalité). Projetée en Dieu, l'épreuve humaine du penser est indicatrice de ce procès d'engendrement – transcendant la génération naturelle liée au rappel de l'imperfection de la matière – qui maintient l'inséparabilité de l'Intellect divin et du Verbe intérieur identifié à la Forme intelligible du Principe absolu <sup>6</sup>.

Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* évoque le dynamisme noétique de Dieu comme Principe absolu en référence à la thèse néoplatonicienne de la causalité essentielle <sup>7</sup> appliquée à l'Intellect divin générant de lui-même son propre effet intérieur <sup>8</sup>. Par la spontanéité de sa pensée, Dieu objective en lui-même son Image absolue ; ainsi naît son Verbe dont l'engendrement dans l'Absolu présuppose

l'intellectualisation de l'Être divin, la fécondité noétique immédiate de l'Intellect de Dieu et la conversion actuelle de l'Essence divine en Forme intelligible au sein de l'activité intellectuelle éternelle. Engendré dans le Principe absolu, le Verbe s'offre comme l'objectivation de l'Essence divine. Dans cette perspective s'inscrit la thématique de l'image qui revêt une dimension métaphysique, transcendant sa signification cognitive à l'intérieur de la noétique aristotélicienne. Au niveau de la réalité divine, le Verbe est identifié à l'image de Dieu, ce qui exige, dans l'épistémologie chrétienne, qu'il y ait identité de nature entre l'image et son prototype, quoique soit maintenue une préséance logique de celui-ci sur celle-là. Nous ne sommes pas dans le régime de la création. Ici la seule causalité effective a la forme de l'univocité en laquelle la génération se donne comme une émanation, ce qui explique l'insistance de Maître Eckhart sur l'identité, dans la divinité, entre le Verbe et le Principe absolu <sup>9</sup>. En langage théologique interviennent, sur cette question, les concepts de nature et de Personne comme le suggère le sermon *Intravit Iesus in templum* : « Qu'est-il donc ? Il est le Verbe du Père. Dans ce même Verbe, le Père s'exprime lui-même et toute la nature divine, et tout ce que Dieu est et tel qu'il le connaît, et il le connaît tel qu'il est. Et comme il est parfait dans sa connaissance et dans sa puissance, il est parfait aussi dans sa parole. En exprimant le Verbe, il s'exprime lui-même et toutes choses dans une autre Personne ; il lui donne la même nature qu'il a lui-même, et il exprime dans le même Verbe tous les esprits doués d'intellect, semblables à ce même Verbe selon l'image, dans la mesure où celle-ci demeure à l'intérieur, non pas cependant semblable de toute manière à ce même Verbe, selon qu'elle se répand au dehors, chaque image ayant son être propre, mais les images ont reçu la possibilité d'obtenir par la grâce une similitude avec ce même Verbe. Et ce même Verbe, tel qu'il est en lui-même, le Père l'a totalement exprimé : le Verbe, et tout ce qui est dans le Verbe » <sup>10</sup>.

Le même dynamisme divin établit le Père dans sa puissance opératrice et le Fils dans sa fonction révélatrice. En tant qu'il est le Verbe-Image absolu du Père (Principe absolu), le Fils, en sa Personne, se donne comme la révélation de la vérité de Dieu, ce qu'indique le sermon *Gaudete in domino, iterum gaudete* : « Qu'est-ce que la vérité ? Seul le Fils est la vérité, non pas le Père ni l'Esprit-Saint, sinon qu'ils sont une seule vérité dans leur essence... La révélation, c'est la vérité. Le Fils seul est donc la vérité. Tout ce que le Père possède et peut réaliser, il l'exprime totalement dans son Fils. Cette révélation et cette opération, telle est la vérité » <sup>11</sup>.

Inséparable de la spéculation métaphysique sur la causalité essentielle de l'Intellect (produisant en lui-même sa propre pensée) au niveau de l'Absolu, le langage théologique de la Nature divine et de la Procession interne des Personnes permet d'identifier le Verbe à la vérité de Dieu. Parce qu'il est le Verbe de Dieu, Origine radicale de toute existence, le Verbe porte en lui la vérité de la création.

## 2. Le Verbe et le destin de la création

### A. La thèse de la préexistence

Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* implique une interprétation métaphysique du Prologue de Jean. Nous savons que dans la Tradition chrétienne médiévale, sous l'inspiration des traités connus sur la Trinité, coexistaient plusieurs lectures de ce texte évangélique extraordinaire :

- a) une première lecture classique (*sine ipso nihil factum est quod factum est*) rappelant l'universalité de la puissance divine en sa causalité absolue,
- b) une deuxième lecture insistant sur la vie originelle de toutes choses en Dieu sous la modalité des causes primordiales (*quod factum est in ipso, vita erat*),
- c) une troisième lecture orientée vers l'être, le statut et le dynamisme du Verbe en lequel sont pré-conçues toutes les créatures sous la forme de leurs idées principielles (*quod factum est, in ipso vita erat* <sup>12</sup>).

Aux yeux de Maître Eckhart qui soutient cette dernière lecture, le Verbe, Logos divin, constitue le dynamisme *a priori* d'existence et d'intelligibilité des créatures préexistant en lui sous le mode de leurs principes.

Le Verbe est la Raison absolue, à savoir la loi de génération de toute forme (Forme des formes <sup>13</sup>). Sans doute y a-t-il là une lointaine réminiscence de la théorie platonicienne des Idées réinterprétée dans le néoplatonisme chrétien connu du Maître rhénan. Ainsi la genèse de la création a son enracinement métaphysique dans l'horizon ultime de la Trinité par la médiation essentielle du Verbe. En celui-ci toute créature a son être éternel (sa vie transcendante) qui inscrit dans son immanence mondaine son véritable principe de transcendance <sup>14</sup>. Ainsi il devient possible d'envisager le statut métaphysique de la créature à partir de ses différentes positions dans l'être :

- a) son idée principale dans le Verbe,
- b) sa contingence mondaine dans l'espace et le temps,
- c) sa potentialité d'assomption en Dieu.

La création extériorisée s'offre alors comme la projection spatio-temporelle, dans la matière du monde, de sa pré-conception dans le Verbe divin. Sans doute, est-ce dans cette perspective que doit être comprise la problématique des causes secondes. Celles-ci, chez le Maître dominicain, n'ont pas, sur le plan ontologique, la puissance constitutive que leur reconnaissent d'autres systèmes de pensée de la période médiévale ; ici elles déterminent des modalités d'existence dans la position de l'étant sur l'horizon de la création spatio-temporelle. En conséquence, se trouve renforcée la causalité de la Cause première dont le langage de l'analogie d'attribution (extrinsèque) traduit la signification, de manière privilégiée eu égard à d'autres logiques linguistiques. Sur l'horizon métaphysique de la préexistence est établie la référence de la créature humaine à l'Essence divine ; la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu signifie, au regard de Maître Eckhart, sa procession ontologique à partir de Dieu lui-même (nullement en raison de telle ou telle propriété divine <sup>15</sup>).

### **B. L'incarnation du Verbe**

Sans doute devrions-nous commencer par évoquer les trois naissances du Verbe, thème récurrent dans la mystique rhénane :

- a) la génération éternelle du Verbe en Dieu,
- b) la venue historique du Verbe dans le monde,
- c) la naissance spirituelle du Verbe au plus profond de l'âme <sup>16</sup>.

La première s'origine à la problématique de la procession trinitaire dans la Divinité, interprétée par Maître Eckhart à la lumière du paradigme de la génération intellectuelle. La deuxième se réfère au procès de l'incarnation du Verbe divin venant dans « son bien propre » et revêtant la nature humaine. La troisième désigne la présence et l'activité du Verbe dans l'âme, auquel celle-ci se conforme et prête son humanité. Ainsi l'effectivité spatio-temporelle de l'Incarnation représente seulement une dimension de la vie « transcendante » du Verbe.

Dans son *Commentaire de l'Évangile de Jean*, Maître Eckhart développe, en quelques pages, sa problématique tout autant philosophique que théologique de l'Incarnation, reprise de manière spirituelle dans ses *Traité*s et *Sermons*. Référé métaphysiquement au Dieu-Trinité, le Verbe « se fait chair », alors qu'en lui préexistent toutes les créatures sous le mode de leurs idées principielles, autant dire qu'en lui, l'humanité en sa vérité absolue (du point de vue de Dieu) demeure à jamais présente en son accomplissement ultime. Il « se fait chair » par la Grâce de Dieu, nullement par nécessité, et revêt la nature humaine <sup>17</sup>.

Faut-il rappeler incidemment que la Grâce de l'Incarnation n'est qu'une forme d'expression de l'unique Grâce divine, également relative à la création et à l'inhabitation ! L'Incarnation, en son procès divin, saisit l'être humain et, par celui-ci, la création elle-même, parce que l'homme est l'abrégé du cosmos (parallélisme philosophique entre le microcosme et le macrocosme) qu'il ennoblit dans sa spiritualité, ce qui implique la double nature du Verbe : divine et humaine en la Personne du Christ, ainsi que l'évoque le sermon *Qui sequitur iustitiam diligitur a Domino* : « Notre Seigneur Jésus-Christ est un Fils unique du Père et lui seul est homme et Dieu. Il n'y a donc qu'un Fils en un être, et c'est l'être divin » <sup>18</sup>. L'homogénéité ontologique du Père et du Fils fonde l'union hypostatique du Fils et de la nature humaine du fait même que le Verbe est engendré en Dieu et que l'homme tient de cette génération son essence même.

Incarné au cœur du monde, le Christ s'approprie la réalité de l'être humain en son âme et son corps, comme le suggère le *Traité du détachement* : « Lorsque le Christ se fit homme, il ne revêtit pas seulement un homme, il revêtit la nature humaine. C'est pourquoi dépouille-toi de toutes choses, il restera seulement ce que le Christ revêtit et ainsi tu seras revêtu du Christ » <sup>19</sup>. C'est le propre de l'humain que le Christ saisit en lui-même par son incarnation, autant dire, au-delà de toute créature singulière, ce qui, dans l'humanité, demeure tout autant structurant qu'universel. Cette position théologique inclut une anthropologie philosophique qui reste classique dans l'esprit du Moyen Âge et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister <sup>20</sup>. Ainsi l'accent spéculatif du Maître rhénan reste placé sur l'essence de l'homme (nullement sur les contingences individuelles de l'existence) dont le Verbe incarné est la signification métaphysique, comme l'évoque le sermon *In diebus suis placuit Deo* : « Entre le Fils unique et l'âme, il n'y a pas de distinction » <sup>21</sup>.

### C. L'adoption de l'homme et la réintégration de la création

L'incarnation du Verbe dans le Christ concerne la totalité de la création dans la mesure où dans le Verbe préexistent toutes les créatures sous la forme de leurs idées principielles et du fait même que l'homme saisi par le Verbe est l'abrégé du monde.

Aussi Maître Eckhart insiste-t-il sur la venue du Verbe dans son « domaine » (*in propria venit*) caractérisé par les réalités qui constituent la « maison de Dieu », à savoir l'être (ou l'étant), l'un, le vrai, le bien <sup>22</sup>. De ce point de vue, en correction du mouvement de séparation vis-à-vis de la Nature divine (parfois assimilé à une chute eu égard au Principe absolu), la visitation du Verbe incarné interdit tout abandon de la création à elle-même. Car en elle, le Verbe ne cesse d'être à l'œuvre ; mieux, il accomplit son assumption en Dieu. Dans le Verbe incarné, la création a son destin ontologique et reçoit son ennoblissement métaphysique dont la vie éternelle demeure le schème théologique fondamental.

Sur l'horizon de la création accueillant le Verbe divin, la logique de l'Incarnation fonde la réalité et la vérité de l'adoption de l'homme dans la Vie absolue de Dieu. Dans cette perspective, Maître Eckhart insiste sur l'unicité de la Vie divine qui porte tout être vivant. Dieu seul est Vie <sup>23</sup>. En cette Vie qui est celle du Verbe incarné, autant dire du Fils Unique, l'homme est établi comme le fils par grâce. Il est fils dans le Fils au cœur de cette Vie que le Fils révèle dans le monde où il advient <sup>24</sup>. Ici l'adoption a le sens d'un engendrement divin de l'homme à même d'éprouver sa propre filiation surnaturelle, ainsi que paraît le suggérer le sermon *Iusti vivent in æternum* : « Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils... Mon père selon la chair n'est pas à proprement parler mon père, mais seulement par une petite parcelle de sa nature et je suis séparé de lui ; il peut être mort et moi vivant. C'est pourquoi le Père céleste est véritablement mon père, car je suis son fils et j'ai de lui tout ce que j'ai et je suis le même Fils et non un autre » <sup>25</sup>.

L'Incarnation s'offre comme le dynamisme d'ennoblissement de l'homme ; en ce sens, elle révèle, dans le propre de l'humain, la signification ultime de la création. En définitive, il n'est qu'une Vie, celle de Dieu en laquelle tout homme se reçoit vivant pour l'éternité. Entre le Verbe incarné et l'être humain, la confusion ontologique demeure impossible parce que c'est dans le Verbe que se révèle la Vie absolue de Dieu ; et c'est encore le Christ, comme Verbe incarné, qui manifeste, dans l'espace et le temps du monde, la vraie Vie de l'homme, irréductible à l'horizon du cosmos. Aussi l'homme ne se comprend en vérité (en son essence) qu'à partir de Dieu même, dans la continuité de la Vie absolue exprimée par le Christ. L'adoption n'est donc pas une nouvelle création (ce qui dénaturerait l'action divine), mais elle a le sens d'un accomplissement intégral de l'homme dans cette Vie que l'Incarnation du Verbe fait paraître.

### 3. Le Verbe « médiateur » <sup>26</sup> de la percée de l'âme en Dieu

#### A. *Le Verbe et l'âme*

Dans les textes spirituels de Maître Eckhart (plus fortement que dans les commentaires latins), il est une insistance sur l'immanence du Verbe dans l'âme humaine. Sans doute cette présence, toujours active, dont la thèse des « missions divines » traduit la fécondité, pourrait-elle se comprendre en référence à la doctrine de la préexistence, à l'idée d'une connaturalité spirituelle entre l'activité du Verbe et celle de l'âme, et au procès de l'Incarnation intégrant la nature humaine. L'insistance eckhartienne sur cette immanence exclut toute allusion à la possibilité d'une origine naturelle de l'âme <sup>27</sup>. En effet, l'âme se situe au maximum de la ressemblance entre la

créature et le Verbe, sachant que celui-ci est la Forme génératrice des formes, « lieu » métaphysique d'engendrement à la forme. L'âme s'offre comme la forme de l'homme dans cet *a priori* d'existence et d'intelligibilité de la création, que constitue le Verbe en tant qu'il demeure l'expression immédiate de l'Intellect divin. En tant qu'elle est forme, elle est inscrite dans le Verbe qui lui est présent selon la limitation de son dynamisme (du seul fait qu'elle est forme engendrée). En elle-même, elle exprime la causalité du Verbe par le pouvoir qui lui est propre.

Sur cet arrière-fond métaphysique (non délié de références aux spéculations des philosophies arabes sur la procession – le flux – des intellects et la conception de l'Intellect divin comme Principe du dynamisme des intellects dérivés), se développe dans l'écriture eckhartienne la profonde thématique de l'inhabitation du Verbe dans l'âme, sachant alors que le rapport entre le Verbe et l'âme se trouve ici envisagé du point de vue de l'âme tout autant que du point de vue du Verbe.

Le sermon *In hoc apparuit caritas Dei* évoque cette perspective : « Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit et c'est là le monde intérieur. Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est le fond de Dieu »<sup>28</sup>. Certes il ne s'agit pas d'interpréter cet engendrement comme la génération ontologique du Verbe à partir de l'âme elle-même. Une telle lecture reviendrait à méconnaître la continuité de la Vie absolue de Dieu. Mais il s'agit plutôt d'une génération spirituelle du Verbe en l'âme, à comprendre dans le sens d'un don actuel qui lui est toujours offert par Dieu dans la Personne du Père. Sans doute y a-t-il dans cette thématique la mise en exergue d'un aspect matriciel de l'âme (passer de la condition de vierge à la condition de femme-mère) à laquelle il appartient de prêter au Verbe son propre dynamisme spirituel.

L'immanence du Verbe dans l'âme (en référence notamment au Verbe comme Forme génératrice et à la logique de l'Incarnation) rend possible pour celle-ci l'expérience actuelle de la vie éternelle, ce qui appelle un processus de configuration au Christ lui-même en tout être humain, ainsi que l'envisage le sermon *Iustus in perpetuum vivet* : « Saint Paul dit : « Nous sommes éternellement élus dans le Fils ». C'est pourquoi nous ne devons jamais avoir de repos avant de devenir ce que nous avons été éternellement en lui, car le Père presse et poursuit, afin que nous naissions dans le Fils et devenions ce qu'est le Fils »<sup>29</sup>.

### **B. La conformité au Christ**

La conformité de l'âme au Christ requiert la connaissance de celui-ci, venu dans le monde chez les siens. A ce niveau l'Écriture, transmise et expliquée par l'Église, s'insère dans le dynamisme de la vie mystique. Le Christ des Évangiles chez Maître Eckhart reste celui qui, indissociablement, fonde, réalise et révèle la vérité de l'accomplissement ontologique de l'homme, comme le laisse entrevoir le sermon *Beatus venter, qui te portavit* : « Le Christ, Notre-Seigneur, est seul notre fin que nous devons suivre, notre but au-dessous duquel nous devons demeurer et auquel nous devons être unis, semblables à tout son honneur, ainsi qu'une telle union nous sied »<sup>30</sup>.

Se conformer au Christ des Evangiles revient, pour l'homme, à retrouver son être en Dieu. Autant dire qu'ici les Evangiles constituent la véritable pédagogie en faveur d'une prise de conscience de la vérité de la vie humaine, parce qu'ils montrent le Verbe incarné saisissant en lui-même la totalité de l'existence humaine du point de vue de Dieu. En somme se reconnaître en sa véritable essence équivaut à se rendre conforme au Fils unique qui a revêtu la nature humaine dans la perspective métaphysique rappelée par le sermon *Hæc est vita æterna* : « Le Verbe éternel n'assuma pas cet homme-ci ni cet homme-là, mais il assuma une nature humaine libre, indivise, qui était simple, sans trait particulier, car la forme simple de l'humanité est sans figure. Et c'est pourquoi, lorsque la nature humaine fut assumée par le Verbe éternel, simplement, sans figure particulière, l'image du Père qu'est le Fils éternel est devenue la figure de la nature humaine... Et ainsi si vous devez être un seul Fils, il faut que vous soyez détachés et séparés de tout ce qui introduit en vous une différence »<sup>31</sup>.

L'interprétation de l'identification de l'âme au Christ intègre une théorie de l'image<sup>32</sup>; ainsi le Verbe est Image de Dieu (Père), l'homme est image du Verbe, sachant que l'image n'est telle que par son rapport au prototype qu'elle exprime en elle-même. Cette théorie de l'image soutient la thèse de l'imitation spirituelle du Christ et la pratique d'une *désimagination* de soi comme un exercice de détachement soutenu par la présence de l'Esprit-Saint.

L'imitation du Christ a la signification, pour l'âme, d'être image dans l'Image, ce qui exige un dynamisme du détachement exercé vis-à-vis non seulement du monde et de la temporalité, mais aussi de soi-même. Le sermon *In diebus suis placuit Deo* insiste sur cette exigence : « Or l'homme doit vivre de telle sorte qu'il soit un avec le Fils unique et qu'il soit le Fils unique »<sup>33</sup>. Le mouvement du détachement (*abgescheidenheit*) convoque l'activité de l'âme saisissant le corps (action extérieure et intérieure) dans ses puissances fondamentales (mémoire, volonté/amour, intellect) en donnant à l'intellect (tête de l'âme) une position spécifique en raison de sa capacité d'abstraction et, partant, d'affranchissement.

L'intellect, en effet, envisagé dans sa « méontologie » propre, s'offre comme puissance de dénudation tout autant dans la connaissance (recherche de l'idée principielle) que dans l'existence (recherche de la vérité ultime de la vie humaine dans la continuité de la Vie absolue de Dieu). Sur son pouvoir de dépouillement s'appuie le processus de détachement exprimé comme une conversion essentielle, chez l'être humain, de l'existence (avec la multiplicité de ses contingences) vers l'essence (la nature humaine) et de celle-ci vers le Verbe incarné, ainsi que semble le suggérer le sermon *Quasi stella matutina* : « L'intellect opère sans cesse vers l'intérieur. Plus une chose est subtile et spirituelle, plus elle opère fortement vers l'intérieur, et plus l'intellect est fort et subtil, plus ce qu'il connaît s'unit à lui et devient un avec lui... La béatitude de Dieu réside dans l'opération vers l'intérieur de l'intellect où réside le Verbe. L'âme doit être là un « adverbe » et opérer une seule œuvre avec Dieu, afin de puiser sa béatitude dans la connaissance qui plane en elle-même... »<sup>34</sup>. La conversion que met en œuvre le détachement a sa vérité dans l'identification de l'âme au Christ, comme elle est indiquée dans le *Traité du détachement* : « Et sache-le : lorsque le Christ se fit homme, il ne revêtit pas seulement un homme, il revêtit la

nature humaine. C'est pourquoi : dépouille-toi de toutes choses il restera seulement ce que le Christ revêt, et ainsi tu seras revêtu du Christ »<sup>35</sup>.

### C. *Le chemin de l'âme en Dieu*

Appuyée, au plan existentiel, sur la puissance de négativité de l'intellect (actif dans la connaissance comme dans l'existence), l'identification de l'âme au Verbe incarné (voir les thèmes de la naissance du Verbe dans l'âme et de l'imitation du Christ) prend sa véritable radicalité mystique dans l'opération de la percée en retour (*durchbruch*). Celle-ci s'envisage tout autant du point de vue de Dieu que de celui de l'âme elle-même.

Sur le plan de la Divinité, il y a distinction chez Maître Eckhart entre Dieu (*Got, Deus*) et la Dêité (*Gotheit, Deitas*). Sans doute cette distinction a-t-elle son tracé spéculatif dans les textes de Grégoire de Nysse, d'Augustin, de Denys l'Aréopagite, de l'École de Chartres, sachant que la métaphysique de l'Un des néoplatoniciens n'est nullement étrangère à cette thématique. Dans la spéculation eckhartienne, sous le nom de Dieu est évoquée la Trinité de la Révélation chrétienne dont la Tradition a tenté de penser (voir les *traités* sur la Trinité) la dialectique entre la substance et la relation en référence à la réalité des Personnes. C'est en continuité avec Dieu-Trinité que doivent être compris les grands Mystères du christianisme. Quant à la Dêité, elle désigne l'Origine de la diffusion des Personnes, à savoir la Nature divine dans sa profondeur infinie, essentielle, irréductible à toute possibilité d'appropriation (impossibilité de l'objectivation par la nomination<sup>36</sup>). A ce niveau se développe le langage eckhartien du Fond sans fond (*grunt*) indiquant l'abîme (*abgrunt*) de la Divinité (Néant incréé), comme l'Impossible absolu de toute procédure de réduction, ainsi que semble le suggérer le sermon *Surrexit autem Saulus de terra* : « Il me semble que ce petit mot (néant, *nihil, niht*) a quatre significations. L'une d'elles est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit le néant et ce néant était Dieu, car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme un Néant... »<sup>37</sup>. Probablement sommes-nous ici en écart avec le Néant de transcendance de la théologie négative, encore déterminé par sa richesse d'être ineffable, dans une métaphysique « méontologique » qui s'efforce de penser l'indisponibilité absolue de la Divinité contestant radicalement toute possibilité de figuration (positive ou négative).

Au plan de l'âme, la percée en retour, par delà toute évocation d'une quelconque performance spirituelle, se présente comme un « pâtir-Dieu » qui exige simultanément une désappropriation de soi (la pauvreté essentielle), un abandon de tout ancrage en ce monde et un enracinement en Dieu à la manière d'une habitation fondamentale (dans la Contrée des Contrées). Seul le Verbe incarné demeure le chemin de vérité pour l'entrée dans la Dêité, parce qu'il procède de cette Origine radicale dont la Trinité est l'authentique révélation, ainsi que le laisse percevoir le sermon *Gott ist diu minne, und der inder minne wonet* : « Etant selon mon humanité, de la même nature que le Christ, je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même. Comme Dieu (le Christ) demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans



l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils »<sup>38</sup>.

Il y a, dans la percée en retour, une expérience mystique du « mourir » (les trois morts de l'âme) pour renaître à la Vie essentielle où l'âme s'éprouve dans son appartenance principielle, dans la Possibilité de toute possibilité. Par cette opération surnaturelle s'accomplit un triple passage existentiel, théologique et métaphysique : de l'individualité empirique à la nature humaine, de la nature humaine au Verbe incarné, du Verbe incarné à la Nature divine (le Fond sans fond de la Dêité), ce qu'invite à penser le somptueux poème *Granum sinapis* : « O mon âme, sors ! Dieu, entre ! Sombre tout mon être en Dieu qui est non-être, sombre en ce fleuve sans fond ! »<sup>39</sup>. Demeurer dans le Fond de Dieu, c'est éprouver la Grâce véritable, celle du « sans pourquoi » de Dieu dont l'Être est de donner l'être au-delà de toute raison. Dans l'abîme de la profondeur divine (sans fond, sans forme, sans nom) pensé en référence à l'Un-pur du néoplatonisme, l'âme, en son propre fond, fait l'expérience de la Vie éternelle qui saisit et transfigure la temporalité ; « Un avec l'Un, un de l'Un, un dans l'Un et, dans l'Un, un éternellement », ainsi s'achève le sermon *De l'homme noble*<sup>40</sup>. De cette union essentielle dont la mystique reste l'éblouissant témoignage vivant, le Verbe incarné est le chemin véritable. Il s'offre comme la Voie par laquelle l'âme éprouve éternellement sa « déformité », ainsi que le laisse entrevoir le sermon *Renovamini... spiritu mentis vestrae* : « Je dis davantage : Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce « lui » et ce « moi » deviennent et soient un « est », et opèrent éternellement une (seule) œuvre, dans l'être-Lui car ce « lui » et ce « moi », Dieu et l'âme, sont très féconds »<sup>41</sup>.

### 3. Conclusion

En conclusion de cette étude sur la thématique du Verbe chez Maître Eckhart, nous retenons quelques propositions synthétiques :

- l'œuvre eckhartienne référée, en sa double dimension (commentaires latins et textes spirituels en moyen haut-allemand pour la plupart d'entre eux), à l'Écriture du christianisme, développe une authentique métaphysique du Verbe sur l'horizon ontologique de la Divinité,
- le Verbe divin portant le destin ontologique de la création se révèle dans le Christ en qui l'homme éprouve l'infinie profondeur de sa filiation surnaturelle irréductible au monde créé,
- ici, il n'est qu'une seule Vie, à savoir la Vie absolue de Dieu ; en cette Vie éternelle, l'âme reconnaît sa propre divinisation.

Ainsi l'expérience mystique se donne comme la révélation, par l'épreuve métaphysique de l'incarnation du Verbe, de la vérité ultime de la vie humaine.

### Notes

<sup>1</sup> MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, éd. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, Kohlhammer, 1937 ; *L'œuvre latine de Maître Eckhart. 1. Commentaire du livre de la Genèse précédé des Prologues*. Texte latin, introduction, traduction et notes par

F. BRUNNER, A. DE LIBERA, E. WEBER et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1984 ; 6, *Commentaire sur le Prologue de Jean*. Texte latin, avant-propos et notes par A. DE LIBERA, E. WEBER et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1989. Voir *Prologue général* n° 12 (LW 1) ; *Commentaire du livre de l'Exode* n° 21, n° 102, n° 105, n° 168 (LW 2) ; *Commentaire du livre de la Genèse*, II, n° 174 (LW 1). *Commentaire de l'Evangile de Jean* n° 164 (LW 3) ; ce sont là quelques références significatives de l'identification eckhartienne de Dieu et de l'Être.

<sup>2</sup> Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude : P. GIRE, « Quelques perspectives de la métaphysique de Maître Eckhart en son écriture latine », dans *Revue des Sciences religieuses*, 73/3, 1999.

<sup>3</sup> *Le Livre des XXIV Philosophes*. Traduit du latin, édité et annoté par F. HUDRY, Grenoble, Jérôme Millon, 1989. Voir *Monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem sive ardorem* (prop. 1).

<sup>4</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de l'Exode* n° 16 (LW 2) : « ... rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem ; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui in se fervens et in ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto per super se totum conversum et reflexum unique... ».

<sup>5</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Evangile de Jean* n° 164 (LW 3). Voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, op. cit. : « ... Patet ergo quod in Deo, utpote causa prima et exemplari omnis entis et entitatis, est pater, filius et amor procedens spiritus sanctus est « hi tres unum sunt » : una substantia, unum esse, vivere et intelligere ». Antérieurement à cette phrase, Maître Eckhart cite la formule néoplatonicienne concernant la monade qu'il attribue à Hermès Trismégiste.

<sup>6</sup> Il y aurait intérêt, sur ce point, à se reporter aux thèses aristotéliennes sur l'intellect : a) l'identité de l'intellect et de l'intelligible, b) la liberté et la pureté de l'intellect, c) la transcendance de la vie intellectuelle dans l'Absolu divin ; voir *Traité de l'âme*, III, 4 et 5. Trad., notes et index par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1982 ; *La Métaphysique*, t. II, livre XII. Trad. nouv. et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1948. MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Evangile de Jean*, n° 4, n° 6 (LW 3) ; *Questions parisiennes* n° 2, § 1 (LW 5) ; *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart*. Etudes, textes et traductions par E. ZUM BRUNN, Z. KALUZA, A. DE LIBERA, P. VIGNAUX et E. WEBER, Paris, PUF, 1984 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 86).

<sup>7</sup> Voir dans le présent ouvrage l'article de S. LAOUREUX, « Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart » [en particulier : Le concept de causalité essentielle : la « vie » chez Maître Eckhart].

<sup>8</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Evangile de Jean*, n° 31 (LW 3), voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, op. cit. : « Et propter hoc in intellectu non solum effectus suus in ipso est verbum, sed est verbum et ratio, quod utrumque significat logos, ut dictum est... Vel apud ipsum, quia semper actu intelligit, et intelligendo gignit rationem ; et ipsa ratio, quam gignit ipsum intelligere suum, est ipse deus ; deus erat verbum, et hoc erat in principio apud deum, quia semper intellexit, semper filium genuit ». La thèse de la causalité essentielle est présente dans les *Eléments de théologie* de PROCLUS, traduction, introduction et notes par J. TROUILLARD, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, propositions 18 et 174. Il s'agit de la thèse de « l'agir par son être même » appliquée à l'Intellect divin (thèse développée dans l'Ecole de Cologne).

<sup>9</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Evangile de Jean*, n° 25 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, op. cit. : « Imago et exemplar coeva sunt – et hoc est quod hic dicitur, quod verbum, imago, erat in principio apud deum –, ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi, Loh.14 « qui videt me, videt et patrem meum » ».

<sup>10</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*. 3 tomes. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1974-1979, t. I, *Sermon 1 : Intravit Iesus in templum*.

<sup>11</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, *op. cit.*, t. II, *Sermon 34 : Gaudete in domino, iterum gaudete*.

<sup>12</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 13 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Ipse enim filius dei, verbum in principio, ratio est, « ars quædam » « » plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea »*, ut ait Augustinus *De Trinitate 1, VI capitulo ultimo* ».

<sup>13</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 12 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Et hoc est quod in De Causis dicitur : « causa prima regit res omnes præter quod commisceatur cum eis »*. *Causa prima omnis rei ratio est, logos est, verbum in principio* ».

<sup>14</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Genèse*, I, 6, n° 77 (LW 1) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei ; et hoc est esse firmum et stabile... Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria* ».

<sup>15</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Genèse*, n° 15 (LW 1) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Hinc est quod homo procedit a deo « in similitudinem » divinæ « substantiæ », propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinæ essentiæ... Et hoc est quod hic dicitur : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, non alicuius nostri... « creavit deus hominem ad imaginem suam », non alicuius sui ; « ad imaginem dei », non alicuius in Deo »*. Ce qu'il importe de remarquer ici reste la référence de l'homme à la Nature divine ; certes n'est pas déconsidérée la relation de l'être humain au Verbe (centrale dans la pensée eckhartienne), mais est révélée l'Essence divine comme l'horizon métaphysique ultime de l'homme lui-même.

<sup>16</sup> Voir sur cette question l'article de M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>17</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 102 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Rursus docemur secundo in his verbis quomodo « verbum caro factum » naturam hominis assumpsit gratia, scilicet mera, non ex meritis naturæ quibuslibet præcedentibus... Adhuc autem posset dici : in propria venit, propria scilicet homini et naturæ humanæ. Assumpsit enim mortalitatem et passibilitatem, quæ non deo, sed homini sunt propria* ».

<sup>18</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, *op. cit.*, t. II, *Sermon 41*, t. II, *Sermon 41 : Qui sequitur iustitiam, diligetur a Domino*.

<sup>19</sup> MAÎTRE ECKHART, *Les Traités*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1971, IV. *Traité du détachement*, p. 160-171. Se reporter également à MAÎTRE ECKHART, *Du détachement et autres textes*. Traduction et présentation par G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Payot-Rivages, 1995.

<sup>20</sup> Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude : P. GIRE, « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme dans la vie mystique chez Maître Eckhart », dans *Revue des Sciences religieuses*, 76/4, 2002, p. 467-481.

<sup>21</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, *op. cit.*, t. I, *Sermon 10 : In diebus suis placuit Deo*.

<sup>22</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 97 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, *op. cit.* : « *Secundo sic exponatur : propria ista, in quæ Deus venit, sunt esse sive ens, unum, verum, bonum... Prædicta enim quattuor omnibus citra primum « hospites » sunt « et advenæ », domestica Deo »* ; MAÎTRE ECKHART, *ibid.*, n° 103 : « *Deus ergo in hunc mundum veniens, creaturam assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria* ». L'incarnation du Verbe est le procès d'assomption de la création en Dieu ;

ce qui permet à Maître Eckhart, à la suite d'Augustin, d'affirmer que rien de ce qui est créé ne demeure extérieur à la présence du Verbe et en définitive à la Vie divine.

<sup>23</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 62 (LW 3) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, op. cit. : « *Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est* ».

<sup>24</sup> MAÎTRE ECKHART, *ibid.*, n° 106 : « *Primo, quod fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam, secundum quod hic dicitur : dedit eis potestatem filios dei fieri...* ». Nous savons qu'il s'agit d'une reprise eckhartienne de la doctrine de la divinisation de l'homme, très présente dans la patristique grecque. Au Moyen Âge, Jean Scot Erigène inspiré par Maxime le Confesseur, les Victorins et ultérieurement Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin reviennent sur ce thème théologique exaltant la noblesse de l'homme dans l'Incarnation du Fils de Dieu par nature.

<sup>25</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. I, *Sermon 6* : *Iusti vivent in æternum* ; chez Maître Eckhart, le thème de l'adoption-filiation est fréquemment lié à l'idée de génération du juste par la Justice.

<sup>26</sup> Voir dans ce volume l'article de J. BACQ, « Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart ».

<sup>27</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Genèse*, n° 182 (LW 1) ; voir *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, op. cit. : « *Notatur primo per hæc verba quod spiritus vitæ hominis est ab extra, a deo scilicet, per creationem, non ex traduce* ».

<sup>28</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. I, *Sermon 5b* : *In hoc apparuit caritas Dei*.

<sup>29</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. II, *Sermon 39* : *Iustus in perpetuum vivet*.

<sup>30</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. II, *Sermon 49* : *Beatus venter, qui te portavit*.

<sup>31</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. II, *Sermon 46* : *Hæc est vita æterna*.

<sup>32</sup> Voir W. WACKERNAGEL, *Imagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 (*Études de philosophie médiévale*, 68). Voir également, dans ce volume, l'article de W. WACKERNAGEL, « Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart ».

<sup>33</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. I, *Sermon 10* : *In diebus suis placit Deo*. Voir E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 153 : « L'Incarnation est à la fois la condition de possibilité et le noyau rationnel de la Filiation de la créature. La nature humaine que le Verbe a assumée en s'incarnant est cette même nature qui, détachée de tout ce qui la particularise, reçoit Dieu dans la génération. La nature humaine en moi est la même nature humaine que dans le Christ ».

<sup>34</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. I, *Sermon 9* : *Quasi stella matutina*.

<sup>35</sup> MAÎTRE ECKHART, *Traité*s, op. cit. ; *Traité du détachement*. La conformité au Christ ne va pas chez Maître Eckhart sans la traversée de la souffrance, voir MAÎTRE ECKHART, *Traité*s, op. cit., *Le livre de la consolation divine*.

<sup>36</sup> J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1956 (coll. *Maîtres spirituels*, 7) [réimpr., 1991].

<sup>37</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit. ; *Sermon 71* : *Surrexit autem Saulus de terra* ; voir R. SCHÜRMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Denoël, 1972. Pour une juste compréhension de la problématique du néant dans ses interprétations multiples au sein de la pensée occidentale, se reporter à la contribution très éclairante de S. BRETON, *La pensée du Rien*, Kampen, Editions Pharos, 1992. Sans jamais négliger la culture de l'Occident, tout en honorant des courants de pensée orientaux, l'auteur construit une véritable matrice d'intelligibilité de la question du néant.

<sup>38</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, op. cit., t. III, *Sermon 67* : *Gott ist diu minne, und der inder minne wonet*.

<sup>39</sup> ECKHART, *Poème, suivi d'un commentaire latin anonyme*. Traduction et postface de A. DE LIBERA, Paris, Arfuyen, 1988. Voir également MAÎTRE ECKHART, *Les Traités et le Poème*. Traduction de G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Albin Michel, 1996 (coll. *Spiritualités vivantes*).

<sup>40</sup> MAÎTRE ECKHART, *Traités, op. cit.* ; *De l'homme noble*. Dans la même perspective, se reporter au célèbre sermon connu des lecteurs de Maître Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, dans MAÎTRE ECKHART, *Sermons, op. cit.*, t. II ; *Sermon 52 : Beati pauperes spiritu*.

<sup>41</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons, op. cit.*, t. III, *Sermon 83 : Renovamini... spiritu mentis vestrae*. Nous retrouvons ici, dans la thématique de l'union essentielle, les thèmes sous-jacents de la déiformité, de la participation, de l'unité immédiate avec Dieu..., des thèmes inspirés par les textes dionysiens repris par Jean Scot Erigène, Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

# Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart

Julien BACQ

## 1. L'incarnation

(L)a nécessité du *Médiateur* tient à la fois à la nature de Dieu et de l'homme. En raison de sa dépendance totale vis-à-vis de Dieu, l'homme ne peut atteindre Dieu par lui-même ; en raison de sa transcendance, Dieu ne peut atteindre l'homme qu'en descendant à son niveau <sup>1</sup>.

La pensée d'Eckhart se déploie comme une pensée de l'union de l'homme à Dieu *in via*. Si cette union pose une difficulté d'interprétation, c'est justement lorsqu'il s'agit de préciser en quoi elle n'est pas absolue. Malgré cela, le point de départ d'Eckhart est l'opposition de l'être de Dieu et du néant de la créature. Entre cette opposition initiale et l'union terminale, le Thuringien devra insérer deux concepts fondamentaux, l'un à portée philosophique, l'autre à portée théologique, en l'occurrence l'analogie et l'Incarnation. L'analogie met tour à tour en rapport Dieu et la créature sur le mode de la plus grande dissimilitude puis de la plus grande similitude, pour conclure en conservant distinctement ces deux rapports tout en y ajoutant un troisième qui regroupe les deux premiers dans leur simultanéité <sup>2</sup>. Par l'introduction de ce concept, vraisemblablement hérité de l'analogie d'attribution de saint Thomas, la créature et Dieu entrent en relation, selon ce que l'on peut identifier comme une « similitude dissemblable », en référence à l'usage que faisait Pseudo Denys de ce terme. Cependant, l'analogie ne fait qu'établir un lien ontologique entre toute créature et le Créateur <sup>3</sup>, sorte de cordon ombilical indépendant de la volonté de la chose, et donc ne privilégiant pas les êtres créés intellectuels.

Pour véritablement établir une possibilité d'ascension vers le créateur, autrement dit pour que les créatures douées d'intellect tirent parti de la liaison intime qu'elles conservent avec leur Seigneur depuis leur « sortie », il manque encore une médiation permettant de convertir la similitude dissemblable en union. La tâche assignée aux

hommes est de mettre au jour cette liaison, de la faire passer de dissimulée qu'elle était, à patente <sup>4</sup>, mais pour cela, ils ont besoin d'un *instructor* <sup>5</sup>. Par l'analogie, le néant des créatures n'était plus opposé à l'être de Dieu, mais séparé de lui par un abîme ; c'est grâce à l'Incarnation que l'homme aura la possibilité d'enjamber cet abîme.

Parce qu'il possède les deux natures, le Christ occupe une position intermédiaire entre les deux extrêmes « purs ». Ainsi se trouve interprété Jn 1, 14 : « puisque « le Verbe s'est fait chair » et puisqu'il est dit en Ga, 4, « Dieu a envoyé son Fils, fait d'une femme », « pour que nous recevions l'adoption des fils de Dieu », il semble qu'il soit juste d'ajouter ceci : la Sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'Incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre la Procession des Personnes divines et la production des créatures, comprenne la nature de l'une et de l'autre » <sup>6</sup>.

Le Christ, Dieu fait homme, est de la sorte le parangon de l'homme divin ; il constitue la promesse de la grâce d'adoption – ou plutôt le rappel de sa possibilité toujours renouvelée. Eckhart ne fait pas peu de cas de l'Incarnation, contrairement à « ce maître » pour qui « tout le genre humain se trouve élevé et ennobli » « de ce que Dieu s'est fait homme » <sup>7</sup>. Ce pas que Dieu fait vers les hommes n'est pas un « petit » acte de charité sans conséquence ; tout au contraire, il s'adresse directement et personnellement à chaque homme, puisque :

(1) Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, c'est que l'homme soit par Grâce d'adoption ce qu'il est, lui, par nature <sup>8</sup>.

Car il serait de peu de prix pour moi que *le Verbe* se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu. (...) *Le Verbe s'est fait chair*, à savoir dans le Christ premier engendré, et il a habité en nous, quand nous sommes fils de Dieu par adoption. Aussi est-il dit plus bas, au chapitre seizième (Jn 16, 22) Je vous verrai de nouveau, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous ravira votre joie Car Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme pour nous dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant pour fils et en habitant en nous comme le père dans ses fils. C'est ce que signifie : *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* <sup>9</sup>.

Dieu s'est rapproché de l'homme dans le sens d'un abaissement <sup>10</sup>, tout en exhaussant la nature humaine. Il « ne s'est pas simplement fait homme, il a assumé la nature humaine » <sup>11</sup>. Cette assumption de la nature humaine est capitale, car elle permet de comprendre l'articulation de la grâce d'Incarnation et de la grâce d'adoption. D'emblée, puisqu'elle porte sur la *nature* humaine, l'Incarnation a une portée universelle, elle n'assuma pas Jésus de Nazareth, mais ce qu'en tant qu'homme, il partage avec tous les autres hommes. En effet, le « Verbe éternel n'assuma pas un homme ; c'est pourquoi éloigne-toi de ce qui est de l'homme en toi et de ce que tu es, et assume-toi selon la nature humaine nue, ainsi tu es la même chose dans le Verbe éternel que ce qu'est la nature humaine en Lui. Car ta nature humaine et la sienne n'ont pas de différence : elle est une, car ce qu'elle est en Christ elle l'est en toi » <sup>12</sup>.

C'est par le Verbe <sup>13</sup> que Jésus est Christ, et c'est par le même Verbe que l'homme est noble lorsqu'il se retranche en lui, dans la nature humaine assumée par l'Incarnation. L'homme ne sera jamais Christ par lui-même, il ne pourra s'assimiler

à ce que le Christ est par nature que par l'interposition de la grâce, selon la célèbre maxime <sup>14</sup>. Partageant le même être et la même nature à égalité, le Père et le Fils communiquent sur le mode de la connaissance absolue, puisque dans l'identité : « nul ne connaît l'image, excepté le modèle, et nul ne connaît le modèle, excepté l'image, Mt 11 : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils » » <sup>15</sup>. Complétude de la connaissance, complétude du dire dans la mission terrestre :

En disant le Verbe, (le Père) se dit Lui-même et toutes choses en une autre Personne et donne au Verbe la nature qu'Il a Lui-même, et, dans le même Verbe, Il dit tous les esprits doués d'un intellect comme étant, à la fois, semblables en image à ce même Verbe dans la mesure où ce Verbe vit à l'intérieur, et comme n'étant pas semblables en tous points à ce même Verbe en tant qu'il projette sa lumière au-dehors, puisque chaque esprit est pour soi. Mais, ces esprits ont reçu le pouvoir d'acquérir, du fait de la grâce, une égalité avec ce même Verbe. Et ce même Verbe, tel qu'il est en lui-même, le Père l'a dit complètement : Le Verbe et tout ce qui est dans le Verbe.

Le Père ayant ainsi parlé, que dira donc Jésus dans l'âme ? Ainsi que je l'ai déjà dit, le Père dit le Verbe et dit dans le Verbe, et Il n'a pas d'autre façon de dire, mais Jésus, lui, dit dans l'âme. Le mode de son dire c'est qu'il se révèle lui-même et qu'il révèle en même temps tout ce que le Père a dit en lui, à proportion de ce que l'esprit est capable de recevoir <sup>16</sup>.

Voilà le sens de l'union hypostatique : le Verbe du Père dans la Personne du Fils, le Christ comme Verbe incarné le communique aux hommes. Ceci implique d'abord une théologie de la Révélation comme Parole divine adressée aux hommes collectivement, et ensuite une théorie de la grâce, à portée éthique, s'adressant à chaque homme individuellement, l'une comme l'autre étant articulée autour de la structure aristotélicienne de l'altération et de la génération, elle-même censée rendre compte de l'introduction d'une nouvelle forme dans une matière donnée. C'est donc un schème initialement inscrit dans le cadre de la *Physique* qui donnera à la théologie de la Révélation et de la Grâce un éclairage neuf <sup>17</sup>.

Nous sommes ici en présence des thèmes majeurs permettant de penser l'Incarnation, médiane entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, en homologie avec la génération à laquelle aboutit la *mutatio*. Non seulement en effet la proximité de l'incréd et du créé trouve en la Personne du Christ la force d'une union hypostatique, mais encore la période historique précédant l'introduction de la Bonne Nouvelle peut s'assimiler à une ère préparatoire à celle-ci, s'accomplissant dans la venue du Messie :

D'où il apparaît que dans la nature aussi tout ce qui relève de l'imperfection, comme le devenir, l'altération, le changement, le corporel, la division, la corruption, le nombre, le multiple ou la multiplicité et autres réalités de ce genre appartient à Moïse et au Vieux Testament – car le temps rend vieux, comme dit Aristote <sup>18</sup> –, et n'appartient pas encore au Christ. Au Fils, à la vérité, ce qui appartient, c'est le contraire de ces réalités imparfaites, autrement dit l'être, la génération, l'immutabilité, l'éternité, l'esprit, la simplicité, l'incorruptibilité, l'infinité, l'un ou l'unité. Or le même jugement s'applique aux actions qui précèdent la forme substantielle dans la matière, et à celles qui lui sont consécutives dans les choses naturelles. Il en est de même pour les activités qui précèdent l'acquisition de la vertu et pour celles qui sont



consécutives à l'*habitus* de vertu dans l'ordre moral (...). Ainsi donc la Sagesse de Dieu, en assumant la chair, a voulu se révéler notre rédempteur pour commémorer qu'elle est notre instructeur dans les choses divines, naturelles ou morales <sup>19</sup>.

L'Incarnation du Verbe engendré est comme la génération de la forme divine dans le monde ; elle est le point de communication entre les deux ordres. Grâce à elle, le travail mené durant la période de l'Ancien Testament prend un terme dans le règne de la Vérité. La Sagesse divine <sup>20</sup> éclaire désormais le monde et le guide sur la voie du retour à l'Un.

C'est elle qui met en place la possibilité *universelle* d'une conversion *individuelle* à Dieu *in via*, ainsi que de la béatitude qui y est liée. Si la Sagesse divine « a voulu se révéler *notre* rédempteur pour commémorer qu'elle est *notre* instructeur » <sup>21</sup>, c'est parce qu'« il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair *en moi personnellement*, afin que moi aussi je sois fils de Dieu » <sup>22</sup>. Ainsi, le message apporté par le Christ s'adresse à tous pour, ultimement, s'adresser à chacun.

La mission du Verbe dans le monde, qui est à la fois un abaissement vers l'homme et un exhaussement de celui-ci, est donc médiatrice entre deux périodes historiques : celle de l'Ancien Testament, et celle du Nouveau Testament. Ce faisant, l'Incarnation rend possible pour le Verbe d'accomplir la grâce seconde, et lui attribue *ipso facto* un second rôle médiateur, à l'échelle microcosmique cette fois, entre l'homme extérieur et l'homme intérieur.

## 2. La grâce d'adoption

Personne ne vient au Père, si ce n'est par le Fils <sup>23</sup>.

Maître Eckhart interprète l'Incarnation à la lumière du couple altération-génération. Pour ce qui concerne la grâce, c'est à la notion de forme substantielle ou forme essentielle que nous devons avoir recours, et dont l'unité apparaît, selon Alain de Libéra, « comme l'aboutissement métaphysique de la physique de l'instant du changement substantiel » <sup>24</sup>. C'est-à-dire que la forme qui, physiquement, met un terme au processus d'intensification de la *dispositio ad formam* et qui, de la sorte, se fait le point de pivot entre deux substances, se décline sous l'angle métaphysique comme l'héritière directe de la théorie des formes substantielles chères à Thomas d'Aquin. Le changement substantiel, en effet, se produit par l'introduction dans le composé d'*une* nouvelle forme substantielle et qui lui donne l'être en totalité. De ceci résulte que du moment que la forme essentielle s'introduit dans un composé, il ne demeure en celui-ci rien de la forme précédente, l'unité de la forme impliquant leur exclusion mutuelle. Certes, une « même chose en nombre » peut être simultanément « blanche et noire sous un acte incomplet, comme lorsque de noire elle devient blanche. Mais que la même chose soit simultanément en acte complet blanche et noire, c'est impossible » <sup>25</sup>. En relativisant la notion d'acte, Eckhart suit Platon qui distinguait l'être relatif et l'être absolu pour penser le devenir et l'être proprement dit. De la sorte, le théologien s'autorise à penser le devenir dans sa réalité physique, tout en conservant la théorie de l'unité des formes essentielles.

La notion d'acte se fait alors capitale. En effet, en traitant de façon générale des rapports entre forme et matière, Maître Eckhart laisse voir comment c'est dans

l'*actualité* que ces deux principes trouvent leur unité, unité qui, portant sur leurs « essences respectives », ne se borne pas à les unir, mais les rend « un au sens propre »<sup>26</sup>. Afin que cette unité substantielle puisse « prendre », il faut que le principe actif – la forme – et le principe passif – la matière – soient purs, ou « nus », c'est-à-dire dépouillés respectivement de toute passion et de tout acte. Car c'est leur « nudité » respective et réciproque qui permet aux deux principes d'être un en acte. L'œil, réceptacle de la chose vue, doit ainsi être dépouillé de toute couleur pour pouvoir la recevoir, de même que la matière doit être nue de tout acte pour accueillir une forme essentielle. « C'est par le même acte simple et en dehors de toute composition que la vue voit en acte et que le visible est vu en acte »<sup>27</sup>.

Le *Logos* proprement dit se présente comme l'unité du Verbe non-dit et du Verbe dit. En ce sens, le *Logos* peut être compris comme l'*action unique* par laquelle Dieu « engendre le Fils, (...) et (...) crée la créature »<sup>28</sup>. Il en va ici selon une structure identique lorsqu'Eckhart identifie l'unité du composé de matière et de forme à l'*acte* lui-même qui les assemble. Pris en eux-mêmes, la forme et la matière sont bien distincts, mais *dans et par* cet acte, matière et forme, sensible et sens, corps et âme sont « un au sens propre » ; dans et par la *génération* de la forme essentielle, le « ce que c'est » et le « ce par quoi c'est », qui « sont deux et non un en tout créé »<sup>29</sup>, trouvent une unité qui dépasse ce qu'ils sont en eux-mêmes. Eckhart y insiste : « Que s'il advient que mon œil, qui est un et simple en lui-même, et se trouve ouvert et porte son regard sur le bois, chacun demeure ce qu'il est, et cependant, dans la réalité de la vision, ils deviennent un au point que l'on peut dire en vérité : œil-bois, et le bois est mon œil. Que si le bois était sans matière et s'il était pleinement spirituel comme l'est le regard de mon œil, l'on pourrait dire en vérité que dans l'acte de la vision le bois et mon œil constitueraient un seul être »<sup>30</sup>. Ainsi donc, malgré leur dualité constitutive, matière et forme se trouvent sur le mode de l'unité par l'engendrement dans la matière de la forme essentielle. Cette unité duelle dans l'acte signifie que les deux principes constituants du composé, *en tant qu'il sont en contact*, sont un. La béatitude, par exemple, consiste en « une seule et même chose, qui est action en Dieu et passion dans l'âme »<sup>31</sup>. Ceci n'est pas sans rappeler l'« *unum in duobus* » qui caractérise l'univocité. Tout en effet laisse penser que le « ce que c'est » et le « ce par quoi c'est » s'associent selon ce schème ; c'est-à-dire qu'en tant qu'ils sont en acte, ils sont identiques selon l'essence, mais n'en demeurent pas moins autres selon la « personne », conformément au programme de concordance des *divinia* et des *naturalia* :

En toutes nos puissances sensibles ou rationnelles il faut qu'avant toute chose soit engendrée une espèce, rejeton de l'objet, de sorte que la vue en acte s'avère être *autre sans être autre chose* que le visible en acte et qu'ils soient un, comme le dit Aristote : le visible qui engendre et son rejeton dans la vision, le père et le fils, l'image elle-même et ce dont elle est l'image, sont coéternels en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont en acte<sup>32</sup>.

Il nous reste dès lors à envisager, dans un troisième temps, les conséquences de ce programme *in moralibus*.

L'*Entbildung*, thème capital de la prédication en langue allemande, apparaît ici sous un jour particulier à la lumière de la thématique de la matière et de la forme<sup>33</sup>.

Elle est à entendre comme le mouvement unique et simple de la double purification du corps et de l'âme, de la matière et de la forme du composé qu'est l'homme, laquelle purification, progressive, sert la génération de la forme essentielle. Cette génération, puisqu'elle ne peut se voir imbriquée dans le déroulement temporel <sup>34</sup>, a lieu dans l'instant de l'éternité. La retombée directe pour l'homme est que la génération de sa forme essentielle « sous un acte complet » signe l'accomplissement de son âme au delà (et en deçà) du devenir : dans l'être. Comprenons : l'être au sens premier, l'être véritable de l'homme accompli, de celui qui pâtit pleinement la génération du Fils hors du temps. A nouveau, dans un souci d'unité de la pensée, Maître Eckhart superpose en toute cohérence une panoplie hétéroclite de schèmes, en l'occurrence la physique « aristotélicienne », le schème de la parenté dans sa version johannique axée autour de la génération, ainsi qu'une éthique chrétienne du retour à Dieu.

En outre, la génération du Verbe en l'âme accomplit l'unité « en acte complet » de la matière et de la forme, « en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils » <sup>35</sup>. Ame et corps doivent par l'initiative humaine être expurgés de ce qui les rend impropres ; ensuite, le Père accomplit leur perfection en engendrant son Fils. Il y a donc une totale passivité de l'homme dans ce saut.

L'homme parviendra à cet état par une humble et patiente assimilation au Christ : « ne reconnaisse d'autre Père que Dieu seul » <sup>36</sup>, c'est se positionner en fils, pour faire advenir la promesse suprême, la sortie de la condition humaine, car « qui dit Père ne dit pas ressemblance, mais naissance » <sup>37</sup>. Il faut être « transformés en Lui » <sup>38</sup>. L'expression est à prendre au sens fort, car le détachement prépare en l'âme la vacance d'un lieu où, littéralement, Dieu accomplit l'engendrement de la « forme » christique, au sens où la forme est l'« être par quoi ». Moyennant la grâce, l'homme, « en qui le Père engendre son Fils (...) de la manière même dont il l'engendre dans l'éternité » <sup>39</sup>, acquiert l'accomplissement de son être-par-le-Fils :

Il y a deux modes d'être. L'un est le pur être substantiel selon la déité, l'autre, est l'être personnel. Tous deux cependant ne sont qu'une substance (...). Etant, selon mon humanité, de la même nature que le Christ, je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même, cet être personnel lui-même. Comme Dieu le Christ demeure éternellement dans le Fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'Être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils <sup>40</sup>.

L'ascétique quête du chrétien cherchant la justification à travers la ressemblance au Christ se consomme, par la grâce, dans la co-appartenance de l'être personnel avec le Fils. Et puisque le Christ, comme deuxième Personne de la Trinité, en vertu de la relation d'univocité qui gouverne celle-ci, « demeure éternellement dans le Fond du Père », c'est-à-dire partage à égalité l'« unique substance de l'être éternel », l'humanité qu'il a assumée lui appartient autant qu'au chrétien justifié dans l'Un. En somme, c'est uniquement l'identification – modérée par la notion d'appartenance en propre et en prêt – de la nature de l'homme à celle du Christ qui permet de passer à l'idée d'une identification, elle aussi gracieuse, du fond de l'âme à l'Un-Être, et

cela n'est pensable qu'en posant un monothéisme trinitaire au demeurant tout à fait orthodoxe.

### 3. Les œuvres

Parce que nous sommes semblables à Dieu par les dons de la nature que nous portons en notre entendement, volonté et mémoire ; et cette image devient bien plus brillante en nous, tant par les dons de la grâce et des vertus que par les actes saints que nous posons <sup>41</sup>.

Il nous semble nécessaire de préciser, premièrement, que l'union au Verbe ne s'établit pas seulement par un rapport intellectuel intime et immédiat de l'homme à son créateur, et secondairement que cette union, la grâce d'adoption, est bien le *centre* et non seulement le *but* de la pensée eckhartienne. La clé de ces deux interprétations réside dans la notion d'œuvre, dont il nous faut commencer par établir une typologie succincte.

A un premier niveau, l'œuvre est obstacle à la progression de l'homme, à un deuxième niveau, c'est au contraire par l'entremise des œuvres que l'homme parvient à la sainteté, et au niveau ultime se situe l'œuvre vivante, qui n'est autre que l'extériorisation de l'être du Christ qui vit en l'homme noble.

L'œuvre-obstacle étant trop aisément accollable à l'intériorité de la quête mystique, la tentation put être grande d'escamoter le degré suivant, voire les deux suivants, menant à l'invention d'un quiétisme chez Eckhart. Certes, certaines affirmations peuvent évoquer une pure et simple dépréciation de l'activité mondaine : « l'homme qui voudrait se rendre réceptif à la plus haute vérité et y vivre sans avant et sans après, (devrait vivre) sans l'obstacle de toutes les œuvres et de toutes les images qu'il a pu concevoir » <sup>42</sup>. Mais ce qui est ici visé, c'est l'affairement soucieux dans le monde, qui laisse entrer les choses dans l'âme comme autant de ses propriétés ; ces œuvres-là sont l'exact corollaire des images mentales incriminées dans l'*Entbildung*, et dont il faut se défaire. Elles sont multiples et portent l'homme à la multiplicité. Elles sont presque, pourrait-on dire, « humaines, trop humaines » en ce qu'elles *appartiennent* à l'homme <sup>43</sup> : « quand nous n'accomplissons nos œuvres qu'à la manière des hommes, ivraie et mauvaises herbes se glissent fréquemment parmi ces œuvres humaines » <sup>44</sup>.

Mais il est un deuxième genre d'actions, qui sont accomplies « selon l'ordre du royaume de Dieu » ; celles-là « sont toutes parfaites ». Or « *la perfection exige que l'homme s'élève de telle manière dans ses œuvres que toutes soient faites comme si elles n'en étaient qu'une* » <sup>45</sup>. L'unité de l'action est ici le corollaire de l'égalité d'humeur, mais ce qui nous importe, c'est que la perfection (morale) elle-même requière un travail de l'homme sur le plan des œuvres. Celles-ci peuvent donc contribuer à l'arrivée dans la grâce. Comment cette œuvre ennoblissante peut-elle être mise en rapport avec l'œuvre-obstacle et les images assimilées, alors qu'il semble que toute action soit précédée par l'engendrement d'une image dans l'esprit ?

Dans un sermon allemand, Eckhart insiste longuement sur le fait que les œuvres ne sont pas bonnes par elles-mêmes, n'ont pas d'existence propre, etc. Aussi, à strictement parler, les « bonnes œuvres » n'existent pas. Ce que désigne cette locution, c'est l'œuvre en relation à l'âme de l'homme qui l'accomplit. Une œuvre ne peut être

bonne que pour un homme intérieur, lorsqu'elle « lui sert à se libérer. » « Bien plus : l'esprit à partir duquel l'œuvre est faite se libère de l'image, et celle-ci n'y peut plus revenir » <sup>46</sup>. C'est ici que la problématique de l'*Entbildung* prend un aspect tout à fait nouveau. Elle désigne non pas deux mouvements, mais l'unique mouvement qui à la fois soulève l'obturation des images mentales, et dévoile ce qui en est la toile de fond, ou plus précisément le fond. Il apparaît ici clairement que le point de pivot de ce mouvement se trouve dans l'œuvre même. L'œuvre bonne étant celle qui engendre le détachement des images, l'*éthique* d'Eckhart se révèle indissolublement liée à une *pratique*. Et comme les œuvres appartenant au « royaume de Dieu » sont « égales », puisque alors « la plus petite de mes œuvres y est la plus grande et la plus grande la plus petite » <sup>47</sup>, il faut en conclure que ce n'est pas ponctuellement, mais continuellement, dans le plus banal écoulement de la vie, que les œuvres bonnes expurgent l'âme des images qui l'oblitérent. C'est donc à travers toutes les œuvres, y compris les plus infimes, que le chrétien trouve le biais de sa proximité avec Dieu, toute œuvre pouvant de la sorte constituer un pas vers la perfection spirituelle. L'*Entbildung*, qui avait été identifiée à un double mouvement, se révèle être en réalité un triple mouvement de révélation, de désobturation, et d'*extériorisation*, qui embrasse à la fois l'homme intérieur et l'homme viateur.

Ce troisième moment de la progression spirituelle (qui est bien le deuxième niveau de notre typologie des œuvres) trouve son appui théorique dans ce qui est peut-être le principe même du christianisme originaire : l'imitation du Christ. En suivant son exemple, en se conformant au modèle qu'il constitue pour le chrétien, l'homme fait pénitence de lui-même, il se fait violence tout en découvrant le sens de la Passion du Christ. Il est nécessaire, en effet, de souffrir dans son moi créé et particulier, car s'en défaire, c'est le mettre à mort. Le détachement ne se passe pas sans heurts, sans « une résistance, un crépitement, un travail et une lutte » <sup>48</sup>. Le terme « travail » est éloquent, puisque la mort à soi-même débouche sur une nouvelle naissance, « c'est ce que Notre-Seigneur a également en vue lorsqu'il dit : « Lorsque la femme donne naissance à l'enfant, elle a douleurs, souffrance et tristesse ; mais quand l'enfant est né, elle oublie douleurs et souffrances » » <sup>49</sup>.

Les douleurs de l'engendrement et celles de la Passion précédant la résurrection posent les linéaments de la progression humaine : « En tout ce qu'il a fait et en tous temps l'homme doit aussi s'habituer à entrer dans la vie et les œuvres de Notre-Seigneur Jésus-Christ, quelles que soient ses actions et ses omissions, avec ses souffrances et sa vie » <sup>50</sup>. Pour recevoir la grâce, il faut souffrir le monde comme Jésus a souffert dans le monde <sup>51</sup> ; de la sorte, souffrance et œuvres ont une position égale dans la progression éthique selon Eckhart, à savoir celle du médiateur vers la grâce : « Voilà ce qu'est cette vraie pénitence : c'est un esprit qui, en Dieu, s'est entièrement élevé au-delà de toutes choses. Les œuvres à travers lesquelles il t'est possible d'avoir le mieux et de posséder le plus réellement un tel cœur, accomplis-les donc en toute liberté » <sup>52</sup>.

La pénitence par les œuvres, voilà qui immunise bien Eckhart contre tout quietisme, et rend à son éthique le fort accent pratique qui est le sien. L'on perçoit déjà cette inclination au deuxième degré de l'action, et elle s'amplifie encore en son

troisième niveau, puisqu'au-delà de la grâce d'adoption, l'œuvre humaine s'enfle d'un surcroît de valeur.

« La grâce », certes, « est un accomplissement »<sup>53</sup> dans l'être véritable, cependant il existe un prolongement au moment de l'engendrement du Verbe dans l'essence de l'âme. Car la naissance est aussi un commencement, un principe, suite auquel la grâce peut encore s'intensifier : « (Saint Jean dit) *grâce sur grâce* à cause d'une différence dans les degrés de la grâce, car la parfaite charité ou grâce croît toujours, devient plus grande par l'exercice »<sup>54</sup>. La grâce, nous l'avons vu, met un terme à un cheminement à la fois intellectuel-spirituel et éthique, et débouche sur ce que l'on pourrait appeler une connaissance vivante, c'est-à-dire sur une connaissance élevée au-dessus d'elle-même par une inscription dans le monde :

C'est la vie qui confère la connaissance la plus noble. (...) La Lumière éternelle donne de se connaître soi-même et Dieu, mais non soi-même sans Dieu. (...) Saint Paul, dans son ravissement, vit Dieu et soi-même à la manière de l'esprit en Dieu, et pourtant il n'eût pas de mode figuratif qui en lui fit connaître à l'ultime toutes les vertus ; et la raison en était qu'il ne les avait pas exercées dans les œuvres. Les Maîtres, par l'exercice des vertus, parvenaient à des connaissances si élevées qu'ils connaissaient toutes vertus par mode figuratif de façon plus précise que Paul ou n'importe quel saint dans son premier ravissement<sup>55</sup>.

La connaissance abstraite, la « Lumière éternelle » est bien un sommet, Eckhart ne le nie pas, mais du fait même de son extériorité aux choses, elle est comme inanimée. D'universelle qu'elle est à ce stade, la connaissance doit se faire individuelle et, pour cela, doit se placer, comme d'ailleurs l'ensemble du *Sermon 86*, sous le signe de la vie.

C'est en ce sens que la grâce est un *centre* et non un *terme*, en ce qu'elle appelle un abaissement jusqu'au près des choses. Si en effet la grâce accomplit l'homme, ce sont les œuvres qui *peuvent* entériner et amplifier l'inhabitation du Verbe. Elles prolongent alors la grâce aboutie dans l'*habitus* de vertu. Ces œuvres bonnes, qui sont rendues par la grâce véritablement vivantes par la Vie du Verbe à travers l'homme ennobli, sont alors tout à la fois conséquence et cause de l'insistance de cet *habitus*, puisqu'elles en découlent, et en constituent aussitôt l'ancrage matériel<sup>56</sup>. Agir avec noblesse, c'est poursuivre sa vie terrestre en inversant son rapport aux *extra facta* ; c'est se tenir, comme Marthe, « à même les choses, non pas dans les choses »<sup>57</sup>, et sans que les choses soient « en elle », c'est-à-dire « sans entraves »<sup>58</sup>, sans que les choses et l'action parmi elles soient un obstacle à la proximité de Dieu. A ce stade, les choses n'exercent plus de causalité sur l'homme, ne le déterminent plus. Ailleurs, Eckhart évoque un agir « sans mode », qui provient de la demeure de l'homme intérieur accompli : « C'est de ce fond le plus intime que tu dois opérer toutes tes œuvres, sans pourquoi »<sup>59</sup>. Depuis le fond de l'âme, depuis ce lieu où l'homme n'est plus lui-même, car « Notre-Seigneur dit dans l'Évangile : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle de celui qui m'a envoyé » ; il doit en être de même de l'homme bon : son œuvre n'est pas son œuvre et sa vie n'est pas sa vie »<sup>60</sup>.

Eckhart ne se limite qu'apparemment à prêcher la naissance du Verbe. En réalité, son action vise autre chose : elle vise à ce que par une prédication fondée théologiquement s'opère au sein de la communauté la co-naissance du Verbe en l'âme

et de l'âme dans le Verbe, à travers laquelle se perpétue la transmission de la Bonne Nouvelle. La prédication se fait médiatrice, messagère au service de la Parole. Pour que ce cycle de la naissance par le verbe et dans le Verbe se continue, il faut que l'être-par-le-Christ, la Grâce d'adoption, se mue en un agir-par-le-Christ. Il faut que les enseignés relaient le Christ en faisant de ce qu'ils sont une place vacante d'où Il puisse exercer sa volonté, qu'ils se fassent, eux aussi, messagers. Viser la grâce pour elle-même, ce serait une délectation personnelle, mais ne rien viser jusqu'à *agir* pour Dieu, c'est la réelle humilité : l'humilité désirée du serviteur volontaire et libre. Cela, la grâce y mène quasi « naturellement », et c'est pourquoi la prédication se centre sur l'Adoption qui n'est cependant, comme toute naissance, qu'un début. Car comme le répète inlassablement Eckhart, ceux qui ont compris un seul de ses sermons ne doivent plus être prêchés.

Ceux-là ont non seulement rencontré le Fils, mais ils ont, complètement, réitéré la dynamique de la Trinité en se faisant apôtres, en accueillant le Saint-Esprit :

... celui qui veut trouver Dieu en soi doit être Fils de Dieu. Car le Père et le Fils sont ensemble, ce sont des corrélatifs. L'Esprit-Saint procède du Fils dans la Trinité. De la même façon, en nous il ne procède et n'est donné qu'aux fils, Ga 4, : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit du Fils dans vos cœurs ». Or nous sommes fils, si nous opérons quelque chose par amour du seul bien, en tant qu'il est bien. Fils dérive en effet de *philos* qui est amour en grec <sup>61</sup>.

C'est parce que l'amour, sous la forme de l'Esprit-Saint, flue du Fils en l'âme du chrétien que la grâce aboutit dans une activité extérieure qui manifeste la perfection intérieure, et agit comme une « évangélisation par l'exemple », plus efficace encore que les discours :

Jn, 10 : « Croyez en mes œuvres pour que vous sachiez que le Père est en moi ». Il en va de même aussi de toute forme substantielle unie à une matière : elle communique son être à la matière et elle habite la matière par son propre être, et en l'habitant lui communique ses œuvres ; et grâce à ses œuvres, elle révèle à l'extérieur qu'elle l'habite, qu'elle est présente à la matière et en elle » (...) « C'est-à-dire que toutes nos bonnes œuvres (...) montrent, expriment et attestent que Dieu est en nous » <sup>62</sup>.

« une telle vie édifie et éclaire le prochain plus que des paroles (...) Et Sénèque dans son *Épître* : « Longue est la voie des préceptes, courte et sûre celle de l'exemple » » <sup>63</sup>.

Le parcours spirituel selon Eckhart ne se présente donc pas comme une simple ascension, mais comme un mouvement d'élévation et de retour enrichi. Le premier versant est fait d'opérations intérieures et extérieures, qui purifient l'âme comme le corps, en dévoilant l'incessant engendrement du Fils qui se déroule, à son insu, dans l'âme de l'homme. Dans le don de la grâce culmine ce mouvement, avec la rencontre du créé et de l'incréé, qui transfigure dans son rapport aux choses, l'homme tant intérieur que viateur. Cette transfiguration trouve son expression dans la vie sainte, dont le rayonnement mue les hommes en « adverbés » « à côté du Verbe » <sup>64</sup>.

#### 4. Le statut de la médiation

La difficulté technique consiste à délimiter, entre les ordres éternel et temporel, un tiers qui amorce une ouverture, sans cependant former lui-même un ordre supplémentaire. Le Verbe, cette tierce Personne, est dans ce contexte le principe d'existence des choses et de leur cognoscibilité. Il contient *les choses elles-mêmes* sur un mode proprement *spécifique*, qui permet, dans le cours de l'extériorisation, la création, et en sens inverse, la connaissance.

Dans le rapport de création, l'exigence fondamentale peut se résumer dans la citation suivante :

tout étant et chacun non seulement tient de Dieu son être entier, son unité entière, sa vérité et sa bonté entières, mais encore (...) il les tient de lui immédiatement, sans aucune sorte d'intermédiaire. Comment, en effet, une chose pourrait-elle être, si un intermédiaire se glissait entre elle et l'être et si, par conséquent, elle se tenait hors de l'être, comme à côté, à l'extérieur de lui ? Or, l'être est Dieu <sup>65</sup>.

Tout comme le Verbe préfigure un abaissement de l'éternité vers le temps, l'homme, par sa dualité particulière, représente, à l'inverse, le rehaussement de l'ordre créé. Il conserve toujours ce qu'il est par lui-même, et qui relève de l'imperfection (le *quod est*), mais recèle en son sein la racine de son être, qui lui vient immédiatement de Dieu (le *quo est*), là où a lieu la naissance du Verbe, et donc aussi la création, *in principio* :

Tout ce que l'âme opère à l'extérieur, elle le fait par des intermédiaires. Mais dans l'essence, il n'y a pas d'opération : l'âme en son essence n'opère pas, car les puissances au moyen desquelles elle agit émanent du fond de l'essence, mais dans le fond même, les intermédiaires sont réduits au silence ; il n'y a là que repos : *C'est le lieu de la naissance divine où Dieu prononce son Verbe. Ce fond, par nature, ne peut rien recevoir, en effet, que le seul être divin, sans aucun intermédiaire* <sup>66</sup>.

Ce qui cohabite, aussi bien dans le Verbe que dans l'homme, ce sont les deux ordres : incréé et créé, *immédiat et médiateur*.

Voilà pourquoi, chez Eckhart, il ne peut y avoir d'union directe au créateur faisant fi du monde dans lequel l'homme est inscrit. L'intériorisation est une traversée intérieure qui se double d'une traversée du monde dans lequel s'inscrit l'homme. *L'inversion du rapport aux images et aux choses est, en tant que processus mondain, progressive, soumise au labeur et à la médiateté dans l'opération, et cela bien qu'elle ait pour fin et pour terme un état de repos dans l'immédiateté*. De ces contraintes, l'intellectualisme ne peut faire l'impasse. Il n'y a donc, pour Eckhart, ni une simple médiateté du rapport à Dieu, ni, non plus, une immédiateté intellectuelle et personnelle. Un extrait assez long nous permettra d'illustrer ce propos. Il met en scène sans les citer Démocrite et Aristote :

Tous deux ont raison.

« S'il n'y avait pas d'intermédiaire, dit le premier, l'œil pourrait distinguer une fourmi sur la voûte céleste ». Ce qu'il veut dire est juste. S'il n'y avait pas d'intermédiaire entre Dieu et l'âme, elle verrait Dieu à l'instant même ; car Dieu n'a pas besoin de médiateur et ne tolère pas d'intermédiaire. Si l'âme était complètement dénudée et dépouillée d'intermédiaire, Dieu lui apparaîtrait sans voile ni enveloppe et se donnerait entièrement à elle (...). C'est pourquoi Boèce dit : si tu veux connaître la



vérité dans toute sa pureté, abandonne joie et crainte, assurance et espoir et tout effort ardent. La joie n'est en effet qu'un intermédiaire, la crainte n'est qu'un intermédiaire, l'assurance et l'espoir et les efforts ardents, tout cela n'est qu'intermédiaire. Pendant que tu regardes ces choses et qu'elles te regardent, tu ne vois pas Dieu.

Mais l'autre maître dit : « Sans intermédiaire, mon œil ne verrait rien ». Quand je pose la main sur mes yeux, je ne vois pas la main ; il faut qu'elle soit au préalable purifiée et criblée dans l'air et la lumière, pour arriver, ensuite, sous forme d'image, à mon œil. Vous pouvez vous en rendre compte en prenant un miroir. Si vous le tenez devant vous, votre image s'y montre. Or l'œil et l'âme sont tous deux comme ce miroir où apparaît tout ce qu'on lui présente. C'est pourquoi je ne vois pas non plus la main ni la pierre, mais leur image ; mais cette image, je ne la vois pas dans une autre image ou dans un médiateur, je la vois directement et sans image, parce que l'image est elle-même la médiatrice et qu'il n'y a pas d'autre médiateur (...). C'est en ce sens que l'image est sans image, parce qu'elle n'est pas vue dans une autre image. Le Verbe éternel est le médiateur, l'Image elle-même qui est sans médiateur ni image pour que l'âme comprenne et connaisse Dieu dans le Verbe éternel immédiatement et sans image <sup>67</sup>.

Alors que la première partie du texte laisse entendre l'éventualité de l'union immédiate avec Dieu, la seconde précise que l'union immédiate a lieu avec le Verbe comme médiateur.

Le Verbe est donc cette instance au statut hybride qui opère la jonction entre deux « autres soi-même ». Médiateur, il se caractérise par ce que l'on pourrait appeler une « double ambivalence ». A l'une des extrémités, il est tout à la fois identique au Père par la nature, et distinct de lui par la Personne ; à l'autre extrémité, il est le plus intime de la création tout en la transcendant. De même que la négation de la négation est principe de dynamisme au sein de la stabilité de l'être, de même le redoublement de l'ambivalence générant la Personne du Verbe, tout en actualisant la création, est le principe de l'unité de l'incréd et du créé.

## Notes

<sup>1</sup> H. STÉPHANE, *Introduction à l'ésotérisme chrétien*. Traités recueillis et annotés par F. CHENIQUE, avec postface de J. BORELLA, Paris, Dervy-Livres, 1983, vol. 1, p. 80.

<sup>2</sup> Du moins si on l'envisage sous la forme particulière qu'elle prend dans la dialectique de la (dis)similitude, dans *l'Expositio in libri Exodi, LW II*, p. 109, n. 112, trad. F. BRUNNER, *Maître Eckhart, approche de l'Œuvre*, Genève, Ad Solem, 1999 (rééd. de *Maître Eckhart*, Paris, Seghers, 1969), p. 138 : « Il faut donc savoir qu'il n'y a rien d'aussi dissemblable que Dieu et une créature quelconque. Ensuite, deuxièmement, il n'y a rien d'aussi semblable que Dieu et une créature quelconque. Enfin, troisièmement, il n'y a rien qui soit à la fois aussi dissemblable et semblable à un autre, que Dieu et une créature quelconque le sont entre eux ».

Voir également les commentaires de V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960 (2<sup>e</sup> éd., 1998) (*Études de philosophie médiévale*, 48), p. 267 et s. Voir aussi, dans le présent ouvrage, l'article de Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart » (qui suit dans les grandes lignes la lecture proposée par Vladimir Lossky dans son livre).

<sup>3</sup> Comme en témoigne la dialectique de la (dis)similitude, le rapport homme-Dieu se situe toujours *au seuil de l'opposition*, ménageant une liaison ténue des deux pôles. Ceci se comprend quand on garde à l'esprit que l'analogie concerne le rapport de la créature à son Seigneur, c'est-à-dire à Dieu en tant que cause trine de l'existence des *extra facta*. La liaison introduisant une sorte de parenté entre l'homme et Dieu pourrait sembler outrecuidante, n'était la suressentialité de Dieu. Celle-ci rappelle que la Trinité se pose en rapport avec la création, mais que Dieu en lui-même et pour lui-même, dans son unité, indépendamment de son acte créateur, surplombe cette relation créateur-créature. Par *cette* transcendance, Eckhart, tout en fondant la liaison du Dieu-créateur et de la créature, place le retour de l'homme à Dieu en deçà de la Trinité, dans l'Un qui, nécessairement, est sans rapport (« Quand l'âme devint créature elle eut un Dieu : si elle perd son caractère créé, Dieu reste à Lui-même ce qu'Il est », voir *Sermon Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même*, dans ECKHART, *Traité et Sermons*. Traduction, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (*GF*, 703), désormais cité *TS*, p. 399). C'est la raison pour laquelle il nous semble délicat de s'accorder avec A. de Libera lorsqu'il écrit que la métaphysique de l'analogie a pour perspective « l'opposition du fini et de l'infini », avec pour but ultime de « rendre pensable cette opposition » (A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 72), sauf à considérer que l'analogie, parce qu'elle s'inscrit directement dans le cadre d'une relation Seigneur-serf, est déjà la levée de l'« opposition », ce qui signifie qu'elle présente immédiatement une similitude dissemblable.

<sup>4</sup> Voir *Sermon 5b*, *TS*, 254 : le Christ « nous a apporté notre béatitude », mais « la béatitude qu'il nous a apportée était à nous ».

<sup>5</sup> « Ainsi donc la Sagesse de Dieu, en assumant la chair, a voulu se révéler notre rédempteur, pour commémorer qu'elle est notre instructeur (*instructor*) dans les choses divines, naturelles ou morales », *L'œuvre latine de Maître Eckhart. 6, Commentaire sur le Prologue de Jean*. Texte latin, avant-propos et notes par A. DE LIBERA, E. WEBER, E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1989 (désormais cité *OLME 6*), § 186, p. 337.

<sup>6</sup> *OLME 6*, § 185, p. 333-335.

<sup>7</sup> *Sermon 5b*, *TS*, p. 253.

<sup>8</sup> *OLME 6*, § 106, p. 207-209.

<sup>9</sup> *OLME 6*, § 117, p. 231-233.

<sup>10</sup> Comme le propose, par exemple, le *Sermon 22*, (dans G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, *L'étincelle de l'âme, Sermons I à XXX*, Paris, Albin Michel, 1998 (*Spiritualités Vivantes*), p. 210-211), où Eckhart compare l'âme à une épouse ayant perdu un œil par « un accident », et dont le mari s'arrache lui-même un œil par preuve d'amour, pou se rendre « égal » à elle. Voir également S. Eck, « Le salut par le Christ d'après Maître Eckhart », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 75/4, 2001, (= numéro spécial 700<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean Tauler), p. 359-543, et plus spécialement p. 539-541 pour des rapprochements avec les *Sermons 5b* et 29.

<sup>11</sup> *Sermon 5b*, *TS*, p. 253.

<sup>12</sup> *Sermon 24*, dans *L'étincelle de l'âme*, p. 227-228 (modifiée).

<sup>13</sup> Voir dans ce volume l'article de P. GIRE, « Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart ».

<sup>14</sup> Devenir par grâce ce que le Fils est par nature. Sur cette question, voir dans cette publication l'article de M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>15</sup> *OLME* 6, § 26, p. 63. Le passage cité est, plus précisément, Mt, 11, 27.

<sup>16</sup> *Sermon* 1, *TS*, p. 228.

<sup>17</sup> Sur la « physique de la grâce » chez Maître Eckhart, nous renvoyons aux multiples analyses de A. DE LIBERA, qui a mis au jour cette clef de lecture : « L'instant du changement selon saint Thomas d'Aquin », dans *Métaphysique, histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, Baconnière, 1981, p. 99-109, ainsi que *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative, op. cit.*, p. 111-120 : « L'instant du changement selon Aristote et saint Thomas d'Aquin », ainsi que la n. 9, p. 76-77. Signalons encore, sans doute du même auteur, *OLME* 6, note complémentaire n° 1, « Altération et génération : la physique de la grâce », p. 365-371.

<sup>18</sup> ARISTOTE, *Physique*, 221 a 31, trad. A. STEVENS, Paris, Vrin, 1999 (*Bibliothèque des textes philosophiques*), avec introduction de L. COULOUBARITSIS, p. 189.

<sup>19</sup> *OLME* 6, § 186, p. 337.

<sup>20</sup> A propos de la Sagesse divine et de sa figuration chez Suso, voir dans ce volume l'article de M. GRUBER, « Aspects de la Sagesse éternelle dans le texte et dans l'image chez Henri Suso ».

<sup>21</sup> *OLME* 6, § 186, p. 337.

<sup>22</sup> *OLME* 6, § 117, p. 231.

<sup>23</sup> *Sermon* 10, *TS*, p. 282.

<sup>24</sup> *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe...*, p. 121.

<sup>25</sup> *Exposition de la Genèse*, § 196, *LW* I, p. 342, traduit par F. BRUNNER, *Maître Eckhart...*, p. 131, n. 1, pour éclairer le texte obscur du *Liv. parab. Gen.* : « et ce (réceptacle est) le même (sous différentes formes) quant au devenir. Mais il en va autrement dans l'être ».

<sup>26</sup> *Livre des paraboles de la Genèse*, § 31, trad. F. BRUNNER, *Maître Eckhart...*, p. 132.

<sup>27</sup> *Liv. parab. Gen.*, trad. F. BRUNNER, *Maître Eckhart...*, p. 132.

<sup>28</sup> *OLME* 6, § 73, p. 149.

<sup>29</sup> *Liv. parab. Gen.*, trad. F. BRUNNER *Maître Eckhart...*, p. 133.

<sup>30</sup> *Sermon* 48, trad. G. JARCZYCK et P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu au-delà de Dieu, Sermons XXXI à LX*, Paris, Albin Michel, 1999 (*Spiritualités Vivantes*), p. 123. Les traducteurs rendent « opérativité » pour « *Wirklichkeit* », qui signifie davantage « réalité », en opposition à « puissance », à savoir « ce qui est effectivement le cas ». Etant donnée la proximité thématique avec le texte du *Liv. parab. Gen.*, dont le latin ne laisse pas de doute de traduction, nous rendons *Wirklichkeit* par « acte ».

<sup>31</sup> *Sermon latin IX*, F. BRUNNER, *Maître Eckhart...*, p. 161.

<sup>32</sup> *OLME* 6, § 57, p. 121-123 (italiques ajoutés).

<sup>33</sup> C'est vraisemblablement cette adaptabilité à des contextes théoriques variés qui fait écrire à W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 (*Etudes de philosophie médiévale*, 68), p. 156, que la notion d'*Entbildung* dépasse celle « somme toute assez vague, de « détachement » ou de « *Gelassenheit* » ». Voir également, dans ce volume, l'article de W. WACKERNAGEL, « Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart ».

<sup>34</sup> *OLME* 6, § 8, p. 37 : « La génération se fait sans mouvement et ne se produit pas dans le temps, au contraire c'est la fin et le terme de tout mouvement, car elle regarde la substance et l'être de la chose. C'est pourquoi elle ne passe pas ensuite dans le non-être ni ne glisse dans le passé ».

<sup>35</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*. 3 tomes. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1974-1979. *Sermon 67*, t. III, 1979, p. 51.

<sup>36</sup> *Le livre de la consolation divine*, TS, p. 132. Avançons d'ores et déjà que cette reconnaissance ne sera pas sans passer par une souffrance semblable à celle du Christ, puisque « la véritable pénitence, la meilleure de toutes, par laquelle on s'amende puissamment et au plus haut point, c'est que l'homme se détourne (...) de tout ce qui n'est pas complètement Dieu (...) Elle nous est enseignée surtout et de la façon la plus profitable par la chère Passion, la Pénitence parfaite de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*Entretiens spirituels*, TS, p. 101).

<sup>37</sup> *Le livre de la consolation divine*, TS, p. 148.

<sup>38</sup> *Entretiens spirituels*, TS, p. 109.

<sup>39</sup> *Sermon 6*, TS, p. 262.

<sup>40</sup> *Sermon 67*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, t. III, p. 51.

<sup>41</sup> DENYS LE CHARTREUX, *Enarratio in epistolam I beati Pauli ad Corinthios*, dans *Vers la ressemblance*. Textes réunis et présentés par C. BAGONNEAU, Paris, éd. Parole et Silence, 2003, p. 40.

<sup>42</sup> *Sermon 1*, TS, p. 226.

<sup>43</sup> Rappelons la critique eckhartienne de l'*Eigenschaft*, la propriété, dont il faut, littéralement, se libérer, non seulement en tant qu'elles déterminent l'homme – et donc le réduisent –, mais également en tant qu'elles lui appartiennent en propre, l'ancrent *de facto* dans la créaturalité, et non dans l'être *simpliciter*.

<sup>44</sup> *Sermon Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même*, TS, p. 405.

<sup>45</sup> *Ibid.* (italiques ajoutés).

<sup>46</sup> *Sermon J'ai dit un jour dans un sermon à propos d'un homme qui aurait fait de bonnes œuvres en état de péché mortel*, TS, p. 382. On remarquera, dès ici et pour ce qui suit, qu'Eckhart développe une éthique de l'intention avant la lettre, en ceci que l'œuvre n'est envisagée que dans son rôle purificateur pour celui qui l'accomplit, mais pour ainsi dire jamais dans ses conséquences mondaines.

<sup>47</sup> *Sermon Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même*, TS, p. 405.

<sup>48</sup> *Le Livre de la consolation divine*, TS, *op. cit.*, p. 147.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 148. Eckhart cite Jn 16, 21.

<sup>50</sup> *Entretiens spirituels*, § 16, T.-s., *op. cit.*, p. 101.

<sup>51</sup> Voir *Le livre de la consolation divine*, TS, p. 160 : « C'est parce que le Fils de Dieu, tant qu'il restait dans l'éternité et la déité, ne pouvait pas souffrir, que le Père céleste l'a envoyé dans le temps, pour qu'il devint homme et pût souffrir ».

<sup>52</sup> *Entretiens spirituels*, § 16, TS, *op. cit.*, p. 102.

<sup>53</sup> *Sermon 21*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, dans *Maître Eckhart, Sermons (1 à 30)*, Paris, Seuil, 1974, p. 207, ou encore *Entretiens spirituels*, § 22, TS, *op. cit.*, p. 120 : « La grâce ne détruit pas la nature, elle l'accomplit ».

<sup>54</sup> *OLME 6*, § 179, p. 321, et Jn 1, 16.

<sup>55</sup> *Sermon 86*, trad. G. JARCZYCK et P.-J. LABARRIÈRE, *Et ce néant était Dieu, Sermons LXI à XC*, Paris, Albin Michel, 2000 (*Spiritualités Vivantes*), p. 185 (remaniée).

<sup>56</sup> Nous ne voulons pas dire par là que la grâce soit ancrée matériellement en l'homme par l'accomplissement d'œuvres vertueuses. Seul le principe possède en propre la grâce. Mais il y a une certaine autonomisation extérieure de l'habitude d'exercer des vertus, qui maintient l'homme en état de grâce, l'œuvre bonne appelant l'œuvre bonne, en un cercle vertueux, qui est par ailleurs le corollaire de l'état intérieur de l'homme gracié.

<sup>57</sup> *Sermon 86*, trad. G. JARCZYCK et P.-J. LABARRIÈRE, dans *Et ce néant était Dieu*, p. 191. Il s'agit de la Marthe apparaissant en Lc 10, 36-42. Pour une analyse de ce sermon seul, voir M. DE GANDILLAC, « Deux figures eckhartiennes de Marthe », dans *Métaphysique, Histoire*

*de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, Baconnière, 1981, p. 119-134.

<sup>58</sup> *Sermon 86, Et ce néant était Dieu*, p. 187.

<sup>59</sup> *Sermon 5b, TS*, p. 255.

<sup>60</sup> *Sermon 25, TS*, p. 319.

<sup>61</sup> *OLME 6*, § 115, p. 229 ; Eckhart cite Ga 4, 8.

<sup>62</sup> *OLME 6*, § 156-157, p. 283-285.

<sup>63</sup> *OLME 6*, § 69, p. 143. Pour la citation : SÈNEQUE, *Lettre à Lucilius*, I, 6, § 5, Paris, Belles Lettres, p. 17-18.

<sup>64</sup> *Sermon 9, TS*, p. 280.

<sup>65</sup> *Prologue à l'Œuvre des propositions*, § 13, *OLME 1*, p. 81.

<sup>66</sup> Cet extrait est cité et traduit par E. ZUM BRUNN, dans *Métaphysique du Verbe...*, p. 58.

<sup>67</sup> *Sermon 69, TS*, p. 371-372.

# « Dieu est amour » (*Op. Ser. VI*) : un principe eckhartien peu souligné

Jean DEVRIENDT

L'amour est la totale totalité totalisant le  
tout tout le temps.

Raoul DUGUAY

## 1. Traduction de : *Opus Sermonum*, VI. Premier dimanche après la Trinité, 1 Jn. 4, 8-21, « Dieu est amour... »

(§ 52) Par le fait que Dieu est abstraitement nommé « amour »,

Premièrement, la simplicité absolue, la plus pure, de Dieu est établie, puis, à partir de là, la primauté de Celui-ci en toutes choses, et, plus encore : l'être lui-même est un être simple (Ex 3, 14 : « *moi je suis qui je suis* »).

1. Il apparaît à partir de là que toutes choses sont, et sont contenues, en lui. : Tb. 10, 5 : « ... *ayant toutes choses en toi, le Un* ».
2. Ensuite à partir de là il apparaît que lui seul rend heureux, tantôt parce qu'en lui seul sont toutes choses, tantôt parce que toutes sont une.
3. Il apparaît troisièmement, qu'il y a quelque chose d'éternel, et qui n'est pas soumis au temps. Il faut donc que ceux qui veulent être unis passent au-dessus du temps.

Deuxièmement, dis pourquoi il est préférable de l'appeler amour, alors que, de façon égale, il est sagesse, beauté et autres choses semblables : à savoir que l'amour est unifiant et se diffusant.

Troisièmement de même : il commence là où cesse l'intellect. Après cela, développe cette [citation] « qui siège au-dessus des chérubins ». Explique :

4. de quelle manière l'amour ou bien la charité est unifiant, et combien cette union est grande ;
5. de même, de quelle manière l'amour se diffuse abstraitement tout entier.

(§ 53) « Dieu est amour ».

Premièrement, parce que l'amour est commun, n'excluant personne. A partir de cette communauté, remarque deux choses.

1. Premièrement, que Dieu est commun. Lui-même est tout étant et tout être de toutes choses : « en lui, pour lui, par lui » (Rm., 11, 36). Mais remarque que « *Dieu est tout ce que chacun, et tous, peut se penser, ou se désirer, de meilleur et encore d'avantage* ». Mais tout ce qui peut être désiré par tous, au regard de « d'avantage » est une sorte de néant. Là, ajoute ceci : « *Dieu est l'antithèse du néant par la médiation de l'étant* ».
2. Deuxièmement, remarque que tout ce qui est commun (à tout), dans la mesure où c'est commun, est Dieu, et tout ce qui n'est pas commun, dans la mesure où ce n'est pas commun, n'est pas Dieu, mais est créé. Toute créature est quelque chose de fini, limité, distinct, et particulier : ainsi, elle n'est déjà plus l'amour. Mais, Dieu, lui, est tout entier amour commun.

(§ 54) Deuxièmement, en premier lieu, Dieu est et est nommé amour,

1. Parce que lui-même est celui qui aime, et cherche tout ce qu'il peut aimer.
2. Et encore : lui-même est celui qui seul est aimé et recherché par tous et en tous.
3. Ensuite, lui-même est celui en lequel tout ce qui est ou peut être subsiste en cherchant et en aimant.
4. A nouveau, lui-même est, celui en qui quoi que ce soit d'amer, de contraire, de triste, d'inexistant est doux, est beau, et est, et sans lequel quoi que ce soit de beau est amer et néant.
5. Ensuite : Dieu est amour parce que lui est tout entier aimable, lui est tout entier amour.

(§ 55) Troisièmement, Dieu est amour, parce que lui aime tout entier.

1. A cet endroit, note en premier, autour de l'amour de Dieu pour nous, combien il nous aime, celui qui nous aime tout entier, et il nous aime par tout ce qui est à lui.
2. Deuxièmement, il nous aime d'un amour pareil et égal à celui par lequel il s'aime ou se chérit lui-même, et son Fils coéternel, et l'Esprit-Saint.
3. Troisièmement, par conséquent, il nous aime en vue de la même gloire par laquelle il s'aime lui-même. Cite cela : « afin que vous mangiez et buviez à ma table », etc. aussi « là où je suis, à cet endroit, sera mon serviteur ».
4. Quatrièmement, parce que l'amour par lequel il nous aime, est le Saint-Esprit lui-même.
5. Cinquièmement, celui qui selon Hugues de Saint Victor nous aime, « comme un oubli de tous les autres », ou bien, comme si les autres étaient presque oubliés.
6. Sixièmement, parce qu'il aime comme si c'était son bonheur de nous aimer. De là : « je t'ai aimé d'un amour éternel », et « mes délices sont d'être avec les fils des hommes ».
7. Septièmement, parce qu'il aime en nous jusqu'à ses ennemis. D'où : il se donne à nous lui-même en premier avant ses dons, comme s'il ne pouvait pas attendre les préparatifs et les mises au point.
8. Huitièmement, parce qu'il donne tout ce qui est à lui, et lui-même. Là, dis que rien de créé ne donne de ce qui est à soi, ni de même, ne donne tout de soi, ni ne se donne lui-même.

9. Alors, neuvièmement, dis que la nature, la vie et l'être de Dieu consiste à se communiquer, et à se donner soi-même tout entier. « Le Premier Principe en effet est abondant de par soi-même ». Il est donc pour lui à lui-même, pour lui-même. De là, selon le Pseudo-Denys, il ne se donne pas à s'aimer lui-même par calcul, mais à la façon dont le soleil irradie.

(§56) A la suite de ces préliminaires, note trois choses.

Premièrement, qu'on ne doit pas rendre grâce à Dieu de ce qu'il nous aime. C'est une nécessité qui lui incombe. Mais je rends grâce qu'il soit si bon qu'il soit nécessaire à lui-même d'aimer.

Deuxièmement, note à quel point cette âme, que Dieu, qui possède et possède en provision en soi toute chose aime ainsi, doit être de noble substance.

Troisièmement, que l'âme est dans l'intimité de Dieu, et Dieu dans celle de l'âme, qu'il aime de la sorte : il n'aime rien hors de lui, ni n'aime rien de dissemblable ou de d'étranger.

Ensuite, note qu'il ne faut pas prier Dieu qu'il répande sur nous la lumière de sa grâce, ou quoi ce que soit du même genre, mais il faut prier que nous devenions dignes de la recevoir. Dieu, en effet, donne toujours ou jamais. Il donne à tous ou bien ne donne à aucun.

## 2. Eléments de lecture

### A. *L'Opus Sermonum*

Qu'est-ce que : les « *Sermons latins* » ? Si ces mots désignent un ensemble de prédications conservées en langue latine, il n'y a guère de problème. Mais, si seule la langue diffère, et non le contenu, pourquoi avoir distingué entre des sermons allemands et ceux-ci ? Un seul volume regroupant les sermons d'Eckhart serait suffisant. Le titre même de l'ouvrage pourrait être critiqué, ainsi que le suggère K. Ruh : « Nous pouvons (...) concevoir les *Sermons* (latins) comme l'*Opus Sermonum* initialement prévu par Eckhart »<sup>1</sup>. A la différence des sermons allemands, corpus en partie reconstitué d'après des notes d'auditeurs, l'*Opus Sermonum* est de la main même d'Eckhart. Il appartiendrait, cette thèse ne fait pas l'unanimité<sup>2</sup>, à l'*Opus Expositionum*, troisième volet de l'*Opus Tripartitum* inachevé. L'*Opus Expositionum* se veut « l'exposé des autorités » : cette expression sans cesse reprise dans le texte actuel desdits « *Sermons latins* », quand l'auteur conclut une citation par le simple mot *pertracta* : « approfondis-le ! ». Eckhart lui-même propose comme titre *Opus Sermonum*. Il serait plus juste d'aller contre l'usage établi et de le lui restituer.

Une des meilleures copies en a été corrigée par Nicolas de Cues<sup>3</sup>, en particulier pour ce sermon VI. L'intérêt de Nicolas de Cues pour ce volume souligne l'importance et la qualité de l'œuvre. Celle-ci, à en juger par le peu d'études systématiques qui lui ont été consacrées, a bien besoin de recevoir de tels appuis. Outre la force de la recherche allemande sur les sources de la culture germanique, qui a pu favoriser un corpus de sermons sur un autre, l'*Œuvre des Sermons* souffre de plusieurs handicaps. D'une part, sa forme générale paraît inachevée, à la fois dans le contenu (il manque un bon nombre de sermons traditionnels dans un sermonnaire) et à la fois dans sa forme actuelle qui est – volontairement ou non – une suite de pistes plus ou moins elliptiques. Les sous-entendus, les points de suspension, les allusions obscurcissent un



texte déjà ardu en lui-même, car, et c'est là l'autre différence de taille avec les sermons allemands, le public visé était un public de lettrés, principalement d'étudiants <sup>4</sup>. Très peu d'*exempla* sont développés. Bien des références patristiques et scripturaires sont seulement signalées : elles semblent appartenir à une culture acquise ou requise. Outre ces difficultés, l'intérêt de cet ouvrage demeure : il nous restitue dans un guide de prédications, certes lacunaire, l'architecture dogmatique de la pensée d'Eckhart. Pour chaque sermon, un examen attentif du texte est nécessaire afin de déterminer si la trame homilétique est constituée, finie, comme un plan type en quelque sorte, ou s'il faut se contenter de posséder des notes qui, inachevées ou extraites, de leur contexte sont devenues pour nous plus ou moins hermétiques.

## B. Le sermon VI

Dans le cadre du sermon VI, *Du premier dimanche après la Trinité*, le sermon ici traduit est suivi de trois autres propositions de prédications pour le même jour. Le texte suivi à travers ces trois propositions est 1 Jn 4, 8 ; 9 ; 16 ; 18. Il est donc convenable de voir en ce sermon un commentaire de la première épître de Jean.

Le sermon VI, 2 porte sur la citation <sup>5</sup> : « Voici en quoi est apparue la grâce, l'amour, de Dieu : il a envoyé son Fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui ». Tout le commentaire dès lors portera sur la naissance du Fils, manifestation gracieuse de l'amour de Dieu. Cette naissance est principalement l'engendrement du Verbe par le Père dans une âme pure. Cette dimension vient en complément de ce qui a été exposé dans le sermon VI, 1. Dans ce deuxième axe de prédication, le commentaire est nettement néoplatonicien. Outre une référence directe au monde des idées <sup>6</sup>, la question de l'incarnation du Fils est abordée selon les termes mêmes qui ont alimenté les débats au sujet du nihilisme christologique dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle : « Note qu'il a assumé la nature non la personne ». Il n'est pas étonnant que sur ce thème aussi délicat, le Protocole de Cologne ait requis une mise au point. Ces débats du XII<sup>e</sup> siècle <sup>7</sup> n'ont trouvé qu'au XIII<sup>e</sup> siècle leur conclusion, grâce au travail de Thomas d'Aquin <sup>8</sup>. Eckhart ne précisera pas outre mesure sa pensée. Ayant posé cette base, il va argumenter de la présence de Dieu au cœur des âmes pures pour présenter l'amour de Dieu. Dans l'*Opus Sermonum*, l'exposé de cette inhabitation est placé sous le registre de l'inhabitation trinitaire et de la grâce, amour de Dieu, qui divinise et enfante Dieu dans l'âme <sup>9</sup>. Ici, à l'âme pure, peut dans un contexte eckhartien être associée une âme détachée, vide de tout ce qui n'est pas Dieu, disponible à la grâce. A cette disponibilité répond la proximité aimante d'un Dieu qui a un dessein particulier pour l'homme qu'il a créé.

Le sermon VI, 3 se centre ensuite sur le verbe « demeurer » : *qui manet in caritate*. Le champ ouvert est celui de l'immanence. Un ensemble d'expressions latines, typiques de la pensée d'Eckhart, et une dialectique entre le détachement et l'amour fait de ce sermon une pièce aussi importante que méconnue. Le centre du sermon est introduit non sans humour par les mots « Ceci étant vu, les choses sont claires ». Ce qui a été vu, c'est que Dieu étant l'amour, demeurer en Dieu et demeurer en l'amour sont des locutions interchangeables. La suite <sup>10</sup> mérite d'être traduite :

Mais Dieu n'est un amour ni moins ni autre que son propre être. Il est reconnu que celui qui demeure dans l'être de Dieu, demeure en Dieu <sup>11</sup> et Dieu en lui. Là,

note que l'amour n'a rien à faire avec la récompense : tout son être est dans le mérite ; et ensuite rien avec l'action ou l'agir, avec naître, avec être disponible, avec se mouvoir. Cependant, il a à faire avec la volonté. Ensuite : en raison de lui seul, nous sommes bons, mais par un intellect nu, et plus que nu (*supernudo*) nous nous ne sommes pas bons, mais heureux. L'intellect et la volonté, l'amour et la béatitude se tiennent comme la servante face à la femme libre <sup>12</sup>, comme la forme substantielle, la disposition face à cette dernière, comme l'être face au devenir, comme se mouvoir vers le haut face à se reposer <sup>13</sup>. Voir le psaume : « je serai rassasié quand apparaîtra ta gloire », tout comme la faim face à la nourriture, la soif à la boisson. Voir le psaume : « Près de toi est la fontaine de la vie » etc. « ils s'enivrèrent » etc. Note que Platon disait que les formes étaient données selon le « mérite » de la matière. A travers cela, il apparaît que la volonté et l'amour, qui concernent le mérite, se tiennent vis-à-vis de la béatitude comme des récompenses à la façon de la disposition à l'accident vis-à-vis de la forme substantielle.

Le fond platonicien est fortement confirmé. Le débat sur le primat de l'intellect agent ou de la volonté, ce qui est peut-être un faible indice de l'origine parisienne de ce paragraphe, est poussé plus avant. Le détachement (*intellectum supernudum*) perd son primat absolu. L'argument final de tous ces points capitaux est la compréhension de Dieu comme être, comme Un et comme amour.

Le sermon VI, 4 est plus tourné vers l'exhortation spirituelle. Eckhart y examine les différences entre la crainte de Dieu et l'amour de Dieu. Il s'y exprime d'une façon classique. Ce texte n'est pas pour autant mineur dans l'œuvre d'Eckhart. Ce rappel du christianisme d'Eckhart, maître dominicain, comme les *Entretiens Spirituels*, invite lui aussi, à « avoir l'esprit libre et à s'engager en vue de la conformation au Christ... sur le chemin pascal de l'amour » <sup>14</sup>. Le sermon VI, 1 ouvre donc un commentaire de la première épître de Jean, et place l'amour qui est Dieu et qui vient de Dieu comme un élément clef de sa mystique.

### C. Le sermon VI, 1

La traduction de telles trames homilétiques est soumise au respect de l'ellipse, qui est l'état dans lequel Eckhart a laissé son texte, mais également soumis à l'exigence de clarté venue du respect du lecteur moderne. Elle comporte donc un ensemble de choix très particuliers. Parmi ceux effectués ici, le choix de la forme littéraire est important. L'édition latine de référence, celle de Josef Koch, présente un texte organisé en paragraphes. Pourtant certains textes, dont le sermon VI, 1, sont des plans de travail, et méritent d'être rédigés comme tels : une série de points à développer, organisée en partie et sous parties. Ainsi, les nombreux *primo, secundo, tertio* en retrouvant une hiérarchie visible, peuvent jouer parfaitement leur rôle d'opérateurs logiques. La division en paragraphes, notés de 53 à 56 dans l'édition latine devient artificielle.

Le texte obtenu forme un ensemble qui s'organise alors en trois parties, littérairement discernables. La méthode par laquelle Eckhart construit ses commentaires dans l'*Opus Sermonum* consiste à suivre le verset choisi, et à le découper en unités grammaticales les plus petites possibles. Ici, ayant retenu les mots « Dieu est amour », il se contente de cette proposition.

Le travail littéraire fourni par Eckhart est nettement visible dans sa construction : des expressions types inaugurent et closent chaque partie et sous-partie. La première

partie est incluse entre deux répétitions des mots : *in abstracto*, la deuxième partie de même par les mots *communis est*. La troisième partie possède une structure plus complexe. Les premiers mots qui marquent son ouverture sont *se toto* (« lui-même tout entier »), qui mènent à l'expression *toto sui nos amat* : à la proposition précédente est rajouté *nos*. Eckhart, de façon linéaire, alterne *nos amat* et *se amat*. Ce glissement de *se* à *nos*, sera repris, mais inversé, dans le deuxième mouvement de ce paragraphe : en retournant à *se* à partir de *nos*. Incidemment, la grammaire montre un mouvement soulignant la dynamique néoplatonicienne *creatio-redditio*, à travers la séquence *se, nos, se*. Mais Eckhart va l'insérer dans la dogmatique chrétienne.

Pour ce faire, le Maître a recours à un nouveau verbe : *dat*. L'arrivée du verbe « donner » n'est pas incongrue : au milieu du paragraphe, le quatrième argument est le seul qui ne soit porteur d'aucun des mots-clefs. Ce paragraphe est le pivot herméneutique qui relie l'amour de Dieu pour l'homme, et l'amour de Dieu en Dieu. Il est au sens propre et figuré le centre du paragraphe. Ce pivot est : « L'amour par lequel Dieu nous aime est l'Esprit-Saint ».

Cette trame homilétique peut être, par conséquent, considérée comme un travail fini. Il ne reste qu'à expliquer plus simplement, d'où les remarques « Explique cela », à la fin de certaines phrases. C'est une architecture complexe, mais assez construite pour qu'il ne reste plus qu'à la développer. Elle possède même déjà un *exemplum*, celui du soleil, et une parénèse qui à la fois donne une indication sur la mise en pratique de ces enseignements, et une formule aisée à retenir pour ouvrir la question sur un champ beaucoup plus vaste.

Résumons donc. Premièrement, ce sermon montre combien l'*Opus Sermonum* est peut-être sous cette forme composé d'écrits achevés, destinés à donner un fil directeur, et combien, parce que réduits à leur plus simple expression, ces écrits sont révélateurs de la stylistique eckhartienne, aptes à devenir de précieux outils pour l'identification de certains passages douteux de son œuvre.

#### **D. L'Un, l'amour et Dieu**

L'amour est un thème peu étudié en soi dans l'œuvre d'Eckhart, hormis l'étude comparative de K. Knotzinger<sup>15</sup>. Pourtant, il est le thème central de plusieurs prédications latines. Outre le sermon VI, il structure<sup>16</sup>, les sermons XXX, XL et XLVII 2, 3. A ces quatre sermons où ce thème est longuement développé, il faudrait encore ajouter le sermon I, *L'amour de Dieu a été répandu*, qui en posant le choix entre l'amour de ce monde et l'amour de Dieu annonce le long développement du sermon LV, 4 : *Celui qui hait son âme en ce monde*. L'originalité de ce sermon VI est d'être centré non sur l'amour du prochain, ou le « mépris du monde », mais sur l'amour qu'est Dieu. Il place d'emblée une affirmation positive au sujet de Dieu : « Dieu est » amour. La théologie d'Eckhart est largement apparentée à la voie négative<sup>17</sup>, mais il construit cette dernière sur un ensemble réduit d'affirmations, largement étudiées : « Dieu est », « Dieu est Un »<sup>18</sup>, « Dieu est Trinité », « Dieu est *intelligere* »<sup>19</sup>.

Une série d'appropriations trinitaires où apparaît l'amour peut être extraite des sermons latins. Elle complète celles qui éclairent le débat sur le primat de l'intellect en Dieu, dont la plus connue est « être, vivre, *intelligere* », respectivement en fonction de l'Esprit-Saint, du Fils et du Père<sup>20</sup>. La plus complète de ces appropriations est

celle qui associe à Jésus-Christ la grâce, à Dieu l'amour, et à l'Esprit-Saint la communication <sup>21</sup>. Mais Eckhart suit ici à la lettre l'intitulé du sermon extrait de la deuxième épître aux Corinthiens et pose une réserve de taille : « le nom de Dieu, dont nous parlons ici, peut changer » <sup>22</sup>. C'est pourquoi, l'amour s'attribue tout autant au Père : « Note que le Père est le nom de l'amour, en considération de la génération du Fils, mais non de la création, en considération de laquelle il est plutôt seigneur » <sup>23</sup>.

Dans le sermon VI, c'est le Saint-Esprit qui est associé à l'amour, sans cependant nuire à la simplicité divine. Cette affirmation est placée, y compris grammaticalement, au centre du point trois : « l'amour par lequel il nous aime, (s.e. est) le Saint-Esprit lui-même ». Il y a donc dans l'œuvre de Maître Eckhart une double considération. Premièrement, Dieu est amour, et les mots *se toto* qui amplifient cette affirmation peuvent être compris dans un sens très fort d'identification, autant selon l'usage latin, que selon une grille de pensée néoplatonicienne <sup>24</sup>. Et selon l'agir divin qu'il veut souligner, Eckhart associe cet amour tantôt à l'une, tantôt à l'autre des personnes divines. Il se réfère à l'école de Saint-Victor, qui a sans doute le plus approfondi l'amour comme relation au sein de la Trinité <sup>25</sup>, sans pour autant négliger la base augustinienne que l'usage du mot *nexus* à travers son œuvre vient souligner, ainsi que l'a démontré B. McGinn. Enfin, l'argumentaire proprement métaphysique d'Eckhart sera approfondi dans la deuxième partie du sermon dans un commentaire néoplatonicien. Cet aspect néoplatonicien, enrichi de la considération de l'amour unifiant amène la considération de Dieu comme l'Un unifiant.

Ainsi, le lecteur est invité à comprendre le mot amour soit au sens fort, comme une identité divine, soit en un sens plus faible comme une vertu. Le rappel du niveau de lecture est donné dans la seconde partie du sermon : « ... Note que Platon disait... A travers cela, il apparaît que la volonté et l'amour, qui concernent le mérite, se tiennent vis-à-vis de la béatitude comme des récompenses à la façon de la disposition à l'accident vis-à-vis de la forme substantielle ». Ce passage à une autre méthodologie permet à M. Heidegger d'affirmer que « L'examen des rapports qui existent entre le *modus essendi* et les modes « subjectifs » que sont le *modus significandi* et le *modus intelligendi* ramène au principe de la détermination matérielle de toute forme qui implique à son tour la corrélation fondamentale d'objet et de sujet », en ajoutant en note à ce paragraphe : « J'espère pouvoir montrer, en une autre occasion, comment c'est à partir de là, en liaison avec la métaphysique, à laquelle on fera bientôt allusion, du problème de la vérité, que la mystique d'Eckhart est susceptible de sa première explication et mise en valeur philosophiques » <sup>26</sup>. Or l'amour au fil des textes eckhartiens est autant un *modus essendi*, Dieu est amour, qu'un *modus significandi*, l'amour dit Dieu, ou même un *modus intelligendi*, où la connaissance et l'amour sont conjoints à la racine de la similitude, dans un mouvement plus général encore menant à l'enfantement de Dieu dans l'âme <sup>27</sup>. La ressemblance, ou similitude, est elle-même une condition nécessaire à l'être-Un, à l'unité, condition que l'amour permet en cherchant la ressemblance, et parce que l'Un aimant veut être aimé <sup>28</sup>. Peu à peu, l'amour apparaît comme la condition nécessaire d'un <sup>29</sup>. Sans amour, il n'y a pas d'union mystique, l'amour sera dans les sermons allemands directement lié à la déification : « Cela a l'air incroyable que l'on puisse ainsi devenir Dieu dans l'amour ! Pourtant c'est vrai dans l'éternelle vérité » <sup>30</sup>.

Dès lors il se comprend qu'en tant que vertu théologique, associée à l'espérance et à la foi, la vertu « amour » soit la plus haute des vertus <sup>31</sup>, en accord avec les relectures de la première épître de Paul aux Corinthiens, et avec toute la Tradition chrétienne. Le détachement vient ensuite comme première des vertus humaines <sup>32</sup>, non théologiques. S'il manque encore des références portant sur l'espérance eckhartienne, la foi et l'amour sont clairement annoncés comme des vertus supérieures, toujours en lien avec l'union à Dieu <sup>33</sup>.

De multiples autres points mériteraient d'être soulignés dans cette présentation. Premièrement, Eckhart, trop souvent perçu comme un froid métaphysicien, y parle de bonheur. Deuxièmement, la phrase « Il apparaît qu'il y a quelque chose d'éternel, et qui n'est pas soumis au temps. Il faut donc que ceux qui veulent être unis passent au-dessus du temps » est assez équivoque pour sous-entendre l'étincelle de l'âme, un « quelque chose d'éternel » qui serait l'amour de Dieu vivant en l'homme. Troisièmement, la mention de la noblesse de l'âme fait écho dans l'œuvre allemande au thème de l'homme noble. Sans aller plus loin, grâce à ces trois points, ce sermon vient à la convergence de nombreux thèmes eckhartiens de premier plan et l'amour dans la pensée de Maître Eckhart est sans doute un des aspects négligés à tort dans la recherche eckhartienne. Il n'est pas étonnant vu son importance d'en retrouver des échos dans la bulle *In agro dominico* : les formulations abruptes, et des prises de position fermes requéraient des clarifications. Ainsi, les articles 7 et 25. Si demander à Dieu de nous aimer, revient à confondre nos désirs avec les obligations de sa nature aimante, alors la prière de demande est un non-sens (article 7), au même titre que d'effectuer une graduation, une séparation en l'Amour, qui est Dieu (article 25) ; l'amour est tout entier, il est donné : tout entier et donné par nature. Il convient désormais d'ajouter l'amour, sous tous ses sens, aux rares énoncés positifs qu'Eckhart accepte pour Dieu.

## Notes

<sup>1</sup> K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1997 (*Vestigia*, 23), p. 107.

<sup>2</sup> Les arguments avancés par J. KOCH, *Magistri Echardi Sermones. Die deutschen und lateinischen Werken*, IV, 1987, *Sermones, Vorwort*, p. XXIII-XXV, sont tout autant valables pour qualifier les actuels sermons « latins » d'*Opus Sermonum* inachevé.

<sup>3</sup> J. KOCH, *Sermones, Vorwort*, p. XIX-XX.

<sup>4</sup> *Et aliis actibus scholasticis, tum in praedicationibus*, dans *Prologus Gen. In Opus Tripartitum*, 2.

<sup>5</sup> La citation de 1 Jn, 4, 9 est littéralement « *in hoc apparuit caritas Dei in nobis etc.* ». L'incipit du sermon ajoute le mot *gratia* : « *in hoc apparuit gratia, caritas Dei in nobis* », en accord non avec le texte biblique qui ensuite est cité sans cette addition, mais en accord avec une citation d'Augustin, afin de marquer l'orientation du commentaire.

<sup>6</sup> *Opus Sermonum* VI, 2, § 58 « *Non dicit « in hoc mundum », sed in mundum simpliciter. Igitur in mundum intellectualem secundum Platonem* ».

<sup>7</sup> Pour ces débats, voir l'excellente synthèse de H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, 1966 (*Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents*, 33), p. 403-454.

<sup>8</sup> E.-H. WEBER, « Maître Eckhart et la grande tradition théologique », dans H. STIRNIMANN et R. IMBACH, *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus, Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Fribourg, Universität Verlag, 1992 (*Dokimion*, 11).

<sup>9</sup> Sermon XL, 3 ; voir J. DEVRIENDT : « « De qui vous semble-t-il que le Christ soit le Fils ? », La naissance de Dieu dans l'âme dans les sermons latins de Maître Eckhart », dans M.-A. VANNIER (éd.), *Réflexions sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Cerf (*Patrimoines*) [sous presse].

<sup>10</sup> *Opus Sermonum*, VI, 3, § 64.

<sup>11</sup> Litt. *Deo immanet* au lieu *in deo manet*. Le vocabulaire se centre sur l'immanence et l'inhabitation trinitaire.

<sup>12</sup> L'arrière-plan exégétique est peut-être celui d'Agar et de Sarah, qui sont fréquemment associées aux mots *ancilla* et *libera*.

<sup>13</sup> *Quiescere* appartient au vocabulaire technique de la mystique médiévale. J. LECLERCO, *Otia Monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Rome, Ed. Anselmiana, 1963 (*Studia Anselmiana*, 51).

<sup>14</sup> M.-A. VANNIER, *Préface* à MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons* 101-104. Traduction G. PFISTER, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 15. Voir également, dans le présent ouvrage, l'article de M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>15</sup> K. KNOTZINGZER, « Geistliche Lehre. Christus Liebe bei Bernard von Clairvaux, Oskar Katann, Meister Eckharts Gleichnis von Spiegelbild geistliches Leben », dans A. CORETH, *Die Gesitliche Gestalt des Heiligen Petrus Canisius, Heiler*, 1961 (*Jahrbuch für Mythische Theologie*, 7).

<sup>16</sup> *Opus Sermonum* XXX, *Diliges dominum tuum* ; XL, 1 *Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo* ; 2 *Diliges proximum tuum* ; OS XLVII, 2, 3, *Hoc oro ut caritas vestra magis ac magis abundet*. Ces sermons sont à l'étude au sein de l'ERMR afin d'en dégager l'importance dans l'ensemble de pensée de Maître Eckhart.

<sup>17</sup> Voir l'article de Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart ».

<sup>18</sup> Voir dans le présent volume, les articles de H. PASQUA, « La Déité comme Unité pure et nue » et de S. LAOUREUX, « Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart ».

<sup>19</sup> R. IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg, Universität Verlag, 1976 (*Studia Friburgensia*, 53).

<sup>20</sup> B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 88 : « On retrouve ici une idée néoplatonicienne, celle de la seconde hypostase – Intelligence ou Esprit – qui est au-delà de l'être mais cependant en-dessous de l'Un. Dans la triade – classique au Moyen Age – *esse, vivere, intelligere*, c'est le troisième terme qu'Eckhart place au premier rang car c'est celui qui présente le plus haut degré d'indétermination. C'est pourquoi, dans l'application qu'il fait de ce ternaire à la Trinité, il attribue au Père l'*intelligere*, au Fils le *vivere* et au Saint-Esprit l'*esse* ».

<sup>21</sup> *Opus Sermonum*, II, 2, 10, *Gratia domini nostri Iesu Christi...*

<sup>22</sup> *Ibidem* 13, *Verbi gratia varietur nomen Dei, de quo nobis sermo.*

<sup>23</sup> *Opus Sermonum XIV, Ascendens Iesus in unam navim* § 151 *Secundo nota quod pater est nomen amoris, respectu generationis filii, non autem creationis cuius est potius dominus.*

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, « Le principe d'identité » (trad. A. PRÉAU ; conférence prononcée le 27 juin 1957), p. 258 : « Platon ne dit pas seulement : *eskaton auto tauton*, « chacun est lui-même le même », mais bien : *ekaston... auto d'eauto tauton*, « Chacun est lui-même à lui-même le même ». Le datif *eauto* veut dire que chaque chose est elle-même restituée à elle-même, qu'elle-même est la même – à savoir pour elle-même avec elle-même ».

<sup>25</sup> F. GUIMET, « *Caritas ordinata et amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor », dans *Revue du Moyen Age Latin*, 1948, p. 225-253.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970 (*NRF, Classiques de la philosophie*), p. 224.

<sup>27</sup> *Opus Sermonum LI, Ecce dies veniunt*, § 518 : « *Secundo nota : quia similitudo radix cognitionis et amoris, « solum Deum » scit, et « haec est vita aeterna ». loh 17, rursus, solus Deus est amor eius. Secundum Augustinum parturit filium compater Dei patris ».*

<sup>28</sup> *Opus Sermonum XXIX, Deus unus est*, 297 : « *omnis creatura amat in Deo unum et ipsum amat propter unum et amat ipsum ; quia unus est. Primo quia omnne quod est amat et quaerit dei similitudinem. Similitudo autem est queadam unitas sive quorundam unitas ».*

<sup>29</sup> *Opus Sermonum XXIX, Deus unus est*, 298 : « *vere amans non potest amare nisi unum. Propter quod praemisso Deus unus sequitur : diliges dominum tuum ex toto corde tuo, et procul dubio, nollet esse nisi unum, quod se toto amat ».*

<sup>30</sup> *Sermon 5a*, dans ECKHART, *Traités et sermons*. Traduction, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (*GF*, 703), p. 250. Ce sermon commente le même verset que *Opus Sermonum VI, 2*. Les deux textes offrent de grandes ressemblances et mériteraient une étude commune.

<sup>31</sup> Voir *Opus Sermonum XLVII, 3* : « *Sol est maximum planetarum et stellarum omnium. Sic maior virtutum est caritas. Cor 13. Sol illuminat totam regionem et mundanam et caelestem. Sic caritas format et superirradiat omnia dona virtutum. Cor 13. Unde augustinum : quanta est caritas, quae si desit ; frustra habentur cetera, si assit, habentur omnia Col 3 « super omnia » caritatem habentes, quae est vinculum perfectionis. (...) Numquam caritas est sine spiritu sancto ».*

<sup>32</sup> B. MOJSISCH, « « Ce moi » : la conception du moi de maître Eckhart : une contribution aux « Lumières » du Moyen Age », dans M.-A. VANNIER (éd.), *Les mystiques rhénans* (numéro spécial de la *Revue des sciences religieuses*, 70/1, 1996) : « La supériorité du détachement sur les plus grandes vertus traditionnelles (l'amour, l'humilité, la miséricorde), l'essence du détachement comme manière fondamentale d'être à Dieu, l'objet du détachement : le néant pur ».

<sup>33</sup> *Opus Sermonum XXXII, 330* : « *Fides, Boethius De Trinitate : « fides est principium et fundamentum earum virtutum sine quibus christianis aeterna vita non speratur ». Quia ratio : « fides sine operibus mortua est » Iac 2. Idem ibidem : fides virtus est prima mentis unio cum Deo, quia cum fidem hanc recipimus uniri cum Deo incipimus. Applicata ».*

# La genèse de l'homme eckhartien : une « création continuée »

Maxime MAURIÈGE

Grand restaurateur d'un « équilibre théologique » entre l'homme et Dieu grâce au Fils, Maître Eckhart nous a légué une juste combinaison de sa force spéculative au-dedans d'un *corpus* latin qui revêt l'image d'une grande entreprise d'exégèse scientifique. Appelé à devenir la « Grande Œuvre » du Thuringien, l'*Opus tripartitum*<sup>1</sup> entendait enseigner au lecteur la genèse de l'œuvre divine, soit une autre réalité. Commentant l'autorité biblique, Eckhart nous y propose, expose et questionne le fond de sa doctrine ; car, « ce que l'Évangile contemple, c'est l'être en tant qu'être »<sup>2</sup>.

Maintenant, si l'*Opus Tripartitum* nous apparaît comme la grande œuvre de systématisation d'Eckhart, quelle place occupe l'homme dans ce système ? Et peut-on vraiment parler de « système » ? Dans le *Commentaire de la Genèse*, y a-t-il une logique et une physique nous enseignant la Création ? S'agit-il d'une exposition systématique de certains axiomes suivant un ordre biblique déterminé, le tout formant une cosmologie à l'intérieur de laquelle se révèle une expérience ontologique et anthropologique que le Thuringien se propose d'étudier ? Ainsi, comment Maître Eckhart, dans son *Expositio Libri Genesis*, prend-il en compte l'anthropologie, mais aussi la cosmologie, à travers une réflexion sur la Création ? L'union mystique, à travers le kérygme ou l'auto-manifestation de Dieu dans la Création, nous apprend-elle en même temps qui nous sommes et qui est Dieu ? Dès lors, répondre à la question : *qu'est-ce que l'homme ?*, n'est-ce pas déjà commencer par répondre à la question : *qu'est-ce que Dieu ?* ou *qu'est-ce que l'Être ?* L'expérience même d'« être humain » présuppose cette recherche ontologique indispensable à toute étude anthropologique sérieuse, car elle renferme cette relation dialectique de Dieu, c'est-à-dire l'Être (*Deus esse est*), à l'homme qui, dès lors, ne peut se comprendre véritablement qu'au sein de la Création, en ce commencement originnaire où l'homme est un être (en Dieu) avant



d'être humain ; un « homme-selon-Dieu » dont la création n'a de raison d'être que dans son retour vers le Créateur, c'est-à-dire en Dieu, fin de l'homme.

Le concept de « création continuée » naît alors de la volonté de situer, chez Maître Eckhart, la Création par rapport au temps et à l'éternité, autrement dit, par rapport à l'homme et à Dieu. Ainsi, le concept de « création continuée » embrassant une pluralité de termes (création, homme, Dieu, temps, éternité), et sachant que Dieu est par définition (*Deus esse est*) et que l'homme est par Dieu (*Creatio est collatio esse*), il convient d'analyser l'homme eckhartien à partir de Dieu et de la « relation de Création » – ou « relation créationnelle » – qui s'instaure entre eux deux. Car « il est évidemment nécessaire que, si on connaît d'une façon définie un relatif, on connaisse d'une façon définie ce à quoi il est relatif » <sup>3</sup>.

### 1. Dieu, *ratio creandi* de l'homme

Chez Maître Eckhart, l'homme ne peut être pensé en dehors de la Création, du Cosmos et, *a fortiori*, en dehors de Dieu ; car, comme le souligne Berdiaeff : « Les mystiques répètent souvent que Dieu et homme, que Créateur et créature sont des termes corrélatifs » <sup>4</sup>. C'est pourquoi l'homme ne peut véritablement se comprendre que génétiquement, en tant qu'il procède de Dieu, cet *in principio* à l'origine de toutes choses qu'Eckhart identifie à cette *ratio idealis* et *universalis* et donc au Principe <sup>5</sup>, « raison d'être » de tout ce qui est, en tant que tout a été fait par lui, et que, sans lui, rien n'a été fait <sup>6</sup>.

Seul vrai Etre en tant qu'être : « Je suis celui qui suis » <sup>7</sup>, Dieu pose alors comme possible, ou potentiellement créable, en Lui, tous les êtres finis. Et parce qu'ils sont encore à l'état de possibles, ces êtres ne sont que virtuels en Dieu qui les pense : ils n'ont dès lors d'autre réalité que celle de Dieu et demeurent *ab aeterno* dans l'unité et la simplicité de son *Logos*. Dieu s'identifie donc au monde intelligible des Idées <sup>8</sup> dans lequel la Genèse est avant tout intellectuelle et où ces « exemplaires célestes » constituent la matière prime de toute création. On peut dès lors reconnaître, en Dieu, une certaine préexistence de ces idées comme modèles de toute création <sup>9</sup>, car « ce qui est produit par une chose préexiste en elle comme la semence dans son principe » <sup>10</sup>.

Mais si Dieu exerce *in principio* – c'est-à-dire en Lui-même – une fonction prénoétique sur les créatures, ces dernières, en tant que substitués immuables de ce qui est et devient *ad extra*, préexistent avant tout comme Idées dans ce « céleste exemplaire », qui est « le modèle et la raison idéale de toutes choses » <sup>11</sup> ; c'est-à-dire dans le Fils, qui est l'Intellect de Dieu : « Au commencement était le Verbe » <sup>12</sup>, et « le commencement dans lequel Dieu créa le ciel et la terre est la nature de l'Intellect » <sup>13</sup>. Par sa nature intellectuelle, le Fils, ou *Logos*, ou Verbe <sup>14</sup>, est le principe de toutes choses : *Ego principium* <sup>15</sup>, car « le principe de tous les effets produits dans la nature est un Intellect supérieur à la nature et à toute créature » <sup>16</sup>. Aussi, le Fils, qui est *locus proprissime omnium entium*, se veut donc une sphère intelligible, une âme du monde et de toute la création, un « macrocosme », en tant qu'il précontient tous les êtres créables.

L'homme, quant à lui, est alors comme le coffre dans l'esprit de l'artisan, c'est-à-dire qu'il n'est pas en tant que créature mais seulement en tant que pensée et vie du Fils : « Ce qui fut en lui était la vie » <sup>17</sup>. A l'état virtuel, l'homme n'est

qu'un « concept vital » en Dieu, dans son « Verbe de vie »<sup>18</sup>, c'est-à-dire un *a priori* d'existence, de vérité et d'intelligibilité. Maître Eckhart s'élève ici au-dessus du niveau créaturel en tant que ces Idées de toutes choses se résument en une seule et unique Raison, celle du Fils, et sont, par cette indistinction « dans la raison du vivant »<sup>19</sup>, au-delà des espèces et des genres. Par conséquent, procédant du même acte d'intellection que le Verbe, ou *Logos*, il faut noter que les Idées, hypostases de toutes créatures, prises dans la raison du vivant, ne sont ni créées ni faites mais créées et incréables<sup>20</sup> ; c'est-à-dire que dans le Verbe, une Idée est « lumière non créée, mais engendrée »<sup>21</sup>. D'où Augustin a dit : « Celui qui nie les Idées, nie le Fils de Dieu »<sup>22</sup>.

Les Idées sont donc des paradigmes transcendants, des archétypes dont les êtres créés ne sont que les copies ; elles représentent un modèle à l'image duquel l'agent créateur va modeler son effet<sup>23</sup>. Aussi, chaque chose étant créée « dans la Raison et d'après une raison idéelle, je veux dire l'homme par une, le lion par une autre, et ainsi de chaque chose »<sup>24</sup>, l'appartenance de plusieurs créatures à une même espèce – telle l'espèce « homme », « lion », etc. – a pour cause la présence en chacun d'eux d'une même idée créatrice : « Il faut donc savoir qu'en règle universelle, la vertu séminale des choses, quelles qu'elles soient, réside dans les replis de leurs principes les plus secrets tels que le genre et la différence, qui fondent ou constituent l'espèce ou la nature et l'essence (...) C'est la raison pour laquelle Augustin « appelle » les causes originaires des choses « raisons séminales » »<sup>25</sup>. Eckhart donne ainsi aux Idées un rôle causal réel dans la Création. Car ici, « idéelle » ne s'oppose pas à « réelle » ; les Idées s'affirment comme des réalités éternelles qui, en soi, dans la Raison idéelle, sont incorporelles en tant que fondement ontologique de toute création. Parfaites, elles sont les exemplaires que Dieu pense quand il crée l'univers ; mais, en tant qu'Idées, elles demeurent dans la Raison divine, ou *Logos*, qui est le Fils, qui n'est avec le Père qu'un seul Principe, « l'unique vrai Dieu »<sup>26</sup>, Créateur du ciel et de la terre.

Aussi, en substituant le Verbe, Fils de Dieu, à l'Intelligence première de Plotin ou au monde intelligible de Platon, Eckhart se démarque de l'exemplarisme<sup>27</sup> néoplatonicien. Avec l'émanation du Fils comme seconde personne en Dieu, distincte comme hypostase, identique comme nature, l'exemplarisme est christianisé, le monde intelligible est établi en Dieu, et tous les intelligibles procèdent alors éternellement d'un même acte unique et simple. Le terme de l'acte est multiple, l'acte lui-même est simple. En termes platoniciens, nous dirions donc qu'*in principio*, toutes choses sont intelligibles, « suprasensibles », et que le *Logos* en est le Principe, ou Cause première ; « car, comme il est dit dans le *Timée*<sup>28</sup>, sans cause, il est impossible que quoi que ce soit puisse naître »<sup>29</sup>. Ainsi, le causé préexistant dans la cause, il faut donc admettre qu'avant la constitution du monde et que toutes choses fussent, « tout » était dans sa cause primordiale, essentielle et originelle, c'est-à-dire à l'état d'être virtuel. S'inscrivant ici dans la problématique scolastique de l'essence et de l'existence, Eckhart entend alors définir l'homme autant dans sa quiddité que dans l'ordre de sa détermination, en tant qu'étant, placé dans un genre et une espèce.

La raison transcendante de notre existence préexiste donc en Dieu et dans son Verbe, là où tous les existants sont sous un mode synthétique ; et la Création s'inscrit comme le moment où l'homme tient sa forme et reçoit son être formel, son *esse rerum*

*extra in rerum natura* <sup>30</sup>. Cette création est l'acte par lequel Dieu tire toutes choses du néant (et non de sa propre substance), à partir de raisons préexistantes en Lui, et les fait apparaître hors de Lui, là où rien n'existait. La Création requiert alors un Principe transcendant. – le Créateur – un terme qui n'existe pas de lui-même – la créature – et un influx qui le fait passer du non-être à l'être et le constitue comme une réalité distincte – la Grâce première qui est *collatio esse*. Cette *creatio prima* n'est donc pas une procession substantielle, en tant que toute chose créée ne procède pas de la nature immuable de Dieu mais de son agir <sup>31</sup> : une *creatio activa*, qu'il importe de distinguer de la *creatio principiative*, la Création entendue en son Principe où l'émanation des Personnes, et notamment du Fils, cet *exemplar rerum creatum*, n'est que le prototype principiel, c'est-à-dire « la raison et le préambule de la Création » <sup>32</sup>. Ainsi, comme l'enseignait déjà Jean Scot Erigène, « la cause prototypique de toutes les créatures qui ont reçu leur être de Dieu a précédé leur création » <sup>33</sup>.

Du néant à l'être, la création est *ad esse* et implique dès lors un changement ; l'homme porte la mutabilité inscrite dans sa nature. C'est là précisément « ce qui différencie l'image de son archétype : l'un est immuable par nature, l'autre au contraire tient d'un changement son existence et, étant proie au changement, ne saurait persévérer dans l'être » <sup>34</sup>. Néanmoins, l'homme est soutenu continuellement par Dieu en tant qu'il reçoit sans cesse son être du jaillissement éternel de l'Être incréé. Tiré de la terre, l'homme est néant, et, de lui-même, il ne peut que retourner à la terre <sup>35</sup> ; s'il subsiste, c'est uniquement grâce à Dieu qui lui a insufflé la vie et l'être qui font de lui ce qu'il est : « et l'homme devint un être vivant » <sup>36</sup>. L'existence de l'homme est donc tout entière suspendue à l'être et à l'esprit de vie qui lui sont conférés, ainsi qu'à la Parole de Celui qui l'a créé. Définie comme *collatio esse*, la Création apparaît alors comme une relation de dépendance de la créature vis-à-vis de Dieu ; une relation proclamant par là-même l'indigence de la créature et de son être relatif.

L'homme a donc deux modes d'être : le premier, à l'état séminal, dans le Verbe où il n'est pas encore créature mais seulement « raison », le second dans l'univers temporel, lieu de la réalisation (*extra-stantia*) de ce que produit le Verbe en son principe. L'être de l'homme s'envisage alors sous un double rapport : un rapport qualitatif ou d'essence, et un rapport d'actualité ou d'existence. Dès lors, créé à l'image de Dieu, comme à sa ressemblance, l'homme n'est pas Dieu, il est cet *esse ab alio*, cet « étant-ci » à l'image de l'Être suprême, c'est-à-dire un *ens* créé (*ens hoc*) en dehors de sa raison idéale.

## 2. Dieu, fin de l'homme (et de la création)

L'homme est laissé dans la main de son propre conseil suite au firmament, l'homme peut alors marcher dans « les voies de Dieu » ou s'engager dans « la voie des impies » <sup>37</sup>. Mais la notion de Création comporte en elle la fin de tout être créé, le pourquoi de leur appel à l'existence, qui est un appel à la Vie en Dieu. Car si c'est à la Genèse que l'homme doit d'exister, on constate que cette « première création » n'est que l'annonce d'une « nouvelle création » en laquelle l'homme, qui est *capax dei*, optimise son statut d'*imago Dei* jusqu'à être assimilé au Fils.

Ici, fin n'est plus seulement entendue comme « cause » ou « raison », mais aussi comme « but ». Néanmoins, il est impossible qu'un être agisse pour « une fin comme but » si, d'abord, son existence et sa nature ne dépendent d'une fin comme « cause ». La fin de l'agir humain renvoie donc à une finalité plus profonde, *in principio*, où Dieu est au commencement – en tant qu'il confère l'être à l'homme, qu'il en est la Cause première – et au terme de la création de l'homme – en tant que la perfection dernière de celui-ci se trouve en Dieu. Soit une interprétation de la causalité comme mode de fin ; car pour Dieu, produire les êtres, c'est nécessairement se constituer leur fin : l'homme a donc été créé par Dieu, à son image, car c'est Dieu même que l'homme est appelé à atteindre comme objet propre de sa connaissance et de son amour <sup>38</sup>. Nous sommes ainsi créés par un don de Dieu en vue d'un don de Dieu : nous sommes créés par Dieu et pour Dieu, dépendant de lui, tenu de se soumettre et de se référer à lui en cela même qui nous unit à lui depuis la Création. La finalité créatrice, c'est Dieu et lui seul ; car si Dieu crée, il se pose lui-même en fin de son œuvre. Le désir et la recherche du Bien apparaissent donc comme suscités génétiquement par Dieu et comme répondant à son initiative <sup>39</sup>. Ce désir et cette recherche constituent la réponse de l'homme à la sollicitation de Dieu par essence. Dieu est la fin de l'homme, et cette fin est principe d'être, c'est-à-dire aussi bien « cause de l'être » de l'homme que « raison d'être » de celui-ci. Dès lors, s'il ne lui était donné de désirer et de chercher Dieu, il serait contradictoire que l'homme puisse exister. La finalité humaine suppose la création, et inversement. Donc l'homme est un « être finalisé » dont Dieu est au commencement et à la fin de sa création. Et la fin de l'homme exige qu'il tende à une parfaite ressemblance avec son Créateur. Car Dieu perfectionne l'homme en se communiquant à lui, en l'attirant à soi dans l'union, et en ne faisant qu'un avec lui. Dans ces deux termes à unir, Dieu et l'homme, le premier est l'unité et la simplicité mêmes ; le second est nativement posé dans le multiple et le divers. L'union à Dieu va donc déclencher dans l'homme un processus d'unification intérieur. Quand celle-ci sera réalisée, c'est tout l'être de l'homme qui se trouvera orienté *in actu* vers Dieu.

De la Création à la divinisation, il y a donc « continuité » ; et tout ce qui a été donné à l'homme en condition d'imperfection suite à sa chute de l'Être premier doit devenir parfait, car ce qui sera perfection se trouve déjà en ce qui demande à être perfectionné. Ainsi, la perfection causée en nous par la grâce divine est donnée à l'état initial, *in principio*. La création de l'homme est donc tendue vers une fin : l'homme est en devenir, sujet à croissance dans une relation de plus en plus intime à Dieu. Et cette perfection à laquelle tend l'homme, en tant qu'être finalisé, c'est l'imitation du Christ et la parfaite conformité avec Dieu. La fin remplit alors un double rôle : mouvoir le désir de Dieu pour une croissance de l'homme qui, n'étant pas encore parfait, chemine vers Dieu avec le Christ ; et, en tant que « ce que toute chose désire, c'est l'être et la perfection de l'être en tant qu'il est l'être » <sup>40</sup>, conduire l'homme à l'être de toutes choses afin qu'il puisse reposer en Dieu : « l'être même et seul l'être même donne le repos et fait reposer en lui et en lui seul tout ce qui est en deçà de lui. Or Dieu est l'être même. Donc Dieu repose en lui-même et fait reposer en lui-même toute chose » <sup>41</sup>. La divinisation s'intègre ici dans le schème néoplatonicien du retour à Dieu, contre-partie de l'émanation hiérarchique des créatures.

Il est donc clair que Dieu est au principe et à la fin de toutes choses, et donc de l'homme et de son agir. Ce mouvement d'*exitus-reditus*, déjà présent chez saint Thomas, montre que Dieu est la fin qui attire à Lui tout ce qui est sorti de Lui et, par là, suscite l'agir libre de ses créatures, un agir qui consiste à aller de l'image à l'exemplaire originaire ; d'où le caractère relationnel non seulement de l'être de l'homme mais aussi de son agir. Ainsi, Dieu se définit comme la condition de possibilité de notre être et de notre agir. Il est donc à noter que la dialectique eckhartienne s'inspire du mouvement d'*exitus-reditus* de Thomas que ce dernier explicite notamment in *1 Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 :

Dans l'*exitus* des créatures à partir du premier Principe on observe une sorte de *circulatio* ou de *regiratio*, du fait que toutes choses reviennent comme leur fin à ce dont elles sont issues comme de leur principe. Et c'est pourquoi il faut s'attendre à ce que leur retour vers la fin s'accomplisse par les mêmes causes que leur sortie du principe... (Or) la procession des personnes est la *ratio* <sup>42</sup> de la production des créatures par le premier Principe, cette même procession est donc aussi la raison du retour à leur fin, car de même que nous avons été créés par le Fils et par l'Esprit Saint, de même c'est par eux que nous sommes unis à notre fin.

Le concept de « création continuée » traduit donc à lui seul toute la dialectique eckhartienne ! Et plus qu'une complémentarité du temps et de l'éternité, il convient aussi de discerner une complémentarité entre Dieu et l'homme (complémentarité qui se révèle être une « coopération ») ; car s'il n'y a de création (*creatio et creatura*) que par Dieu qui lui confère son principe d'existence tout en conservant en Lui son essence, inversement et réciproquement, il n'y a Dieu que parce qu'il y a une Création, parce que pour Dieu, être c'est œuvrer : « Et c'est pourquoi aussi, lorsqu'on m'a demandé un jour pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, j'ai répondu qu'il n'avait pas pu, parce qu'il n'était pas. Il n'avait pas été auparavant, avant que le monde ne fût. En outre, comment pouvait-il créer avant quand c'est dans l'instant même où il est qu'il crée le monde ? » <sup>43</sup>.

Les termes embrassés par le concept de « création continuée » sont donc relatifs, ou corrélatifs (voire dépendants) les uns par rapports aux autres. Il semble aussi qu'il y ait simultanéité entre les relatifs, car en l'absence d'un des relatifs, la corrélation ne peut exister ; par exemple, sans Dieu, il n'y a pas d'homme, et la corrélation entre Dieu et l'homme ne peut exister. Ainsi, l'homme sera toujours exprimé par rapport à Dieu, car l'homme est dit « créature de Dieu » ; et inversement, toujours Dieu sera exprimé par rapport à sa créature, car Dieu est le « Dieu des créatures » <sup>44</sup>. « Présence de Dieu à sa création » et « présence en Dieu de la Création », le connu se trouve dans le connaissant ; et si toutes choses préexistent en Dieu dans le Verbe, cela reste vrai après la Création, et il faut alors tenir simultanément la position complémentaire : « Dieu reste présent en toutes choses ».

Ensuite, la relation ne constitue-t-elle pas alors une médiation nécessaire entre *exitus* et *reditus*, entre Création et divinisation ? Et doit-on identifier relation et médiation ; cette relation entre l'homme et Dieu étant médiatisée *ad extra* par le Christ, ce dernier doit-il être identifié au principe relationnel ? Le Christ, ou Verbe incarné, est-il l'unique médiateur <sup>45</sup> qui imprime le dynamisme d'un *reditus*, tel un guide suprême, celui de notre retour vers Dieu ? Car le Christ est le premier-né de

toute créature <sup>46</sup>, « l'aîné d'une multitude de frères » <sup>47</sup>, et il récapitule en lui tout ce qui demeure en Dieu ; d'où son rôle de médiateur en tant que modèle et exemplaire ontologique. Il apporte un concours indispensable à l'effet produit par la Cause première, et se veut lui-même une cause au sens où s'il n'intervient pas, il ne peut imprimer à l'homme une modification de son action en l'amenant à l'imiter, et il ne peut y avoir dès lors de fin au processus. Seul le Christ peut communiquer à ses « frères » la qualité de « fils adoptifs ». La médiation christique se veut donc une « christoconformation » nécessaire à la dialectique, car nécessaire à l'homme pour parvenir à un agir surnaturel en Dieu.

En tout cas, la divinisation n'annule pas la Création ; elle la dépasse, la continue, l'achève. Le monde noétique est ici dépassé par l'illumination d'un monde plus essentiel, en Dieu, un monde « métanoétique », identique à celui « prénoétique ». Création et divinisation sont donc eux aussi deux aspects complémentaires d'un même processus, d'une même dialectique, d'une seule et unique Vie <sup>48</sup>, en Dieu. La Création (anonyme) devient alors le présupposé ontologique indispensable à la divinisation (personnelle) ; soit une « présence première » et une « présence dernière » de Dieu à sa création, présence qui du point de vue de Dieu est toujours identique. C'est uniquement à la créature qu'il revient d'éprouver tantôt une transcendance infinie (un abîme), tantôt une proximité immanente. Et à l'intérieur de cette dialectique, le monde et le temps deviennent des instruments de la création continuée et de la relation entre l'homme et Dieu. Le monde et le temps sont donc conditions de la relation, car, sans Création, pas de distinction, pas de multiple, pas de relation. Et il nous revient d'en conclure que création, relation, médiation naissent simultanément dans l'instant originnaire, en Dieu.

Dès lors, Maître Eckhart n'a-t-il pas synthétisé l'Un plotinien avec le Dieu-Etre des scolastiques, c'est-à-dire pensé la procession plotinienne à partir du Bien dans le cadre de la création des êtres par l'Etre, réunissant par là même ontologie et hénologie afin que la création devienne un processus éternel en vertu duquel les êtres sortent de l'Etre. Et bien que ce qui est selon l'éternité soit antérieur en dignité à ce qui est selon le temps, comme le ciel l'est à la terre, tous deux coexistent par le temps, c'est ce que proclame la Création <sup>49</sup>. L'éternité contient le temps, de même que le ciel contient toutes choses : « *caelum autem non locatum ab alio, sed locus potius locans omnia* » <sup>50</sup>. Et l'éternité est cause de ce qui est selon le temps ; la notion de cause impliquant l'extranéité de l'effet (soit le statut extérieur de la créature), c'est-à-dire un flux *ad extra*. Ce qui est selon le temps est donc à l'image de ce qui est éternel ; et ce qui est créé est à l'image de Dieu. La *bullitio* ou génération sert ainsi, et de toute éternité, de principe exemplaire, de « préambule » à l'*ebullitio*, c'est-à-dire la création *ad extra*. Mais cette « sortie » (*exitus*) hors de Dieu et de l'éternité, cette « grâce première » (ou « première création »), implique en elle-même un reflux, ou « retour » (*reditus*) en Dieu, la « grâce seconde » (ou « création seconde »). La création peut ainsi se résumer à l'accomplissement d'une journée : « Il faut noter que la production d'une chose dans l'être constitue son lever ou son matin. Voilà pourquoi, une fois les choses créées, il fallut d'abord que le soir vînt et qu'ainsi, le matin revenant à son tour, fût accompli le cours naturel de tout un jour » <sup>51</sup>.

La divinisation est donc inhérente à l'idée de Création et préexiste au sein même de l'idée de création en Dieu, *in principio*. Et notons enfin que cette inscription de la fin au sein même du « commencement », ce présupposé de divinisation inhérent à la Création, traduit bel et bien cette volonté de Dieu de rester présent à sa création et de nouer des relations avec elle. Mais la véritable raison d'une telle relation nous est dévoilée en Hébr. 2, 11 : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine », à savoir l'Être, l'Un, le Vrai et le Bon.

### 3. Eckhart et la « création continuée »

Ce propos naît donc d'une considération humaine de la Création, et, *a fortiori*, d'un point de vue de lecteur qui, en tant que tel, entend trouver sa place et son implication au sein de l'œuvre eckhartienne. Car la théologie spéculative d'Eckhart n'a de sens pour son lecteur qu'en invitant celui-ci à vivre l'expérience mystique qui, selon Berdiaeff, « signifie la victoire sur l'état de créature »<sup>52</sup> ; soit une expérience qui se veut une psychologie des profondeurs de l'homme, une pratique qui consiste à rénover son âme, cette réalité divinement objective, sur une base exégétique. L'événement historique, biblique, est « en soi » (c'est-à-dire que le fond de vérité inhérent au récit yahviste se situe dans le fond de l'homme, en ce lieu où Dieu se dévoile et se donne tel qu'il est) et on ne le saisit pleinement que dans un acte de connaissance par lequel l'homme étudie l'objet de son plus vif désir (Dieu) afin de mieux le comprendre.

Eckhart nous met sur la voie de cette connaissance ; un itinéraire spirituel allant, d'une part, de l'univers idéal des archétypes à l'univers phénoménal des réalités concrètes, et d'autre part, de l'introversion à l'extériorisation de l'intériorité, par un retour à l'action<sup>53</sup> et au monde en tant qu'être déforme. Cet itinéraire commence donc avec le *Commentaire de la Genèse* ; ce texte répondant à un besoin de clarification, pour l'homme, de son passage de l'essence à l'existence. Il s'agit là d'une exposition nécessaire de l'ensemble des bases spéculatives pour intégrer l'expérience mystique au cours de laquelle Eckhart nous interpelle intérieurement, car il sait que tout homme a « bon fond » en tant que c'est Dieu qui l'a créé et qui y réside.

Néanmoins, si le *Commentaire de la Genèse* s'inscrit comme la base théologique de la mystique eckhartienne, elle n'en demande pas moins à être dépassée, et notamment par l'Évangile de Jean, qui, par son développement sur l'incarnation du Christ, résorbe l'abîme apparent qui sépare l'homme de Dieu depuis la Création, en ramenant Dieu à la mesure de l'homme. Ainsi, autant la Genèse nous montre tel que nous sommes, autant l'Évangile de Jean nous annonce ce que nous pouvons devenir. Car force est de constater que certains points ne sont que présupposés par cette exposition du récit yahviste, notamment la thématique christique, qui prend toute sa valeur et son importance dans la relation de l'homme à Dieu en tant que le Christ s'y inscrit comme un médiateur nécessaire à l'accomplissement humain. La Genèse nous enseigne donc le statut et le rôle de l'homme à partir de sa création, l'Évangile de Jean fait, quant à lui, fructifier cet enseignement en nous donnant l'exemple parfait qu'est le Christ et en nous invitant à nous conformer à lui. Le commentaire du récit yahviste est donc une anthropogenèse que le reste de l'œuvre du Thuringien conduit à son accomplissement, c'est-à-dire un retour aux origines même de l'homme, en Dieu.



Dans cette invitation à dépasser le *Commentaire de la Genèse*, l'objectif de départ ne s'en trouve pas pour autant affaibli, mais, bien au contraire, il s'en voit renforcé dans sa manière de réinscrire la divinisation de l'homme au sein de la Création qui, d'un point de vue humain, est plus importante que la Création en tant qu'elle révèle à l'homme qui il est et d'où il vient, alors que la Création lui montre simplement qu'il est (à travers la définition de la Création comme *collatio esse*).

La Création est ainsi qualifiée, chez Eckhart, de « continuée » par rapport à Dieu, qui en est le commencement et la fin et qui, conservant en Lui toutes choses, reste éternellement présent à toute la Création ; mais aussi par rapport à l'homme, ou « création (*creatura*) de la création (*creatio*) continuée », par lequel, *ad extra Deum*, elle se réalise. Car la Création, tout comme la relation, est *ad aliquid*, c'est-à-dire vers la création du monde et du temps et de l'homme.

Deux conclusions s'imposent : premièrement, il n'y a pas de relation sans Création, et la relation n'est qu'un effet de la Création qui ne surgit que dans le moment de la dissemblance *ad extra Deum* et s'achève *in Deo*, comme à son origine. Aussi, il n'y a pas de création continuée sans relation, car c'est par l'éternelle présence de Dieu à sa créature (en son fond increé et par l'intermédiaire du Christ) que cette dernière se met en chemin vers sa propre réalisation et réalise par la même occasion, simultanément, celle de la Création. Deuxièmement, et par voie d'analogie, il n'y a de créatures à l'extérieur qu'en vue de leur retour en Dieu ; et l'homme, en sa préexistence idéale contient d'avance le principe de sa propre déification, principe qui s'exprimera sous la forme d'un désir, cette faim et cette soif<sup>54</sup> de ressemblance à Dieu en ce monde créé. Le moment *ad extra* de la création s'affirme donc comme le moment humain de la dialectique eckhartienne et comme celui de la relation entre l'homme et Dieu : Dieu crée l'homme qui, se positionnant à l'extérieur, éprouvera par cette transcendance un échec de son déploiement en ce monde, dans une condition déterminée. Dans ce passage de l'Idée à l'âme, Dieu devient invisible à l'âme, mais sans lui être absent ; soit une relative trans-immanence de Dieu à l'âme : « un au-delà au-dedans de l'homme », une présence hyper-noétique qui relie l'homme à l'initiative qui le crée et lui insuffle une libre conversion vers son Créateur. Dès lors, il se dépassera lui-même, et, en s'anéantissant, participera au plan dialectique suivant, c'est-à-dire le « retour » en Dieu. Le dépassement de la Création *ad extra* s'inscrit donc comme une voie négative que toute âme doit parcourir pour rejoindre son origine ; et cette négativité se veut alors un instrument de la création continuée en en garantissant l'achèvement.

## Notes

<sup>1</sup> J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1956 (*Maîtres spirituels*, 7) (réimp., 1991), p. 46 : « Nous ignorons la date, mais sans doute l'a-t-il entreprise après son retour en Allemagne, vers 1314, car c'est là l'œuvre d'un homme parvenu à la



maturité qui ordonne ses connaissances ». Références des traductions utilisées pour cet article : MAÎTRE ECKHART, *Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues. L'Œuvre latine de Maître Eckhart (OLME)*, tome 1. Texte latin, introduction, traduction et notes par F. BRUNNER, A. DE LIBERA, E. WEBER et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1984 ; MAÎTRE ECKHART, *Le Commentaire de l'Évangile selon saint Jean. Le Prologue* (chap. 1, 1-18). *L'Œuvre latine de Maître Eckhart (OLME)*, tome 6. Texte latin, introduction, traduction et notes par A. DE LIBERA, E. WEBER et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1989.

<sup>2</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Ioa.*, n. 444.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Cat.*, 7, 10.

<sup>4</sup> N. BERDIAEFF, *Esprit et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943 (*Philosophie de l'esprit*), p. 169.

<sup>5</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 20, p. 270 : « *creavit in principio, id est in ratione* ».

<sup>6</sup> *Jn 1, 3 ; Ibid.* : « *Ratio enim, logos sive verbum, principium et causa est omnium* ».

<sup>7</sup> *Ex. 3, 14.*

<sup>8</sup> Ce monde intelligible des Idées n'est plus ici séparé de Dieu, comme dans le platonisme, ni même distinct en Dieu de l'essence divine ; il n'a donc aucune causalité indépendante et les Idées ne sont productrices qu'en tant que la Volonté divine s'applique à les réaliser.

<sup>9</sup> Thèse dont on peut déceler l'influence in *Ex. 25, 40* où il est dit : « Regarde et fais selon le modèle qui t'es montré sur la montagne ».

<sup>10</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Ioa.*, n. 4, p. 31.

<sup>11</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. Gen.*, n. 5, p. 245.

<sup>12</sup> *Jn 1, 1.*

<sup>13</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. Gen.*, n. 6, p. 247.

<sup>14</sup> A propos du rôle du Verbe dans la pensée d'Eckhart, voir, dans ce volume, les articles de P. GIRE, « Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart » et de J. BACQ, « Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart ».

<sup>15</sup> *Jn 8, 25.*

<sup>16</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. Gen.*, n. 168, p. 457.

<sup>17</sup> *Jn 1, 4.*

<sup>18</sup> *1 Jn 1, 1.*

<sup>19</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 112, p. 379.

<sup>20</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 112, p. 378.

<sup>21</sup> Voir AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, l. II, c. VIII, n. 16.

<sup>22</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 5, p. 244.

<sup>23</sup> En ce sens, leur causalité peut se rapprocher de la causalité formelle : elles sont des formes, mais extérieures à l'effet. De plus, sans ces exemplaires intellectuels, la cause efficiente n'agirait pas. Dès lors, son influx peut être aussi rapproché de la causalité efficiente.

<sup>24</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 5, p. 247.

<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 98, p. 363. Il importe ici de préciser qu'Augustin appliquait sa doctrine des raisons séminales au devenir temporel, au sein d'une création « développée » ; soit « une permanence de l'acte créateur dans l'histoire de l'univers » (AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, BA 48, note 21, p. 661). Or Eckhart, quant à lui, reprend et réinterprète cette doctrine en fonction des causes primordiales – mentionnées par Jean SCOT ERIGÈNE (*DDN*, II, 529 B, p. 289) –, dans la Sagesse de Dieu, et, dès lors, fait plus référence aux « raisons divines » (*rationes incommutabiles*) évoquées par Augustin in *Verbo* qu'aux *rationes seminales, ex illis*, lieu du développement des œuvres de la *prima conditio*. Les *semina* sont considérées par l'évêque d'Hippone comme le quatrième mode d'existence des raisons, in *saeculo*, car « ces choses sont autrement dans le Verbe de Dieu (*in Verbo Dei*) où elles sont, non pas créées, mais éternelles ; autrement dans les éléments du monde (*in elementis mundi*), où toutes les choses à venir furent

créées simultanément ; autrement dans les choses (*in rerum*) qui, conformément à leurs causes créées simultanément, sont créées non plus simultanément, mais chacune en leur temps (*suo quaque tempore creantur*) » (*De Gen. ad litt.*, I. VI, X, 17, BA 48, p. 469).

<sup>26</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. VI, c. X, Paris, Gallimard, 2002 (*Pléiade*), p. 436.

<sup>27</sup> Cette théorie de l'exemplarisme est avant tout présente chez Platon, mais aussi chez Plotin et chez les Arabes. Néanmoins, c'est surtout de saint Augustin et du Pseudo-Denys – dont l'influence sera si grande sur la théorie de l'exemplarisme scolastique – que Maître Eckhart reçoit la théorie des Idées. En effet, aucune référence précise à un dialogue platonicien n'étant mentionnée par le Thuringien dans son *Commentaire de la Genèse*, il est donc à fortement soupçonner que sa découverte des thèses de l'Académicien survint à la suite de sa lecture d'« auteurs intermédiaires », et notamment d'Augustin pour qui : « Entre les disciples de Socrate, il en est un toutefois qui a brillé d'un éclat incomparable, au point d'éclipser tous les autres : c'est Platon » (AUGUSTIN, *De civitate Dei*, L. VIII, c. IV, *op. cit.*, p. 299).

<sup>28</sup> *Timée*, 28 b-c ; notons que le *Timée* est le seul dialogue de Platon mentionné par Maître Eckhart dans son *Exp. in Gen.* (n. 31). Notons aussi qu'Eckhart confère aux Idées un rôle plus cosmologique et plus religieux que ne l'avait fait Platon. Principalement influencé par Augustin, il s'agit plus ici d'une « inspiration platonicienne » que d'un réel platonisme. Car, en assimilant le *Logos* platonicien au Fils, le Dieu d'Eckhart devient moins impersonnel que celui de Platon, qui pensait plus à un démiurge organisateur du cosmos – en l'absence de toute doctrine créationniste – qu'à un Dieu-Principe de toutes choses : « l'auteur de la création ».

<sup>29</sup> Né de Dieu, la création *ad extra* a ce dernier pour Père (qui l'a tiré du néant), tel un fils. Faut-il donc parler de « parenté » pour évoquer la relation entre Créateur et Création ?

<sup>30</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 77, p. 334.

<sup>31</sup> Il y a une distinction entre « procession par création » et « procession par génération ».

<sup>32</sup> MAÎTRE ECKHART, *Comm. Ex.*, n. 16, p. 25.

<sup>33</sup> Jean SCOT ERIGÈNE, *DDN*, I. III, 641 B.

<sup>34</sup> Grégoire DE NYSSE, *Traité catéchétique*, 21, 1-2, 57d.

<sup>35</sup> Gn 6, 3.

<sup>36</sup> Gn 2, 7.

<sup>37</sup> Ps 1, 1.

<sup>38</sup> Soit une union à la connaissance que Dieu a de lui-même et à l'amour qu'il a pour lui-même.

<sup>39</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 170, p. 459 : « Bien et fin étant identiques, l'écriture nous apprend que Dieu est principe de toutes choses de façon telle qu'il est également leur fin à toutes et par là même il attire à lui l'amour et la volonté de toutes les créatures, en tant qu'il est le bien et la fin de chacune d'entre elles ».

<sup>40</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 174, p. 467.

<sup>41</sup> *Ibid.*, n. 143, p. 427.

<sup>42</sup> C'est-à-dire une raison explicative et exemplaire.

<sup>43</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 7, p. 248.

<sup>44</sup> Cette démonstration de la relation est inspirée des *Catégories* d'Aristote, 7.

<sup>45</sup> Voir J. BACQ, « Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart », *op. cit.*

<sup>46</sup> *In Col.*, 1, 15.

<sup>47</sup> *In Rom.*, 8, 29.

<sup>48</sup> Voir dans le présent ouvrage, l'article de S. LAUREUX, « Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart » (en particulier : Le concept de causalité essentielle : la « vie » chez Maître Eckhart).

<sup>49</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 24, p. 277.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 172, p. 462.

<sup>51</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 71, p. 329.

<sup>52</sup> N. BERDIAEFF, *Esprit et réalité, op. cit.*, p. 171.

<sup>53</sup> Voir sur ce point le *Sermon* 86.

<sup>54</sup> MAÎTRE ECKHART, *Exp. in Gen.*, n. 176, p. 469.

# Aspects de la Sagesse éternelle dans le texte et dans l'image chez Henri Suso

Monique GRUBER

La Sagesse éternelle est partout présente dans l'œuvre de Suso (1295-1366). Disciple d'Eckhart et contemporain de Tauler, il a, comme ses frères, été responsable de la *cura monialium* des dominicaines de la région rhénane, et, comme ses frères, il a prêché et écrit en langue vernaculaire, comprise et employée par toutes. Cependant il les dépasse en originalité car plusieurs de ses œuvres sont agrémentées de dessins explicatifs.

Le premier ouvrage est *l'Exemplar*, livre de référence composé à la fin de sa vie, vers 1362, et qui regroupe quatre écrits : *la Vie*, *le petit Livre de la Sagesse éternelle*, *le petit Livre de la Vérité* et *le petit Livre des Lettres*. *La Vie* est accompagnée de onze enluminures, *le petit Livre de la Sagesse* en contient une. Le deuxième ouvrage illustré est *l'Horloge de la Sagesse*, seule œuvre latine de Suso, très diffusée dans toute l'Europe médiévale, souvent traduite – particulièrement en français – illustrée dès 1406, avec des miniatures très diverses, parfois fort nombreuses et révélant d'habiles artistes, suivant la puissance et la richesse des commanditaires <sup>1</sup>.

Beaucoup d'images reviennent sur ce thème de la Sagesse éternelle en l'illustrant souvent de façon nouvelle. Ainsi ces œuvres offrent-elles une pédagogie originale : il existe bien un lien entre la prédication, les textes et les illustrations. Les sermons de Suso parvenus jusqu'à nous étant fort rares – nous n'en connaissons que quatre – nous insisterons particulièrement sur le rapport des textes et des images : ainsi, après avoir relaté la rencontre du Serviteur avec la Sagesse éternelle, et l'ambiguïté de cette dernière, nous essaierons de voir comment pour Suso, l'évocation de la Sagesse de l'Ancienne Alliance est toute orientée vers le Christ, Sagesse éternelle, enfin comment la Sagesse œuvre, en vue de conduire Suso et ses dirigées vers l'union mystique avec elle.

## 1. La rencontre de Suso et de la Sagesse éternelle

### A. Dans les textes <sup>2</sup>

Suso a laissé plusieurs récits de sa première entrevue avec la Sagesse : l'un dans *la Vie* <sup>3</sup>, repris dans *l'Horloge de la Sagesse* <sup>4</sup>, le troisième dans le *Livre de la Sagesse éternelle* <sup>5</sup>.

Le premier ressemble aux prémices d'un roman d'amour : le Serviteur (Suso) entendait au réfectoire la lecture des Livres sapientiaux où l'éternelle Sagesse invite l'âme aux enchantements de son amour. La Sagesse, qui est amour, demande au Serviteur son amour. Une proche intimité s'établit entre eux : est-ce un mariage spirituel, ou bien une union de courtoisie unissant un chevalier à sa dame ? Il n'importe, puisque la Sagesse qu'il supplie ne lui refuse aucune grâce. Elle est attirante : « elle se comporta à son égard comme une panthère qui exhale sa douce odeur et attire ainsi les animaux sauvages de la forêt » <sup>6</sup>.

La Sagesse est non seulement attirante, mais séduisante : le Serviteur s'éprend d'elle ; aussitôt cependant, la souffrance devient envahissante, et selon ce que Dieu lui déclare : « nul prétendant qui ne soit un souffrant, nul amoureux qui ne soit un martyr » <sup>7</sup>. Cependant, elle l'invite à dépasser sa douleur, car elle est différente de toute autre bien-aimée : « Je suis une amie florissante, odorante, sans mélange, sans désagrément et sans amertume, dans une douceur d'amour insondable... » <sup>8</sup>. A partir de là, Suso se veut Serviteur : « Je l'ai aimée et recherchée dès ma jeunesse et j'ai cherché à la prendre pour épouse » (Sg. 8, 2). C'est par cette citation du *Livre de la Sagesse* que débute le Livre I de *l'Horloge* <sup>9</sup> et le chapitre III de la *Vie* se termine ainsi : « O Seigneur, si j'avais épousé une reine, mon âme s'en réjouirait. Oh ! maintenant, tu es l'impératrice de mon cœur, la dispensatrice de toutes grâces. En toi j'ai la plénitude de richesse, autant de puissance que j'en désire. Je ne veux plus rien de tous les biens de la terre » <sup>10</sup>.

Ici, on croit lire un roman de chevalerie. Cependant, de Dame aimée qu'elle semble être, la Sagesse, plus profondément, va guider le cœur de son amant vers l'amour divin : c'est ce qu'exprime la rencontre narrée dans le *Petit livre de la Sagesse éternelle* : quelle est cette puissance inconnue qui l'a attiré dès sa jeunesse et qui, soit se manifeste par une pulsion intérieure, soit l'entraîne vers la répulsion des choses attirantes ? C'est la Sagesse de Dieu, une providence qui lui servira de guide <sup>11</sup>. Cependant, le Serviteur a bien tardé à la reconnaître, comme saint Augustin : « Depuis les jours de mon enfance, mon cœur a cherché avec une soif ardente sans savoir quoi, Seigneur, et je n'ai pas encore tout à fait compris ce qu'il désirait... » <sup>12</sup>.

Mais la Sagesse présente quelques aspects ambigus ; on ne peut se l'approprier « Comme le Disciple (Suso) voulait familièrement lui parler, elle paraissait être assez proche. Peu après, il la voyait à une très grande distance (...). Elle était présente, et pourtant on ne la voyait pas, elle se laissait atteindre, et pourtant on ne l'étreignait pas » <sup>13</sup>.

Non seulement la Sagesse échappe à toute étreinte, mais son aspect est déroutant ; elle est à la fois masculine et féminine : « Et quand on croyait voir en elle une délicate jeune fille, tout à coup on trouvait que c'était un jeune homme très beau... » <sup>14</sup>. Elle lui dit, reprenant une expression de Pr. XXIII, 26 : « Donne moi ton cœur, mon enfant » <sup>15</sup>.

Au commencement de cette étude, nous avons souligné l'originalité de Suso, dans la présentation de ses textes : lui-même et les imagiers qui se succéderont aux deux siècles suivants auront recours à une iconographie éclairante.

### **B. La rencontre de Suso et de la Sagesse d'après l'image**

Le rapport que Suso entretient avec l'image est des plus intimes : elle peut être une vision – il en éprouva cinquante-trois ! – mais aussi une figure expliquée, ou la simple répétition d'un thème qu'il affectionne. Notons que dès son plus jeune âge le Serviteur s'entoure de celle de la Sagesse : la *Vie* nous dit « qu'il avait, dans sa jeunesse, fait peindre sur un parchemin la Sagesse éternelle qui a le ciel et la terre en son pouvoir et qui surpasse par sa beauté ravissante et sa forme aimable la beauté de toutes les créatures ». Le texte ajoute que Suso emporta cette image au *Studium* de Cologne et la regardait tendrement, « le cœur plein de désirs »<sup>16</sup>.

Le texte susonien est illustré par des enluminures : ainsi l'*Exemplar* ; illustré une fois au XIV<sup>e</sup> siècle, cinq fois au XV<sup>e</sup>, deux fois par des xylographies, à la fin du XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle.

Examinons plus précisément le ms. 2929 de Strasbourg, contemporain du Serviteur (1360-1370 ?). Dans la seule *Vie*, sur onze enluminures, cinq mettent en scène la Sagesse. Elle est présente dès le Prologue (fig. 1), Suso et la Sagesse sont entourés de quatre figures en bustes.

Pour l'heure, examinons simplement les deux personnages centraux, qui, au premier abord, sont deux figures conventionnelles, telles qu'on les représente à l'époque : l'auteur et le sujet de son œuvre, de même taille, et face à face. Couronnée, vêtue d'une parure de femme, la Sagesse ressemble à une madone gothique du XIV<sup>e</sup> siècle dont le corps suit une courbe en « S ». Des pieds jusqu'aux épaules, c'est une effigie féminine ; le haut du corps est masculinisé car la Sagesse porte une barbe : l'ambiguïté est donc patente. En face de la Sagesse se tient le Serviteur, en habit de chœur dominicain, le monogramme sacré J.H.S. bien imprimé sur la poitrine ; mais Suso n'est pas encore couronné des roses de la souffrance. S'il est imberbe, son crâne est rasé et tonsuré ; cependant son allure générale rappelle celle de la Sagesse, ce qu'accentue encore l'habit religieux. Mais la banderole sur laquelle est écrit : « Je l'ai aimée et je l'ai découverte aux jours de ma jeunesse et je l'ai choisie comme fiancée », infirme tout ceci.

Sur une autre image du ms. 2929 (fig. 2), l'ambivalence est plus grande encore : le Serviteur, agenouillé, est présenté par un ange à la Sagesse tenant dans ses bras un enfant nu qui lui caresse le visage. La Sagesse, ici, n'est pas couronnée, mais nimbée, comme sur un autre document montrant la Vierge Marie. S'agit-il ici de Marie, dont l'Enfant tient un rosaire ? Ce que peut expliciter la vision suivante de Suso : « Il regarda et vit Notre-Dame qui avait penché son enfant, la Sagesse éternelle, sur son cœur maternel. Or le début du chant était écrit au-dessus de la Tête de l'enfant en belles lettres ornées qu'on ne pouvait pas lire facilement : seuls pouvaient les déchiffrer ceux qui l'avaient mérité en exerçant leur sensibilité : le texte était : AMI DE CŒUR »<sup>17</sup>.

La Sagesse éternelle serait-elle donc l'enfant ? Karl Bihlmeyer pensait qu'il s'agissait de Marie et de l'Enfant tenant un rosaire<sup>18</sup>. Mais, objectèrent plus récemment Colledge et Marler, Bihlmeyer se fondait, non sur le ms. 2929, mais sur

un ouvrage postérieur du XV<sup>e</sup> siècle, édité par Anton Sorg, où la Vierge était présentée sans équivoque <sup>19</sup>.

Si la Sagesse éternelle se présente toujours, dans les textes de Suso et dans l'iconographie qui les accompagne, comme masculine ou féminine selon les cas, si de plus, elle ne se laisse pas saisir facilement, telle « le poisson nommé anguille », mais alors qui donc est-elle ? L'Écriture Sainte l'évoque constamment. Ici nous ferons donc intervenir, non plus Suso, l'amoureux de la Sagesse, mais Suso le théologien.

## 2. La Sagesse éternelle, de l'Ancienne Alliance à Jésus-Christ

Dans l'Ancien Testament, déjà, la Sagesse est personnifiée : c'est une hypostase féminine aux côtés du Dieu-Père ; non seulement elle a assisté au travail créateur, mais elle a coopéré à la Création : « Je fus maître-d'œuvre à son côté » (Pr. 8, 30). Le texte de la Septante traduit : « j'étais auprès de Lui pour ajuster » – et donc pour finir son travail créateur – la Vulgate indique : « disposant toutes choses ».

D'autres lectures bibliques ont été reprises ultérieurement : « Avant toutes choses fut créée la Sagesse », dit le Siracide (Si. 1, 4) ; ainsi elle est donc première créée, antérieure au monde : « Avant le Temps, dès le commencement, il m'a créée, et jamais je ne disparaîtrai » (Si. 24, 9). Non seulement la Sagesse préexiste, mais elle est immortelle. D'autre part, elle connaît et elle sait : « ... elle sait ce qui est agréable à tes yeux, ce qui est droit selon tes commandements » (Sg. 9, 9).

Cependant, on ne peut la cerner de façon précise, elle se dérobe à toute description.

Chez Suso, mention est faite des trois représentations de la Sagesse tirées des Livres Sapientiaux dès les premiers chapitres de la *Vie*, de l'*Horloge de la Sagesse* et du *Petit Livre de la Sagesse éternelle*. Tout ceci prend corps dans le dessin. Reprenons donc la figure 1 et sa traduction ; le Serviteur et la Sagesse redisent des paroles du *Livre de la Sagesse*, et prononcées par Salomon (Sg. 8, 2).

La Sagesse éternelle est représentée comme créatrice : elle tient un disque contenant le soleil, la lune, des planètes, symboles de la Création.

Si nous examinons maintenant les quatre figures entourant les personnages principaux, nous voyons, en haut, les protagonistes de l'Ancienne Alliance, couronnés, David et Salomon, ancêtres du Christ. David fait allusion aux *Psaumes* : « Le principe de la Sagesse c'est de craindre le Seigneur : tous ceux qui font cela sont bien avisés » (Ps. 110, 10). Salomon cite le *Livre de la Sagesse* : « Elle est plus radieuse que le soleil et surpasse toute constellation » (Sg. 7, 29), établissant par là un lien entre ses paroles et la Sagesse créatrice.

En bas, Job et Aristote, coiffés de bonnets pointus, citent d'autres textes. Job dit : « Mais la Sagesse, où la trouver ? Où réside l'intelligence ? On en ignore le prix chez les hommes, elle ne se trouve pas au pays des vivants » (Jb 28, 12-13). Cet extrait est suivi des propres réflexions de Job sur le nécessaire abandon du monde et de soi-même. Aristote dit que la sagesse est d'abord d'ordonner sa propre vie.

Les « bulles » ainsi présentées ne sont pas le texte lui-même, cependant elles le résumant de façon incisive : l'âme de Suso, éprise de la Sagesse créatrice, dialogue avec elle, mais, les entourant, David et Salomon dépeignent la nature de la Sagesse, Job et Aristote donnent la clé des conditions pour l'acquérir. Si, comme le répétait à

l'envi Roland Barthes, « les mots mis sous une image ne peuvent être que des relais ou des ancrages », il nous est clairement donné de constater ceci dans le dessin ; mais il ne s'agit pas là d'une bande dessinée, l'œuvre écrite est prépondérante. Cependant, notre attention est constamment attirée par le texte, l'enluminure, et le commentaire de celle-ci. Mieux : même notre imagination est sollicitée : ainsi de David à Aristote et de Salomon à Job peut-on dessiner une grande croix dont le centre est situé, entre la Sagesse et Suso, croix à laquelle répond le monogramme sacré J.H.S. sur la poitrine du Serviteur.

Très présente durant l'Ancienne Alliance, vénérée par Suso qui ne cesse de chercher quelle est sa nature, la Sagesse éternelle va se dévoiler sous un jour nouveau et Suso va découvrir que *c'est le Christ qui est la Sagesse éternelle*.

C'est le Fils qui révèle les secrets de Dieu et qui, par son sacrifice, devient Sagesse de Dieu : « c'est par lui que vous êtes dans le Christ Jésus, qui est devenu pour nous Sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et délivrance ... », écrit saint Paul (I Co. 1, 30).

Le Christ *est* la Sagesse ; Suso reprend en partie la thèse de Maître Eckhart. Dans le *Sermon 4*, sur la Trinité, ce dernier, commentant quelques versets de Sg. 13, 14, dit que Dieu œuvre par les personnes, mais il insiste sur le rôle important de l'Esprit-Saint : la Sagesse divine est goûtée dans la contemplation, à l'aide du don de l'Esprit.

Suso écrit : « Chaque personne divine prise en soi est la Sagesse, et les trois personnes sont ensemble une Sagesse ; cependant parce que la Sagesse est attribuée au Fils et lui convient en fonction de sa génération, c'est le Fils bien-aimé du Père qu'il prit l'habitude de désigner ainsi, tantôt il est vrai comme Dieu, tantôt comme homme, pour trouver en lui, sous les deux rapports, exercices dévots et consolations d'amour »<sup>20</sup>.

Les enluminures explicatives suivent cette évolution : alors que le ms. 2929 du XIV<sup>e</sup> siècle montre cinq figures de la Sagesse, toutes féminines, les manuscrits postérieurs du XV<sup>e</sup> siècle – rappelons qu'il en existe cinq agrémentés de miniatures – présentent presque tous la Sagesse sous l'apparence d'un homme. Un bois gravé du XVI<sup>e</sup> siècle accentue encore la masculinisation de la figure divine (fig. 3), preuve que les imagiers, dans leur ensemble, avaient retenu l'interprétation de la « Sagesse-Jésus », restant plutôt fidèles au texte de Suso qu'aux figurations du XIV<sup>e</sup> siècle – mais sans doute Suso, s'il avait supervisé le ms. 2929, avait-il eu l'habileté de mêler, d'une part dans ses textes, d'autre part dans les images, Sagesse masculine et Sagesse féminine.

Revenons sur la xylographie du XVI<sup>e</sup> siècle (1512), intéressante à plusieurs titres : la Sagesse est figurée sous les traits d'un noble vieillard chargé d'ans et de majesté : la couronne s'est agrandie et l'auréole rayonne de toutes parts ; il tient fermement l'insigne du pouvoir : le sceptre, et le monde créé ; il les montre ostensiblement : la Sagesse serait-elle un Dieu omnipotent, plus prompt à la colère qu'à la miséricorde ? Nous reverrons la même image : puisée dans le ms. 2929, son esprit est différent. Mais en 1512, la Réforme est toute proche ; n'oublions pas que les *Thèses* de Luther sont développées en 1517, préludes à une Contre-Réforme efficace et à une imagerie qui



restera très prégnante jusqu'à nos jours. Cependant, la légende de la gravure est en tous points conforme à celles des images antérieures.

Un point de détail à noter : le graveur ne maîtrisait pas encore bien la technique de la taille d'épargne, l'image... est à l'envers.

Résumons : la Sagesse est renvoyée soit à une figure masculine, soit à une figure féminine, soit aux deux, voire à celle d'un enfant, dans de rares cas. Et si elle était tout ceci à la fois ?

Pour Suso, mystique du XIV<sup>e</sup> siècle, Dieu possède une certaine féminité. En mourant sur la croix, le Christ nous a engendrés à la vie éternelle, les douleurs de la Passion ont été les douleurs de notre enfantement spirituel, et donc Jésus est notre mère <sup>21</sup>.

Déjà saint Anselme et Hildegarde de Bingen avaient donné le titre de « mère » au Christ. Mais c'est peut-être une mystique contemporaine de Suso, Julienne de Norwich, qui, à propos de la révélation de la Sainte-Trinité, explicite le mieux ce que Jésus représente : « Jésus est notre vraie mère : nous lui devons l'existence, condition première de toute maternité, et notre conservation avec une tendresse d'amour sans cesse renouvelée. Dieu est notre Mère aussi véritablement qu'il est notre Père. Jésus est donc notre vraie mère quant à la nature, en vertu de notre création, et notre vraie mère par la grâce, en conséquence de son incarnation... » <sup>22</sup>. En réalité, Julienne ne voit pas le Christ comme une femme, mais elle comprend des attributs féminins dans l'essence de Dieu.

Notons enfin que la féminisation de Dieu peut recouvrir des thèmes familiers au Moyen Age, tels que celui du maternage et des noces spirituelles, voire de l'Esprit-Saint. D'autres visionnaires sont aussi explicites : déjà, au XII<sup>e</sup> siècle, Elisabeth de Schönau voit le Christ comme une vierge, le jour de Noël, et c'est un ange qui lui explique sa vision : « Mère » et corps féminin sont compris comme une image du Christ. C'est « lui » dans une forme féminine » <sup>23</sup>.

Suso, quant à lui, noue un dialogue avec la Sagesse, mais il se fait de plus en plus humble. Les dessins expriment ceci : le Serviteur, agenouillé, est de plus en plus petit ; alors que sa taille diminue, sa couronne de roses rouges de la souffrance s'agrandit, premier signe d'un accord avec la souffrance du Christ. Et c'est toujours le Christ douloureux qui est l'objet de l'amour du Serviteur.

Si l'on veut être « formé » avec le Christ, il faut passer de la dissemblance à la ressemblance, cette dernière ne pouvant s'acquérir qu'en se modelant sur l'humanité souffrante de Jésus. Il faut devenir une image du Crucifié et pour cela, non seulement contempler la Passion, mais s'abandonner à la souffrance. L'influence franciscaine a sans doute été déterminante pour Suso, particulièrement celle de saint Bonaventure.

Pour Suso, la conformation au Christ douloureux est « un guide du chrétien vers l'extase », mais il ne pourra réaliser cette dernière sans un détachement absolu, appelant à l'humilité et à toutes sortes d'épreuves.

D'aspect ambigu, changeant, tour à tour aimante et sévère, la Sagesse de l'Ancienne Alliance s'est transformée dans le Christ Jésus. Elle n'abandonne jamais le Serviteur. Son rôle est de l'amener à Elle ; elle va l'aider à y parvenir par divers moyens.



FIGURE 1.

Cette enluminure, qui se trouve en ouverture de l'*Exemplar*, ce livre qui reprend quatre des ouvrages de Henri Suso, montre la rencontre entre ce dernier et la Sagesse éternelle. La composition est encadrée par les bustes des sages de l'Ancienne Alliance : David, Salomon, Job; et de l'Antiquité : Aristote, en bas à droite (folio 1 verso de l'*Exemplar* de Henri Suso, Strasbourg, B.N.U.S., MS 2929).



FIGURE 2.

Suso, agenouillé, est présenté par un ange à la Sagesse tenant dans ses bras un enfant nu qui lui caresse le visage (folio 62 recto de *l'Exemplar* de Henri Suso, Strasbourg, B.N.U.S., MS 2929).



FIGURE 3.

Un bois gravé du XVI<sup>e</sup> siècle accentue la masculinisation de la figure divine, preuve que les imagiers avaient retenu l'interprétation de la «Sagesse-Jésus», restant plutôt fidèles au texte de Suso qu'aux figurations du XIV<sup>e</sup> siècle (folio LXI recto de *l'Exemplar* de Henri Suso, Strasbourg, B.N.U.S., R 10861).

FIGURE 4.

La Sagesse est protectrice, comme le manifeste cette enluminure de *la Vie* de Henri Suso : «L'image suivante montre comment Dieu partage joyeusement son cœur débordant avec beaucoup d'autres hommes» (folio 68 verso de *l'Exemplar* de Henri Suso, Strasbourg, B.N.U.S., MS 2929).



FIGURE 6.

La Bibliothèque Nationale de France possède un curieux manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle où plusieurs scènes montrent la Sagesse entraînant le Disciple qu'elle saisit souvent par la main, lui indiquant une vaste scène qu'elle commente : ici, il s'agit de la Passion (folio 12 recto de *l'Horloge de Sapience* de Henri Suso, Paris, B.N.F., MS FR 22922).





FIGURE 5.

Suso fait état d'une vision : il distingue une sphère d'or qu'occupent d'innombrables maîtres et écoliers; divisée en deux, elle représente en bas les sept arts libéraux, où nombre de savants s'affairent. «Le Disciple s'arrêta à ces écoles; ayant goûté à ce breuvage, il commença d'avoir la nausée; il renonça donc à ces écoles et s'approcha de la seconde demeure...» (folio 90 verso de *l'Orloge de Sapience* de Henri Suso, Bibliothèque royale de Bruxelles, MS IV 111).

### 3. La Sagesse éternelle à l'œuvre

#### A. *La Sagesse est protectrice*

Elle ne délaisse jamais, avons-nous dit, celui qui met en Elle sa confiance.

Nous retrouvons ceci dans une enluminure de *la Vie* (fig. 4) <sup>24</sup> : « L'image suivante montre comment Dieu partage joyeusement son cœur débordant avec beaucoup d'autres hommes ».

La Sagesse éternelle, en robe rouge, couronnée comme une reine, étend son manteau sur tous ses protégés. Notons au passage sa figure féminine, commune à la figuration de la Sagesse dans le ms. 2929. Au centre, Elisabeth de Hongrie (ou bien Elsbeth Stigel ?), à genoux, en habit dominicain, voilée, mais aussi couronnée par un ange. En face se tient le Serviteur : tous deux présentent à la Sagesse une couronne de roses, encerclant le monogramme sacré ; au-dessus de la scène se tient un ange. La Sagesse éternelle déclare : « Je prendrai sous ma divine protection ceux qui désireront mon nom, Jésus ».

Les personnages sont entourés de huit figures, hommes et femmes : l'une d'entre elles est une moniale, l'autre un frère dominicain ; au-dessous se trouvent une femme vêtue de façon bourgeoise, deux jeunes filles et trois jeunes gens ; tous les six brandissent le monogramme sacré, en rouge (comme la couleur de la robe de la Sagesse : rouge, couleur royale, mais aussi de souffrance, de sacrifice, et d'ardente charité).

Cette illustration se rapporte au chap. XXXV de la *Vie* où Suso décrit l'image suivante de la Sagesse « qui a le ciel et la terre en son pouvoir, et qui surpasse par sa beauté ravissante et sa forme aimable la beauté de toutes les créatures » <sup>25</sup>.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, la Vierge au manteau est très vénérée chez les dominicains, bien qu'elle soit d'origine cistercienne ; son culte se développe parallèlement à la récitation du Rosaire et au chant du *Salve Regina*, ceci dans tous les couvents des fils de saint Dominique. Ici, l'enluminure est non pas consacrée à Marie, mais à la Sagesse éternelle. Chez Suso, on peut parfois discerner des allusions à la Vierge, dans les textes : « Regarde sous mon manteau, je l'ai en ma protection... », dit Notre-Dame en parlant du Serviteur à une femme de haute naissance qu'elle incite à aller se confesser à lui <sup>26</sup>.

Dans le dessin du ms. 2929, Suso partage sa couronne de roses avec Elisabeth – ou Elsbeth – puis ils l'offrent ensemble à la Sagesse.

Tels Suso et Elisabeth, les personnages brandissant le signe J.H.S. sont tous ceux que magnifie la bonté divine. Dieu offre son salut à toutes les âmes de bonne volonté : avec le Serviteur et l'humble religieuse, elles sont divinisées. D'ailleurs cette image pourrait s'intituler : « Des consolations apportées à ceux qui souffrent avec le Christ et de la récompense obtenue ».

Dans une autre image précédant la figure 4, la Sagesse tend un anneau d'or au Serviteur et l'investit d'une tenue de chevalier. Il est écrit : « celui qui est embrassé par la Sagesse éternelle et par l'ange saint, celui-là ne sera jamais atteint par nul accident néfaste ». Le chevalier, sorte « d'homme noble » tel que le décrivait Eckhart : l'homme intérieur, « en qui est imprimée l'image divine et qui prend et puise tout son être, toute sa vie et toute sa béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu seul » <sup>27</sup>.

Par l'ascèse, le renoncement, le combat, le chevalier gagnera la vie éternelle, noces éternelles avec la Sagesse, qui a veillé sur lui tout au long de ses luttes.

Mais la Sagesse éternelle n'est pas qu'une force protectrice. Apte à secourir, elle doit expliquer aussi le pourquoi de la quête mystique et les moyens pour y parvenir. C'est ainsi qu'elle devient un maître d'études.

### **B. Un maître d'études**

Nous avons vu que la notion de sagesse joue un rôle important dans les récits bibliques ; au Moyen Age, elle est à la fois un attribut divin, une qualité humaine, et un don de l'Esprit. Mais la Sagesse chrétienne, c'est le Christ médiateur : en Christ pensait saint Bonaventure, sont cachés les trésors de la Sagesse et de toute science, et donc il est le centre de Tout. Pour Suso, la Sagesse est à la fois le Christ mais aussi l'Epoux, qui entend le chant d'amour du Serviteur. La vie mystique, dit la Sagesse, est une actualisation de la Passion, mais aussi sa continuation.

Et donc la Sagesse exhorte et enseigne : l'immense noblesse des souffrances temporelles, la préparation à la mort – tout un *ars moriendi* peut être décelé chez Suso – quelle doit être la vie intérieure – comment on doit recevoir l'Eucharistie – comment on doit louer Dieu, quelles prières on doit dire... Ceci est toujours enseigné sous forme de dialogues, fiction particulièrement habile, car toutes les objections sont permises, toutes sont également éclairées, voire réfutées. La Sagesse éternelle ne cesse jamais d'établir une profonde intimité entre elle et son Disciple.

Mais l'enseignement n'est pas réservé qu'à lui seul. Tous les hommes de bonne volonté sont concernés ; mais tant s'en faut, les leçons de la Sagesse ne sont pas toujours écoutées. Suso émet une forte critique vis-à-vis de ses frères et du clergé en général. Le premier chapitre du Livre II de l'*Horloge de la Sagesse* est fort disert à ce sujet <sup>28</sup> : lui correspond une enluminure très fouillée du XV<sup>e</sup> siècle, fidèle au texte (fig. 5) <sup>29</sup>. Suso fait état d'une vision : il distingue une sphère d'or qu'occupent d'innombrables maîtres et écoliers ; divisée en deux, elle représente en bas les sept arts libéraux, où nombre de savants s'affairent. La musique écoute ses notes, l'arithmétique étale des chiffres sur une tablette, l'astronomie joue avec un astrolabe, la grammaire enseigne la lecture aux enfants... « Le Disciple s'arrêta à ces écoles ; ayant goûté à ce breuvage, il commença d'avoir la nausée ; il renonça donc à ces écoles et s'approcha de la seconde demeure... » <sup>30</sup>.

L'Ecole de Théologie « dont le maître est Sapience, la doctrine vérité et la fin gloire pardurable », est-il indiqué au-dessus de la scène.

La Sagesse domine tout le tableau et nos yeux sont attirés par elle. Assise dans une cathédre, vêtue d'un habit doctoral, auréolée d'un nimbe crucifère, elle tient en mains un livre ouvert, et des rayons lumineux émanent de son siège. Ils s'échappent vers les trois bancs d'étudiants placés devant elle, où l'on distingue des maîtres coiffés de bonnets, des moines bénédictins, des franciscains, des chanoines augustins, et même un évêque mitré. La miniature suit fidèlement le texte de Suso : à droite on distingue les distraits, tentés par les convoitises des démons, « noirs comme Ethiopiens » et proposant soit des chaises d'honneur – l'une est placée bien en vue – soit de l'argent. Une boule court parmi eux, en métal précieux, dont ils veulent se saisir, la disputant à leurs voisins : tous veulent s'arroger la boule, vérité de la doctrine sacrée. A gauche

se trouve une autre catégorie d'étudiants : cherchant le salut uniquement dans l'étude, mais négligeant les œuvres. Enfin, en face du Maître, se tiennent les derniers, « ravis en la contemplation des choses divines » ; on les reconnaît à l'attention dont ils font preuve, mais aussi aux gestes de la prière qui les animent. Ce sont « les autres (qui) au milieu estudient pour Dieu aimer et pour acquérir la gloire pardurable ». Ceux-là ont choisi la meilleure part.

Le dessinateur a-t-il voulu montrer l'atmosphère du *Studium generale* de Paris, qui correspondait également à celle des lieux d'études de Suso, à Constance ou à Cologne ?

Qu'importe : nous avons ici un rapport très étroit entre le texte et l'image.

On le voit : la Sagesse enseigne, mais peu en tirent profit. Aussi va-t-elle, par sa présence, entourer son Disciple, afin qu'il soit instruit « sur le terrain », et que les questions qu'il se pose soient résolues plus simplement.

### C. La Sagesse éternelle, conseillère et guide

Non seulement elle est un *Lesemeister*, mais en accompagnant le Serviteur, elle se révèle un maître de vie, un *Lebemeister* remarquable.

Nous avons déjà mentionné qu'elle intervient dans presque tous les écrits de Suso : c'est une conseillère avisée qui enseigne comment il faut progresser moralement et spirituellement. Par le biais d'entretiens familiers, elle dispense ses conseils ; en quelques phrases elle explique quelle doit être la vie intérieure : « Demeure séparé de tous les hommes. Garde-toi pur de toutes les images venues du dehors. Libère-toi de tout ce qui peut produire pour Toi accident, attachement ou souci, et dirige en tout temps ton esprit vers la contemplation secrète de Dieu, me gardant sans cesse présent à tes yeux sans jamais détourner de moi ton regard »<sup>31</sup>. Elle explique aussi le sens de la Passion : « c'est moi, la douce Sagesse, qui me fis pauvre et misérable afin de te ramener à ta dignité ; c'est moi qui ai souffert la mort cruelle afin de te rendre la vie », ajoute-t-elle. Elle est sans cesse active aux côtés de Suso.

Mais les images sont parfois très éclairantes. Ainsi la Bibliothèque nationale de France possède un curieux manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> où plusieurs scènes « montrent la Sagesse entraînant le Disciple qu'elle saisit souvent par la main, lui indiquant une vaste scène qu'elle commente : c'est ainsi qu'elle l'incite à franchir une rivière et à gravir une haute montagne pour rencontrer l'ermite Arsène ; qu'elle est à son chevet lorsque le pauvre pèlerin (le Christ) fait irruption devant le lit de douleurs de Suso, ou encore qu'elle commente la Passion (fig. 6).

Dans une pièce bourgeoise, le Disciple, vêtu de l'habit dominicain, mains jointes, est agenouillé devant la Sagesse ; cette dernière, habillée d'une robe bleue et d'un ample manteau rouge, montre un vaste tableau : deux anges portent les instruments de la Passion ; au-dessus d'eux, dans une mandorle entourée par des séraphins embrasés, siège la Trinité, d'où émergent des rayons d'or : le Père esquisse un geste de bénédiction, le Fils enserre une immense croix et la colombe de l'Esprit joint les visages des deux autres Personnes Trinitaires.

En fait, la Sagesse guide Suso pour mieux lui expliquer le sens de son propre supplice. Mais l'enlumineur a insisté à la fois sur la Passion et sur la Trinité : là encore, la Sagesse explique ce mystère, et nous pensons ici au beau texte de *La Vie*,



où Elsbeth se demande comment Dieu, si simple, peut être Un et Trine. Le Serviteur le lui explique longuement, clairement <sup>33</sup>, vers la fin de l'ouvrage.

Ici c'est la Sagesse elle-même qui conduit Suso vers cette découverte – révélation qui sera le point de départ de son enseignement futur : le guide spirituel est d'abord guidé par la Sagesse

#### 4. Conclusion

Suso a montré longuement avec force détails les conditions de sa rencontre avec la Sagesse éternelle. Jeune novice – il était entré au couvent à treize ans – particulièrement sensible et très ardent, il explique qu'il la voulait pour « amante chérie ». Serait-elle un amour non purement divin ni pleinement humain ? Le jeune dominicain, à la lecture des Livres sapientiaux et à la faveur de visions, fut amené – ou plutôt la Sagesse l'amena – à une découverte différente. Se présentant sous divers aspects, s'entretenant familièrement, elle lui fit découvrir qu'elle était le Christ même. Le Serviteur, amateur d'images, mais aussi très réceptif à elles, en fut un usager zélé : toute son œuvre est consacrée à la Sagesse et *l'Exemplar* du XIV<sup>e</sup> siècle l'atteste, qui mêle au texte nombre de représentations de la Sagesse. Si *Le petit Livre de la Sagesse éternelle* est dépourvu de représentations iconographiques, le texte n'est qu'un dialogue continu entre Suso et le Christ-Sagesse où l'imagination est partout présente.

En revanche, le bonheur du Serviteur fut intense et la Sagesse éternelle le protégea, lui enseigna le chemin à suivre, et fut le guide de toute sa vie : textes et images, ensemble, nous le font comprendre.

Cependant, terminons par un rapport texte-image encore plus étroit : Suso nous dit qu'il grava sur sa poitrine, à l'aide d'un stylet, le signe J.H.S. L'image du Seigneur fut ainsi mêlée à sa chair, et par là il identifia son corps au corps du Christ de façon immédiate et douloureuse. Mais l'image devint alors vivante : « Chaque fois que son cœur battait, le nom palpait » <sup>34</sup>.

« Le texte devenait image, le corps de Suso devenait texte », comme l'exprime clairement l'historien de l'art J.F. Hamburger <sup>35</sup>. Texte et image étaient confondus dans la chair même du Serviteur, douleur et bonheur mélangés : la Sagesse pouvait donc être identifiée à ce Christ souffrant dont Suso avait tant recherché l'union.

#### Notes

<sup>1</sup> C'est le cas d'un manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles : *L'Orloge de Sapience* (ms. IV 111). Destiné à un riche mécène, le cardinal Jean Rolin, il a été enluminé par un artiste parisien connu sous le nom de « Maître de Jean Rolin II ».

<sup>2</sup> Les textes de Suso cités sont extraits de Henri SUSO, *Œuvres*. Traduites et commentées par J. ANCELET-HUSTACHE (A.H.), Paris, Seuil, 1977 et Henri SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*. Traduction de B. LAUDAUD, Paris, Editions Egloff, 1948.

<sup>3</sup> H. SUSO, *La Vie*, chap. III A.H., p. 158-162.

- <sup>4</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, Livre I, chap. I LAVAUD, p. 39.
- <sup>5</sup> H. SUSO, *Le livre de la Sagesse éternelle*.
- <sup>6</sup> *La Vie* ayant été publiée assez tardivement, Suso a sans doute été inspiré par une image familière à son contemporain et ami Konrad von Megenberg, tirée de l'ouvrage *Das Buch der Natur* (1350), premier ouvrage de sciences naturelles écrit en langue allemande.
- <sup>7</sup> H. SUSO, *La Vie*, chap. III A.H., p. 160.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, chap. III A.H., p. 160.
- <sup>9</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la sagesse*, Livre I, chap. I LAVAUD, p. 29.
- <sup>10</sup> H. SUSO, *La Vie*, op. cit., p. 162.
- <sup>11</sup> H. SUSO, *Le petit livre de la Sagesse éternelle*, chap. I A.H., p. 318-321.
- <sup>12</sup> Voir SAINT AUGUSTIN, *les Confessions*, X, 6 ou encore I, 1.
- <sup>13</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, chap I LAVAUD, p. 39.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, chap. I LAVAUD, p. 40.
- <sup>15</sup> C'est la traduction donnée par la *Vulgate*, Bible de référence de toute l'époque médiévale.
- <sup>16</sup> *Mit herzklich begirde*.
- <sup>17</sup> H. SUSO, *La Vie*, chap. XLI A.H., p. 263.
- <sup>18</sup> K. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, p. 50.
- <sup>19</sup> E. COLLEDGE et J. C. MARLER, « Mystical Pictures in the Suso Exemplar », dans *Archivum Fratrum praedicatorum*, 54, 1984. p. 322-323 : ms. Strasbourg 2929.
- <sup>20</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, Livre I chap. I LAVAUD, p. 42.
- <sup>21</sup> Voir l'étude de A. CABASSUT, « Une dévotion médiévale peu connue : à Jésus notre mère », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1949.
- <sup>22</sup> JULIENNE DE NORWICH, *Le petit Livre des Révélation*s selon le manuscrit du British Museum. Trad. R. MAISONNEUVE, Hauteville (Suisse), éd. du Parvis, 1976, chap. 59.
- <sup>23</sup> Voir R. BERLINER, « God is Love », dans *Gazette des Beaux-Arts*, 42, 1953, p. 15.
- <sup>24</sup> Voir aussi la rubrique, en haut de l'image.
- <sup>25</sup> H. SUSO, *La Vie*, chap. XXXV A.H. p. 233.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, chap. XXXVII A.H. p. 245.
- <sup>27</sup> ECKHART, *Traité*s et sermons. Traduction, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (GF, 703). Ici, *le Traité de l'homme noble*, p. 173-183.
- <sup>28</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, Livre II chap I LAVAUD, p. 276-287.
- <sup>29</sup> H. SUSO, *L'Orloge de Sapience*, Bibliothèque royale de Bruxelles ms. IV 111, fol. 90<sup>v</sup> : l'école de Théologie, les sept arts libéraux.
- <sup>30</sup> H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, LAVAUD, p. 277.
- <sup>31</sup> H. SUSO, *Le petit Livre de la Sagesse éternelle*, chap. XXII A.H., p. 393.
- <sup>32</sup> H. SUSO, *L'Horloge de Sapience*, Paris, BNF (Site Richelieu), ms. fr. 22922.
- <sup>33</sup> H. SUSO, *La Vie*, chap. LI A.H., p. 297-299.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, chap. IV A.H., p. 163. Le monogramme sacré est d'ailleurs dessiné en plein texte de l'*Exemplar*.
- <sup>35</sup> « *As text becomes image, Suso's body becomes text, a reciprocity expressed in ideal form by the sacred monogram itself...* », J.F. HAMBURGER, *Nuns as artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley, University of California Press, 1997 (« California Studies in the History of Art », 37), p. 180.

### **Références des illustrations (fig. 1-6)**

Photos et collections de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de STRASBOURG

H. SUSO, *Exemplar*

- Ms. 2929
- Fig (1) : fol. 1<sup>V</sup>
- Fig (2) : fol. 62<sup>R</sup>
- Fig (4) : fol. 68<sup>V</sup>

H. SUSO, *Exemplar*

- R. 10861
- Fig (3) : fol. LXI<sup>R</sup>

Copyright Bibliothèque Royale de Belgique, BRUXELLES

H. SUSO, *L'Orloge de Sapience*

- Ms. IV 111
- Fig (5) : fol. 90<sup>V</sup>

Cliché Bibliothèque Nationale de France, PARIS

H. SUSO, *L'Horloge de Sapience*

- Ms. Fr. 22922/12
- Fig (6)

# Cité, désert et solitude

## Strasbourg et la mystique rhénane

### au XIV<sup>e</sup> siècle

Rémy VALLÉJO, O.P.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, la ville de Strasbourg devient « une solitude », comme au temps de saint Antoine le Grand le désert de Scété devint une cité <sup>1</sup>. Certes, la cité strasbourgeoise n'est pas une république monastique et la réalité urbaine qui est la sienne ne coïncide pas avec les exigences de l'anachorèse. Cependant, force est de constater qu'à Strasbourg l'expérience du désert n'est pas l'apanage de rares ermitages. En effet, la dimension spirituelle de la solitude est une réalité pour une foule de religieuses, de béguines et de laïcs en recherche d'une authentique rencontre de Dieu. Au XIII<sup>e</sup> siècle, en Occident, l'attrait pour la solitude participe à l'essor des ordres mendiants. Grâce à la prédication et à l'exemple des Franciscains et des Dominicains, c'est donc en ville que l'expérience du désert devient une nouvelle réalité sociale et religieuse, théologique et spirituelle. Véhiculée par la prédication de Maître Eckhart et de Jean Tauler, elle représente une manière de demeurer au cœur d'une société qui souffre les bouleversements sociaux, politiques et religieux de « l'automne du Moyen Age ». Cependant après avoir été un facteur d'intégration sociale, l'expérience du désert redevient un signe de contradiction lancé à la face du monde. En effet, en 1366, la fondation à Strasbourg de l'ermitage de Rulman Merswin marque la fin d'une manière d'être au monde qui distingue la mystique rhénane de la première moitié du XIV<sup>e</sup> de la mystique flamande de la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

#### 1. La ville de Strasbourg au XIV<sup>e</sup> siècle

Au XIV<sup>e</sup> siècle, Strasbourg présente une situation économique, politique, sociale et religieuse contrastée <sup>2</sup>. Depuis l'essor urbain du XIII<sup>e</sup> siècle, ses privilèges de ville libre, *freie Stadt* intégrée au Saint Empire, et son activité commerciale favorisée par la proximité du Rhin contribuent pour une bonne part à sa prospérité. La ville de Strasbourg frappe sa monnaie, bénéficie d'une foire reconnue par Louis de Bavière en 1336 et négocie l'exportation d'un vin qui assure sa renommée jusqu'à Bruges,

Lübeck et Danzig. Cependant, dans cette cité fière et jalouse de sa souveraineté, la prospérité engendre une crise endémique des institutions municipales. En effet, une forte revendication d'émancipation et d'autonomie conjuguée à une lutte de pouvoir, oppose, divise et entredéchire toutes les sphères de la société civile et religieuse. Ce sont les évêques et le Conseil de la ville, le clergé séculier et les ordres mendiants, les partisans du pape et de l'empereur, mais aussi et surtout les patriciens et les corporations. Tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle, ces conflits participent aux malheurs qui s'abattent sur Strasbourg, la vallée rhénane et la chrétienté.

Pendant la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, Strasbourg bénéficie d'évêques probes et soucieux du bien de la cité, de leur diocèse et du *corpus mysticum*. Dans le conflit qui oppose le pape Jean XXII et l'empereur Louis de Bavière, Jean I de Dirpheim (1306-1328) fait preuve d'une diplomatie avisée et Berthold II de Bucheck (1328-1352) obtient en 1350 la levée du Grand Interdit qui pèse sur la ville depuis qu'elle a pris le parti de l'empereur dès 1322. Face aux prérogatives grandissantes du Conseil de la ville, qui depuis 1263 tient les rênes du pouvoir aux dépens de l'évêque, Jean II de Lichtenberg (1353-1365) oppose une vive résistance. Elle lui assure tout au long de son épiscopat de préserver une autorité mise au service d'une réforme du clergé et de la vie religieuse sur son diocèse<sup>3</sup>. Cependant, en raison de l'incurie de ses successeurs et de la confusion engendrée par le Grand Schisme de 1378, cette œuvre réformatrice sombre dans une médiocrité vigoureusement dénoncée par Rulman Merswin et ses contemporains.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, Strasbourg est le théâtre de deux « révolutions » au cours desquelles les membres des corporations saisissent les rênes d'un pouvoir détenu depuis 1263 par les Zorn et contesté par les Mullenheim. En 1332, à l'occasion d'une querelle entre ces deux grandes familles du patriciat noble, le patriciat bourgeois impose un nouveau Conseil. Ce Conseil est constitué pour une moitié de patriciens nobles et bourgeois, et pour l'autre moitié de membres des corporations. En 1349, mécontents de la place prise par le patriciat bourgeois, les artisans, avec l'appui de la noblesse, destituent ce Conseil et redistribuent une partie du pouvoir en leur faveur. A la veille de la peste noire, c'est cette deuxième « révolution » qui est à l'origine du pogrom de la communauté juive de Strasbourg le 14 février 1348. Injustement accusée d'avoir empoisonné les puits, mais néanmoins protégée par les bourgeois dont elle est l'alliée économique, elle devient le bouc émissaire d'un conflit d'autorité entre le patriciat noble, le patriciat bourgeois et les artisans. C'est donc l'émancipation politique, dans sa revendication du pouvoir, qui a défiguré le paysage religieux strasbourgeois où coexistaient jusqu'alors juifs et chrétiens.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, la prospérité de la ville de Strasbourg favorise les chantiers d'édifices religieux qui bénéficient de riches donations<sup>4</sup>. C'est non seulement le chantier de la cathédrale conduit par Erwin de Steinbach (vers 1250-1318), mais aussi une multitude de chantiers comme l'agrandissement de l'église du couvent des Dominicains<sup>5</sup>. Commencé vers 1308, le nouvel édifice suscite l'admiration des fidèles et la jalousie du clergé séculier. Depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, le crédit des Dominicains auprès des fidèles et leur capacité à acquérir des donations et des biens fonciers exaspère le clergé, mais aussi le Conseil de la ville. Au XIV<sup>e</sup> siècle, au grand dam de la municipalité, les Dominicains deviennent l'un des principaux propriétaires du centre

ville. C'est en grande partie pour cette raison que le Conseil de Strasbourg n'hésite pas à les exiler lorsqu'en 1338, après avoir résisté aux injonctions pontificales, ils se résignent à respecter le Grand Interdit <sup>6</sup>.

La seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle est marquée par une suite d'événements et de catastrophes qui éveillent dans la population le doute, l'effroi et la peur d'un châtement divin. Outre l'économie, c'est l'institution ecclésiastique qui souffre le plus des fléaux du siècle. Le Grand Interdit (1322-1341) génère le trouble et la confusion chez les fidèles qui ne savent plus à qui accorder leur confiance pour faire et obtenir leur salut. Si, pendant plus de vingt ans, les Strasbourgeois bénéficient encore de la célébration des sacrements, l'Interdit disqualifie la médiation ecclésiastique que le Grand schisme discrédite encore davantage. Dès 1347, le déferlement de la « Mort noire » suscite des peurs sauvages que la population tente d'exorciser dans le pogrom du 14 février 1348 et les processions de Flagellants. En 1348, la peste tue plus d'un sixième de la population. Les récidives de 1358 et 1381 achèvent de bouleverser la démographie de la ville. Atteints de plein fouet, les couvents se dépeuplent et ne bénéficient plus que d'un médiocre recrutement. La seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle est donc marquée par une décadence de la vie religieuse, mais aussi par un affadissement de la vie spirituelle en général. En effet, chez les fidèles la peur se substitue aux vertus cardinales, et lorsqu'en 1356, un tremblement de terre détruit la ville de Bâle, c'est l'imminence des fins dernières qui devient la seule parole audible.

## 2. Strasbourg et la mystique rhénane

Tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle, les dissensions, les heurts et les malheurs ne cessent d'éveiller la peur, la suspicion et l'amertume au sein d'une population meurtrie, déçue et désorientée. Mais ce n'est pas ce climat de confusion qui est à l'origine de la mystique rhénane <sup>7</sup>. En effet, la mystique rhénane est l'expression de l'optimisme conquérant de la prédication dominicaine. Elle ne représente pas une quelconque fuite du monde et des responsabilités qu'il incombe d'y assumer, mais la conquête d'une *terra incognita*. Forte des acquis théologiques du XIII<sup>e</sup> siècle, la prédication de Maître Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso, représente une conquête des terres inconnues de la Déité dans « le plus haut abandon » de « l'homme pauvre » qui « n'a rien, ne sait et ne veut rien ». Il ne s'agit donc pas seulement d'une noétique, mais d'un combat spirituel livré sur les terres du renoncement. Car « jamais il n'y eut plus grand héroïsme, plus grande guerre, plus grand combat que d'oublier et de se renoncer soi-même » <sup>8</sup>.

Ce combat spirituel représente une réponse à toutes les guerres intestines que les Strasbourgeois se livrent entre eux au cours du XIV<sup>e</sup> siècle. En effet, la liberté, selon la mystique rhénane, ne relève pas d'une émancipation sociale, politique et religieuse revendiquée à corps et à cris. Car elle est le renoncement à tout esprit de propriété jusque dans la connaissance du mystère divin. Forte de son esprit d'abandon, la mystique rhénane représente la quête de ce qui fonde la liberté de l'homme par-delà toutes les fausses libertés rencontrées dans la vie spirituelle. Initialement adressée à des âmes troublées par la secte des frères et des sœurs du Libre Esprit, la prédication de Maître Eckhart trouve un écho dans l'ensemble d'une société en ébullition. Relayée par la vie des moniales, des béguines et des laïcs, elle atteint l'ensemble du tissu social strasbourgeois.

A Strasbourg, la diffusion de la mystique rhénane relève non seulement d'une authentique quête de vie spirituelle mais aussi du besoin de trouver un appui dans un monde où tout s'écroule. Née de la volonté conquérante du XIII<sup>e</sup> siècle, la mystique rhénane se révèle éminemment pertinente lorsqu'au cours du XIV<sup>e</sup> siècle, les contemporains de Maître Eckhart et de Jean Tauler se confrontent à un temps d'inquiétude, de fléaux et de chaos. En effet, pour les Strasbourgeois malmenés par les malheurs du siècle, la prédication dominicaine incarne une véritable parole de résistance et d'espérance lorsqu'elle révèle à l'âme humaine le seul « lieu » où se tenir, le désert de la Dêité, ce « fond sans fond » que rien ne peut ébranler, détruire ou anéantir.

### 3. Le *studium* du couvent des Dominicains de Strasbourg

Confronté dès ses origines au manichéisme de l'hérésie cathare, l'ordre des frères prêcheurs reçoit de saint Dominique, en 1215, la mission de défendre la foi chrétienne *verbo et exemplo*. Forte de sa foi en un Dieu créateur de toutes choses et manifesté en Jésus-Christ, la prédication dominicaine cherche à faire sortir la création du pessimisme dans lequel le mal et le malheur pourraient l'enfermer. Héritier d'une tradition lancée par saint Dominique, Maître Eckhart ose donc affirmer que « celui qui ne connaîtrait que les créatures, n'aurait plus besoin de méditer sur aucun sermon, car toute créature est pleine de Dieu et est, à elle seule, un livre »<sup>9</sup>.

Les Dominicains s'installent à Strasbourg en 1224 avec la permission (ou sur l'invitation) de l'évêque Henri de Verringen. C'est un mouvement d'hérésie lancé par le Strasbourgeois Ortlieb, proche du catharisme et condamné par Innocent III, qui pourrait avoir décidé de leur installation dans la cité rhénane. Après avoir résidé dans le quartier du Finkwiller, aux portes de la ville, les frères s'établissent, en 1248, au cœur de la cité, non loin de la cathédrale. Ils bénéficient de la donation d'une maison et d'une petite chapelle placée sous le patronage de saint Barthélemy. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le couvent Saint-Barthélemy accueille plus d'une centaine de frères et dispose d'un *studium* dont le rayonnement participe à l'essor de la mystique rhénane<sup>10</sup>.

Influencé par l'albertisme dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, et attaché à la pensée de Thomas d'Aquin, le *studium* de Strasbourg est marqué par la théologie rhénane. Inaugurée par Albert le Grand et Ulrich de Strasbourg, cette théologie est systématisée par Hugues Ripelin de Strasbourg, Dietrich de Freiberg et Maître Eckhart. Défendue dans ses orientations eckhartiennes par Nicolas de Strasbourg, elle est largement diffusée par Jean Tauler et Henri Suso. Si le *studium generale* de Cologne représente le principal foyer de la théologie rhénane, la vie intellectuelle du couvent de Strasbourg n'a rien à lui envier et participe directement à ce réseau d'influences que représente « l'École dominicaine de Cologne ». Albert le Grand enseigne une première fois au *studium* de Strasbourg vers 1240, puis une seconde fois entre 1268 et 1270. Ulrich de Strasbourg y reçoit l'enseignement d'Albert et y devient lecteur en 1272. La *Summa de summo bono* dont il est l'auteur est une véritable somme du néoplatonisme médiéval. Hugues Ripelin de Strasbourg, élève puis prieur du couvent en 1261, est l'auteur d'un *Compendium theologiae veritatis* longtemps

attribué à Albert. Enfin, sans avoir charge d'enseignement, Maître Eckhart y exerce une influence dont témoigne la prédication de Jean Tauler.

Nourrie d'un néoplatonisme où s'accordent l'ontologie d'Augustin et l'hénologie de Denys l'Aréopagite, la théologie rhénane désigne un « retour *in principio* » où l'union de l'âme à Dieu tend à se confondre avec la tradition chrétienne de la solitude. D'Albert le Grand à Maître Eckhart, elle est une noétique qui offre à penser un « lieu » qui est « Dieu dans l'âme », lorsque Dieu se communiquant à l'âme demeure en « Lui-même ». Considérée comme une « métaphysique de la conversion », la théologie rhénane accorde une place à l'expérience du désert. En effet, dans une relecture de la tradition biblique, le fond de l'âme se substitue aux confins du désert et désigne le « lieu » de l'inhabitation divine. C'est l'*adyton* ou ce sanctuaire qui, dans l'appel qu'il représente, mobilise la volonté, le désir et l'intellect. Dans la quête de ce « lieu » où sont l'être et les choses, la théologie rhénane représente donc une nouvelle invention – au sens médiéval du terme – de la réalité théologique du désert.

#### 4. La mystique chrétienne du désert

Selon la révélation biblique, le désert, *midbar* en hébreu, c'est le « lieu » de la parole. C'est le lieu sauvage, vide et nu de tout artifice, où Dieu se manifeste sans détour par la parole qu'il adresse à son peuple. Le désert, c'est non seulement une réalité géographique mais aussi une expérience historique dont la dimension théologique demeure centrale. En effet, selon les livres de l'Exode, du Deutéronome et des Prophètes, Dieu ne se rencontre nulle part ailleurs qu'au désert, ou plus exactement à l'écart de tout ce qui occulte sa révélation. C'est d'ailleurs « à l'écart, dans un lieu désert » que, selon les Evangiles, Jésus conduit ses disciples pour leur révéler son identité profonde <sup>11</sup>.

D'après la *Vie d'Antoine* par saint Athanase, le désert, ou *eremos*, représente une expérience spirituelle où c'est l'ascèse qui assure la fonction de l'écart. L'ascèse est un combat contre tout ce qui s'oppose à la rencontre de Dieu dans la vie et le cœur de l'homme. La vie érémitique est un combat contre toutes les passions qui occultent l'unité essentielle recherchée par l'anachorète. Au cœur de ce combat spirituel, l'expérience d'Antoine incarne donc une « spiritualité de l'écart » où le désert dans sa réalité physique communique son propre langage à l'expression religieuse. Stérile, inachevé et chaotique, le désert est un chemin de dépouillement. Au terme, la privation révèle ce qui fondamentalement demeure fécond et accomplit la promesse de Dieu. Le désert n'est donc pas une fin en soi. Il désigne un lieu d'inhabitation où l'absolu divin offre à l'humanité de devenir elle-même terre de la promesse. C'est d'ailleurs dans ces termes que le désir de perfection devient proprement évangélique. Par la rupture qu'il détermine, le désert caractérise la condition de l'anachorète comme un nouveau lieu à habiter : la solitude de son être propre. Car l'absolu appelle la solitude. Selon Athanase, « Antoine persuada ainsi beaucoup de gens d'embrasser la vie solitaire. C'est ainsi que dès lors, dans les montagnes aussi des ermitages s'élevèrent et que le désert devint comme une cité de moines qui avaient quitté leurs biens et reproduisaient la vie de la cité céleste » <sup>12</sup>. A l'exemple d'Antoine, l'anachorète se retire donc aux confins du désert, loin des affaires de ce monde. Soucieux de perfection, il tente de se soustraire à une chrétienté naissante en contradiction avec l'idéal de la première communauté des



apôtres. Mais loin de la cité et de la vie urbaine, l'anachorète n'en demeure pas moins plongé au cœur d'une nouvelle vie en société lorsque dans le désert se multiplient les ermitages, les laures et les monastères. La réalité géographique du désert n'oblitére donc pas la dimension sociale du salut. Dès lors, pour l'anachorète en quête d'absolu, la solitude ne se limite pas aux confins des terres sauvages et arides. Appréhendée comme un état, la solitude est de tous les lieux.

A partir du XIII<sup>e</sup> siècle, dans la mouvance des ordres mendiants, la solitude s'enracine dans la réalité théologique du désert. Cet enracinement s'inscrit dans une tradition séculaire dont témoignent Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry. D'autre part, cet enracinement représente une réponse aux excès du mouvement érémitique<sup>13</sup> et aux erreurs de l'insaisissable secte des frères et des sœurs Libre Esprit. Conjugués aux conditions sociales relatives à l'essor des villes, ce sont l'Evangile de Jean et les épîtres pauliennes qui caractérisent cette réalité théologique du désert. Le désert, c'est Jésus lui-même<sup>14</sup>. La suite du Christ ne consiste donc pas seulement à tout quitter sur l'ordre de Jésus, mais à vivre de la condition du Fils de Dieu qui s'est dépouillé de tout. Enfin, le désert, c'est le temps de l'Eglise quand celle-ci accomplit dans sa mission ce qui reste au Christ à pâtir en ce monde. Les tribulations de l'apôtre et des fidèles participent donc pleinement à l'avènement du salut en Jésus-Christ. Fondée sur une ontologie, c'est cette réalité du désert qui offre à la mystique rhénane sa terre d'élection.

## 5. La mystique du désert selon les moniales, les béguines et les laïcs de Strasbourg

Celui « qui a Dieu pour compagnon n'est jamais moins seul que quand il est seul<sup>15</sup>. Alors il jouit librement de sa joie ; alors il est lui-même pour jouir de Dieu en soi et de soi en Dieu »<sup>16</sup>. Reçue comme de la main de saint Bernard, *La Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry a profondément marqué le mouvement béguinal. Non seulement dans les Flandres mais aussi dans la vallée rhénane. Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, pour un citoyen de la ville libre de Strasbourg, le désert n'est pas une réalité géographique qui relève uniquement des Saintes Ecritures ou de l'hagiographie, ni même de l'un ou l'autre ermitage fondé aux confins de la vallée rhénane. En effet, le désert est une réalité qui relève d'une attitude de fond. C'est une manière d'être à Dieu, une piété, qui offre non seulement à des moniales mais aussi à des béguines et des laïcs de vivre la solitude au cœur de la cité.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que le mouvement béguinal a bouleversé le paysage urbain strasbourgeois aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>17</sup>. En effet, il a suscité la fondation de plus de quatre-vingts béguinages dont certains sont à l'origine de couvents de dominicaines. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Strasbourg compte près d'un millier de moniales et de béguines. Ce nombre, considérable pour une cité qui compte quinze mille habitants, relève très certainement d'un déséquilibre démographique. Cependant, ces institutions ne sont pas seulement une réponse à un problème de surpopulation féminine. Ils sont aussi et surtout le signe d'un authentique désir de vie spirituelle. En effet, la cellule du béguinage et la cellule du couvent représentent un profond désir de rencontre de Dieu. Selon Guillaume de Saint-Thierry, l'âme solitaire doit exclure de chez elle le monde entier pour s'enfermer avec Dieu dans sa cellule qui n'est autre que le ciel. Car

la cellule et le ciel, sont des demeures parentes. « Tout comme « ciel » et « cellule » manifestent une certaine parenté quant au nom, de même aussi quant à la piété. C'est en effet de « celer » que les mots ciel et cellule tirent, semble-t-il, leur origine. Et ce qu'on « cèle » dans les cieus, on le fait aussi en cellule. Qu'est-ce donc ? Vaquer à Dieu, jouir de Dieu »<sup>18</sup>.

Pour les béguines qui cherchent à vivre à l'écart, le béguinage demeure une institution au cœur de la vie civile. A Strasbourg, les premières béguines sont signalées dans les années 1230 et la première communauté fut fondée en 1244 par Conrad Virnekorn<sup>19</sup>. Elles vivent, selon leur niveau social, de leurs rentes ou de menus travaux, et se vouent en général à des œuvres de bienfaisance. Elles se dévouent aux nécessiteux, malades et mourants. A Strasbourg, reconnaissante pour leur bonté, la foule les appelle *brot durch got*, c'est-à-dire « du pain par Dieu ». Dans le témoignage de leur vie simple, humble, indépendante, généreuse et fervente se reconnaissent les traits du meilleur érémitisme médiéval. Si la béguine ne recherche pas le désert en soi, sa vie révèle néanmoins un véritable climat de solitude. Qu'elle soit seule ou en communauté, la béguine conçoit sa vie comme un désert et son union à Dieu comme une authentique solitude.

Affranchie du vœu d'obéissance, cette solitude ne tarde pas à inquiéter les autorités ecclésiastiques qui somment les béguines d'être accompagnées par des frères mendiants. A Strasbourg, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le soupçon s'exacerbe à l'égard des béguines. Non seulement en raison du climat d'émancipation qui bouleverse la vie sociale, politique et religieuse de la cité. Mais aussi à cause de la condamnation de Marguerite Porète par les maîtres de l'Université de Paris. Le propos de son ouvrage, *Le Miroir des simples âmes anéanties*, ayant été confondu à tort avec la doctrine du Libre Esprit, la béguine de Valenciennes est brûlée en place de Grève le 1<sup>er</sup> juin 1310. Présent dans les Flandres et la vallée du Rhin, de la fin du XIII<sup>e</sup> au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le Libre Esprit est un mouvement hétérodoxe dont la doctrine de l'homme déifié, libre de toute contingence, confine à la licence religieuse et sociale. Il est condamné à Vienne, en 1311, par le concile convoqué par Clément V, et à Strasbourg, en 1317, par une lettre de l'évêque Jean de Dirpheim<sup>20</sup>. Cette condamnation qui ne met pas en cause l'authenticité spirituelle du mouvement béguinal en ralentit néanmoins l'essor. Après une période d'apogée vers 1325, plus aucun béguinage n'est fondé à Strasbourg après 1350. Si les béguinages disparaissent du paysage strasbourgeois, les couvents se pérennisent. Au XIV<sup>e</sup> siècle, outre l'antique communauté des chanoinesses du couvent Saint-Etienne, Strasbourg compte deux communautés de Clarisses, une communauté de Pénitentes et sept communautés de Dominicaines. Fondées à Strasbourg entre 1225 et 1240, ces sept communautés sont officiellement incorporées à l'ordre dominicain par une bulle de juillet 1245. Il s'agit des couvents Saint-Marc, Sainte-Catherine, Saint-Nicolas-aux-Ondes, Sainte-Agnès, Saint-Jean-aux-Ondes et Sainte-Elisabeth. Issu d'une communauté fondée dès 1224 à Eckbolsheim et qui obtient de s'installer à Strasbourg en 1270, le couvent Sainte-Marguerite est incorporé à l'Ordre en juillet 1246<sup>21</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, la vie conventuelle représente un désert dans la cité que les sœurs dominicaines strasbourgeoises ont le souci de préserver. Directement confrontées aux effets de la décadence du couvent Saint-Barthélémy, dans la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, elles n'hésitent pas à recourir à l'autorité de

l'évêque pour se soustraire à l'indigence de la *cura monialum* assurée d'ordinaire par les frères dominicains.

C'est non seulement la direction spirituelle des moniales, mais aussi celle des béguines et des laïcs qui contribue pour l'essentiel à l'essor de la mystique rhénane. En effet, la mystique rhénane est avant toute chose une œuvre de prédication. Il s'agit de la prédication *verbo et exemplo*, à laquelle Maître Eckhart est député en vertu de sa vocation de frère prêcheur. Maître Eckhart est assigné en 1313, à Strasbourg par le maître de l'Ordre, Béranger de Landore. Et c'est en qualité de vicaire pour la province de Teutonie qu'il a charge de visiter les quarante couvents des frères de Souabe, Alsace, Bavière et Brabant, et de veiller à la vie spirituelle des sœurs dominicaines et du tiers ordre de la vallée rhénane. Au lendemain du concile de Vienne et de la condamnation de Marguerite Porète, il incombe à Maître Eckhart de combattre la doctrine hétérodoxe du Libre Esprit dans les couvents et les béguinages. Mais contre toute attente, le maître en théologie de l'Université de Paris ne s'impose pas comme un pourfendeur d'hérésie mais comme un maître de vie.

## 6. La mystique du désert selon Maître Eckhart

Le séjour de Maître Eckhart à Strasbourg entre 1313 et 1323 représente un véritable « chemin de Damas » pour le frère dominicain. Loin des questions disputées de l'Université de Paris, le *Lesemeister* devient un pasteur et un *Lebemeister* <sup>22</sup>. Soucieux de son auditoire, il abandonne le latin, prêche en langue vernaculaire, en moyen haut allemand, et emprunte à l'expression mystique ses plus pertinentes images poétiques. Parmi ces images, le désert tient une place centrale <sup>23</sup>.

Dans les *Sermons* et les *Traitéts* de l'œuvre allemande, le désert désigne une réalité existentielle. C'est une exigence de vie pour l'âme qui consent à se perdre elle-même pour se laisser envahir par le mystère de Dieu. Dans les *Entretiens spirituels*, adressés aux novices d'Erfurt entre 1294 et 1298, Maître Eckhart émet de vives réserves à l'égard de l'érémisme qui pousse le chrétien « à se retirer complètement du monde et à vivre dans la solitude, pour y trouver la paix ». Car, « qui possède Dieu en vérité le possède en tous lieux et dans la rue et avec tout le monde, aussi bien qu'à l'église ou dans la solitude ou dans une cellule. Pourvu qu'il le possède droitement, pourvu qu'il le possède toujours, nul ne peut l'en distraire » <sup>24</sup>. L'exigence du désert n'est donc pas à chercher au-delà des murs de la cité, mais en demeurant « à l'écart » au cœur de la vie en société. Car il est « plus dur d'être isolé dans la foule que dans le désert (*Wüste*) » <sup>25</sup>. Loin des pratiques ascétiques de l'érémisme médiéval, la rupture tient donc d'une exigence essentiellement spirituelle. Dans le *Sermon* 104, le désert n'est plus seulement un lieu mais une manière d'être qui révèle l'authenticité de l'appel de Dieu. « Parce que tu t'es dépouillé de toutes tes propriétés et réduit à un désert – comme il est écrit : « La voix appelle dans le désert », laisse cette voix éternelle appeler en toi comme il lui plaît, et sois à toi-même et à toutes choses un désert » <sup>26</sup>. Comme pour Antoine le Grand, c'est donc l'être qui est la *terra incognita* à conquérir. A Erfurt, Maître Eckhart s'adresse non seulement à de jeunes religieux plus ou moins rompus aux exercices de la vie ascétique, mais aussi et déjà au « simple laïc » en recherche d'une authentique vie spirituelle. Dès avant son arrivée à Strasbourg en

1313, la prédication de Maître Eckhart est donc en parfaite consonance avec l'idéal du mouvement béguinal <sup>27</sup>.

Comme beaucoup d'autres expressions de l'œuvre allemande, le désert n'est pas une image directement empruntée au langage poétique de la *Brautmystik*. Car c'est d'abord une métaphore du néoplatonisme dionysien. Les poèmes de Hadewijch d'Anvers, les ouvrages de Béatrice de Nazareth, les lettres de Mechtilde de Madebourg et *Le miroir des simples âmes anéanties* de Marguerite Porète sont tous, sous des modes différents, marqués par la réalité du désert. Cette réalité relève davantage du langage de la *Brautmystik* que de celui de la *Wesenmystik* ou de la *Gottesmystik*. Il y a néanmoins dans l'œuvre de Hadewijch d'Anvers une évolution sensible en faveur de la *Wesenmystik*. En effet, dans un premier temps, le désert sauvage des *Strophische gedichten* représente l'exil où vivent les amants de Dieu lorsqu'ils sont séparés de l'objet de leur amour. « Ce désert est cruel et nul ne lui ressemble, que l'amour fait en son domaine lorsque notre désir languit vers lui et que nous l'éprouvons sans le connaître jamais » <sup>28</sup>. Par la suite, dans les *Mengeldichten*, teintés de néoplatonisme dionysien, le désert n'est plus un lieu mais un état. Il exprime la nécessaire simplicité de l'être dans son union à Dieu. « Ce n'est point tout de s'exiler, de mendier son pain et le reste, les pauvres d'esprit doivent être sans idées dans la vaste simplicité qui n'a ni fin, ni commencement, ni forme, ni mode, ni raison, ni sens, ni opinion, ni pensée, ni intention, ni science : qui est orbe sans limites. C'est cette simplicité déserte et sauvage qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit : ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre qui répond toujours à l'Eternité » <sup>29</sup>. C'est cette expression de l'apophatisme dionysien qui, dans la mystique féminine, prélude à la mystique rhénane.

Si Maître Eckhart a une quelconque connaissance du *Miroir des simples âmes anéanties*, il n'est pas certain qu'il ait fréquenté l'œuvre d'Hadewijch d'Anvers <sup>30</sup>. Par ailleurs, conscient des soupçons d'hétérodoxie qui pèsent sur la mystique de la tradition béguinale, il préfère se référer aux *auctoritates* qui la nourrissent. La chaîne que représente l'œuvre d'Origène, Ambroise, Augustin, Grégoire, Bernard de Clairvaux, et Guillaume de Saint-Thierry est en soi une autorité <sup>31</sup>. L'influence de cette chaîne est sensible dans l'utilisation que Maître Eckhart fait du texte biblique d'Osée 2, 14 dans son œuvre allemande <sup>32</sup>. Le « *et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius* » du livre d'Osée est cité non seulement dans le *Traité de la divine consolation* mais aussi dans le *Traité de l'homme noble*. Dans chacun des deux traités, *solitudo* est traduit par *einoede*. En insistant sur le mot *ein*, Maître Eckhart donne au désert le sens d'unité <sup>33</sup>. Le désert se confond donc avec l'Un de Proclus et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans le *Traité de la divine consolation*, cette référence néoplatonicienne enracine le propos d'Eckhart dans la *Wesenmystik*. « Je les conduirai dans le désert (*einoede*) et là je parlerai à leur cœur », dit le Père. Cœur à cœur, un dans l'Un, voilà ce que Dieu aime. Tout ce qui est étranger à l'Un et loin de l'Un, Dieu le hait. C'est vers l'Un que Dieu appelle et attire. C'est l'Un que recherchent toutes les créatures, même les plus infimes, et c'est l'Un que les plus élevées trouvent. Emportées au-dessus de la nature et transformées, elles cherchent l'un dans l'Un, l'Un en lui-même. C'est sans doute pour cela que le Fils dit : Dans la Déité, Fils dans le Père, là où je suis doit être celui qui me sert, me suit et vient à moi » <sup>34</sup>. Dans le *Traité*

de l'homme noble, c'est l'Un, en l'unité qu'il détermine, qui fonde et manifeste la noblesse de l'âme. « Qui donc est plus noble que celui qui est né, d'une part du plus haut et du meilleur de la créature, et d'autre part du fond le plus intime de la nature divine et de sa solitude ? » Notre Seigneur dit par la voix du prophète Osée : « Je veux conduire la noble âme dans le désert (*einoede*) et là je parlerai à son cœur ». L'Un avec l'Un, l'Un de l'Un, l'Un dans l'Un et, dans l'Un, éternellement Un »<sup>35</sup>. Dans le *Granum Sinapis*, le désert est exprimé par *die Wüste*. Il se rapporte tout comme *einoede* au caractère insondable de la divinité : « Ce désert (*die Wüste*) est le Bien par aucun pied foulé, le sens créé jamais n'y est allé. Cela est, mais personne ne sait quoi. C'est ici et c'est là, c'est loin et c'est près, c'est profond et c'est haut, c'est donc ainsi que ce n'est ça ni ci ». Irréductible à un état, ou une manière d'être, le désert demeure l'expression d'un « lieu » où l'âme doit se tenir. Le propos de Maître Eckhart est donc essentiellement « topologique ». En effet, dans les *Traité*s et les *Sermons allemands* la première question ne porte pas sur ce que sont les êtres et les choses et comment elles sont, mais où elles sont. Selon Maître Eckhart, dans le *Sermon 21*, « toutes les créatures sont en Dieu »<sup>36</sup>. Il y a donc une coïncidence entre le « lieu » où se situent les êtres et les choses et leur « lieu » d'origine. Ce « lieu » c'est la Déité elle-même, ou l'utopie de Dieu, quand le désert représente une des plus anciennes personnalizations métaphoriques de la divinité. Dans le *Granum sinapis*, le désert, ou cette utopie, représente un appel. C'est non seulement l'appel à abandonner tous ses biens, à l'exemple d'Antoine et d'une foule d'anachorètes, mais aussi et surtout à s'abandonner soi-même : « Deviens tel un enfant, rends-toi sourd et aveugle ! Tout ton être doit devenir néant ! Laisse le lieu, laisse le temps, et les images également ! Si tu vas par aucune voie sur le sentier étroit, tu parviendras jusqu'à l'empreinte du désert (*der Wüste spôr*) ». Si l'image du désert évoque un chemin, le désert excède la pérégrination qui lui est traditionnellement attachée. En effet, la nature du désert est une représentation de l'unité divine. C'est d'ailleurs cette nature qui détermine l'attitude du fidèle dans sa relation à Dieu. « Le désert de Dieu n'a ni lieu ni temps, il a sa propre guise ». De même le désert du recueillement n'a ni lieu ni temps privilégié, il a sa propre attitude. C'est cette attitude qui, dans l'unification, la simplification et la ressemblance avec Dieu, représente la plus authentique fuite du monde<sup>37</sup>. Chez Maître Eckhart, le désert est donc une réalité théologique qui, forte d'une « utopie », commande une exigence de vie.

C'est le désert, ou plus exactement « l'être nu » exprimé d'un « mot unique, sans forme en soi (...) auquel rien ne s'ajoute ni ne se retranche » qui caractérise la prédication de Maître Eckhart<sup>38</sup>. Enracinée dans une tradition biblique, et nourrie de néoplatonisme, l'œuvre allemande représente bien plus qu'une simple réponse théologique réservée à la solitude des béguines et des moniales de la vallée rhénane. En effet, elle est l'expression du désert constitutif d'une authentique vie spirituelle offerte à tous. A Strasbourg, le désert, c'est une utopie pour tous. Malgré la condamnation de dix-sept propositions en 1329 par la bulle *In agro dominico*, la réception de l'œuvre de Maître Eckhart manifeste la pertinence de cette utopie jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle.

## 7. La solitude selon Jean Tauler

Selon Jean Tauler, disciple de Maître Eckhart, le désert n'est pas une contrée à habiter loin des affaires de la cité. C'est une utopie qui appartient à tous ceux qui, libres et dégagés de tout, traversent n'importe quel évènement comme un désert où demeure le seul agir de Dieu. Véhiculé par une prédication riche en images, l'héritage eckhartien trouve une nouvelle pertinence dans une cité bouleversée par les troubles du XIV<sup>e</sup> siècle. En effet, Jean Tauler s'adresse à des hommes et des femmes qui, désorientés par la fatalité, ont reconnu dans sa parole un chemin de vraie liberté.

Né à Strasbourg vers 1300, Jean Tauler entre au couvent des Dominicains vers 1315. Au *studium*, il se familiarise avec la théologie rhénane et assimile la pensée de Dietrich de Freiberg. Député à la *cura monialium*, Jean Tauler diffuse la doctrine de Maître Eckhart en traduisant le langage traditionnel de la contemplation dans les termes de la naissance de Dieu dans l'âme. Après un séjour à Bâle puis à Cologne, entre 1338 et 1341, lors de l'exil des Dominicains de Strasbourg, il revient dans sa cité où il meurt le 16 juillet 1361. Sa prédication ne porte pas les stigmates des vicissitudes de son siècle mais désigne l'attitude où l'homme libre et dégagé de tout peut passer à travers tout.

Les *Sermons* de Jean Tauler accordent une place importante à la solitude. Commentée par Maître Eckhart, la citation du prophète Osée réapparaît dans le *Sermon* 82. C'est la réalité théologique de la solitude qui commande l'appréciation de la vie solitaire et de la véritable retraite au désert. Il faut selon Jean Tauler, « considérer la solitude de Dieu (*gotlichen wustenunge*) dans son isolement tranquille, et dans laquelle jamais une parole n'est prononcée, jamais une œuvre n'est opérée dans l'être d'une façon essentielle. Il y a là tant de calme, tant de secret, tant de solitude (*so wust*). Il n'y a là rien que Dieu tout pur, rien d'étranger n'y est jamais entré, ni créature, ni image, ni modalité. C'est de cette solitude (*dise wustenunge*) que parlait Notre Seigneur quand il disait par la bouche du prophète Joël : « Je conduirai les miens au désert (*wustenunge*), et je parlerai au cœur ». Cette solitude (*wuste*) est sa divinité calme et solitaire (*sin stille wuste gotheit*). Il y introduit tous ceux qui sont susceptibles de recevoir le souffle de Dieu maintenant et dans l'éternité. Cette divinité solitaire, calme et déserte porte ton fond libre et désert (*wusten grunt*) »<sup>39</sup>. Le *Sermon* 82 de Jean Tauler représente un résumé de la doctrine eckhartienne du désert, *die Wüste*. En effet, c'est le désert ontologique de la Dêité qui appelle la solitude du fidèle recueilli en lui-même. Corrélatif à la doctrine de la naissance de Dieu dans l'âme, cet appel est une exigence de vie qui caractérise l'ensemble de la prédication taulérienne. Constitutifs de l'homme créé à l'image et la ressemblance de Dieu, le désert et la solitude exigent une intériorité que Tauler désigne régulièrement en affirmant que « le royaume est en nous »<sup>40</sup>.

C'est bien évidemment l'héritage eckhartien qui fait de Tauler un *Lebemeister* parmi ses contemporains. Mais c'est aussi et surtout son expérience de vie marquée, entre autres, par l'exil de 1348-1351. L'exil des frères dominicains de Strasbourg représente une étape importante dans la vie de Jean Tauler. Douleuruse, tant pour les fidèles que pour les frères, cette expérience de déracinement renouvelle le propos du prédicateur. En effet, pour Jean Tauler, le désert n'est plus seulement la réalité théologique qu'exprime l'utopie de la Dêité, mais une réalité concrète, humaine et

sociale. Le désert ne représente plus seulement la quête d'un absolu mais l'accueil d'une condition d'humanité, pauvre et démunie. Dès lors, la prédication taulérienne, nourrie de spéculation dionysienne, devient l'expression des réalités d'une existence humaine à travers laquelle le désir d'absolu tente de se frayer un chemin. « Sur ce chemin désert (*in disem wilden wege*) les hommes doivent continuellement renoncer aux choses qui peuvent s'offrir à eux. Et sans cesse Notre Seigneur dit « Suis-moi passe à travers tout, je ne suis rien de tout cela. Va de l'avant, suis-moi, va de l'avant ». L'homme pourrait bien dire alors « Seigneur, qui es-tu pour que je doive te suivre ainsi au plus profond de la solitude et de la désolation ? » Le Seigneur alors pourra lui répondre : « Je suis homme et Dieu, je suis bien plus que Dieu ». Ah ! Si l'homme pouvait alors lui répondre de son fond essentiel maintenant reconnu : « Et moi je ne suis rien, bien moins que rien ». Mes enfants, l'œuvre serait alors vite achevée, car la divinité qui n'a pas de nom et les dépasse tous, n'a nulle part un lieu d'activité qui lui soit mieux approprié que dans le fond du plus complet de tous les reniements de nous-même » <sup>41</sup>. L'exil met en relief la condition de l'homme démunie et abandonné qui trouve en Dieu s'il y consent, non pas un refuge, mais une force d'activité en tout lieu et tout temps.

A Bâle, à Cologne et finalement à Strasbourg au retour d'exil, la prédication de Tauler devient pertinente pour une foule de béguines, de moniales et de laïcs désorientés par les malheurs du siècle. Elle ne représente pas une quelconque fuite du monde mais « le plus court moyen » pour aller à Dieu dans un monde qui sombre dans la confusion, la dissension et le chaos. Il est remarquable que l'apparition du Seigneur au prophète Elie sur le mont Horeb, selon le *Livre des Rois*, soit l'épisode biblique le plus régulièrement cité dans les *Sermons* <sup>42</sup>. Emprunté à la tradition des Pères, ce paradigme de la naissance de Dieu dans l'âme est en étroite résonance avec les bouleversements du siècle de Jean Tauler. Dans un monde et une société où tout s'écroule et n'offre plus aucun appui, l'homme fait l'expérience de son être « nu » et démunie. L'être « nu » n'est pas seulement une expression empruntée au langage de la tradition dionysienne. C'est une réalité vécue. C'est une expérience de vie qui offre un authentique lieu d'incarnation à l'expérience spirituelle <sup>43</sup>. L'être « nu », c'est non seulement le désert de la divinité, mais aussi le désert de l'humanité qui, libre, dégagée de tout et totalement abandonnée, offre à Dieu non seulement un lieu d'activité mais aussi un lieu de naissance.

Dans le cheminement et la pensée de Jean Tauler, l'expérience de l'exil représente donc un tournant. Le prédicateur y trouve l'essence de la révélation biblique marquée par le langage du désert. Lieu de l'épreuve pour l'être « nu » et démunie, le désert révèle l'agir libre et divin qui s'origine dans le « fond sans fond ». Car selon « le Tauler de Strasbourg (qui) parle uniformément : celui qui se dénué de soi-même et de Dieu, est dégagé de tout agir. Alors Dieu agit lui-même en lui : libre qu'il est d'agir » <sup>44</sup>. La prédication de Jean Tauler est donc une réponse à ses contemporains qui, dans un monde bouleversé, ne sachant plus quoi faire et comment obtenir leur salut, n'ont d'autre choix que de s'appuyer sur l'agir de Dieu en eux-mêmes.

## 8. La solitude des Amis de Dieu et de Rulman Merswin

Si l'œuvre allemande d'Eckhart bénéficie de la rencontre du milieu béguinal, la prédication de Jean Tauler s'enrichit de la rencontre des Amis de Dieu. Décisive dans le cheminement et la prédication de Jean Tauler, l'influence de ce groupe est à l'origine d'un changement dans le paysage spirituel strasbourgeois de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

Les Amis de Dieu sont une « diaspora » de prêtres, de moines, de laïcs qui essaient en Allemagne du Sud-Ouest, entre le Main et Bâle, Constance et Strasbourg, entre 1330 et 1349. La cohérence de cette « diaspora de la dévotion »<sup>45</sup>, ne tient pas d'un programme, mais du désir de perfection qui habite tous ses membres dispersés. Solitaires, ils vivent une véritable solidarité dans la communion fraternelle. Soucieux du *corpus mysticum*, ils se soutiennent et se fortifient au gré d'échanges de visites, de lettres et de manuscrits<sup>46</sup>. Au cours de son exil, Jean Tauler rencontre Marguerite Ebner et Henri Nördlingen qui sont deux figures charismatiques de cette « diaspora ». Marguerite Ebner (1291-1351) est une mystique du couvent des dominicaines de Medigen. Isolée par la maladie dès 1312, elle vit le désert dans un abandon où ses visions deviennent exhortatives. Henri de Nördlingen († vers 1373), originaire de Strasbourg, est un prédicateur itinérant fixé à Bâle entre 1339 et 1349. Sa correspondance avec Marguerite Ebner, la plus ancienne qu'on ait conservée en langue allemande, révèle en sa personne un fin connaisseur des âmes et un directeur spirituel avisé. La parole et l'exemple de Marguerite Ebner et du prêtre Henri de Nördlingen engagent Jean Tauler à susciter dès son retour d'exil un cénacle des Amis de Dieu à Strasbourg. C'est ce cénacle, ou cette communion d'esprit, qui dès lors tient lieu de désert, à l'écart mais non pas hors de la vie citadine. Dans le *Sermon 76*, Jean Tauler propose à tout un chacun de « rester à l'écart dans les cloîtres ou au dehors » et ajoute qu'« il n'y a aucun esprit de secte en ce que les amis de Dieu se comportent autrement que les amis du monde »<sup>47</sup>. Cependant, au lendemain de la mort de Jean Tauler, cet écart ne tarde pas à devenir une rupture.

Lorsque dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup>, le mouvement béguinal tend à disparaître du paysage strasbourgeois, la spiritualité des Amis de Dieu devient la propriété exclusive de laïcs, prêtres et religieux qui, issus du patriciat noble et bourgeois, peinent à trouver leur place dans la vie de la cité<sup>48</sup>. La mystique rhénane strasbourgeoise subit une transformation qui se caractérise par la fondation de la Commanderie Saint-Jean. En effet, cette fondation de Rulman Merswin, bien loin d'exprimer la spiritualité du désert selon Maître Eckhart et Jean Tauler, resserre l'essence du propos de la mystique rhénane dans le cadre étroit d'un ermitage.

La vie et l'œuvre de Rulman Merswin (1307-1382) représentent « une variante bourgeoise du phénomène d'anachorèse »<sup>49</sup>. A Strasbourg, au XIV<sup>e</sup> siècle, la famille Merswin occupe une place influente et lors des deux « révolutions », ses membres usent habilement de leur qualité de banquier et de leurs ascendances noble et bourgeoise. Mais entre 1347 et 1362, au plus fort des événements qui bouleversent la ville de Strasbourg, Rulman Merswin décide de se retirer de la vie publique. Après avoir bénéficié de la direction spirituelle de Jean Tauler, il fonde avec l'aide de l'ordre des Johannites la commanderie Saint-Jean sur le site de l'île verte, *daz Grüne Woerth*, aux portes de la ville. Il s'agit d'un lieu de retraite et de refuge où, à la fin de sa vie,



« il se fait construire à côté de l'église une demeure à part dans laquelle il vit dans une réclusion absolue, sans plus sortir ni le jour, ni la nuit, pas même pour se rendre à l'église, puisqu'il peut assister de sa chambre à la célébration de la messe ». La commanderie Saint-Jean est « une maison de refuge », où peuvent « se retirer tous les hommes honnêtes et pieux, laïcs ou ecclésiastiques, chevaliers, écuyers et bourgeois, qui désireraient fuir le monde et se consacrer à Dieu, sans cependant entrer dans un ordre monastique ». Ils doivent « y vivre de leurs propres deniers en toute simplicité et honnêteté, se contenter de deux repas par jour et tenir une conduite irréprochable de manière à ne pas causer de dérangement aux ecclésiastiques de la maison »<sup>50</sup>. Si la commanderie Saint-Jean, comme le couvent des ermites de Saint-Augustin<sup>51</sup>, devient une « maison de retraite pour familles distinguées », elle est essentiellement un refuge pour fuir le monde et la société.

Selon Rulman Merswin, « les temps sont devenus si durs qu'il n'est un homme parfait, après renonciation, qui ne préférerait – telles sont ses angoisses, telles sont ses souffrances dans le temps – être en dehors du temps qu'être dans le temps »<sup>52</sup>. Le propos du fondateur de l'ermitage de l'Île verte représente une réduction symptomatique de la mystique rhénane à une dimension strictement morale. L'optimisme conquérant qui fut à l'origine de la prédication de Maître Eckhart disparaît dans le pessimisme ambiant de « l'automne du Moyen Âge ». L'ermitage de l'Île verte représente donc une fuite du monde que la mystique rhénane a toujours dénoncée.

Avec une bibliothèque riche en manuscrits, l'ermitage de l'Île verte est un véritable conservatoire de la mystique rhénane. Mais, c'est l'influence de la mystique flamande qui décide de son orientation spirituelle, jusque dans la critique de la théologie de Maître Eckhart. Ainsi, après avoir bénéficié de l'accompagnement spirituel de Jean Tauler, Rulman Merswin se détourne en partie de la prédication dominicaine. Non seulement parce que la spéculation convient mal à son tempérament, mais aussi parce que le couvent des dominicains de Strasbourg tombe en décadence. Dès lors, dans le paysage spirituel de l'Île verte, les frères prêcheurs disparaissent au profit des johannites, des ermites de Saint-Augustin et des frères mineurs. Le plus célèbre, Marquard de Lindau, provincial des cordeliers à Strasbourg de 1389 à 1392, offre au cénacle de Rulman Merswin l'ébauche d'un catéchisme populaire et une meilleure connaissance de la doctrine de Ruysbroeck<sup>53</sup>. A la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, le désert de l'Île verte ne relève donc pas directement de la mystique rhénane mais de l'influence à Strasbourg du renouveau érémitique des terres flamandes.

Jean de Ruysbroeck (1293-1381) est prêtre et chapelain de Sainte-Gudule à Bruxelles<sup>54</sup>. Vers 1343, il quitte le monde et se retire dans la forêt de Soignes. En 1350, il est rejoint par quelques amis et disciples, laïcs et religieux, avec lesquels il décide d'adopter la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Selon Pomérius, l'un de ses biographes, « il vint à Groenendael pour s'adonner à une contemplation plus pure des mystères divins, du fait qu'échappant à tous les bruits du monde agité, il y trouvait plus de paix pour vaquer à Dieu seul ». La retraite à Groenendael devient constitutive de l'œuvre de Ruysbroeck. Nourrie de tradition cartusienne et orientée vers la prière contemplative la plus pure, l'œuvre de Ruysbroeck désigne le désert comme la solitude parfaite de l'essence de l'âme lorsque « l'ombre de Dieu (...) éclaire notre désert intérieur »<sup>55</sup>. Mais, comme en témoignent les conseils de

vie religieuse du *Livre des sept clôtures*, les soucis des besoins concrets de la vie claustrale contraignent Ruysbroeck à faire une large place aux éléments ascétiques et moraux. Malgré l'influence dionysienne encore sensible dans l'œuvre du mystique flamand, la réalité théologique du désert tend à disparaître au profit d'une manière d'être, déterminée par la quête de perfection.

Dans le contexte troublé de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas la prédication de Maître Eckhart mais l'exemple de vie de Ruysbroeck qui parle à Rulman Merswin et ses contemporains. Influencé par la spiritualité de Groenendael qu'il reçoit des Amis de Dieu, le disciple de Jean Tauler quitte donc la cité pour le désert et la solitude de l'Île verte. Il délaisse la dimension théologique du désert eckhartien pour une vision plus étroite et traditionnelle de la solitude. Ce choix n'est pas sans conséquence sur le paysage spirituel strasbourgeois et sur l'essor de la mystique rhénane à Strasbourg.

## 9. Conclusion

A Strasbourg, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le désert n'est pas seulement une réalité sociale et religieuse marquée par une authentique recherche de vie spirituelle. C'est aussi une métaphore centrale dans la prédication de Maître Eckhart et de Jean Tauler. En effet, le désert des mystiques rhénans représente toujours le chemin privilégié d'une recherche de Dieu. Mais, après dix siècles de vie érémitique, la réalité physique du désert est dématérialisée pour désigner la présence de la Dêité elle-même. Le désert n'est plus seulement un lieu qui se confond avec une réalité extérieure. C'est un état et une manière d'être qui, libre de tout, offre à Dieu seul d'agir lui-même. Le désert représente « l'utopie » d'une pérégrination au « fond de l'âme ». C'est « l'être nu » de l'homme qui atteint son identité essentielle dans le « fond sans fond » de la « Dêité ». C'est enfin le mystère de l'unité divine quand l'homme est appelé à « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ». Le désert, c'est donc une réalité intérieure foncièrement théologique. A la différence d'Antoine qui inaugure « une cité des citoyens des cieux » dans le désert de Scété, Maître Eckhart et Jean Tauler prêchent la « divine solitude » qui, dans la *Gelassenheit*, offre à tout homme de parvenir « jusqu'à l'empreinte du désert ». Le désert n'est donc pas un quelconque au-delà de la cité puisqu'en Dieu il est de tous les temps et de tous les lieux.

Cependant dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, chez les héritiers spirituels de Jean Tauler, le désert n'exprime plus une réalité théologique mais la quête d'un refuge. En effet, pour Rulman Merswin et ses contemporains, confrontés aux graves difficultés de leur siècle, le désert redevient une fuite du monde. Marqué par l'influence de la mystique flamande, ce retrait érémitique à dimension ascétique bouleverse le paysage spirituel strasbourgeois. La solitude redevient l'apanage de quelques institutions pieuses ou religieuses et l'utopie du désert se perd à nouveau aux marges de la cité. Après avoir été « une solitude » pour une foule de moniales de béguines et de laïcs, la cité redevient un lieu à fuir pour quelques solitaires. La fondation de l'ermitage de l'Île verte marque donc une rupture dans la réception de la prédication de Maître Eckhart à Strasbourg.

Malgré cette rupture, la dimension théologique du désert demeure une réalité éminemment vivante dans les siècles qui suivent. En effet, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles,

Strasbourg est encore un foyer de la plus authentique mystique rhénane. Certes, il n'y a plus de béguinages et, depuis la Réforme, pratiquement plus de couvents <sup>56</sup>. Mais avec des bibliothèques riches en manuscrits, dont celle de l'Île verte, la cité représente un conservatoire spirituel dont bénéficient catholiques et protestants. C'est grâce à ce patrimoine que naît le piétisme de Phillip Jacob Spener qui, dans une volonté de « réveil » de l'Église luthérienne, propose à tous les fidèles de vivre le désert dans la cité <sup>57</sup>. Et c'est toujours ce même patrimoine spirituel qui inspire à Angelus Silesius sa mystique du désert de la Dété <sup>58</sup>.

Où se tient mon séjour? Où moi et toi ne sommes.  
 Où est ma fin ultime à quoi je dois atteindre ?  
 Où l'on n'en trouve point. Où dois-je tendre alors ?  
 Jusque dans un désert, au-delà de Dieu même <sup>59</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> Dans la première édition de *The Desert a City*, D. J. Chitty emprunte à la *Vie d'Antoine* par Athanase le titre de son ouvrage : D. J. CHITTY, « *Et le désert devint une cité* ». Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980 (*Spiritualité orientale*, 31).

<sup>2</sup> G. LIVET et F. RAPP (dir.), « Strasbourg des grandes invasions au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, t. II, Strasbourg, Dernières Nouvelles d'Alsace, 1981.

<sup>3</sup> F. RAPP, « Les évêques de Strasbourg à l'époque de Jean Tauler », dans *700<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean Tauler* (= *Revue des sciences religieuses*, 75/4, 2001), p. 410-421.

<sup>4</sup> En 1298, un violent incendie détruit le centre ville et endommage le chantier de la cathédrale.

<sup>5</sup> Ce bâtiment a été détruit de fond en comble par un incendie lors du siège de Strasbourg en 1870. Ce désastre a entraîné la disparition du fond de la Bibliothèque municipale de Strasbourg entreposé dans le chœur de l'église depuis 1834. Seul *L'Exemplar* du Bienheureux Henri Suso, aujourd'hui conservé à la BNUS a échappé à cet incendie. Quant aux principaux manuscrits strasbourgeois de Maître Eckhart et de Jean Tauler, ils sont définitivement perdus.

<sup>6</sup> Les Dominicains ont été exilés de Strasbourg une première fois entre 1287 et 1290.

<sup>7</sup> Ph. DOLLINGER, « Strasbourg et Colmar, foyers de la mystique rhénane (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », dans *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963, p. 3-12 (*Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*).

<sup>8</sup> ECKHART, *Les Dits de Maître Eckhart*, traduit du moyen haut-allemand par G. PFISTER, Orbey, Arfuyen, 2003, n° 24, p. 53.

<sup>9</sup> ECKHART, *Traité et sermons*. Traduction par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (*GF*, 703), *Sermon* 9, p. 280.

<sup>10</sup> S. TURCK, *Les Dominicains à Strasbourg, entre prêche, prière et mendicité (1224-1420)*, Strasbourg, Publications de la Société savante d'Alsace, 2002 (*Recherches et documents*, 68).

<sup>11</sup> Mc 6, 31 et ses parallèles.

<sup>12</sup> ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BARTELINK, Paris, Cerf, 1994, p. 175 (*Sources chrétiennes*, 400).

<sup>13</sup> En 1298, Boniface VIII formule dans son *Liber sextus* (1298) une série de nouvelles ordonnances canoniques s'opposant à la vie érémitique.

<sup>14</sup> P. BONNARD, « La signification du désert selon le Nouveau Testament », dans *Hommage et reconnaissance, Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de K. Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946, p. 9-8.

<sup>15</sup> P. DOYERE, « Érémitisme », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, 1961, col 936-982 : « *Numquam minus solus quam cum solus sum* est une maxime stoïcienne qui a acquis droit de cité dans toute la littérature spirituelle chrétienne par le fait de saint Ambroise. Il la transcrivait du *De Officiis* (III, 1) de Cicéron dans son propre *De Officiis*, en lui donnant une tonalité religieuse et chrétienne ».

<sup>16</sup> Guillaume DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. DÉCHANET, Paris, Cerf, 1975, p. 168-169 (*Sources chrétiennes*, 223).

<sup>17</sup> D. PHILLIPS, *Beguines in Medieval Strasburg. A Study of the Social Aspect of Beguine Life*, Stanford, 1941.

<sup>18</sup> Guillaume DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>19</sup> Près de 170 béguinages strasbourgeois ont été recensés pour tout le Moyen Age à Strasbourg.

<sup>20</sup> E. MANGIN, « La lettre du 13 août 1317 écrite par l'évêque de Strasbourg contre les disciples du Libre Esprit », dans *700<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean Tauler*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Au XIII<sup>e</sup> siècle, les femmes ne sont nulle part ailleurs aussi nombreuses à se constituer en communauté dominicaine que dans la vallée rhénane. En 1277, la province dominicaine de Teutonie compte quarante couvents de femmes, alors que toutes les provinces d'Espagne et d'Italie réunies n'en comptent que douze.

<sup>22</sup> M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg », dans E. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*. Grenoble, Jérôme Millon, 1994 [rééd., 1998], p. 341-353.

<sup>23</sup> D. BREMER-BUONO, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans *Voici Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>24</sup> ECKHART, *Traité et sermons*, traduction par A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 83 (*D.W.*, t. 5, p. 201, 5-9).

<sup>25</sup> ECKHART, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 105 (*D.W.*, t. 5, p. 254, 12).

<sup>26</sup> ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, *Sermons* 101-104, traduit du moyen haut-allemand par G. PFISTER. Préface de M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 143.

<sup>27</sup> Les *Sermons* 101 à 104 dateraient soit du premier séjour à Erfurt entre 1294-1298, soit du second séjour à Erfurt entre 1303 et 1305 (M.-A. VANNIER, dans ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, *op. cit.* p. 14-18). Voir dans le présent volume, l'article de M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>28</sup> Hadewijch d'ANVERS, *Poèmes des béguines*. Traduits du moyen-néerlandais par J.-B. ORION. Paris, Seuil, 1954 [réimpr., 1985], p. 94, *Strophische gedichten* n° XXII.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 174, *Mengeldichten* n° XXVI.

<sup>30</sup> K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1997 (*Vestigia*, 23), p. 139-170.

<sup>31</sup> Commentateurs du Cantique des cantiques, Ambroise, Grégoire, Bernard de Clairvaux, et Guillaume de Saint-Thierry ont tous profondément marqué la *Brautmystik* inaugurée par le commentateur d'Origène.

<sup>32</sup> Dans les *Oraisons méditatives* de Guillaume de Saint-Thierry, le « *et ducam eam in solitudinem et loquas ad cor eius* » du livre d'Osée est paraphrasé en un « tu m'as conduit dehors (*eduxisti*), dans la solitude (*in solitudinem*), promettant que là tu parlerais au cœur de ton serviteur ». Cette paraphrase insuffle une dimension contemplative à la réalité du désert que Maître Eckhart ne manque pas d'exploiter. Guillaume de SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives*. Introduction, texte latin et traduction par J. HOURLIER, Paris, Cerf, 1985, p. 87 (*Sources chrétiennes*, 324).

<sup>33</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960 [2<sup>e</sup> éd., 1998], p. 118-119 (Études de philosophie médiévale, 48).

<sup>34</sup> ECKHART, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 158 (*D.W.*, t. 5, p. 46, 14-16).

<sup>35</sup> Dans le *Traité de l'homme noble*, Eckhart conclut son propos avec la citation d'Osée 2, 14. ECKHART, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 183 (*D.W.*, t. 5, p. 119, 2-8).

<sup>36</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, t. I, Paris, Seuil, 1974, p. 186.

<sup>37</sup> C'est avec Platon et le *Théétète* qu'apparaît le thème de la fuite du monde dans la ressemblance avec Dieu. « Il faut tâcher de fuir au plus vite de ce monde dans l'autre. Or fuir ainsi, c'est se rendre autant que possible semblable à Dieu, et être semblable à Dieu, c'est être juste et saint, avec l'aide de l'intelligence ». L'idée est reprise telle quelle chez Plotin qui dans les *Ennéades* définit la perfection comme « une fuite du seul vers le seul ». A. DE LIBERA, dans ECKHART, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 206, n. 180.

<sup>38</sup> W. WACKERNAGEL, « Vingt-quatre aphorismes autour de Maître Eckhart », dans *Les mystiques rhénans* (= *Revue des sciences religieuses*, 70/1, 1996), p. 90-101.

<sup>39</sup> J. TAULER, *Sermons*. Traduction de E. HUGUENY, G. THÉRY et A.-L. CORIN, Paris, Desclée, 1927-1935 (rééd. Paris, Cerf, 1991, coll. *Sagesses chrétiennes*). *Sermon* 82, p. 651-652 (Vetter 60, p. 277, 30-278, 6).

<sup>40</sup> J. TAULER, *Sermons*, *op. cit.*, *Sermon* 37, p. 292 (Vetter 37, p. 144, 4), *Sermon* 29, p. 217 (Vetter 60d, p. 301, 4), *Sermon* 57, p. 466 (Vetter 52, p. 236, 13). Dans chacun de ces sermons, Jean Tauler paraphrase Lc 17, 21.

<sup>41</sup> J. TAULER, *Sermons*, *op. cit.*, *Sermon* 64, p. 527 (Vetter 55, p. 257, 3-13).

<sup>42</sup> L'apparition du Seigneur au prophète Elie, selon 1 Rois 19, est la référence scripturaire la plus souvent citée, mentionnée et commentée dans les sermons de Jean Tauler. Il s'agit des *Sermons* 56, 65, 52, 64 et 74 (Vetter 50, 53, 54, 55 et 74). Cette référence scripturaire n'est pas

directement empruntée aux Écritures mais aux *Moralia in Job*, de Grégoire le Grand. Comparée à d'autres, cette référence scripturaire ne constitue pas un simple argument d'autorité. En effet, elle fonde et illustre l'originalité d'une prédication centrée sur la naissance de Dieu dans l'âme. L'utilisation récurrente de 1 Rois 19 représente donc le paradigme d'un thème qui, sous différentes harmoniques, traverse et détermine l'ensemble du corpus taulérien.

<sup>43</sup> Dans le *Sermon* 64 (Vetter 55), après avoir parlé de l'abandon dans les termes de l'obéissance qui le lie personnellement à ses supérieurs, dont le pape et la sainte Eglise, Jean Tauler ajoute que « tout cela est extérieur, mais il faudrait qu'il en fût de même pour les choses intérieures. Qu'avons-nous que Dieu nous ait donné ? C'est pourquoi l'on doit laisser dans un parfait abandon tout ce qu'il nous a donné, comme si l'on ne l'avait jamais reçu ».

<sup>44</sup> W. WACKERNAGEL, « Vingt-quatre aphorismes au tour de Maître Eckhart », *op. cit.*, p. 98.

<sup>45</sup> B. GORCEIX, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, Albin Michel, 1984 (*Spiritualités vivantes*), p. 79.

<sup>46</sup> F. RAPP, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, PUF, 1971 (*Nouvelle Clio*), p. 227.

<sup>47</sup> J. TAULER, *Sermons*, *op. cit.*, *Sermon* 76, p. 622 (Vetter 76, p. 411, 1-4).

<sup>48</sup> En 1362 les gens du métier qui tiennent les rênes du pouvoir s'efforcent de tarir le recrutement du patriarcat en interdisant aux bourgeois de quitter les corporations et de se faire anoblir ; voir Ph. DOLLINGER, « Patriciat noble et patriciat bourgeois à Strasbourg au 14<sup>e</sup> siècle », dans *Revue d'Alsace*, 91, 1951, p. 52-82.

<sup>49</sup> B. GORCEIX, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>50</sup> *Grosses deutsche Memorial*, Strasbourg, BNUS, n° 24, publié dans A. JUNDT, *Les amis de Dieu au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1879.

<sup>51</sup> Fondé en 1265, le couvent des ermites de Saint-Augustin se trouve aux portes de la cité strasbourgeoise.

<sup>52</sup> *L'escalier spirituel (das buch von dem geistlichen stegen)* publié dans A. JUNDT, *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse*, Paris 1890.

<sup>53</sup> Influencé par Eckhart, Tauler, et Suso, Maquard de Lindau participe à la diffusion de l'œuvre de Ruysbroek en Allemagne ; voir C. SCHMITT, « Maquard de Lindau », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 8, 1974, col. 659-697.

<sup>54</sup> A. AMPE, « Jean Ruusbroec », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, 1980, col. 1056-1058.

<sup>55</sup> J. RUYSBROECK, *L'anneau ou La pierre brillante*. Traduction du flamand par les bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, Vromant et Cie, 1920, t. III, p. 263.

<sup>56</sup> Seules subsistent les communautés dominicaines de Sainte-Marguerite et de Sainte-Agnès.

<sup>57</sup> Né à Ribeauvillé, Philipp Jacob Spener (1635-1705) fait des études aux Facultés de philosophie et de théologie de Strasbourg. Il fonde et institutionnalise le piétisme à Francfort-sur-le-Main, Dresde et Berlin.

<sup>58</sup> Johannes Scheffler (1643-1677), dit Angelus Silesius, fait des études aux Facultés de philosophie et de médecine de Strasbourg. Né dans une famille protestante, il se convertit au catholicisme et entre dans la Compagnie de Jésus.

<sup>59</sup> ANGELUS SILÉSIUS, *L'errant chérubinique*. Traduction de R. MUNIER, Paris, Arfuyen, 1993, II, 7, p. 15.



# La réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand

Simon KNAEBEL

Il existe dans notre modernité une face cachée et marginalisée au moins jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et même après. Nombreux sont ceux qui estiment aujourd'hui que la science moderne a en partie déstabilisé l'équilibre de la pensée occidentale qui reposait sur la rencontre fructueuse de la réflexion grecque et de la tradition judéo-chrétienne. Survenue à la fin du Moyen Age, avec la Renaissance, cette rupture atteignit un maximum de netteté au siècle des Lumières en France et avec l'*Aufklärung* dans les pays germaniques. Il y eut pourtant des époques où l'on a refusé ce constat de divorce. Le XIX<sup>e</sup> siècle, dans sa conjonction du romantisme et de l'idéalisme spéculatif, fut une tentative remarquable de réconciliation entre la science et la sagesse. C'est l'axe mystique-piétisme-idéalisme qui en fut le support. Cette rencontre se joua sur le terrain de la philosophie et de la théologie. Elle eut pour champ d'intervention la mystique rhénane et flamande que l'on redécouvrit à cette occasion et qui suscita un regain d'intérêt, de nombreuses études et de multiples éditions de textes <sup>1</sup>.

Dans la vision de cette époque, comme encore en partie aujourd'hui, la mystique rhéno-flamande du XIV<sup>e</sup> siècle forme une unité <sup>2</sup>. On n'en voudra pour indice que le propos suivant de L. Cagnet : « Que le XIV<sup>e</sup> siècle ait été l'apogée du mysticisme rhéno-flamand, ce n'est pas douteux ; les œuvres du XV<sup>e</sup> siècle (...) se maintiennent bien au-dessous du niveau des quatre maîtres que sont Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroek, où l'on reconnaît sans hésitation quelques-uns des plus grands noms de la spiritualité chrétienne. Ce déclin de la production va ensuite en s'accroissant » <sup>3</sup>. Mais le propos de L. Cagnet rappelle aussi le niveau d'éminence auquel se situe cette période sur laquelle les six siècles qui nous en séparent vont régulièrement, et malgré des éclipses, revenir pour s'y référer et s'y ressourcer. Le XIX<sup>e</sup> siècle philosophique et théologique allemand en particulier présente cette caractéristique d'avoir redécouvert la mystique rhénane et d'y avoir trouvé les sources de ses propres développements.



La période précédente n'a pourtant pas particulièrement préparé cette ère nouvelle. L'*Aufklärung* fut un mouvement marqué par l'opposition entre d'une part la philosophie et la théologie, et d'autre part la mystique. Mais cette opposition finit par se retourner pour faire apparaître au grand jour la relation entre les deux approches. Ce changement intervint dès le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. La philosophie de l'*Aufklärung* à dominante moralisante et intellectualiste apparaît alors comme dépassée. Kant lui-même connaît une certaine désaffection. Ce tournant se dispose autour du nom de Franz von Baader. Dès son retour d'Angleterre en 1796, on constate chez lui un refus des positions philosophiques de l'*Aufklärung*. En même temps se fait jour un engouement assez général des philosophes pour la mystique. Ce développement connaît d'abord en Allemagne un cheminement souterrain autour des années 1780. Les noms de Kleuker, Claudius ou Lavater sont restés attachés au début de ce mouvement. Mais c'est Baader qui va véritablement porter cet intérêt pour la mystique à l'attention des cercles philosophiques <sup>4</sup>. Non sans lien avec ce que nous venons de dire, on trouve aussi à la même période une redécouverte de Platon, ou plus exactement d'un « Platon ésotérique (...) (qui) peut se référer à la pensée mystique de Plotin aussi bien qu'au Platon chrétien de Marsile Ficin » <sup>5</sup>. Or on connaît l'importance de la référence des mystiques rhénans au platonisme et plus encore au néoplatonisme.

E. Benz rappelle cette ampleur du mouvement de retour aux mystiques rhénans au début de son ouvrage sur *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* <sup>6</sup>. Il rapporte notamment ce qu'écrit en 1845 F. Pfeiffer, premier éditeur des Ecrits allemands de Maître Eckhart : « Les mystiques allemands sont les patriarches (*Erzväter*) de la spéculation allemande. Ils représentent les origines d'une philosophie allemande indépendante. Enfin, les principes sur lesquels se construisaient des systèmes devenus célèbres cinq siècles plus tard, se trouvaient chez eux non seulement dans leur germe, mais en partie déjà dans leur totalité » <sup>7</sup>. Ce n'est que la deuxième génération de l'idéalisme allemand, celle des disciples de Schelling, Hegel et Baader, qui attira l'attention sur cet héritage <sup>8</sup>. Et c'est seulement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que les historiens de la philosophie se penchèrent plus attentivement sur l'héritage mystique de la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. W. Dilthey revint sur la continuité de tradition entre la mystique allemande médiévale et la philosophie idéaliste. A sa suite, H. Maier développa la continuité métaphysique qui va de Maître Eckhart à Fichte, Schelling et Hegel.

### 1. Les mystiques rhénans, précurseurs de l'idéalisme spéculatif

Le premier constat qui ressort de l'étude du XIX<sup>e</sup> siècle allemand est « la convergence nette des mêmes sources chez presque tous les penseurs, chez Fichte, chez Hegel, chez Schelling, chez Franz von Baader ; on pourrait même parler d'une mode, qui les fit revenir tous sur les mêmes sources religieuses de la spéculation mystique des siècles antérieurs, avec une spontanéité presque inconsciente. Le phénomène le plus excitant fut la redécouverte de la mystique du Moyen Age en langue allemande, des œuvres de Maître Eckhart, de Tauler, Suso, de la *Théologie Allemande* (*Theologia deutsch*) et de successeurs de cette tradition aux Pays-Bas, surtout de Ruysbroek » <sup>9</sup>.

On ne peut donc éviter de revenir ici sur la redécouverte de la mystique rhénane que fit F. von Baader au début du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>10</sup>. Ce dernier était professeur à Munich dont l'université venait d'être fondée en 1826 et était rapidement devenue le centre du mouvement idéaliste et romantique en Allemagne du sud. Les historiens attribuent à Baader d'avoir à nouveau attiré l'attention sur les écrits de Maître Eckhart, après qu'ils aient été retirés des centres d'études en France et en Allemagne à la suite de ses deux condamnations de Cologne et de Rome (1329). Il lut à Munich des manuscrits des sermons allemands et de quelques écrits mystiques et estimait que Maître Eckhart était « le plus lumineux des théologiens du Moyen Age » <sup>11</sup>. Hoffmann, le biographe et l'éditeur des œuvres complètes (en 16 volumes) de Baader rapporte une conversation sur Maître Eckhart qu'il eut avec Baader peu avant sa mort, en 1841. Baader y déclare : « J'étais à Berlin très souvent en compagnie de Hegel. Un jour, en 1824, je lui lus des textes de Maître Eckhart, dont il ne connaissait jusque-là que le nom. Il fut si enthousiasmé qu'il donna l'autre jour toute une conférence sur Maître Eckhart devant moi, et qu'il finit sur les paroles : *Da haben wir es ja, was wir wollen*, « Voilà exactement ce que nous voulons » ». Baader continua : « Je vous dis, Maître Eckhart fut appelé Maître avec bon droit. Il surpasse tous les autres mystiques... Je remercie Dieu d'avoir daigné me le faire connaître dans les troubles philosophiques de notre époque. Alors les cris de singes, poussés contre la mystique d'une manière si arrogante et sottise, ne purent plus m'irriter, et il me permit d'accéder à Jacob Boehme » <sup>12</sup>.

A la fois Hegel et Baader trouvent donc en Maître Eckhart la forme anticipée et même déjà achevée de l'état de la philosophie de leur temps. Le premier y voit l'anticipation et la confirmation de sa propre philosophie de l'esprit. Le second y trouve la source de ses propres idées et l'ouverture vers J. Boehme.

Que Hegel rencontre chez Maître Eckhart l'attestation et la confirmation de sa propre philosophie de l'esprit, on le trouve dans ses *Leçons sur la Philosophie de la religion*. Il y présente Eckhart comme celui qui a réussi à élever la religion dans la sphère du concept, car, dit-il, la théologie est le contenu de la religion porté au concept. « Des théologiens plus anciens ont saisi cette profondeur à son niveau le plus intime, mais ce sont surtout des théologiens catholiques ; dans l'Eglise protestante, la philosophie et cette science théologique ont été entièrement laissées de côté. Maître Eckhart, un moine dominicain <sup>13</sup> du XIV<sup>e</sup> siècle, dit entre autres choses dans un de ses sermons, au sujet de cette intimité : « L'œil avec lequel Dieu me voit est l'œil avec lequel je le vois ; mon œil et son œil ne font qu'un. Dans la justice je suis pesé en Dieu et lui en moi. Si Dieu n'était pas, je ne serais pas ; si je n'étais pas, il ne serait pas. Il n'est toutefois pas nécessaire de savoir cela, car ce sont des choses qui sont facilement mal comprises et qui ne peuvent être appréhendées que dans le concept » <sup>14</sup>. Du coup, Hegel critique les théologiens qui selon lui ne parviennent pas à appréhender « dans le concept », c'est-à-dire de manière spéculative, le contenu religieux que les théologiens classiques envisageaient en termes de « grâce de Dieu comme efficace dans le cœur de l'homme, (en termes) d'Esprit Saint qui est efficace dans la communauté, qui introduit les membres de cette communauté dans la vérité (et encore en termes) de justification de l'homme » <sup>15</sup>. Le concept est pour Hegel la vérité de la théologie, laquelle est appelée à appréhender les profondeurs les plus intimes

de l'essence divine. On peut ici comprendre pourquoi Hegel a besoin des mystiques rhénans pour rendre compte de sa philosophie de l'esprit.

De son côté, Baader regrette également que la philosophie de son temps, en particulier la philosophie de la religion, ne soit pas tournée vers Maître Eckhart et les autres mystiques médiévaux<sup>16</sup>. Il se sent donc investi de la double tâche de redonner sa place à la tradition mystique médiévale dans la philosophie contemporaine et ainsi de refonder sur ces bases la spéculation philosophique moderne. Voici par exemple ce qu'il déclare en ouverture de son enseignement sur la dogmatique spéculative : « Je me permets d'attirer votre attention sur les deux causes de la stagnation qui a frappé depuis longtemps la théologie spéculative : la première est le mépris des efforts et des résultats de la spéculation appelée mystique surtout pendant le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècles, et la deuxième est le mépris de la philosophie de la religion, ou, si vous voulez, de la mystique des Juifs. Je trouve d'autant plus nécessaire de m'étendre sur la première de ces deux causes de la décadence de la philosophie religieuse, que ma propre vocation et mon but personnel est de réintroduire les œuvres oubliées ou méprisées de cette spéculation ancienne dans la philosophie moderne »<sup>17</sup>. Ailleurs, il déclare encore : « Je crois rendre un service essentiel à la théologie spéculative d'aujourd'hui par mes efforts pour propager les œuvres méconnues et éliminées de cette spéculation (...) et pour démontrer que les recherches les plus profondes des temps récents se rattachent aux spéculations les plus anciennes »<sup>18</sup>. Baader est conscient de se trouver au tournant d'une époque et d'en être un acteur. Il estime que le temps est venu de rompre avec la philosophie de l'*Aufklärung* marquée par l'érudition, l'attrance des sciences et la dimension critique. Cette philosophie a abouti à la rupture et au rejet des positions philosophiques et théologiques plus anciennes. Il faut, estime au contraire Baader, revenir à la philosophie ancienne de la nature et de la religion.

On trouve des appréciations analogues chez Schelling, dont la correspondance révèle qu'il a procuré à son ami Baader un exemplaire de l'ouvrage d'Angelus Silesius, le « pèlerin chérubinique ». Dans cet écrit, on trouve la théologie mystique de Maître Eckhart et de Tauler disposée en épigrammes. Dans une autre correspondance, Schelling prie son ami Schubert de lui trouver un exemplaire des écrits de Tauler, « non pas une rédaction moderne, mais une édition aussi ancienne que possible, qui ait fidèlement gardé toutes les particularités de l'auteur. Car ces écrits sont presque aussi importants pour l'étude de notre langue que pour celle de la mystique, et ils sont aussi puissants pour la richesse de l'expression littéraire que pour l'élévation de l'esprit ». Comme on le voit, les préoccupations de la langue et de la mystique sont toujours étroitement associées chez les trois auteurs que nous avons évoqués. En même temps, ces auteurs ont conscience de l'importance décisive de l'ensemble de la tradition mystique médiévale pour la mise au jour de la terminologie philosophique de leur système spéculatif. Voyons d'un peu plus près ce rapport, propre à l'univers germanique, de la langue à la spéculation philosophique.

## 2. Langage des mystiques et terminologie spéculative

Ainsi que le note encore E. Benz, ce retour vers la mystique du Moyen Âge n'est pas seulement dû à la sentimentalité romantique qui l'a inspiré. Nous sommes plutôt en présence d'une « inspiration spéculative qui est créatrice de la terminologie

philosophique allemande »<sup>19</sup>. L'auteur poursuit par une notation sur l'évolution différenciée de la langue française et de la langue allemande, qui vaut d'être rapportée. Elle explique en effet pourquoi, selon lui, la mystique s'est développée dans le cadre de la langue allemande :

La langue française a participé normalement, et pas à pas, au développement du latin comme langue philosophique et scientifique. La philosophie scolastique du Moyen Age, surtout dans son centre, l'université de Paris, a fait du latin un instrument parfait pour exprimer en catégories exactes et précises toutes les démarches de la logique et de la pensée abstraite. La langue française a participé à cette évolution d'une terminologie exacte philosophique, *substantia* devint « substance », *identitas* devint « identité », l'adaptation de la langue philosophique et scolastique latine par la langue française progressa naturellement et de façon continue puisque la langue française est elle-même d'origine latine.

En Allemagne la situation fut complètement différente. La langue philosophique et théologique, la langue des écoles et des universités allemandes, fut le même latin qu'en France, puisque le latin était la langue européenne des théologiens et des savants. Une terminologie philosophique n'y existait pas hors des disputations et des leçons latines et des livres scolastiques latins. Par contre la langue allemande du haut Moyen Age fut une langue essentiellement poétique. La littérature allemande du Moyen Age fut la littérature du *Minnesang*, des troubadours, du *Heldenlied*, des chants épiques comme le *Nibelungenlied*, et cela veut dire, que cette langue fut une langue d'images, d'allégories, de paraboles, pas une langue de concepts abstraits et de termes logiques et philosophiques. Il n'y eut pas de terminologie philosophique en langue allemande, et il n'y eut pas de traductions allemandes de traités philosophiques ou théologiques latins. Le besoin ne s'en faisait pas sentir, et l'outil linguistique n'existait pas. La langue allemande du Moyen Age ne participa pas au développement scolastique de la philosophie, de la théologie et des sciences.

Ce n'est qu'avec la mystique thomiste allemande que cela changea, c'est-à-dire avec Maître Eckhart, professeur d'abord à l'université de Paris, puis à l'université de Cologne<sup>20</sup>, et au fond ce furent les religieuses allemandes des couvents dominicains qui provoquèrent la grande révolution spirituelle, dont nous parlons, par le simple fait de leur ignorance du latin<sup>21</sup>.

Cette intention spéculative qui est à l'origine de la terminologie philosophique allemande est née de la contrainte que rencontre Maître Eckhart dans son activité de prédicateur. Pour se faire comprendre de ses auditeurs, il est placé devant deux possibilités : 1. rendre les formulations théologiques abstraites en langage poétique, ce à quoi l'allemand de ce temps se prête particulièrement bien ; 2. créer une terminologie nouvelle pour exprimer les concepts théologiques en allemand. On imagine aisément les inconvénients de l'une et l'autre solutions. Le recours au génie propre de la langue allemande et à ses images pour traduire les termes scolastiques latins peuvent conduire le prédicateur à des formulations paradoxales risquées, malsonnantes ou hérétiques pour des auditeurs attentifs. De l'autre côté, la création de concepts nouveaux, inouïs en allemand, pouvait rendre le sermon inaccessible pour la plupart des auditeurs.

Dans son ouvrage *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*<sup>22</sup>, K. Ruh attire particulièrement l'attention sur le paradoxe qui veut que Eckhart soit un auteur latin des plus importants, alors que sa mystique ne s'exprime

qu'en langue allemande (p. 300). Il explicite l'importance de la langue dans le propos d'Eckhart en ajoutant plus loin : « (Le degré mystagogique) est déterminé, comme toute littérature, par le verbe et la phrase, par leurs multiples combinaisons ; il peut l'être ainsi par la richesse de la langue, la formulation de mots et de concepts, par le langage des images et des paraboles, par les structures des phrases, ensuite par les multiples usages de la rhétorique. Là aussi, une certaine « plus-value » en résulte de toute évidence : dans la création de nouveaux concepts et images à partir de la substance de la langue – c'est sur elle surtout que l'intérêt s'est porté jusqu'à maintenant –, mais dans une même mesure dans une mobilité encore jamais atteinte du déroulement de la langue, dans une nouvelle transparence et une nouvelle dignité du discours » (p. 304).

Le débat qui eut lieu autour d'Eckhart, les incompréhensions dont il fit l'objet et les accusations d'hérésie confirment après coup la réalité des deux risques encourus. Il reste que Maître Eckhart est bien le créateur d'une terminologie nouvelle, philosophique et théologique, en langue allemande. Par ailleurs, c'est bien dans la théologie mystique que la spéculation philosophique en langue allemande plonge ses racines. Jacob Boehme, qui appartient à la même tradition mystique allemande, poursuivra dans la voie de la création d'une langue philosophique allemande. Les écrits des successeurs directs d'Eckhart, notamment Tauler et l'auteur de la *Theologia Deutsch*, ont connu une grande diffusion auprès du clergé et des laïcs cultivés allemands <sup>23</sup>. « Tous les termes ontologiques par exemple, *Sein, Wesen, Wesenheit, das Seiende, das Nichts, Nichtigkeit, nichtigen*, tous les termes comme *Form, Gestalt, Anschauung, Erkenntnis, Erkennen, Vernunft, Vernünftigkeit, Verstand, Verständnis, Verständigkeit, Bild, Abbild, Bildhaftigkeit, entbilden*, tous les concepts comme *Grund, Ungrund, Urgrund, ergründen, Ich, Ichheit, Nicht-Ich, entichen, Entichung*, sont des créations provenant de la spéculation mystique allemande, et il est bien compréhensible que les philosophes de l'idéalisme et du romantisme allemand soient retournés à cette source en considérant la mystique allemande du Moyen Age comme base d'un ressourcement de philosophie religieuse considéré comme la tâche principale de leur propre temps » <sup>24</sup>.

L'influence du langage des mystiques rhéno-flamands sur la philosophie idéaliste allemande se retrouve également dans un certain nombre d'idées directrices de cette philosophie. C'est ce que nous pourrions à présent inventorier, au moins pour les principales d'entre elles.

### 3. Sources mystiques de certaines idées maîtresses de l'idéalisme allemand

Parmi les concepts de l'idéalisme allemand qui ont été influencés par la mystique rhénane, figure d'abord le terme « idéalisme ». Il est inutile de discuter ici la justesse ou la fausseté de ce concept en général. Dans la philosophie idéaliste allemande, le terme « idéalisme » désigne l'ordre de considération : ce ne sont pas les objets de la réalité qui sont pris en compte pour l'interprétation de la réalité, mais la conscience humaine, l'esprit devenu conscient de soi, le Moi. L'« idéalisme allemand » apparaît donc comme un effort pour surmonter la distance entre réel et connaissance, et lier dans une unique évidence l'être et le phénomène, la vérité et la certitude, l'en-soi et le pour-soi. Pour cela, Fichte réduit le premier terme au second et pose l'activité idéale

du sujet comme l'unique substance réelle. Schelling voit au contraire dans le réel et la « nature » le substrat et le chiffre de l'idéal et de la conscience. Hegel refuse toute réduction de l'un des termes à l'autre pour affirmer l'esprit absolu comme unique réalité (*Wirklichkeit*) de ce qui est *chez soi*. La personnalité humaine, prenant la place de l'ontologie classique, devient le centre de toute connaissance et de toute activité. L'absolu, renvoyé jusque-là dans un au-delà transcendant, se réalise dans l'esprit conscient de soi, dans le Moi de l'homme. L'acte intellectuel n'est donc pas une instance d'enregistrement du réel, mais un acte créateur qui pose le monde (Fichte). Dieu lui-même se réalise dans l'esprit humain. La conséquence en est que le monde spirituel n'est pas, comme chez Descartes, du domaine de l'abstraction. Il est, comme chez Eckhart, une manifestation de Dieu.

Or c'est la théorie mystique de l'« étincelle de l'âme », enseignée par Eckhart, qui représente ce passage à la philosophie de l'idéalisme allemand. Déjà présente dans l'ontologie thomiste, l'idée de l'étincelle de l'âme ne signifie cependant pas chez Eckhart une découverte intellectuelle. Elle est plutôt le fruit d'une expérience personnelle, celle de l'union du mystique avec Dieu <sup>25</sup>. A partir de là, étant à la fois philosophe, théologien et mystique, Eckhart cherche à interpréter cette union, à partir de l'horizon d'intelligibilité qui lui vient des traditions intellectuelles multiples dans lesquelles il a été formé et dont il se sent héritier : écoles philosophiques grecques, néoplatonisme chrétien, théologie scolastique, traditions de la théologie négative et de l'apophatisme, école dominicaine, etc. L'étincelle de l'âme veut dire que l'âme humaine créée comprend quelque chose d'inné. Eckhart peut donc dire qu'une puissance est dans l'âme « qui sépare le plus grossier et le jette dehors » et se trouve unie à Dieu. C'est la petite étincelle de l'âme. L'âme est encore plus unie avec Dieu que la nourriture avec le corps <sup>26</sup>. Au sujet de cette étincelle de l'âme, Eckhart articule des affirmations opposées qu'il faut conjindre : l'âme est « de nature divine » mais elle est aussi « créée par Dieu », « une lumière imprimée d'en haut », « une image de nature divine » <sup>27</sup>. C'est dans cette étincelle de l'âme que Dieu et l'âme se touchent et que s'accomplit leur union.

La description eckhartienne de l'expérience d'union actualisée dans l'étincelle de l'âme se déroule en permanence sur les deux plans divin et humain. A la fois et en même temps, Dieu fait irruption dans l'âme et l'homme s'élève vers Dieu jusqu'à participer à sa vie intérieure ainsi qu'à son action de création et de salut. Il ne s'agit pas d'un transfert de l'action de Dieu, de la transcendance de Dieu vers l'activité humaine. Pour Eckhart, il y a une force dans l'âme qui opère et crée avec Dieu.

On constate à l'évidence la parenté entre la présentation eckhartienne de l'union avec Dieu et la théorie idéaliste de l'esprit absolu qui se réalise et s'actualise dans l'âme humaine. Eckhart va même jusqu'à parler d'« auto-crédation » de l'homme pour dire que, dans l'acte suprême de la conscience, l'homme se crée lui-même dans l'union mystique. Bien compris, de tels propos ne sont pas dénués d'intérêt théologique. En effet, lorsque dans l'union mystique l'homme et Dieu ne sont pas séparés, on parvient à de telles conclusions. Ces dernières ont simplement le tort d'être exprimées sur le plan de la logique alors qu'elles ne s'entendent adéquatement que sur le plan de l'union mystique. Il reste que ce qui s'expérimente sur le plan de la mystique est comme attiré, par une contrainte interne de l'esprit humain, vers

son expression logique et requiert l'intervention de cette dernière. On est ici devant le paradoxe de la pensée et de l'œuvre d'Eckhart, celui-là même qui lui valut la condamnation de 1329.

La reprise par les idéalistes allemands de ces thèses sur un plan philosophique et théologique ne pouvait que faire davantage ressortir l'hétérodoxie de ces positions. Elle fait aussi apparaître au grand jour la parenté entre Eckhart et la philosophie idéaliste. L'ouvrage de Von Bracken, *Meister Eckhart und Fichte*, paru en 1943, montre comment le concept idéaliste du moi chez Fichte est directement influencé par la mystique médiévale. Pour l'auteur, l'idéalisme allemand est directement « né de l'esprit de la mystique ». Il ajoute que « le Moi fichtéen est *mutatis mutandis* l'étincelle de l'âme chez Maître Eckhart sous la forme d'une actualisation plénière de la connaissance intelligible »<sup>28</sup>. L'union mystique d'Eckhart se retrouve également comme l'idée centrale de la philosophie religieuse du philosophe allemand.

Baader s'appuie lui aussi sur la doctrine de l'étincelle de l'âme pour développer sa spéculation. Il réfute l'idée que chez les mystiques il se produit une dissolution du Moi dans l'union. Il y a seulement, explique-t-il, une suppression (*Aufhebung*) du mauvais Moi, borné et limité, afin que le vrai Moi s'élève à sa puissance véritable et devienne le lieu de l'union<sup>29</sup>. Baader trouve la même idée chez Tauler dans son expérience de la « naissance de Dieu dans l'âme ». Il explique qu'il s'agit pour l'âme de « s'approprier le divin » qui est aussi la source du génie créateur<sup>30</sup>.

Ici s'opère un glissement caractéristique de l'idéalisme : là où le mystique éprouve l'union avec Dieu et sa propre participation à l'œuvre créatrice, le philosophe idéaliste voit à l'œuvre le génie créateur refléter la réalisation et l'actualisation de l'esprit absolu. Une sécularisation est à l'œuvre, qui se poursuivra dans le *Sturm und Drang* par une transformation du sens de la notion de génie, ce qui signifiera sa sortie de l'espace chrétien. Mais si nous nous en tenons au concept idéaliste du génie, ce dernier est véritablement hérité de l'union mystique et le *Blick ins Wesen aller Wesen*, ce que l'on a traduit dans la philosophie idéaliste par « vision centrale », est bien l'héritage direct de l'expérience mystique.

On ne saurait omettre, dans ce rapide parcours, de mentionner la pratique idéaliste de la philosophie de la religion comme discipline. Toute une terminologie est plus ou moins consciemment tirée de la langue des mystiques qui a servi à interpréter l'expérience de la divinisation. On n'en veut pour preuve que les développements de Hegel, dans l'ensemble de ses écrits et en particulier dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, sur les rapports entre finitude et infinité, religion et concept spéculatif, ou encore sur le savoir immédiat, le sentiment, la représentation de Dieu et le rapport entre foi et savoir<sup>31</sup>. Chacun de ces termes mériterait une analyse plus précise sous l'aspect de ses sources dans les spéculations mystiques médiévales.

Sur le plan de l'histoire des idées, Hegel a donc trouvé dans les *Sermons* d'Eckhart l'annonce de son propre système philosophique. Il se réfère au maître thurinois comme témoin de la vérité de son système, et ce particulièrement sur un point : le reproche de panthéisme qui fut fait au philosophe médiéval ainsi qu'à Hegel. Il oppose de la sorte la profondeur d'Eckhart à la superficialité des Protestants de son temps. Alors que ces derniers se contentent de pratiquer la critique et l'histoire, Eckhart a saisi à sa racine le rapport de Dieu au monde. Des disciples de

Hegel comme Rosenkranz vont continuer de développer l'idée de l'anticipation par Eckhart de la philosophie hégélienne. Dans un contexte polémique à l'encontre de l'orthodoxie luthérienne, K. Mager, philosophe et pédagogue, écrit en 1837 : « Nos théologiens actuels doivent être saisis d'effroi lorsqu'ils entendent ce que Maître Eckhart, un moine dominicain, et des élèves du bienheureux Johann Tauler ont prêché au XIV<sup>e</sup> siècle »<sup>32</sup>. La réaction protestante ne va pas tarder. Elle sera l'œuvre du théologien strasbourgeois C.W.A. Schmidt dans son étude : *Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters*<sup>33</sup>. Ainsi une initiative venant paradoxalement du protestantisme ouvrit une nouvelle ère des études eckhartiennes, marquée par un abord historique et critique des textes, en rupture avec l'approche spéculative. Mais elle mit par là également fin à l'approche si particulière et spécifique des mystiques rhénans par les tenants de l'idéalisme philosophique.

#### 4. Sources mystiques de la dialectique spéculative

Dans la deuxième partie de notre exposé, nous avons montré comment Maître Eckhart est le créateur, en langue allemande, d'une terminologie nouvelle aussi bien philosophique que théologique. Nous avons aussi vu que cette spéculation philosophique en langue allemande plonge ses racines dans la théologie mystique. C'est à cette source que les philosophes de l'idéalisme allemand, qui sont aussi d'extraordinaires théologiens, sont retournés, estimant que la mystique allemande du Moyen Age représentait la base d'un renouvellement de la philosophie religieuse à laquelle ils étaient, pour la plupart d'entre eux, attelés. On comprend d'autant mieux qu'un des concepts centraux de l'idéalisme allemand, la dialectique, plonge également ses racines dans la mystique médiévale. On trouve ces racines en particulier chez Maître Eckhart. On ne peut ici éviter, malgré les limites de cette contribution, de fournir quelques indications sur la réception de la dialectique eckhartienne chez le philosophe qui l'a le plus développée dans l'idéalisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir Hegel.

Comme Hegel, Maître Eckhart s'inscrit dans la tradition platonicienne de la dialectique. Comme le philosophe berlinois, il a en vue une dialectique du réel qui n'est pas seulement celle des concepts et du discours<sup>34</sup>. Il met en œuvre une méthode qui se propose de comprendre la nature véritable des choses et de l'esprit. Pour cela, il faut passer au-delà des oppositions et surmonter le caractère unilatéral des termes<sup>35</sup>. Mais, pour parvenir à sa fin, Eckhart cultive, à la différence de Hegel, la voie du dépouillement spirituel<sup>36</sup>, alors que Hegel procède par accumulation en ce sens qu'à travers l'analyse du développement historique de l'esprit, il met en évidence les déterminations de plus en plus riches des choses, des concepts et de Dieu<sup>37</sup>.

Beaucoup de formules paradoxales que l'on trouve chez Eckhart sont tirées d'une tradition théologique et mystique qui ne pratique guère le raisonnement « dialectique » au sens aristotélicien<sup>38</sup>. C'est ainsi que, dans le commentaire de l'Exode, Eckhart déclare que « ce qu'il sait de Dieu est seulement qu'il ne sait rien de lui »<sup>39</sup>. Il ne s'agit là ni de la nescience socratique ni des expressions en forme d'oxymorons de l'apophase patristique. Il s'agit d'abord du *Deus absconditus* au sens biblique du terme (Is 45, 15). Car avant les traditions des écoles philosophiques et théologiques, c'est d'abord le texte biblique qui parle de Yahvé comme d'un Dieu caché. Il n'y a



pas de difficulté pour le lecteur à appréhender des propositions théologiques fondées sur des attestations scripturaires. La difficulté survient lorsque Eckhart introduit des expressions comme *enim* et *ergo*, par lesquelles il établit une relation causale là où on ne trouve tout d'abord qu'un énoncé contradictoire simple. Eckhart superpose donc au texte biblique son horizon d'interprétation où se croisent philosophie, théologie, néoplatonisme chrétien, tradition de théologie négative, théologie d'école, etc. Il nous éloigne ainsi de la proverbiale « simplicité biblique », mais fournit en revanche des clés d'intelligibilité.

On peut juger de l'effet produit par l'opération dialectique eckhartienne sur le texte biblique quand on lit par exemple dans le commentaire du livre de la Sagesse : « Toute créature est de soi néant, car (Dieu) a créé (toutes choses) pour qu'elles fussent, et avant toutes choses il n'y a rien. Celui, par conséquent, qui aime les créatures n'aime rien et devient néant » <sup>40</sup>. Un peu plus loin, Eckhart écrit encore : « Dieu est tout entier en n'importe quoi, de telle sorte qu'il est tout entier hors de n'importe quoi » <sup>41</sup>.

De plus on peut, avec Gandillac, sans conteste également appliquer le terme « dialectique » à l'entreprise d'Eckhart « même là où font défaut les *enim* et les *ergo*. (Car) la simple juxtaposition d'énoncés littéralement contradictoires (y) apparaît bien plutôt comme le signe d'une structure dialectique que comme l'établissement d'une liste d'« apories » (...). L'on peut croire que la juxtaposition d'énoncés littéralement contradictoires, mais en réalité complémentaires, traduit de la façon la moins inexacte la conception eckhartienne de l'être » <sup>42</sup>. Il reste que Maître Eckhart n'utilise pas le terme « dialectique » pour définir sa méthode. Ce sont les commentateurs d'Eckhart et les historiens de la dialectique qui parlent de la « dialectique » d'Eckhart.

Cela dit, est-il possible de déterminer ce qui est commun à Eckhart et à Hegel en matière de dialectique ? Dans un ouvrage resté célèbre, J. Wahl relève combien les *Ecrits de jeunesse* de Hegel comportent des formules et des couples conceptuels familiers de la mystique, rhénane en particulier <sup>43</sup>. Certains rapprochements hâtifs devraient certes être passés préalablement au crible de la critique historique. Mais il reste remarquable que « parmi les papiers (du jeune) Hegel, on ait retrouvé, copiés de sa propre main, plusieurs des articles condamnés dans la bulle *In agro*, tels que le philosophe avait pu les lire chez l'historien Mosheim » <sup>44</sup>.

Eckhart inclut dans sa « dialectique » trois sujets majeurs : 1. le mystère de Dieu qui est unité pure au sein de laquelle toute opposition est à la fois intégrée et dépassée <sup>45</sup> ; 2. le rapport de création de Dieu avec l'univers. Se pose ici le problème du temps et de l'éternité <sup>46</sup> ; 3. la créature, c'est-à-dire d'abord la personne humaine comme *imago Dei*, mais aussi l'œuvre de la création, toujours prise dans l'alternative entre demeurer dans son néant et revenir vers la Dêité qui est au-delà de toute « procession » <sup>47</sup>.

Ces trois problèmes, qui n'en font en réalité qu'un, Eckhart les aborde en juxtaposant, selon sa méthode dialectique, deux principes opposés : *Tout ou rien* et *Oui et non* <sup>48</sup>. Cet ensemble est constitué, chez lui, de deux pôles : la question de Dieu en son mystère d'unité et la question, plus complexe, du rapport à l'univers créé et à la créature.

Pour Eckhart, Dieu est mystère d'unité où toute opposition est à la fois intégrée et dépassée. Il professe une autre ontologie que Thomas d'Aquin. Chez ce dernier, Dieu est acte parfait d'être (*actus essendi*) et comme tel, il est à la fois puissance, sagesse et bonté parfaites. Eckhart, de son côté, professe que Dieu est unité pure (*pura unitas*), qui exclut toute diversité, car la diversité, selon le néo-platonisme, implique imperfection, voire faute et souillure.

Mais en même temps l'Un divin n'est pas séparé de son œuvre, puisqu'il se manifeste à travers elle. Les perfections divines appartiennent donc également à la créature parvenue au stade de la purification, de l'illumination et de la perfection. Pour autant, cette créature n'a pas quitté les pesanteurs de l'existence. Cette situation « dialectique » de la créature s'illustre abondamment, aussi bien dans les *Sermons* que dans les *Traités*. Dans le commentaire de l'Exode, on trouve, à propos de Ex 20, 4, des formulations paradoxales qui expriment bien ce que nous venons de dire :

Rien n'est en même temps si dissemblable et si semblable à autre chose... que Dieu et la créature. Qu'y a-t-il, en effet, de si dissemblable et semblable à autre chose que ceci dont la dissimilitude est la similitude même, dont l'indistinction est la distinction même ?... Etant distinct par son indistinction, plus il est indistinct, plus il est distinct ; étant semblable par sa dissemblance, plus il est dissemblant, plus il est semblable <sup>49</sup>.

Derrière ce langage abstrait se tiennent des vérités spirituelles. Cette formulation veut dire, notamment, que le poids de l'existence, le travail et la souffrance ne sont pas inessentiels mais forment une seule et unique réalité avec l'apaisement et le repos. La Passion du Christ, tout comme la participation humaine à l'événement historique qu'a représenté sa mort, comporte à la fois les marques de la temporalité et de l'intemporalité. Ainsi, quand le fidèle souffre avec le Christ, il sait que Dieu lui enverra sa consolation <sup>50</sup>. Une place particulière peut ici être faite au précepte évangélique *Tolle crucem*. Tout en se situant dans le cadre de la temporalité, ce précepte l'excède en même temps. La formulation, en Mt 16, 24, (« Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ») veut aussi et déjà dire pour Eckhart : « Deviens Fils comme je suis Fils, né de Dieu, le même Un que je suis, puisant dans le sein et le cœur du Père où sont mon lieu et ma demeure » <sup>51</sup>.

Tout en reconnaissant la nécessité d'en passer par l'ascèse, le chemin de Croix, la *sequella Christi* et la participation aux souffrances du Christ, il y a déjà, par-delà la promesse de la récompense ou l'annonce de la joie à venir, la certitude que, dans la vraie vie chrétienne, toute peine et tout labeur sont dès à présent abolis : « Pour celui qui se serait renoncé et totalement dépouillé de lui-même, il ne pourrait y avoir ni croix ni souffrance ni souffrir ; tout lui serait délices, joie, plaisir du cœur, et un tel homme viendrait et suivrait véritablement Dieu » <sup>52</sup>.

Ce que nous venons de développer manifeste la dialectique à l'œuvre dans la pensée d'Eckhart. Il s'agit d'une dialectique du réel et de la pensée à la fois, un processus du réel et de l'esprit à la fois. Or, dans ce développement du *Livre de la Consolation divine*, une trace linguistique nous remet directement en présence du point central de notre interrogation, la dialectique eckhartienne comme annonciatrice de la dialectique hégélienne. Eckhart rend le précepte évangélique *Tolle crucem*

par l'allemand *ûfheben*. La charge sémantique du terme allemand est double, déjà chez Eckhart : il signifie lever, soulever, prendre sur ses épaules, assumer, mais aussi enlever, déposer, ôter, supprimer. Eckhart joue de ce double sens <sup>53</sup>, ainsi que l'indique le contexte <sup>54</sup>.

La métaphore *ûfheben* qu'utilise Eckhart pour rendre l'expression « prendre sa croix », permet à ce dernier de passer bien au-delà du sens obvie du verset évangélique. L'auteur fait porter à ce terme une charge de dépassement qui ne manque pas d'évoquer l'usage que Hegel fera du même terme *aufheben* au centre de sa dialectique. Même si Eckhart n'explique pas le troisième moment de ce que sera la dialectique hégélienne, ce qu'on a appelé la « synthèse », il est légitime de considérer que ce moment y figure *in nuce*. En effet, la position et la négation de la position ne font pas passer le croyant en dehors de l'existence croyante, mais se situent toujours au cœur de cette dernière, au sens où toute peine et tout labeur sont dès à présent abolis.

Il reste que, dans sa prédication, Eckhart met beaucoup moins en évidence que Tauler et Suso l'événement de la Crucifixion et la Résurrection. Sa préoccupation essentielle est la vie glorieuse au sein de la Dêité éternelle. Sa démarche peut et doit cependant être qualifiée de « dialectique » puisqu'il ne fait jamais, tout au contraire, abstraction du moment négatif de la faute, de la repentance, de la souffrance et de la mort. Eckhart pense en fait l'unité à deux niveaux : il y a d'abord le niveau de la béatitude où la procession et le retour sont, selon lui, deux moments inséparablement liés et qui sont à envisager du point de vue de cette béatitude ; il y a ensuite le point de vue historique et événementiel de la faute et du salut.

Peut-on définir le lien qui existe entre les deux niveaux ? Pour Eckhart, ce lien est bien réel en ce sens que les données auxquelles la foi nous donne accès, à savoir celles qui concernent la vie du Christ et la « Passion » rédemptrice, sont elles-mêmes envisagées du point de vue de la béatitude, c'est-à-dire de l'éternité. En tant qu'assertion, une telle position peut paraître théologiquement sujette à caution. Mais Eckhart situe l'historicité de la foi sous l'horizon de l'idéal : si « l'impossible nécessaire » de *Abgeschiedenheit*, dit-il, devenait pour la créature une réalité, alors la béatitude serait atteinte. Il s'agit donc d'un idéal, d'une limite inaccessible.

Il manque ici à Eckhart la prise en compte directe de l'épaisseur existentielle et historique de la vie et de la mort du Christ. En tout cas, l'originalité d'Eckhart réside en ce que c'est bien à la fois dans l'éternité et ici et maintenant qu'est exigé de l'homme le vide intérieur qui lui vaut aussitôt la plénitude surabondante. Cette condition paradoxale, Eckhart l'a signifiée par une accumulation de métaphores paradoxales (ou oxymorons) qui font « aller au-delà ».

Quelle fut la réception par Hegel de la dialectique d'Eckhart ? Etant donné l'énormité de la question et les limites de la présente contribution, nous sommes obligé de nous résumer. Nous avons vu que Eckhart pensait l'unité à deux niveaux, celui de la béatitude et celui, historique et événementiel – économique dirions-nous –, de la faute et du salut. Nous avons également indiqué que Eckhart situe l'historicité de la foi sous l'horizon de l'idéal. Chez Hegel, au contraire, la question « économique » de l'incarnation-mort-résurrection est envisagée dans le cadre du traitement de la question de la contingence (*Zufälligkeit*) <sup>55</sup>. Dans ses textes théologiques et christologiques le philosophe de Berlin ne perd jamais de vue l'immédiateté du

rapport au Christ (la figure historique de Jésus et le Christ de la foi). La mort de ce dernier manifeste son humanité jusqu'à l'ultime degré.

D'autre part, la contradiction que décrit Eckhart se résout dans l'état d'extase mystique. Celle qu'envisage Hegel trouve au contraire sa résolution dans le savoir absolu ou l'idée absolue. Mais il nous faut avant tout ajouter ceci : la différence entre la dialectique d'Eckhart et celle de Hegel ne réside pas seulement dans une explicitation conceptuelle plus élaborée et plus « puissante » chez ce dernier. Elle réside dans une prise en compte plus patiente par Hegel – la fameuse « patience du concept » –, plus lestée d'humanité, c'est-à-dire aussi de négativité, de la vie-mort-résurrection du Sauveur. De la même manière, sur le plan de la vie du croyant, Eckhart manifeste la fulgurance du passage à la *fruitio* là où Hegel refuse le saut et préfère le long cheminement de la foi et, selon une métaphore admirable, et lourde d'incarnation, de la préface de la *Phénoménologie*, « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ».

Pour Hegel pas plus que pour Eckhart, le point de vue de la connaissance et le point de vue de l'être ne s'opposent. C'est dans un acte unique que la manifestation du sujet et de l'objet, l'un par et dans l'autre, s'accomplit : « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas », peut dire Hegel avec Maître Eckhart. Si l'un et l'autre se sont confrontés avec la tradition biblique, ce n'est pas tant à cause de la « majestueuse puissance originare »<sup>56</sup> dont nous aurions à connaître, que d'une inclination initiale de Dieu pour sa création et son peuple. Le fondement (*Grund*) dont il est traité dans la *Science de la Logique* de Hegel, comme chez Maître Eckhart, rappelle manifestement le gouffre (l'*Un-Grund* eckhartien) de l'Amour absolu de Dieu, comme Balthasar l'a exprimé<sup>57</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> Pour le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'en 1930, ces études et travaux sur les mystiques rhénans sont recensés par G. FISCHER dans son ouvrage : *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert*, J. & F. Hess A.G., 1931. L'ouvrage de E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987 (1<sup>re</sup> éd. 1968), traite plus spécifiquement des influences philosophiques de la mystique rhénane sur l'idéalisme philosophique et plus largement la philosophie romantique allemande.

<sup>2</sup> C'est le point de vue traditionnel dans l'historiographie. Toutefois, ce point de vue est contesté par P. VERDEYEN, dont on pourra lire dans ce volume l'intéressant article intitulé : « Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande » ». Selon lui, Eckhart et Ruusbroec « s'opposent plus l'un à l'autre qu'ils ne se ressemblent ». Voir également, toujours dans ce volume, les articles de H. ROLAND, « « Un véritable esprit germanique ». L'assimilation de Ruusbroec et de la mystique flamande par la propagande allemande » et, sur la pensée spirituelle de Ruusbroec, C.-H. ROCQUET, « Ruusbroeck, Mystique nuptiale, mystique maternelle ».

<sup>3</sup> L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Paris, Desclée, 1968, p. 317.

<sup>4</sup> D. BAUMGARDT, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle/Saale, Max Niemeyer Verlag, 1927, p. 177.

<sup>5</sup> J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 78. L'auteur consacre un chapitre entier à développer ce retour de l'idéalisme allemand à un « Platon ésotérique et chrétien » (p. 78-91). Il l'annonce dans les termes suivants : « Hamann s'est surtout intéressé à Socrate, dans un esprit irrationaliste. Hemsterhuis, opposé à la christianisation de Platon, a cherché dans les dialogues une pensée qui alliait la science et la mystique. Plessing et Kleuker ont rapproché la doctrine platonicienne de l'enseignement de Zoroastre. Stolberg a surtout montré la concordance du platonisme et du christianisme. Malgré cette diversité, tous ont cherché chez Platon ce qui montre un dépassement de la raison raisonnante, de ce que la *République* nomme *dianoia*, et la *Critique de la Raison pure, Verstand* » (p. 78).

<sup>6</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, *op. cit.*, p. 7-32.

<sup>7</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques...*, *op. cit.*, p. 8. F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Bd I, 1845, p. IX.

<sup>8</sup> On pense à F.Th. Vischer et H. Martensen, tous deux disciples de Hegel. Dans l'ouvrage de H. MARTENSEN : *Meister Eckhart*, Hamburg, 1842, on trouve notamment l'idée que la mystique allemande est la première forme (*Gestalt*) dans laquelle la philosophie allemande s'est présentée dans l'histoire de la pensée.

<sup>9</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>10</sup> Nous retrouvons ici, ainsi que dans la section suivante, des éléments de notre article : S. KNAEBEL, « Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne ? », dans *Revue des Sciences religieuses*, 76/1, 2002, p. 14-32, aux p. 19-22.

<sup>11</sup> F. VON BAADER, *Sämtliche Werke*, Bd. 14, p. 93.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Bd. 15, p. 159.

<sup>13</sup> En fait, les Dominicains ne sont pas des moines ; ils appartiennent aux ordres mendiants, apparus en Occident au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>14</sup> G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, Paris, Vrin, 1971, p. 215 ; *Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie, Paris, PUF, 1996 (coll. *Epiméthée*), p. 232. C'est cette dernière traduction, réalisée à partir de l'édition scientifique des *Gesammelte Werke* de Hegel, que nous avons retenue.

<sup>15</sup> G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, *op. cit.*, p. 214-215 ; *Id.*, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie. *op. cit.*, p. 231.

<sup>16</sup> F. VON BAADER, *Sämtliche Werke*, Bd 5, p. 263.

<sup>17</sup> F. VON BAADER, *Einleitung in die Vorlesung über spekulative Dogmatik. Sämtliche Werke*. Bd 8, p. 300 et suiv.

<sup>18</sup> F. VON BAADER, *Vorlesung über spekulative Dogmatik. Heft 2, Sämtliche Werke*, Bd 8, p. 199 et suiv.

<sup>19</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>20</sup> En fait, le *Studium generale* des Dominicains de Cologne.

<sup>21</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques...*, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>22</sup> K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1997 (*Vestigia*, 23), p. 300-305.

<sup>23</sup> E. BENZ, *Les sources mystiques...*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>25</sup> Ce thème est aujourd'hui bien développé dans les commentaires sur Eckhart, ainsi que le montrent entre autres des publications récentes comme : MAÎTRE ECKHART, *L'étincelle de l'âme, Sermons I à XXX*. Traduits et présentés par G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Albin Michel, 1998 (*Spiritualités vivantes*), p. 22-30 ; MAÎTRE ECKHART, *Le château de l'âme*. Texte traduit et présenté par G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Desclée De Brouwer, 1995 (*Les Carnets*), p. 13-47 ; G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995 (*Spiritualités vivantes*), p. 164-187 ; S. ECK, « Jetez-vous en Dieu ». *Initiation à Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2000, p. 51-56.

<sup>26</sup> *Sermon 20a*, MAÎTRE ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>28</sup> E. VON BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, 1943, p. 423.

<sup>29</sup> F. VON BAADER, *Sämtliche Werke*, Bd 12, p. 346 et Bd 2, p. 354.

<sup>30</sup> *Ibid.*, Bd 15, p. 427.

<sup>31</sup> G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1970-1975 ; Id., *Leçons sur la philosophie de la religion*, PUF, 1996- (coll. *Epiméthée*).

<sup>32</sup> G. FISCHER, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker...*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>33</sup> C.W.A. SCHMIDT, *Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters. 1839 (Theologische Studien u. Kritiken)*, p. 663-744.

<sup>34</sup> Autre est la notion de dialectique issue de la tradition aristotélicienne où le terme « dialectique » est entendu au sens rhétorique comme une « art extérieur ». S'inscrivant dans la même tradition, Abélard utilise le terme dialectique au sens d'habileté logique.

<sup>35</sup> M. DE GANDILLAC, « La « dialectique » de Maître Eckhart », dans *La mystique rhénane, Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963 (*Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*), p. 59-94 en particulier les p. 60-61 et 65-66.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 60-62.

<sup>37</sup> Voir notre article « Maître Eckhart... », *loc. cit.*, p. 22-28.

<sup>38</sup> M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 61.

<sup>39</sup> *In Exod.*, n. 184, LW II, p. 158.

<sup>40</sup> *In Sap.*, éd. KOCH, n. 34, LW 11, p. 354, cité par M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 61.

<sup>41</sup> *In Sap.*, éd. THÉRY, Archives, IV, p. 240, cité par M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 61.

<sup>42</sup> M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>43</sup> J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1951.

L'auteur montre comment le jeune Hegel développe, par exemple, les thèmes de l'échange et du combat fécond entre la mort et la vie, de la complémentarité du désespoir et de la béatitude, du rapport essentiel entre présence et absence, séparation et retour à l'unité, ou encore de la rencontre de la divinité et de l'humanité dans le Christ médiateur.

<sup>44</sup> M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 65. Ces notes manuscrites du jeune Hegel se trouvent dans *Theologische Jugendschriften*, Tübingen, éd. Nohl, 1907, p. 367.

<sup>45</sup> Comme a tenté de le faire M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 67-71.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 71-86.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 87-92.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>49</sup> *In Ex.*, n. 117, LW II, p. 112. Cité par M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 87.

<sup>50</sup> *Götl. troest.*, p. 15 ; trad. fr. : MAÎTRE ECKHART, *Les Traités*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1971, p. 97.

<sup>51</sup> *Götl. troest.*, p. 46 ; trad. fr. : MAÎTRE ECKHART, *Les Traités, op. cit.*, p. 125.

<sup>52</sup> *Götl. troest.*, p. 45-46 ; trad. fr. : MAÎTRE ECKHART, *Les Traités, op. cit.*, p. 124.

<sup>53</sup> Comme le rappelle J. ANCELET-HUSTACHE, en note, p. 124.

<sup>54</sup> *Götl. troest.*, p. 45 ; trad. fr. : MAÎTRE ECKHART, *Les Traités, op. cit.*, p. 124 : « C'est là le vrai sens de ce que dit Notre Seigneur : « Si quelqu'un veut venir à moi, qu'il se dépouille de soi-même, se renonce et soulève sa croix », c'est-à-dire qu'il dépose et ôte tout ce qui est croix et souffrance. Car certainement, pour celui qui se serait renoncé et totalement dépouillé de lui-même, il ne pourrait y avoir ni croix ni souffrance ni souffrir ; tout lui serait délices, joie, plaisir du cœur, et un tel homme viendrait et suivrait véritablement Dieu ».

<sup>55</sup> Hegel aborde cette question dans l'ensemble des textes théologiques et christologiques, les *Ecrits de Jeunesse*, la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la *Doctrine de l'Essence* de la *Science de la Logique*, troisième section, au chapitre second, où nous trouvons une relecture de la figure de la contingence telle qu'elle prend son point de départ dans la *Phénoménologie*. Telle qu'elle se trouve abordée dans la *Doctrine de l'Essence*, la question de la contingence appelle deux remarques. Premièrement, elle ne donne pas lieu à un développement sous ce titre, mais sous celui de l'Effectivité (*Die Wirklichkeit*). On sait ainsi d'emblée que la contingence sera seulement abordée dans son rapport dialectique avec l'effectivité. Deuxièmement, elle est développée dans les trois parties de l'exposé consacré à l'effectivité : effectivité formelle, réelle et absolue. La question de la contingence est donc indissociable de celle de l'effectivité.

<sup>56</sup> E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, Lethielleux, 1979, p. 140.

<sup>57</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Pâques, le mystère*, Paris, Cerf, 1972, p. 10.

# Le pli

## Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart

Sébastien LAOUREUX

« Qu'est-ce que la vie ? L'être de Dieu est ma vie. Mais si l'être de Dieu est ma vie, ce qui est à Dieu doit être à moi, et l'étantité (*isticheit*) de Dieu doit être mon étantité (*isticheit*), ni plus ni moins » <sup>1</sup>.

A fréquenter l'œuvre de Maître Eckhart, on ne peut manquer d'être frappé par le langage extrême dont il fait usage. La citation que nous plaçons en exergue, qui fut d'ailleurs examinée lors du procès d'inquisition, est un exemple parmi bien d'autres. Les phrases qui affirment l'unité, l'égalité ou l'absence de toute distinction entre l'homme et Dieu en la Dèité ne sont pas rares. Quel sens, néanmoins, faut-il leur attribuer ? Doit-on parler de la pensée eckhartienne comme d'une forme de panthéisme ? La Dèité est-elle l'indice de l'expérience d'une fusion avec Dieu où l'âme perdrait sa singularité ? Autour de ces questions, déjà posées à de nombreuses reprises à sa pensée, se joue ce que l'on se risquera à nommer *le sens de l'immanence* chez Maître Eckhart. Aussi voudrions-nous, dans ces quelques pages, tenter de ressaisir modestement le sens *philosophique* qui se dissimule derrière de telles affirmations. Deux concepts, étroitement liés, nous serviront de fils conducteurs : ceux de *causalité essentielle* et de *pli*. Ces concepts se révèlent, selon nous, les meilleurs outils pour comprendre, avec toutes les nuances qui s'imposent, la conception eckhartienne de l'immanence. Mais ils permettent également d'esquisser une hypothèse de travail beaucoup plus vaste que nous ne ferons qu'évoquer dans la conclusion de ces quelques pages. Il s'agirait de s'interroger sur l'insertion de cette conception de l'immanence dans l'histoire de la philosophie. Un tel travail, comme nous l'indiquerons brièvement, pourrait mettre en lumière la complexe généalogie philosophique du concept d'immanence tel qu'on le retrouve sous diverses formes, au sein même de la philosophie la plus contemporaine. Nous pensons à des auteurs comme Michel Henry et Gilles Deleuze qui, tout en se réclamant tous deux de l'immanence, n'en développent pas moins deux conceptions radicalement différentes. En s'attachant aux philosophes dont ils se réclament, on peut espérer tisser patiemment les mutations des figures de l'immanence dans l'histoire de la philosophie. Mais avant d'en arriver à ces hypothèses, et pour approcher notre



problématique du pli, il convient de ressaisir certaines distinctions essentielles qui traversent l'œuvre eckhartienne.

### 1. Dieu et Déité : l'équivocité de l'« être » chez Maître Eckhart

Même si le terme de D<sup>é</sup>ité (*Gotheit* ou *Deitas*) n'est pas utilisé de façon systématique chez Eckhart <sup>2</sup>, la distinction Dieu-D<sup>é</sup>ité se présente néanmoins comme une clé d'intelligibilité possible de l'œuvre eckhartienne dans son ensemble. Comme nous aurons l'occasion de le redire, Maître Eckhart utilise nombre de terminologies si différentes qu'elles peuvent laisser croire à des changements doctrinaux. Néanmoins, derrière ce foisonnement des formules, l'œuvre eckhartienne apparaît cohérente et extrêmement homogène d'un bout à l'autre de son parcours. La diversité terminologique serait une façon d'affronter le problème du langage, une façon de ne pas verser dans l'idolâtrie du concept, une façon de désigner ce « quelque chose » qui échappe pourtant au langage <sup>3</sup>. On trouve chez Eckhart cette idée que Dieu ne prend son sens que pensé corrélativement à la création : « Quand je (...) reçus mon être créé, j'eus un Dieu ; car avant qu'il y eut des créatures, Dieu n'était pas Dieu, Il était ce qu'Il était » <sup>4</sup>. Dans ce passage, le *concept* de Dieu implique clairement une relation à l'altérité, il est *relatif* à la création. On ne pourrait parler de Dieu (cause) sans évoquer dans le même mouvement son rapport aux créatures (effets). Nous serions là dans l'ordre de l'*extériorité*, de l'*efficience*. Dieu ne prend son sens que pensé comme corrélat ou vis-à-vis de la *créature*. Il renvoie à la figure du Créateur ou du fondement. Au contraire, la D<sup>é</sup>ité n'implique qu'une relation à soi. Et peut-être augure-t-elle une façon de ne pas recourir au concept de transcendance : « Penser l'origine comme D<sup>é</sup>ité, c'est refuser de la représenter à la manière d'un arrière-monde transcendant le monde créé, c'est probablement l'abrogation d'une telle transcendance. *La D<sup>é</sup>ité est la destruction de toute configuration métaphysique, extérieure ou intérieure à Dieu* » <sup>5</sup>.

En d'autres termes, cette distinction entre la D<sup>é</sup>ité et Dieu offre la possibilité d'envisager le rapport de Dieu et l'être créé selon deux points de vue. Ce passage nous l'indique clairement : « Si l'on prend une mouche en Dieu, elle est plus noble en Dieu que l'ange le plus élevé ne l'est en lui-même. En Dieu, donc, toutes choses sont égales et sont Dieu lui-même » <sup>6</sup>. Les termes « Dieu », « Dieu lui-même », tels qu'ils apparaissent dans ce passage, renvoient à la D<sup>é</sup>ité. On peut chercher à appréhender « Dieu lui-même ». A ce niveau, toutes choses sont *égales*. On peut également considérer les créatures non plus *en Dieu* ou *In principio*, mais en elle-même. Néanmoins, comme la créature possède son *esse ab alio*, si on la considère en elle-même, nous n'avons que du néant : « Toutes les créatures sont en elles-mêmes néant » <sup>7</sup>. C'est pour cette raison que l'ange pris en lui-même est bien inférieur à la mouche prise en Dieu.

La possibilité d'appréhender les choses selon cette dualité de point de vue se retrouverait également dans l'œuvre eckhartienne à travers l'équivocité frappant le terme d'« être » lui-même. Certains textes eckhartiens semblent en apparence contradictoires. D'aucuns attribuent l'être à Dieu – en tant que D<sup>é</sup>ité – d'autres lui dénie formellement. Il ne faut point y voir une contradiction, mais plutôt un changement de point de vue. Le jeu sémantique travaillant certains termes au cœur

même de l'œuvre eckhartienne, ne signifie pas qu'il y ait une révolution, un tournant, ou de quelconques contradictions dans sa pensée. Si l'être est attribué à Dieu, comme c'est le cas dans les *Prologues*, qui déclarent – « L'être est Dieu – *Esse est Deus* <sup>8</sup> » – l'être ne peut être attribué à la créature.

Si l'être – en accord avec la proposition IV du *Liber de causis* – désigne la première chose créée, il ne peut en aucun cas être attribué à Dieu. Une telle perspective est défendue dans les célèbres *Questions parisiennes* : « L'auteur du *De causis* dit que « la première des choses créées est l'être ». Aussi, dès que nous accédons à l'être, nous accédons à la créature. L'être a donc en premier lieu la raison du créable (...). C'est pourquoi Dieu, qui est créateur et non créable, est intellect et connaît intellectif, et non pas étant ni être – *deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non est vel esse* » <sup>9</sup>. Ou plus loin : « Puisque l'être s'applique en propre aux créatures, il n'est pas en Dieu si ce n'est comme dans sa cause ; c'est pourquoi l'être ne se trouve pas en Dieu, mais la pureté de l'être – *puritas essendi* » <sup>10</sup>. Dans ce contexte précis, où il s'attache pourtant à dénier l'être à Dieu, Maître Eckhart n'hésite pas à s'affronter à Exode 3, 14. Bien loin d'y voir l'affirmation de Dieu comme être, il y voit une tout autre interprétation : « De même lorsqu'on demande de nuit à quelqu'un qui veut se cacher et ne pas dire son nom : « qui es-tu ? », il répond : « je suis qui je suis » ; de la même façon, le Seigneur, voulant montrer qu'en lui est la pureté de l'être, dit : « Je suis qui je suis ». Il ne dit pas simplement : « je suis », mais il ajouta : « Qui je suis » » <sup>11</sup>. En d'autres termes, à travers la formule *Ego sum qui sum*, il ne faut pas voir l'affirmation de l'être comme nom propre de Dieu <sup>12</sup>. C'est bien plutôt le contraire ; par cette formule Dieu refuse de donner son nom, de la même façon que quelqu'un cherchant à ne pas être reconnu dans la nuit déclare : je suis qui je suis, et tu ne le sauras point. Une telle interprétation repose sur la répétition, ou mieux la *reduplication* : « Il ne dit pas simplement : « Je suis » [auquel cas, la réponse eût été claire], mais il ajouta : « Qui je suis » ».

Dans le non moins célèbre *Sermon 9 – Quasi stella matutina* – Maître Eckhart revient sur ce qu'il a déclaré dans les *Questions parisiennes*. C'est pour lui l'occasion de préciser ce qu'il faut entendre par la négation de l'être en Dieu. Ces précisions, nous allons le voir, permettent de « réconcilier » les passages en apparence contradictoires de son œuvre. Maître Eckhart déclare : « Des maîtres frustrés disent que Dieu est un Être pur (*lûter wesen*), mais il est aussi au-dessus de l'être que l'ange le plus élevé l'est au-dessus d'une mouche. Je parlerai aussi incorrectement de Dieu en l'appelant un être, que si je disais du soleil qu'il est blême ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. (...) *Quand j'ai dit* [dans les *Questions parisiennes*] *que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là dénié l'être, au contraire : j'ai exhaussé l'être en Lui* » <sup>13</sup>. Et pour expliciter cette conception, Eckhart donne un exemple tiré de l'alchimie : « Si je prends le cuivre dans l'or, il y est sur un mode supérieur à celui qu'il a en lui-même » <sup>14</sup>. On le voit : dire que Dieu n'est pas un être, ce n'est pas lui dénier l'être, c'est l'*exhausser* en lui. On voit également comment les contradictions apparentes de l'œuvre eckhartienne s'effacent. Il s'agit en définitive d'une différence de point de vue <sup>15</sup>. Maître Eckhart affirme l'irréductibilité entre deux modes d'être. Le problème n'est pas tellement d'attribuer l'être à Dieu, l'important est de ne point se méprendre sur le *sens* à donner à cet être si l'on se risque à l'attribuer à

Dieu : « L'être ne s'applique pas en propre à Dieu, à moins que l'on appelle être une telle pureté »<sup>16</sup>.

Comme nous le montre l'ensemble de ces remarques, si l'on en reste *au niveau de l'être créé*, on est nécessairement maintenu à un point de vue dualiste. Dieu se présente nécessairement comme une Cause extérieure (efficiente ou finale) à l'ordre créaturel. Il en est en quelque sorte au fondement. Les choses créées possèdent alors un *esse ab alio*. Et l'on peut appréhender le rapport Créateur-créature de façon somme toute classique : en termes d'analogie. Il y a une production analogique. Et dans une telle production, ce qui est produit n'a plus la même nature que son producteur. Tout cela suppose l'intervention de la causalité efficiente, l'efficacité créatrice. Il y a donc bien chez Maître Eckhart une doctrine de l'analogie – l'analogie dite d'attribution<sup>17</sup>. Néanmoins, celle-ci demeure *une simple ontologie de la finitude*<sup>18</sup>.

Mais ce n'est pas là le dernier mot de Maître Eckhart. Comme nos citations précédentes l'indiquent, on peut également considérer les choses – l'être créé – en Dieu (dans la Déité) ou dans la *puritas essendi*, dont parlent les *Questions parisiennes*. Comme nous l'avons vu également, ce qui caractérise les choses en la Déité, c'est l'égalité : « A toutes choses Dieu donne de façon égale (*gleich*) et durant que ces choses émanent de Dieu, elles sont égales (*gleich*) »<sup>19</sup>. D'autres concepts sont à même de caractériser ce qu'il faut entendre par cette égalité. Comme nous le montrent ces autres citations, on peut également parler d'immanence, d'unité, d'absence d'altérité ou de transcendance : « Dieu est une fixation à sa pure et propre essentialité, à quoi rien n'arrive d'extérieur »<sup>20</sup> ; « Il n'y a rien d'étranger dans l'unité (*einheit*) »<sup>21</sup> ; « Tout ce qui est en Dieu est Dieu »<sup>22</sup> ; « Dieu et moi sommes un dans l'opération »<sup>23</sup> ; « Dieu engendre l'homme « sans aucune distinction » »<sup>24</sup> ; « Celui qui veut saisir en son entier l'œuvre intérieure (...) se confie à l'unité qui est libre de toute diversité et de toute limitation, l'unité où se dépouille et se perd toute différence »<sup>25</sup>.

Face à ce court bréviaire de citations, la question se pose de savoir quel sens il convient de donner à cette égalité, ou encore à l'unité propre à la Déité. Comment Eckhart décrit-il cette unité ? S'agit-il d'une suppression pure et simple de toute distinction ? Faut-il parler de la pensée eckhartienne comme d'une forme de panthéisme ? La Déité est-elle l'indice de l'expérience d'une fusion avec l'absolu-Dieu où l'âme perdrait sa singularité ? Autour de ces questions se joue sans aucun doute le sens de l'immanence chez Maître Eckhart. Alors que chez Spinoza, c'est le recours à la causalité immanente qui permet de comprendre le rapport immanent substance-mode, chez Eckhart, il convient d'être attentif au concept de causalité essentielle<sup>26</sup> pour tenter d'apporter des éléments aux questions que nous posons. Il s'agit là d'une notion qui serait impliquée dans la plupart des passages-clés de l'œuvre eckhartienne et qui ne serait *in fine* qu'une autre façon d'envisager la spécificité de la Déité.

## 2. Le concept de causalité essentielle : la « vie » chez Maître Eckhart

En adoptant le point de vue de la Déité ou de la « pureté de l'être », il ne s'agit plus de connaître la cause dans ses effets créés. Il s'agit d'inverser l'analyse et de ressaisir les choses dans leur véritable cause, leur cause essentielle, qui diffère radicalement de

toute causalité efficiente ou finale. Comme l'écrit Vladimir Lossky : « Avant d'être la cause créatrice de tout ce qui « existe » extérieurement, (Dieu) est le principe formel et « essentiel » de tout ce qui vit, étant par soi-même, sans cause extérieure »<sup>27</sup>. Si la notion de cause implique l'extériorité de l'effet, la causalité essentielle n'a sans doute plus de la causalité que le nom. En considérant les choses dans leur cause essentielle, il s'agit de ne plus les considérer comme des effets produits *ad extra*. Il s'agit de les considérer là où elles sont vraiment ce qu'elles sont : « Ce qu'il faut connaître, il faut le connaître dans sa cause. Jamais on ne peut connaître une chose en elle-même, si on ne la connaît pas dans sa cause »<sup>28</sup>. En se plaçant du point de vue de la cause essentielle (ou de la Déité), il s'agit de connaître les effets extérieurs *dans* l'intériorité de leur cause. Là, l'effet est le verbe et la cause, le principe. La distinction entre l'intériorité et l'extériorité ne prend son sens que du point de vue de l'être créé. Le point de vue divin ou de la Déité exclut toute dualité de cette sorte.

Cette causalité essentielle se trouve tout particulièrement explicitée dans le *Commentaire sur le Prologue de Jean*. Au § 38, dans l'exégèse de Jean 1, 1 – *In principio erat verbum* – Maître Eckhart s'exprime ainsi : « Il faut remarquer qu'il y a quatre conditions concernant la nature de tout principe essentiel. La première : ce dont il est le principe doit être contenu en lui comme l'effet dans sa cause. Et c'est ce qui est indiqué par la parole *Dans le Principe était*. La deuxième : cet effet dont il est le principe non seulement doit être dans sa cause, mais encore y préexister de façon plus éminente qu'en lui-même. La troisième : le principe lui-même est toujours l'intellect pur en qui l'être ne saurait différer du connaître, puisqu'il n'a rien de commun avec quoi que ce soit (...). La quatrième : l'effet qui est dans le principe et auprès de lui doit être en vertu (opérative) contemporain de ce principe. Ces trois dernières conditions sont indiquées par le *Verbe* »<sup>29</sup>. Sans vouloir nous engager dans un commentaire exhaustif de ces quelques lignes<sup>30</sup>, nous en retiendrons pour notre problématique cette idée : la causalité essentielle désigne l'immanence du Principe au principié et du principié au Principe.

Comme on pouvait s'y attendre dans une exégèse de l'Évangile de Jean, la causalité essentielle est étroitement liée au concept de *vie* : « De plus, toute cause et tout principe essentiel sont quelque chose de vivant et sont vie ; or ce qui est dans la vie est vie »<sup>31</sup>. Dans ce sens, tout ce qui est de l'ordre de l'extériorité ou de l'apparaître ek-statique, tout ce qui relève de la *causalité* en général – et non plus de la causalité essentielle – est extérieur à la vie : « Rien de ce qui a une cause efficiente antérieure ou supérieure à soi, ou une fin extérieure à soi ou autre que soi, ne vit au sens propre. Mais c'est le cas de tout ce qui est créé. Dieu seul vit et est vie »<sup>32</sup>. En d'autres termes, tout ce qui trouve son principe d'intelligibilité – son principe de raison – à l'extérieur de soi, n'est pas vie. C'est ce que confirme le commentaire de Jean 1, 4 : « *en lui était la vie*, c'est-à-dire « principe sans principe ». En effet, au sens propre, ce qui vit est sans principe, car tout ce qui tient d'un autre en tant qu'autre le principe de son opération à proprement parler ne vit pas »<sup>33</sup>.

C'est de cette façon que s'explicité le thème fameux du « sans pourquoi » des sermons allemands. La vie est « sans pourquoi », parce qu'elle possède son propre « pourquoi ». Le « pourquoi » de la vie lui est totalement immanent. C'est ce qu'exprime de façon exemplaire cette formule du *Sermon 5b* : « Vous demanderiez

mille ans durant à la vie : « Pourquoi vis-tu ? », si elle pouvait répondre, elle ne dirait rien d'autre que : « Je vis parce que je vis » (*ich lebe dar umbe daz ich lebe*). La raison en est que la vie tire sa vie de son propre fond et jaillit de ce qui lui est propre : c'est pour cela qu'elle vit sans demander le pourquoi, parce qu'elle ne vit que d'elle-même »<sup>34</sup>. De façon toute aussi limpide, le *Sermon 6* : « De toutes les choses, aucune ne nous est si chère ni désirable que la vie. Il n'est vie si misérable et si pesante qu'un homme ne veuille cependant vivre. (...) Pourquoi vis-tu ? Pour vivre, et cependant tu ne sais pas pourquoi tu vis. La vie est si désirable en elle-même qu'on la désire pour elle-même. (...) Qu'est-ce que la vie ? L'être de Dieu est ma vie. Mais si l'être de Dieu est ma vie, ce qui est à Dieu doit être à moi, et l'étantité (*isticheit*) de Dieu doit être mon étantité (*isticheit*), ni plus ni moins »<sup>35</sup>.

### 3. Le pli, le sens de l'immanence chez Maître Eckhart

L'ensemble de nos derniers développements l'indique, la notion de causalité essentielle serait étroitement liée à celle de vie. Peut-on trouver des passages qui permettraient d'en dire plus au sujet de ces notions ? Certes, nous avons parlé de l'immanence de l'effet à sa cause. Nous avons vu également de quelle façon la vie – ou la causalité essentielle – ne renvoyait à rien d'autre qu'à elle-même. Mais ne peut-on caractériser plus avant le *sens* à attribuer à cette immanence ? Nous nous tournerons vers un passage où l'on trouve, sans doute, l'une des plus belles définitions de la vie dans l'œuvre eckhartienne. Passage qui relie directement Exode 3, 14 et Jean 1, 4. Il s'agit du § 16 du *Commentaire du Livre de l'Exode*. Maître Eckhart écrit : « « *En lui était la vie* ». La vie, en effet, signifie une sorte de jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties – « *In ipso vita erat* ». *Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui* »<sup>36</sup>. On trouve dans les sermons allemands des définitions fort similaires. Ainsi dans le *Sermon 5a* : « Qu'est-ce donc que ma vie ? Quelque chose qui est mû de l'intérieur par soi-même. Ce qui est mû de l'extérieur ne vit pas »<sup>37</sup>. La vie est ce qui a le principe de son mouvement à l'intérieur de soi. Dans le § 16 du *Commentaire du Livre de l'Exode*, cette définition est posée à travers une interprétation et une paraphrase de la première proposition du *Liber XXIV philosophorum* : « La monade engendre la monade ou a engendré la monade – et réfléchit sur elle-même son amour et son ardeur »<sup>38</sup>. Cette conversion réflexive – qui indique un aspect dynamique – est interprétée à travers la métaphore du bouillonnement (*bullitio*)<sup>39</sup>.

Comme nous l'indiquions, ces définitions surgissent dans le contexte d'une exégèse d'Exode 3, 14. Celle-ci apparaît radicalement différente de celle offerte par les *Questions parisiennes*. Ici, en effet, l'être est attribué à Dieu. Mais un tel changement de vocabulaire ne change rien à la conception bien spécifique de la causalité essentielle. Bien plus, elle permet d'en donner des éléments supplémentaires. Lorsque Dieu-Etre est considéré en lui-même – *Ego sum qui sum* –, sans rapport à la créature, il apparaît comme ce « retour complet sur soi ». « « Je suis celui qui suis » (...) désigne un certain bouillonnement ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur

elle-même totalement et renvoyée de partout – « *Sum qui sum* » (...) *adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique* »<sup>40</sup>. Cette citation nous le montre : tout en attribuant une conception essentiellement dynamique à l'être – ou la vie –, on ne « sort » pourtant pas de l'immanence. De la sorte, l'exégèse d'Exode 3, 14 permet de décrire la structure interne de l'immanence comme un *mouvement*.

En effet, toutes les analyses de ce § 16 reposent sur une analyse bien spécifique de la « reduplication ». Exode 3, 14, mais tout aussi bien d'autres formules qui mettent en jeu une répétition (*reduplicatio*)<sup>41</sup>, sont interprétées par Eckhart comme un redoublement de la proposition où le prédicat est répété et réfléchit sur lui-même. Maître Eckhart refuse d'analyser l'*Ego sum qui sum* « à partir du schéma propositionnel traditionnellement centré sur la copule : « s est p » (où le Saint-Esprit serait comme une copule logique reliant le prédicat au sujet dans les propositions de *tertio adiacente*) »<sup>42</sup>. Selon Eckhart, *Ego sum qui sum* renvoie plutôt à l'idée d'un bouillonnement dans lequel l'« Etre » se retourne sur lui-même dans un retour complet. Dans ce retour – ou ce *repliement* – de la monade sur elle-même, il faut voir la génération du Fils qui implique la réflexion de l'ardeur ou de l'amour et reste donc inconcevable en dehors de la troisième personne par le Père et le Fils. En effet, ce repli ne renvoie pas à deux termes, mais à trois – permettant par là-même de retrouver un sens trinitaire.

Dans ce sens, c'est le concept de *pli* qui est le plus à même d'exprimer le processus ici en question. On peut d'ailleurs en trouver l'illustration concrète au moins dans une occurrence chez Maître Eckhart. Dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, la *reduplicatio* est explicitement associée à la notion de *pli* : « *Dicitur enim reduplicatio duorum replicatio, plica et nexus duorum. Sic spiritus, tertia in trinitate persona, nexus est duorum, patris et filii* – La reduplication est dite au sens de répliation des deux, de *pli* et de *nœud* des deux, du Père et du Fils, et de l'Esprit saint, troisième Personne dans la Trinité »<sup>43</sup>. Le pli<sup>44</sup> qui se forme dans ce repliement, le pli qui signale l'identité essentielle et le rapport mutuel du Fils et du Père, renvoie à la troisième personne, le Saint-Esprit. Dès lors, même si ce concept de *pli* n'apparaît que rarement explicitement<sup>45</sup>, il permet d'approfondir considérablement la compréhension de la pensée eckhartienne. On peut d'ailleurs considérer le concept de *nœud* – *nexus* – qui apparaît également dans ce passage comme un strict synonyme. Ce concept se retrouve en d'autres lieux de l'œuvre eckhartienne. Par exemple : « *Ex quo sequitur quod ubi procedit aequalitas ab unitate, filius a patre, necessario ponitur hoc ipso immediate spiritus sanctus, nexus patris et filii* – Voici ce qui s'ensuit : là où l'égalité procède de l'unité, le fils du père, nécessairement est établi par le fait même, d'une manière immédiate, l'esprit saint, *nœud* entre le père et le fils »<sup>46</sup>.

En d'autres termes, la Vie désignerait un bouillonnement formel dans lequel les trois Personnes sont absolument un. La relation ou la dépendance formelle que désigne ce repliement exclut toute extériorité ou altérité. *Aucun des termes n'est proprement transcendant à l'autre*. Il ne s'agirait que d'un *pli*. Un pli qui permet d'écarter toute approche causaliste. L'enjeu de ce concept est dès lors de penser une distinction dans l'indistinction. Un et indistinct du Père, le Fils doit cependant s'en distinguer pour le

manifester. Le Vivre désigne ainsi « une actualité de l'Être qui produit (ou plutôt qui se produit) *sans qu'il y ait une dépendance causale, d'efficience ou de finalité, entre le produit et le principe de production* »<sup>47</sup>. Voilà donc *le sens de l'immanence chez Maître Eckhart*.

Dans un langage qui n'est pas, et pour cause, celui de Maître Eckhart, on peut se demander si l'on ne peut reconnaître à la Vie un véritable statut *transcendental*<sup>48</sup>. En effet, la Vie ne désigne rien d'autre que *la condition de possibilité* de tout rapport au monde. La Vie pour Maître Eckhart renvoie bien à un bouillonnement intérieur, mais elle peut également être considérée du point de vue de l'être créé. De ce point de vue, la causalité retrouve ses droits, et la Vie apparaît comme un principe producteur *ad extra*. Une citation de Maître Eckhart que nous donnions plus haut pour illustrer sa conception de la « vie », une fois reprise dans son ensemble, exprime cette possibilité : « La vie signifie un certain jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, *avant de se déverser et de déborder de l'extérieur* »<sup>49</sup>. Ce « déversement », ce « débordement » est désigné par Maître Eckhart non plus comme *bullitio*, mais comme *ebullitio*<sup>50</sup>. La condition de possibilité de l'*ebullitio* réside dans la *bullitio*. L'être créé est d'abord donné à lui-même dans la *bullitio* – qui est le « préambule » de la création. En forçant le geste, on pourrait donc attribuer à la *bullitio* un statut transcendantal. Avec l'*ebullitio*, Dieu retrouve une stature « classique ». Il apparaît comme Cause de ses effets créés. Et une appréhension en termes d'analogie devient possible. Le repliement de la monade ou de l'Être sur lui-même signifie également la production du verbe extérieur, des effets créés qui sont dans la mesure où ils participent à l'Un. S'il n'y avait cette participation, les effets créés seraient réduits au néant, puisque, comme on l'a vu, l'effet créé pris en lui-même est un néant.

Au demeurant, ce concept de pli permet d'éclairer ce qui fait le propre de la démarche métaphysicienne selon Eckhart<sup>51</sup>. Celle-ci consiste à considérer les êtres créés dans leur cause essentielle. Il s'agit donc de s'intéresser plus proprement à la *bullitio* qu'à l'*ebullitio* – plus à l'immanence qu'à l'extériorité. Le métaphysicien s'intéresse à la quiddité des choses, à l'aspect essentiel des êtres. Il s'agit là en quelque sorte d'un *geste réductif*. Il s'agit de faire tomber sous le coup d'une espèce de réduction tout ce qui concerne l'efficience ou la finalité. Il s'agit d'une réduction qui ramène le *concret* créé au principe *abstrait* incréé. L'« abstrait » dont il s'agit doit être bien compris. Il ne s'agit pas d'un appauvrissement. « Abstrait » désigne la réalité suprême dans laquelle le concret préexiste. Réduire signifie donc exalter<sup>52</sup>, ramener au « bouillonnement formel ». Cette réduction s'opère précisément par la *reduplicatio* ou le repliement sur soi-même. Ce repliement ou ce retour complet sur sa propre essence est une fonction de la troisième Personne. Il exprime l'unité des deux opposés dans la vie trinitaire.

On peut voir des exemples précis de cette *réduction* chaque fois qu'est utilisée la formule « en tant que » – *inquantum*. Par exemple dans la formule « le juste en tant que juste ». Comme l'écrit Vladimir Lossky : « En se *repliant* sur lui-même par *inquantum*, un terme concret (*iustus*) dégage la forme abstraite qui le définit (*iustitia*), pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence »<sup>53</sup>. Il s'agit donc de dépouiller le terme concret de *tout*

ce qui le *particularise* – il n'est « ni ceci, ni cela », trouve-t-on souvent dans les sermons allemands. Et ce dépouillement ou ce détachement s'opère par la répétition. Eckhart s'exprime de la sorte dans le *Commentaire sur le Prologue de Jean* : « Si l'on considère le juste dans la justice qui l'engendre en tant (*in quantum*) qu'il est juste. 1. Il est certain que le juste en tant que tel est dans la justice même. (...) 2. De plus, le juste est à l'avance dans la justice même, comme le concret dans l'abstrait et le participant dans le participé »<sup>54</sup>. La justice engendre le juste, mais le juste reste identique à la justice *en tant* qu'il est juste<sup>55</sup>. On retrouve donc bien un troisième terme, un *pli*, qui s'exprime à travers l'*inquantum*. Il est le lien, le pli entre les deux qui signale l'identité formelle du concret et de l'abstrait. Il y a donc *trois* moments<sup>56</sup> : 1. la justice inengendrée, 2. la justice engendrée (le juste) et 3. le lien entre l'engendrant et l'engendré.

#### 4. Vers une histoire du concept d'immanence ? Maître Eckhart et l'histoire de la philosophie

Pour clôturer ces pages, nous souhaiterions nous interroger brièvement sur la place occupée par la conception eckhartienne de l'immanence – la causalité essentielle et le pli – dans l'histoire de la philosophie. Poser cette question, c'est se demander, en d'autres termes, quelle est la spécificité de la conception de l'immanence propre à Maître Eckhart par rapport à d'autres pensées de l'immanence. C'est s'interroger également sur les traces qui persistent de la pensée de Maître Eckhart dans la philosophie la plus contemporaine, chez des penseurs qui se réclament de l'immanence. Il s'agit là d'un très vaste chantier. Mais on peut tenter de le délimiter sommairement. Pour ce faire, nous repartirons de deux penseurs contemporains : Michel Henry et Gilles Deleuze<sup>57</sup>. En dépit de tout ce qui sépare leurs conceptions respectives de l'immanence, Deleuze et Henry se réclament parfois de la même tradition et des mêmes auteurs. Spinoza est l'une de ces figures communes<sup>58</sup>. On peut se demander si, pour expliciter les divergences dans leur conception respective de l'immanence, il ne convient pas de prolonger le geste à rebours jusqu'au Moyen Âge finissant. En effet, on trouve là deux références distinctes et peu compatibles. Deleuze se réfère plutôt à Duns Scot en insistant notamment sur l'élaboration de l'univocité de l'être<sup>59</sup> ; Henry se réfère plutôt à Maître Eckhart. Pourrait-on émettre l'idée que ces références différentes au sein même de la philosophie médiévale affecteraient de façon décisive le rapport respectif de Henry et Deleuze à Spinoza, et par suite, leur propre conception de l'immanence ?

Pour répondre à une telle question, qui pourrait permettre de retracer une véritable généalogie philosophique du concept d'immanence à travers l'histoire de la philosophie, il conviendrait de s'interroger sur les écarts qui se creusent entre Eckhart et Spinoza. Dans ce sens, on peut se demander ce que donnerait une approche de l'immanence propre à la pensée de Spinoza en termes de *pli*, celui-là même que nous avons pointé chez Eckhart ? Caractériser la pensée spinozienne en termes de pli est un geste suggéré par Jean-Luc Marion à partir de son propre travail sur la donation : « Même un penseur de l'immanence aussi résolu que Spinoza marque ce caractère d'avènement contraignant de la donnée, que nous désignons sous le titre de donation. (...) La donnée s'articule selon une donation – sa propre advenue,



puis la production de l'effet – *qui ne la transcende pas, ni ne la surdétermine de l'extérieur, mais en déplie seulement le caractère de donnée en tant que donnée.* (...) Ce n'est pas l'immanentisme supposé de Spinoza qui retiendrait la donnée de virer à la transcendance, mais au contraire c'est l'articulation du donné comme tel sur la donation qui sauvegarde l'immanence »<sup>60</sup>.

S'il en va du *pli* tout à la fois chez Eckhart et Spinoza, n'est-ce pas en définitive parce que ces deux pensées développent une conception de l'immanence fort proche ? Une telle interrogation revient à demander : qu'en est-il de l'*écart* entre causalité essentielle et causalité immanente ? Certes, toutes deux trouvent leurs racines dans le néoplatonisme, mais qu'est-ce qui les différencie ? Voilà donc le vaste « chantier » de recherches qu'il conviendrait d'exploiter. Il ne nous appartient pas dans le cadre de ce bref article d'entamer un tel travail. Pour le préciser quelque peu, on se tournera vers un ouvrage de Gilles Deleuze – *Spinoza et le problème de l'expression* – dans lequel il développe une interprétation précise des caractéristiques de la causalité immanente propre à Spinoza par rapport à la causalité émanative néoplatonicienne<sup>61</sup>.

Dans ces pages, en s'appuyant plus particulièrement sur Plotin, Deleuze s'attache à montrer ce qui rapproche, mais surtout ce qui distingue, causalité émanative et causalité immanente. « Leur caractère commun, c'est qu'elles ne sortent pas de soi : *elles restent en soi* pour produire »<sup>62</sup>. La différence porte sur la façon dont ces deux causes produisent : « *Si la cause émanative reste en soi, l'effet produit n'est pas en elle et ne reste pas en elle.* (...) L'effet sort de la cause, n'existe qu'en sortant de la cause, et ne détermine son existence qu'en se retournant vers la cause dont il est sorti. (...) Une cause est immanente au contraire, quand l'effet lui-même est « immané » dans la cause au lieu d'en émaner. Ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle. (...) Du point de vue de l'immanence, la distinction d'essence n'exclut pas, mais implique une égalité d'être »<sup>63</sup>.

Néanmoins, s'il y a autant de différences entre causalité émanative et causalité immanente, on peut se demander ce qui peut justifier qu'elles soient associées historiquement de cette façon. C'est la question que pose Deleuze. Et pour y répondre, il s'attache à montrer que dans le néoplatonisme – associé essentiellement à Plotin dans son analyse –, une cause véritablement immanente se joint à la cause émanative. Celle-ci est à trouver tout particulièrement au niveau de la première émanation, au niveau de l'Être. L'Être *complique* tous les êtres, et tous les êtres *expliquent* l'Être. Aussi, Deleuze relève chez Plotin le doublet *compliquer-expliquer*. Un tel couple de notions, selon Deleuze, prendra une importance considérable au cours du Moyen Âge et de la Renaissance, pour devenir : « Toutes choses sont présentes à Dieu qui les complique, Dieu est présent à toutes choses qui l'expliquent et l'impliquent »<sup>64</sup>. La fameuse métaphore du cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part – métaphore tirée du *Liber XXIV philosophorum*<sup>65</sup> – illustre au mieux cette idée : « Le même être est présent en Dieu qui complique toutes choses suivant sa propre essence, et dans les choses qui l'expliquent suivant leur propre essence ou leur mode »<sup>66</sup>. Le « rapport » entre Dieu et le monde serait celui d'une égalité d'être. Et il convient d'être attentif au fait que « cette égalité ou identité dans la distinction, constitue deux moments pour l'ensemble de l'expression : Dieu s'exprime dans son Verbe, son Verbe

exprime l'essence divine ; mais le Verbe s'exprime à son tour dans l'univers, l'univers exprimant toutes choses suivant le mode qui revient à chacune essentiellement » <sup>67</sup>.

Cependant, selon Deleuze, chez Plotin, comme dans la suite des évolutions du néoplatonisme et notamment dans le christianisme, la cause immanente est toujours subordonnée à une cause émanative. L'être se comporte comme une cause immanente vis-à-vis des êtres, mais l'Un se comporte vis-à-vis de l'Être comme une cause émanative. Ainsi, explique Deleuze, durant les évolutions successives du néoplatonisme durant le Moyen Âge, la Renaissance et la Réforme, la cause immanente (à travers la catégorie d'expression) prend une importance considérable. Toutefois cette tendance expressionniste n'aboutit pas pleinement. « Les thèmes de la création ou de l'émanation ne peuvent pas se passer d'un minimum de transcendance, qui empêche l'« expressionnisme » d'aller jusqu'au bout de l'immanence qu'il implique. L'immanence est précisément le vertige philosophique » <sup>68</sup>. Le spinozisme, selon Deleuze, est précisément ce « vertige philosophique », et sa signification, en résumé, est la suivante : « affirmer l'immanence comme principe ; dégager l'expression de toute subordination à l'égard d'une cause émanative ou exemplaire. (...) Dieu est cause de toute chose au même sens que cause de soi » <sup>69</sup>. « *Dieu n'est jamais, à proprement parler, une cause éloignée. (...) C'est pourquoi tout effet est en Dieu et reste en Dieu, c'est pourquoi Dieu lui-même est présent dans chacun de ses effets* » <sup>70</sup>.

Nous ne nous avancerons pas plus avant dans l'analyse de Deleuze. On retiendra cette idée que Spinoza se forgerait sa conception de la causalité immanente à partir du néoplatonisme, mais pour s'en distinguer fermement. Quoique radicalement différente, la causalité immanente serait en définitive une mutation supplémentaire dans l'histoire du néoplatonisme. A partir de là, notre hypothèse de travail peut être précisée. En effet, la causalité essentielle eckhartienne est elle-même issue du néoplatonisme. Aussi, conviendrait-il de situer dans cette histoire des mutations, la « place » occupée par la causalité essentielle propre à Maître Eckhart – et plus largement à l'école dominicaine allemande. Qu'est-ce qui la différencie de la causalité immanente ? On pourrait de la sorte approcher l'intelligence du rapport entre Spinoza et Maître Eckhart <sup>71</sup>. Les choses pourraient se résumer de la sorte : *du « trajet » qui mène de la causalité émanative à la causalité immanente, la causalité essentielle aurait une place privilégiée, mettant déjà en place, sans pourtant s'y réduire, certaines des caractéristiques qui seront celles de la causalité immanente.*

Dès lors, il conviendrait d'insister sur tout ce qui pourrait rapprocher la perspective eckhartienne de celle dégagée par Spinoza selon Deleuze. Dans ce sens, on signalera simplement qu'avec Maître Eckhart – à tout le moins tel que nous avons tenté de le lire – il s'agit de dégager une perspective qui s'éloigne tout à la fois du panthéisme (mais peut-on véritablement parler de panthéisme chez Spinoza ?) et de la transcendance d'un Dieu créateur. La question du rapport de la créature à un Dieu-créateur-transcendant disparaît chez Eckhart lorsque l'on considère les choses en la Dété. Il n'y a donc pas à « sauver » la transcendance d'un Dieu créateur. Il faut plutôt s'élever à une juste compréhension de l'immanence – qui ne renvoie nullement à un panthéisme <sup>72</sup>. Pour Maître Eckhart, *Dieu n'est jamais une cause éloignée.* Pour lui, *tout effet est en Dieu et reste en Dieu, c'est pourquoi Dieu lui-même est présent dans chacun de ses effets.*

## Notes

<sup>1</sup> *Sermon 6* ou *Predigt 6* (désormais cité *Pr. 6*), dans ECKHART, *Traité et sermons*. Traduction, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993 (*GF*, 703), p. 260-261 (désormais cité *TS*). Pour le texte moyen haut-allemand, voir MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, éd. de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1937, (désormais cité *DW*), ici : *DW I*, p. 105, 4-106, 3.

<sup>2</sup> La distinction Dêité-Dieu est plus propre aux sermons allemands. Elle est pratiquement absente de l'œuvre latine.

<sup>3</sup> Comme l'écrit E. ZUM BRUNN : « Il est dans la logique de la démarche eckhartienne de ne pas s'inféoder à un seul système de concepts » (« Dieu n'est pas être », dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart. Etudes, textes et traductions par E. ZUM BRUNN, Z. KALUZA, A. DE LIBERA, P. VIGNAUX et E. WEBER, Paris, PUF, 1984, p. 103 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 86) (désormais cité *QP*). On trouve cette même idée exprimée de manière sensiblement différente chez R. SCHÜRMAN : « Pareille malléabilité des formules est trop fréquente dans sa prédication pour qu'un tel procédé doive nous surprendre » (R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Denoël, 1972, p. 135).

<sup>4</sup> *Pr. 52*, *TS*, p. 350 ; *DW II*, p. 492, 7-9. Passage dans lequel « Il était ce qu'Il était » peut être lu comme un synonyme de Dêité.

<sup>5</sup> R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, *op. cit.*, p. 216 (nous soulignons).

<sup>6</sup> *Pr. 12*, *TS*, p. 298 ; *DW I*, p. 199, 5-6.

<sup>7</sup> *Pr. 10*, *TS*, p. 286 ; *DW I*, p. 170, 3.

<sup>8</sup> *Prologus Generalis in Opus tripartitum*, n° 12, *OLME 1*, p. 54-55, *Prologus in Opus Propositionum*, n° 1, *OLME 1*, p. 70-71.

<sup>9</sup> *QP*, 1, n° 4, p. 180-181.

<sup>10</sup> *QP*, 1, n° 9, p. 184.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Rappelons la thèse de E. Gilson : « C'est l'Exode qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue. A partir de ce moment, il est entendu une fois pour toutes que l'être est le nom propre de Dieu » (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978, p. 54).

<sup>13</sup> *Pr. 9*, *TS*, p. 276 ; *DW I*, p. 145, 7-146, 6 (nous soulignons). L'allusion aux « maîtres frustrés » ne renvoie pas à Thomas d'Aquin, comme le déclarait par exemple E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1945, p. 695. L'allusion est directement liée au contexte des *Questions parisiennes*, et renvoie ainsi à son « adversaire », Gonzalve d'Espagne, voire à Duns Scot (là-dessus, voir la note de A. DE LIBERA, *TS*, p. 447-448).

<sup>14</sup> *Pr. 9*, *TS*, p. 276 ; *DW I*, p. 146, 6-147, 1. Sur la possibilité d'interpréter Maître Eckhart en parallèle avec l'alchimie, voir les analyses de R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Press, 1996, p. 356 et s.

<sup>15</sup> A ce sujet, voir V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960 (2<sup>e</sup> éd., 1998), p. 210-217 (*Etudes de philosophie médiévale*, 48) ; p. 320. Sur la lecture de Maître Eckhart par Lossky, voir dans le présent volume l'article de Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart ».

<sup>16</sup> *QP*, 1, n° 9, p. 184.

<sup>17</sup> La doctrine de l'analogie chez Maître Eckhart ne concerne pas directement notre problématique. Signalons simplement qu'elle possède une spécificité. Il s'agit de maintenir une certaine univocité à l'être. Si l'être de Dieu et le néant de la créature n'ont aucune commune mesure, la créature possède néanmoins analogiquement un certain être. Les exemples utilisés par Eckhart sont ceux de la santé et de l'urine, ainsi que celui du « cercle de vin » et du vin

(voir *In Eccl.*, *LW II*, n. 52, p. 280-281 ; *In Ex.*, *LW II*, n. 54, p. 58-60). La santé ne se trouve pas « réellement » dans l'urine qui est pourtant dite « saine ». L'urine saine est simplement le « signe » de la santé. De la même façon, le cercle de vin placé sur la devanture d'une taverne pour signaler qu'il y a du vin (qu'un tonneau à été mis en perce), est simplement le « signe » du vin. La créature a le même type d'être. C'est-à-dire l'être du signe ou l'être-signé. Dans le même sens, les noms divins ou les transcendants ne peuvent s'attribuer à la créature par analogie. Par analogie, c'est-à-dire en vertu du rapport de signe à chose signifiée que les créatures entretiennent avec Dieu. Sur l'analogie chez Maître Eckhart, voir parmi d'autres références : V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 286 et s. ; F. BRUNNER, « L'analogie chez Maître Eckhart », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16, 1969, p. 333-349 ; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Felix Meiner, 1983.

<sup>18</sup> A ce sujet, voir A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, notamment p. 72.

<sup>19</sup> *Pr. 12, TS*, p. 297-298 ; *DW I*, p. 199, 1-2.

<sup>20</sup> *Pr. 3, TS*, p. 240. *EM*, § 39, p. 392. *Er ist ein inhangen in sîn selbes lûter weselicheit, dâ niht zuohangendes enist (DW I*, p. 56, 5-6). Voir la note de A. DE LIBERA, dans *TS*, p. 423, n. 55 : « Le mot *inhangen* correspond à l'idée de résidence, de fixation en soi-même, de *manence* intérieure, d'*im-manence* ou d'attache intérieure de Dieu ».

<sup>21</sup> *Pr. 13, TS*, p. 303 ; *DW I*, p. 216, 6. *EM*, § 39, p. 396. Cette formule a été examinée lors du procès d'Eckhart. Pour les références, voir A. DE LIBERA, *TS*, p. 468, n. 374.

<sup>22</sup> *Pr. 3, TS*, p. 240 ; *DW I*, p. 56, 8. *EM*, § 39, p. 401. Cette formule a été censurée mais après avoir été modifiée. Non plus : *wan swaz in gotes ist, daz ist got*, que l'on trouve dans le texte moyen haut-allemand, mais *Omne quod est est Deus* – « Tout ce qui est est Dieu ». Voir A. DE LIBERA, *TS*, p. 424, n. 58 ; R. SCHÜRMMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, *op. cit.*, p. 202 et s.

<sup>23</sup> *Got und ich wir sint ein in disem gewürke. Pr. 6, TS*, p. 263 ; *DW I*, p. 114, 4-5. *EM*, § 39, p. 405.

<sup>24</sup> *Pr. 6, TS*, p. 262 ; *DW I*, p. 110, 1-2. *EM*, § 39, p. 397. Sur cet énoncé – « l'un des plus incriminés de toute la pensée eckhartienne » – voir A. DE LIBERA, *TS*, p. 437, n. 146.

<sup>25</sup> *BgT, TS*, p. 154. *EM*, § 39, p. 403 ; *DW V*, p. 41, 16-20.

<sup>26</sup> Les développements qui suivent ne donneront que quelques sommaires indications au sujet de cette notion. Celle-ci demanderait une étude autonome. Signalons que ce concept n'est pas propre à la pensée eckhartienne. Il apparaît dans l'Ecole dominicaine allemande, d'abord chez Albert le Grand. On le retrouve également et surtout chez Dietrich de Freiberg (à ce sujet, voir F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 316-321). Plus largement, cette notion de causalité essentielle trouve ses sources dans le néoplatonisme et le thème de la « précontenance ». Elle possède néanmoins, tout à la fois chez Dietrich de Freiberg et Maître Eckhart de façon différente, une originalité spécifique. Pour une approche de cette question, voir B. MOJSISCH, « *Causa essentialis* bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », dans K. FLASCH (éd.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, 1984, p. 106-114. Voir aussi Id., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, *op. cit.*, en particulier p. 24-29. Sur cette notion de causalité voir également *OLME* 6, p. 371-381 : « Note complémentaire n° 2 : Eckhart et le théorie de la causalité essentielle ».

<sup>27</sup> V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 125.

<sup>28</sup> *Pr. 8, TS*, p. 272 ; *DW I*, p. 135, 5-7.

<sup>29</sup> *In Joh.*, n. 38, *OLME* 6, p. 88-89. Sur la causalité essentielle, voir également et entre autres les n° 31, 40, 45, 66, 195.

<sup>30</sup> Pour le commentaire, voir notamment B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, *op. cit.*, p. 27 et s.

<sup>31</sup> *In. Joh.*, n. 139, *OLME* 6, p. 262-263.

<sup>32</sup> *In. Joh.*, n. 62, *OLME* 6, p. 129-131.

<sup>33</sup> *In. Joh.*, n. 19, *OLME* 6, p. 54-55. Le commentaire de Jean 1, 4 est plus spécifiquement donné du § 61 au § 69.

<sup>34</sup> *Pr. 5b, AdL*, p. 256 ; *DWI*, p. 91, 10-92, 3.

<sup>35</sup> *Pr. 6, TS*, p. 260-261 ; *DWI*, p. 105, 4-106, 3. Pour un commentaire de ce passage, voir les belles analyses de J.-L. CHRÉTIEN, « La joie d'être », dans *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p. 291 et s. Dans ce contexte, on se permettra d'évoquer les versets d'Angelus Silesius directement inspirés de Maître Eckhart : « La rose est sans pourquoi/ fleurit parce qu'elle fleurit/n'a souci d'elle même ni ne désire être vue ».

<sup>36</sup> *In Ex., LW II*, n. 16, p. 22, 3-5, trad. P. GIRE, Lyon, Association des Facultés catholiques de Lyon, 1980, p. 25 (*Cahiers de l'Institut catholique de Lyon*, 2).

<sup>37</sup> *Pr. 5a, TS*, p. 250 ; *DWI*, p. 80, 19-20.

<sup>38</sup> *In Ex., LW II*, n. 16, p. 22, 2-3 : *Monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem*. La première proposition du *Liber XXIV philosophorum* dit exactement : *Deus est monos, monadem ex se gignens, in se unum reflectens ardorem* – « Dieu est unique, faisant naître l'unité de lui-même, renvoyant sur lui-même un seul éther flamboyant » (trad. F. HUDRY, *Le livre des XXIV philosophes*, Grenoble, Millon, 1989, p. 91). Sur cette prop. I du *Liber XXIV philosophorum*, voir aussi par exemple, *In Joh.*, n. 164, *OLME* 6, p. 296-297.

<sup>39</sup> Sur cette métaphore, voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 69-70, 92, 109, 117 n. 73, 159.

<sup>40</sup> *In Ex., LW II*, n. 16, p. 21, 10-22, 1, trad. P. GIRE, *op. cit.*, p. 25.

<sup>41</sup> Par exemple le *bonum bonum* d'Augustin comme on le trouve explicité sous le n° 17 du *Commentaire du Livre de l'Exode*. Voir également la formule du *Sermon 5b*, « Je vis parce que je vis » que nous avons citée plus haut.

<sup>42</sup> A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>43</sup> *In. Joh.*, *LW III*, n. 438, p. 376, 3-5 (nous soulignons).

<sup>44</sup> Sur ce concept de pli, voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 111 sv., 350, 356. Voir également, qui reprennent et nuancent l'interprétation de V. Lossky : A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 141-144. Pour les « nuances », p. 152-153. Voir encore A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980, p. 26, n. 78 (*Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 4).

<sup>45</sup> Nous ne connaissons pas d'autres occurrences du *plica*.

<sup>46</sup> *In. Joh.*, *LW III*, n. 556, p. 486, 4-5 (nous soulignons). Voir aussi, exemple parmi d'autres, *In. Joh.*, *LW III*, n. 513, p. 444, 9-11 : « *Et quia (...) pater et filius unum sunt, hinc est quod ab uno et vero producitur bonum ad amorem et nexum quandam duorum pertinens, aut est potius ipse nexus* » – « Et parce que (...) le père et le fils sont Un, il en découle que de l'Un et du Vrai est produit le Bien, qui relève de l'amour et d'un certain *næud* entre les deux, à moins que ce ne soit plutôt le *næud* même ».

<sup>47</sup> V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 117 (nous soulignons).

<sup>48</sup> On trouve les linéaments d'une telle interprétation dans la phénoménologie de Michel Henry. Voir notamment M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, § 39-40 et 49, p. 385-418 et p. 532-549. Le § 49 est repris dans E. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994 (rééd., 1998), p. 175-185. Sur l'intervention de Maître Eckhart dans le parcours de Michel Henry, nous nous permettons de renvoyer à notre travail, « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », dans *Revue philosophique de Louvain*, 99/2, 2001, p. 220-253. Voir également, N. DEPRAZ, « En quête

d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », dans A. DAVID et J. GREISCH (éd.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 255-279.

<sup>49</sup> *In Ex.*, LW II, p. 21, n. 16 : « *Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra* » (trad. P. GIRE, *op. cit.*, 25. Nous soulignons).

<sup>50</sup> Voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 117, n. 73. Voir également R. SCHÜRMMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, *op. cit.*, p. 140. Ou encore, W. BEIERWALTES, *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. CHALLIOL-GILLET, J.-F. COURTINE et P. DAVID, Paris, Vrin, 2000, p. 60-63, ainsi que les n. 235 et 244 qui indique que la distinction *bullitio-ebullitio* n'est pas toujours respectée.

<sup>51</sup> Sur cette question, voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 120-127, 158, 283, 347, 374, 376. Voir également J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 (*Epiméthée*), p. 281-285.

<sup>52</sup> Voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 110.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 110 (nous soulignons).

<sup>54</sup> *In Joh.*, n. 14, *OLME* 6, p. 47.

<sup>55</sup> « Une demi-justice n'est pas la justice » (*In Joh.*, n. 22, *OLME* 6, p. 58-59).

<sup>56</sup> Voir V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 112.

<sup>57</sup> Le rapport Henry – Deleuze est un thème qui, à notre connaissance, n'a pour ainsi dire jamais été abordé. On trouvera néanmoins des remarques intéressantes dans le travail de F. LARUELLE, « Réponse à Deleuze », dans *La non-philosophie des contemporains*, Paris, Kimé, 1995, p. 49-78, en particulier p. 63 et s. Voir également notre *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, chap. 1, § 10, à paraître au Cerf, 2005.

<sup>58</sup> Sur le rapport de Michel Henry à Spinoza, voir J.-M. LONGNEAUX, « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », dans M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2003.

<sup>59</sup> Voir par exemple G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, 1989<sup>e</sup>, « Les moments de l'univoque : Scot, Spinoza, Nietzsche », p. 52 et s.

<sup>60</sup> J.-L. MARION, *Etant donné*, Paris, PUF, 1997, p. 95-96 (nous soulignons).

<sup>61</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, en particulier le chap. XI « L'immanence et les éléments historiques de l'expression », p. 153-169. Voir également le chap. III « Attributs et noms divins », p. 44-58.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 155-156.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>65</sup> « *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam* » – « Dieu est la sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part » (trad. F. HUDRY, *Le livre des XXIV philosophes*, *op. cit.*, p. 95). Cette métaphore est reprise par Eckhart. Voir par exemple, *In Ex.*, LW II, n. 91, p. 94, 17-95, 3 ; *In Gen.*, *OLME* 1, n. 155, p. 440-441.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>67</sup> *Ibid.* A ce sujet, Deleuze renvoie explicitement à Eckhart : « Ce thème classique d'une double expression se retrouve chez Eckhart : Dieu s'exprime dans le Verbe, qui est parole intérieure et silencieuse ; le Verbe s'exprime dans le monde, qui est figure ou parole extériorisée ». Sur Eckhart dans cet ouvrage, voir également p. 300, n. 1. Sur Eckhart chez Deleuze, voir également *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 47 : « Chaque philosophe doit faire la preuve, au péril de son œuvre et parfois de sa vie, que la dose d'immanence qu'il injecte dans le monde et dans l'esprit ne compromet pas la transcendance d'un Dieu auquel l'immanence ne doit être attribuée que secondairement (Nicolas de Cues, Eckhart, Bruno) ». Ne devrait-on pas dire qu'il s'agit chez Eckhart de s'élever à une « juste »

compréhension de l'immanence, qui s'éloigne tout à la fois de la transcendance d'un Dieu créateur *et* d'une immanence à l'allure « panthéistique » ?

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 167-168 (nous soulignons).

<sup>71</sup> A notre connaissance, peu de travaux s'attachent à une étude systématique des rapports entre ces deux pensées. Citons néanmoins un travail que nous n'avons pu consulter et qui serait teinté par l'idéologie nationale-socialiste : H. AALBERS, « Meister Eckhart en Spinoza », dans *Spinozistisch Bulletin*, 3, 1939, p. 66-91. En dépit d'une étude systématique, les rapports entre Eckhart et Spinoza sont fréquemment suggérés, mais souvent pour marquer la différence entre les deux penseurs. Voir par exemple R. SCHÜRMANN, *Maître Eckhart...*, *op. cit.*, p. 66 n. 46 ; 313. Mais c'est en faisant du spinozisme un panthéisme que de telles différences sont envisageables. Peut-être trouverait-on chez S. Breton l'idée que notre hypothèse de travail voudrait pousser plus loin. Parlant de Maître Eckhart, il écrit : « L'adverbe, comme le verbe, exige une procession interne, l'intériorité, à celui qui la dit, de la parole qu'il profère. L'être du créé, parce qu'il est parole, ne se réfère plus *comme simple effet à une causalité transitive*. Il relève, comme on l'a précisé à propos du « verbe mental », *d'une procession génératrice, de ce que Spinoza appelait « causalité immanente »* » (S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 54 ; nous soulignons).

<sup>72</sup> C'est là finalement tout le sens de la défense de Maître Eckhart lors de son procès à Cologne.

# Marguerite Porete et les béguines

LUC RICHIR

Mon intérêt pour la mystique est né d'une question suscitée par les propos de Lacan en 1973 : « Ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud, ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires de foutre. Si vous y regardez de plus près, c'est pas ça du tout. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? »<sup>1</sup>. Je dois avouer que ni la lecture de Thérèse d'Avila ni celle des poèmes d'Hadewijch d'Anvers ne m'ont éclairé sur le renouvellement de la question promis par Lacan dans le séminaire Encore. Il a fallu une rencontre, celle du *Miroir des simples âmes anéanties*, pour me donner un regain d'espoir. Ce n'est qu'en 1946 que l'auteur de cet ouvrage pour moi providentiel a pu être authentifié, et ce grâce à la perspicacité de Romana Guarnieri. Le *Miroir des simples âmes anéanties* a connu bien des vicissitudes. Composé au XIII<sup>e</sup> siècle par une certaine Marguerite Porete, il s'agit, selon Romana Guarnieri, d'un chef-d'œuvre de la littérature spirituelle de tous les temps. Incontestablement. Lorsqu'on connaît ce texte fulgurant, on n'a guère de peine à suivre le fil qui va de Maître Eckhart à Schelling en passant par Luther et Angelus Silesius. Cet ouvrage est capital pour la compréhension de certains aspects de la pensée occidentale.

On le doit à une béguine qui s'exprimait en picard, encore que le peu de renseignements sur la vie de Marguerite Porete incite à la prudence. Née à Valenciennes en 1250 (certains disent 1260) et brûlée très officiellement en place de Grève à Paris le 1<sup>er</sup> juin 1310, elle fut, comme pratiquement toutes les femmes qui osèrent rompre avec le « mâle Moyen Age », persécutée par l'Inquisition.



Amis, que diront beguines  
 et gens de religion,  
 Quand ilz orront l'excellence  
 de vostre divine chançon ?  
 Beguines disent que je erre,  
 prestres, clers, et prescheurs,  
 Augustins, et carmes,  
 et les freres mineurs,  
 Pource que j'escris de l'estre  
 de l'affinee Amour.

Marguerite reconnaît là son hérésie – si l'hérétique est celui qui choisit le chemin de la vérité. Hérétiques, les béguines l'étaient aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Tour à tour discutées – ce fut le rôle de Maître Eckhart – et persécutées, elles ont manifestement excédé toutes les couches de la société urbaine, à l'exception peut-être des pauvres auxquels elles prodiguaient des soins hospitaliers. Qu'ont-elles fait pour inspirer une telle hostilité ? L'étymologie du mot béguine est très instructive à cet égard. Pierre Guiraud écrit, dans son remarquable *Dictionnaire des étymologies obscures*<sup>2</sup> : « Le sens ancien de béguin « faux dévot » (XIII<sup>e</sup> siècle), béguinage « fausse dévotion » (ca 1250), d'où, en fr. mod., béguine « fausse dévote », suggère une parenté de béguine avec bigote ». Toujours selon Pierre Guiraud, la racine big- représente l'adjectif bigus, qui avait déjà en latin classique le sens de double. Boîteux, courbe, oblique, bifide, les sens divers associés aux mots composés à partir de cette racine attestent une duplicité que les clercs s'ingéniaient à retrouver dans les doctrines prêchées par les béguines et jusque dans leur gestuelle. D'une prolixité maladroite (n'y a-t-il pas une étymologie qui associe le masculin béghard à bègue ?), leur bavardage intempestif trahissait leurs propos hérétiques. Jean-Claude Schmitt rapporte qu'elles cheminaient par deux comme des chevaux attelés au même joug (voir le latin bigus)<sup>3</sup>, jumelées en un conciliabule suspect aux yeux d'une société obsédée par la transparence.

En fait, il leur fut reproché de s'associer librement, d'objecter aux contraintes de la société féodale discutées – au devoir de procréation imposé par les réformes du droit successoral – un mode de vie et de penser rebelle à la fonction parasitaire du clergé : la fonction d'intermédiaire. En dépit d'une piété souvent ostentatoire (d'où le rapprochement de béguine avec bigote), le mouvement béguinal est profondément anti-clérical. Il suffit pour s'en convaincre de lire les attaques virulentes que Marguerite Porete ne manque pas d'adresser aux « ânes » qui composent l'élite savante et religieuse. De lire la superbe avec laquelle Sœur Katrei retourne la pédanterie sentencieuse de son directeur de conscience<sup>4</sup>. J'ai toujours été frappé par l'humour du *Miroir des simples âmes anéanties*. Cet aspect a hélas échappé à ses trop rares lecteurs. C'est sans doute cet humour qui faisait jubiler les béguines :

Elle jubilait tandis qu'une excitation joyeuse s'emparait de tout son corps, et cela ressemblait à un sautillement assez insolite, écrit Petrus Dracus à l'occasion de sa visite chez Christine von Stommelen. L'acte jubilatoire s'accomplissait en une respiration, en une apnée, le temps d'un miserere, et ensuite se produisit une immobilisation durant un laps de temps équivalent<sup>5</sup>. La jubilation, c'est l'exaltation d'un bonheur analogue au joi des troubadours ; c'est l'expression d'une joie qui doit son essor à l'éclosion de la pure amour dans le chant. Ce qui la saisit le temps d'un éclair, l'âme

l'ignore au point que l'éclipse de sa volonté est la preuve – l'épreuve même de son ravissement. Exaltée au-delà de son lieu naturel (le corps), elle « a perdu l'usage de ses sens – non mye ses sens, mais l'usage. Car Amour l'a ravie du lieu où elle estoit, en laissant en paix ses sens, et ainsi a ravi son usage »<sup>6</sup>.

Lorsqu'il surgit, le jubilus<sup>7</sup> ne conserve du langage qu'une vocalisation étourdissante. Cette modulation syncopée du signifiant, nous la retrouvons dans l'œuvre vocale de Hildegarde de Bingen, mais aussi dans la prosodie ludique du *Miroir*. Le livre de Porete ne connaissait pas la révolution amorcée par Hugues de Saint-Victor, sa lecture était faite pour un public d'auditeurs et non de lecteurs silencieux, absorbés par l'ordonnance scripturale de la page, soucieux d'ordre académique<sup>8</sup>. Le *Miroir* est un livre à plusieurs voix qui s'apparente davantage à la partition musicale qu'à l'écrit proprement dit. Prendre la parole sans y être autorisées, lors des prêches et des sermons, voilà donc ce qui déplut tellement au clergé. Qui sait si l'invention du Texte, en opérant le passage du visible au lisible, n'a pas confisqué la parole ? Puisque tel est le cas, le mouvement béguinal peut enfin nous apparaître comme la manifestation collective des interdits de parole que la politique de l'Eglise rangeait dans la catégorie maudite des « hérétiques ». « Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien », cette jubilation censée nous mettre « sur la voie de l'ex-sistence », serait-elle liée aux sursauts d'une oralité asphyxiée par la religion mortifère de l'écrit. Les béguines, dont la déviance fut liquidée en 1311 au concile de Vienne, renouaient-elles avec la voix vivante du Verbe incarné ? Il est clair que les plus douées d'entre elles ont substitué les liens de la fin'amor aux rigueurs livresques de la Loi.

Je voudrais, pour conclure, attirer l'attention sur un tableau remarquable. Il s'agit d'une Mise au tombeau due à un anonyme du XVI<sup>e</sup> siècle. L'œuvre se trouve dans une pièce retirée de l'hôpital Notre-Dame à la Rose de Lessines. Ce qu'elle nous montre sans ambiguïté, c'est une version peu connue de l'humanité du Christ. Si l'on néglige le collier de barbe qui cerne le bas du visage, on a la surprise de découvrir un corps parfaitement féminin. Des hanches, des seins, qu'une main pudibonde aurait légèrement peinturlurés afin de ne pas troubler les prélats auxquels la chambre était réservée. Cette œuvre visible ne fait-elle pas écho aux visions de Julienne de Norwich ? « Je vis encore », écrit la grande mystique anglaise, « que la deuxième Personne qui est notre mère par rapport à notre être substantiel est devenue notre mère en ce qui concerne notre partie sensitive, car Dieu, en nous créant, nous a créés doubles, substantiels et sensitifs. Notre être substantiel est la partie supérieure que nous tenons de notre père, Dieu tout-puissant. Et la seconde Personne de la Trinité, le Fils, est notre mère quant à notre nature, par sa participation, à notre être substantiel »<sup>9</sup>.

J'ai parlé d'une version peu connue de l'humanité du Christ. Et si cette humanité, telle qu'elle se présente dans le tableau conservé à Lessines, était en fait la révélation de sa divinité, révélation à laquelle seules des femmes peuvent avoir accès ? « Jésus est notre vraie mère », écrit encore Julienne de Norwich. « Nous tenons de lui l'être, fondement de la maternité, et toute cette suave sauvegarde d'amour qui s'ensuit à jamais »<sup>10</sup>. Au chapitre 88 du *Miroir*, Marguerite Porete expose une généalogie peu orthodoxe des Vertus : elles seraient filles d'une même mère, Humilité, laquelle descendrait directement d'une Mère qui n'est autre que la Dêité. Au vu et au lu de ces éléments pour le moins singuliers, je demeure interdit. A supposer qu'une doctrine

cohérente ait circulé à l'intérieur du mouvement béguinal, il est plausible d'admettre qu'elle reflétait le mode de vie quasi matriarcal des béguinages<sup>11</sup>. N'oublions pas que la tutelle de certains ordres monastiques leur fut imposée, sous peine de liquidation des biens et des personnes, par la Sainte Inquisition. Ces bigotes cloîtrées dans de charmants jardins sous la surveillance rien moins que touristique des autorités ecclésiastiques et communales, ces recluses que j'ai vues à Bruges, dans les années cinquante, tourner comme des abeilles autour d'une ruche dont la reine s'est éteinte, étaient-elles les héritières assagies d'un christianisme double, hérétique à coup sûr, dont nous ne mesurons toujours pas l'extraordinaire fécondité puisque nous lui devons le concept le plus problématique de la pensée occidentale : la liberté ?

## Notes

<sup>1</sup> J. LACAN, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 71.

<sup>2</sup> P. GUIRAUD, *Dictionnaire des étymologies obscures*, Paris, Payot, 1982 (rééd. 1994), p. 96 et p. 108-110.

<sup>3</sup> J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris/La Haye/New York, Mouton, 1978, p. 99-100.

<sup>4</sup> MAÎTRE ECKHART, *Telle était Sœur Katrei*, dans *Traité et sermons*. Texte traduit par A. MAYRISCH SAINT-HUBERT, Paris, Cahiers du Sud, 1954 (*Documents spirituels*, 9), p. 23-73. MAÎTRE ECKHART, *Les dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*. Texte traduit par G. PFISTER, préface de M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004.

<sup>5</sup> P. MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, Paris, Cerf, 1994, p. 40-41.

<sup>6</sup> MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples ames*, édité par R. GUARNIERI/MARGARETAE PORETE, *Speculum animarum simplicium*. Cura et studio P. VERDEYEN, Turnhout, Brepols, 1986 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medioevalis*, 59). Voir ici-même l'article de P. VERDEYEN, « Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande » ».

<sup>7</sup> Le terme est vraisemblablement dû à Richard de Saint-Victor. Dans le *Miroir des âmes simples*, les allusions au chant sont suffisamment nombreuses pour éveiller la curiosité quant à la composition musicale de l'ouvrage.

<sup>8</sup> I. ILLICH, *Du visible au lisible : la naissance du texte*, Paris, 1991.

<sup>9</sup> Julienne DE NORWICH, *Livre des révélations*, Paris, Cerf, 1992, p. 197.

<sup>10</sup> Julienne DE NORWICH, *op. cit.*, p. 199.

<sup>11</sup> Ce mode était institutionnellement double puisque la vie contemplative, symbolisée par la référence évangélique à Marie, était jumelée à l'exercice du travail symbolisé par Marthe.

# Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande »

Paul VERDEYEN, S.J.

Grâce à la géographie, nous savons que les eaux de l'Oberland coulent vers le Nord par les trois fleuves (Rhin, Meuse et Escaut) qui s'entremêlent dans le grand estuaire des anciens Pays-Bas. C'est par là qu'ils atteignent la mer du Nord et déversent leurs eaux dans le fond insondable du monde marin. C'est sans doute grâce à cette situation géographique qu'on a inventé la notion de « mystique rhéno-flamande ».

Mais cette notion exprime-t-elle aussi la réalité intérieure d'un même paysage spirituel ? Il nous semble permis d'en douter. En effet, la mystique rhéno-flamande rassemble en son sein plusieurs auteurs bien différents. Si on peut qualifier Eckhart, Tauler et Suso d'auteurs rhénans, il nous semble plus difficile de considérer Hadewijch et Ruusbroec comme des Flamands. L'une et l'autre appartiennent au duché de Brabant, mais on ne parle pas de « mystique rhéno-brabançonne ».

De plus, il y a des différences non négligeables entre les témoignages de ces cinq auteurs. Disons-le franchement : ils s'opposent plus les uns aux autres qu'ils ne se ressemblent. S'il y a une grande parenté entre Hadewijch et Ruusbroec, on ne peut affirmer la même chose à propos des rapports entre Eckhart et Ruusbroec. Et pourtant ces trois auteurs appartiennent au même siècle (1250 à 1350). De surcroît, Ruusbroec a connu aussi bien les œuvres de la grande béguine que plusieurs textes de Maître Eckhart. Mais le paysage intérieur de ces auteurs est bien différent.

Comment exprimer cette différence ? On pourrait signaler quelques différences doctrinales (Ruusbroec, *Miroir de la Béatitude éternelle*, à propos de « désaffecté » <sup>1</sup>). Mais il me semble indiqué de signaler une différence plus fondamentale. Ruusbroec décrit une mystique amoureuse, inspirée par Bernard et par Hadewijch. Eckhart décrit la naissance du Verbe divin dans l'âme <sup>2</sup> (*die Gottesgeburt*) inspiré par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Qu'on me permette de citer un assez long paragraphe des *Noces spirituelles*. Ruusbroec y décrit le colloque amoureux de l'Esprit divin avec l'âme aimante. On ne lit rien de tel dans les œuvres d'Eckhart :

Dans cette tempête d'amour deux esprits sont en lutte : l'Esprit de Dieu et notre esprit. Par son Esprit Saint, Dieu se penche vers notre fond le plus intime et là, son amour nous touche. Et notre esprit – sous l'effet de l'action divine et de notre capacité d'aimer – se presse vers Dieu et se penche vers son tréfonds, et ainsi Dieu se trouve touché. De ce double mouvement naît la lutte amoureuse : en la rencontre la plus profonde et en la visite la plus intime et la plus pénétrante, chaque esprit est blessé d'amour.

Ces deux esprits – l'Esprit de Dieu et le nôtre – projettent l'un sur l'autre leur éclat et leur lumière, et l'un découvre à l'autre son visage. De sorte que ces deux esprits aspirent également l'un vers l'autre. Chacun réclame de l'autre tout ce qu'il est, et chacun offre à l'autre tout ce qu'il est et le convie à y puiser. De telle manière ceux qui aiment sortent d'eux-mêmes. Le fait que Dieu nous touche et nous comble de son don, le fait que nous aspirons à Lui en l'aimant et que nous nous donnons à Lui en retour, voilà ce qui donne à l'amour sa stabilité. Ce flux et ce reflux font déborder la source de l'amour. Ainsi, le toucher de Dieu et notre réponse amoureuse constituent un seul et simple amour. L'homme est à tel point possédé par l'amour qu'il doit oublier Dieu et soi-même pour ne plus rien savoir que l'amour lui-même <sup>3</sup>.

On pourrait se dire que Ruusbroec a mieux connu la littérature courtoise et qu'il a interprété la rencontre amoureuse comme un événement religieux dans un contexte de dévotion. Constatation tout à fait légitime. Mais d'une façon plus profonde il faut signaler aussi sa conception très humaniste de la créature humaine. Dieu respecte pleinement la liberté et les sentiments humains de sa créature. Ruusbroec ne veut d'aucune façon volatiliser la réalité terrestre et temporelle. Si l'âme humaine se perdait dans l'océan divin, ce serait la fin de l'aventure amoureuse. La rencontre humano-divine n'est possible que grâce à l'altérité entre Dieu et sa création. Mais cette altérité doit rester ouverte à la richesse divine qui la comble tout en garantissant sa permanence, nécessaire à la lutte amoureuse. Tout cela ne semble pas tellement éloigné de l'amour purement humain et terrestre. On pourrait conclure en disant que le partenaire divin intensifie les appels et les exigences, mais qu'Il prodigue aussi une douceur inconnue et infiniment respectueuse.

Comment présenter maintenant la mystique du détachement (*Gelassenheit*) de Maître Eckhart ? On trouve une conception plutôt pessimiste et négative de la création dans le célèbre sermon *Beati pauperes spiritu* (« Heureux sont les pauvres en esprit »). Ce sermon – connu aussi sous l'appellation de *Sermon 52* – a été admirablement traduit et commenté par Jeanne Ancelet-Hustache <sup>4</sup>. Nous en reprenons les thèmes les plus significatifs.

- A. Il est deux sortes de pauvreté : une pauvreté extérieure. Celle-ci est bonne et il faut hautement la louer chez l'homme qui la pratique volontairement pour l'amour de Notre Seigneur Jésus-Christ. Mais nous parlerons encore mieux et considérerons la pauvreté selon une signification plus haute : est un homme pauvre celui qui ne veut rien, et qui ne sait rien, et qui n'a rien <sup>5</sup>.
- B. Si on me demandait ce qu'est un homme pauvre, qui ne veut rien, je répondrais : tout le temps que l'homme a la volonté de vouloir accomplir la toute chère volonté de Dieu, cet homme n'a pas la pauvreté dont nous voulons parler ici. Car cet homme a sa volonté par laquelle il veut satisfaire à la volonté de Dieu et ceci n'est pas la vraie pauvreté. Car si l'homme doit être véritablement pauvre, il doit

être aussi dépris de sa volonté créée qu'il l'était quand il n'était pas... Car seul est un homme pauvre celui qui ne veut rien et ne désire rien <sup>6</sup>.

Notons, en passant, que cette pensée a été reprise par Marguerite Porète <sup>7</sup>, béguine brûlée sur le bûcher à Paris le 1<sup>er</sup> juin 1310. En effet, dans son *Miroir des âmes simples*, on retrouve la même conception de la pauvreté spirituelle : « Aussi cette âme ne peut-elle rien vouloir de son propre pouvoir. Car son vouloir n'est pas à elle, ni en elle, mais il est plutôt en celui qui l'aime. Ce n'est pas là son opération, mais plutôt celle de la Trinité, qui opère en cette âme selon sa volonté » <sup>8</sup>.

Quel que soit le sens orthodoxe de cette pensée, il est clair que ces textes expliquent la rencontre mystique d'une autre façon que Ruusbroec. Maître Eckhart et la béguine Marguerite Porète décrivent l'expérience mystique comme un retour à la pensée divine où tous les êtres existent depuis toute éternité, même avant d'être créés. Cette préexistence est sans doute indiquée par le premier récit de la Genèse à propos de l'origine humaine. L'homme y est conçu comme étant fait à l'image de Dieu et donc comme éternel avec le Dieu éternel. Cette approche s'intéresse beaucoup moins à l'histoire temporelle de la création et il considère la création temporelle comme une chute dans la matière et comme un oubli du projet initial. La vie mystique assurerait le retour de la créature au premier projet de son Créateur. La rencontre amoureuse n'est sûrement pas exclue, mais elle n'occupe pas la même place centrale que celle que l'on trouve chez les deux grands mystiques du Brabant.

Il est donc nécessaire de bien distinguer les conceptions de Maître Eckhart de celles de Ruusbroec. Après avoir distingué ces deux voies, il faut admettre que Jean Tauler n'a guère distingué les eaux de ces sources différentes. Et bien sûr, tous ces auteurs, brabançons aussi bien que rhénans, s'intéressent à la vie intérieure et aux différentes étapes de la prière contemplative.

## Notes

<sup>1</sup> J. VAN RUUSBROEC, *Ecrits*, t. III : *Le Royaume des amants. Le Miroir de la Béatitude éternelle*. Présentation et traduction par dom A. LOUF, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1997 (*Spiritualité occidentale*, 4), p. 269.

<sup>2</sup> Sur cette question, voir l'article de M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart ».

<sup>3</sup> *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de de Wisques, Bruxelles, Vromant et Cie, t. 3, 1920, p. 158-159. J. VAN RUUSBROEC, *Ecrits*, t. II : *Les Noces spirituelles*. Présentation et traduction par dom A. LOUF, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1993 (*Spiritualité occidentale*, 3), p. 153-154.

<sup>4</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*. Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, t. II, Paris, Seuil, 1978, p. 138-149

<sup>5</sup> MAÎTRE ECKHART, *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 145-146.

<sup>7</sup> Voir, dans le présent volume, l'article de L. RICHIR, « Marguerite Porete et les béguines ».

<sup>8</sup> M. PORÈTE, *Miroir des âmes simples*, 27.

# Ruysbroeck. Mystique nuptiale, mystique maternelle

Claude-Henri ROCQUET

## 1. Ruysbroeck et la sainte Belgique <sup>1</sup>

Maeterlinck aurait pu découvrir Ruysbroeck grâce aux jésuites du collège Sainte-Barbe, à Gand, mais il le découvre dans la bibliothèque de Des Esseintes, semble-t-il, à vingt-trois ans, en 1885 : *A rebours* venait de paraître. Cette rencontre l'éblouit et l'influence. Il traduit *L'ornement des noces spirituelles* peu de temps avant de publier *Pelléas et Mélisande*. Dans sa préface, reprise en partie dans *Le trésor des humbles*, il évoque l'Admirable – mais si étrangement ! Presque rien de ce qu'il dit de la doctrine et de l'enseignement de Jean Ruysbroeck ne correspond à notre lecture. Plotin dix fois nommé, pas une fois le Christ. Et des images d'un lieu noir et « polaire », des vertiges « fin de siècle », une admiration mêlée d'une espèce d'effroi. Maeterlinck a rêvé Ruysbroeck. Sa mysticité est d'une autre nature que le mysticisme, ou, pour mieux dire, la mystique, orthodoxe et traditionnelle, classique, de Ruysbroeck. La fontaine de Mélisande ne reflète pas le même ciel que l'étang de la forêt de Soignes le long duquel, près de quarante années, méditant, priant, chemina le saint prieur, bientôt sous l'habit noir et blanc des augustins, après qu'il eut quitté la collégiale Sainte-Gudule, sa première paroisse, et le bruit de Bruxelles, pour vivre en plénitude la lumière et le silence ardent de Dieu, au sein d'une vallée verte, désert tout proche, image de l'Eden.

Quelle différence de regard, d'intelligence, entre la présentation d'Ernest Hello, parue en 1869 (vingt-deux ans plus tôt !) et celle de Maeterlinck. Mais le travail de Maeterlinck, lui aussi, fut un barrage contre l'oubli, un rappel. Sans lui, Michaux aurait-il compté Ruysbroeck parmi ses amis ? Et Norge, dans sa jeunesse, bruxellois, n'a pu manquer de lire *Le trésor des humbles*, et d'y rencontrer, grâce à Maeterlinck, sans doute, l'ermite illuminé.



Discret, un fil issu de Groenendael, un fil spirituel, circule à travers les œuvres des poètes et des écrivains de Belgique, du Nord. Le mettre en évidence contribuerait à situer Ruysbroeck non dans la seule histoire de la spiritualité, de la mystique, mais dans l'histoire littéraire et faire que l'on considère davantage en lui l'écrivain, le poète, et l'un de ceux qui laissèrent la langue des clercs, la langue ancienne et savante, la langue d'Eglise, – le latin, pour s'adresser au peuple en sa langue natale et quotidienne, avec des mots de tous les jours et parfois inventés, comme l'avait fait, un siècle plus tôt, Hadewijch d'Anvers. Portant à l'écriture, au livre, après Jacob van Maerlant, cette langue vernaculaire – et son « beau brabançon de Bruxelles » que loue chez Ruysbroeck un chartreux de Hérimnes, son contemporain. Père spirituel, auteur inspiré, mais ouvrier, fondateur, *par surcroît*, d'une littérature : « le père de la prose flamande », dit Roger Bodart.

Je n'aurais pas rapproché Ruysbroeck et Michel de Ghelderode si je n'avais ces temps-ci, et alors que je relisais *Le Livre des XII béguines*, porté à la scène *Les Femmes au Tombeau*. Dans la nuit du Vendredi saint, à Jérusalem, tandis que des morts soudain sortis de la tombe vont par les rues, la Laveuse de morts et l'Accoucheuse trouvent refuge dans une maison vide. Bientôt, l'une après l'autre, l'une avec l'autre, d'autres femmes les rejoignent, apeurées, égarées, inquiètes : Madeleine, Marthe et Marie, Véronique, la Femme guérie, la Femme adultère, Madame Pilate, une vieille femme qu'un homme jeune accompagne et dont un voile cache le visage : Marie, Jean. Au moment où les femmes s'apprentent à se rendre au tombeau de Christus, pour l'ensevelir, surgit comme une furie Yochabeth, la femme de Judas : cette maison, qu'elles occupent ! est la sienne. Et où est son mari ? Jean lui répond qu'il est à la morgue. Elle disparaît en criant. Les femmes se remettent en marche pour ensevelir Jésus. Toutes, « dignes et indignes », les voici, au delà de leurs faiblesses, de leurs vanités, de leurs méchancetés, de leur péché, de leur médiocrité, réunies, unies, sanctifiées, sauvées. Quelle grâce les a transformées, cette nuit, et ressuscitées ? Jean et Marie demeurent seuls. Jean s'endort. – Douze personnages, douze figures, comme furent douze les apôtres, et comme sont douze les béguines du *Livre* de Ruysbroeck ; onze femmes et Jean, le plus *féminin* des apôtres, le plus *intérieur*.

Et voici la fin de l'œuvre :

LA VIEILLE FEMME. – « C'est le matin ! Il dort, Jean ; il ne peut plus me surveiller... (*Elle s'agenouille*). Jésus, mon enfant, j'ai refoulé ma peine tant qu'il l'a fallu. Maintenant, je pleure sur toi, loin des regards... Je ne suis plus la mère du Dieu qu'on crucifia, je suis la mère du condamné à mort... ».

Marie, la Sainte Vierge, dans sa douleur et sa fatigue, sa solitude, nettoie la maison du traître, du criminel, cependant que les Femmes s'en vont vers le Tombeau embaumer le corps de son Fils. Marie, comme son Fils, la veille, a lavé les pieds de ses disciples, tous ses disciples, Marie balaie la maison de Judas.

Cette note finale est l'*humilité* même. L'*humilité* divine.

Ghelderode, quand lui vint cette note, – mais peut-être tout le drame est-il né en lui de cette note, première, séminale, inspirée –, a-t-il entendu résonner en lui la parole initiale de l'Incarnation : – « Voici la servante du Seigneur » ? *Ecce ancilla...*

Nous-mêmes, l'écoutant, voyant en elle comme la clef de voûte de tout l'édifice dont l'Accoucheuse et la Laveuse de morts – l'humaine condition – sont les

arcs-boutants ; nous-même, entendons-nous que notre seigneur est désormais notre frère ? Fût-il Caïn, fût-il Judas, – le pire et le plus malheureux des hommes.

Oui, c'est dans l'esprit des Primitifs flamands – comme il le dit – que Ghelderode, qui écrit *La folie d'Hugo van der Goes*, a conçu ce petit drame admirable, ce prisme de la Passion, – qui est prisme d'humanité. On dirait que l'aile d'un ange de lumière est venue soudain effleurer le cœur et le front de ce poète si souvent tourmenté, si souvent fasciné par des *fastes d'enfer*, le macabre, et qui en fut avec génie le peintre, le dramaturge. Dans cette œuvre-là, qui pourrait être anonyme – et pur diamant populaire –, surgit ou ressurgit l'esprit d'une Flandre angélique, évangélique, ancienne, que je voudrais nommer la « sainte Belgique ». – Sainte Belgique dont le bienheureux Ruysbroeck, notre Séraphim de Sarov, est le starez.

« *Sainte Belgique* » : tout territoire, toute contrée, a vocation d'être une patrie, toute patrie est appelée à devenir patrie spirituelle et enrichir, de sa note particulière, la patrie humaine, *notre patrie*. Le plus humble des hommes, le plus solitaire des artistes, transfigure parfois, et pour toujours, le pays de sa naissance, ou de sa vie quotidienne. Les hêtres de Groenendael, ni même ses oiseaux, ne sont pour nous ce qu'ils seraient ailleurs, ordinaires, depuis que leurs ancêtres ont accueilli l'ermite empli de ciel ; de même que les oliviers de Arles, et les cyprès, et les blés et le chemin d'Auvers-sur-Oise entre les blés, portent désormais le regard et la passion de Vincent van Gogh, en sont revêtus. Les lieux, certains lieux, sont comme des reliques dont le sens est de rappeler la source céleste, intérieure, dont un vivant a témoigné, vécu. Et ces reliques sont l'aimant et la raison de nos pèlerinages.

Je rappelais la pièce, très brève, que Ghelderode – bruxellois – consacra au peintre qui, en proie à des visions infernales, devenu fou, se voyant damné, se croyant damné, fut recueilli par les moines de Rouge-Cloître, dans la forêt de Soignes, tout près de Groenendael, et apaisé par leurs chants et leur musique, leur bonté. Je viens de rouvrir le livre, je lis : « Je suis votre prier, je serais votre père si Dieu n'était notre père à tous. Voyons, mon frère ?... C'est le printemps ; une lumière merveilleuse caresse les cimes de la vieille forêt brabançonne ; les étangs sont d'argent vif ; tous les oiseaux, tous les insectes chantent et bourdonnent ; et sur nos têtes, comme une tente d'azur ornée de petits nuages blancs, le zénith règne, si pur, si translucide qu'on peut voir les évolutions des anges du matin ».

Un peu plus loin, vers la fin de la pièce, Hugo, délivré du mal, s'écrie : « Mes frères... mes bons frères !... J'étais dans les ténèbres... Et me voici inondé de clarté... Je vous reconnais tous... Ayez pitié de moi... Je serai fort... Je peindrai un grand tableau pour vous... oui... un tableau où les couleurs seront aussi harmonieuses que ces voix, un tableau où vous verrez Christus, et Madame sa Mère, et l'Esprit-Saint sur un fond d'or. Aucun démon ne pourra m'empêcher de le peindre... Je suis encore chancelant, et je deviens vieux, mais j'ai la foi... Credo !... Les anges ont effleuré mon front de leur aile compatissante... Je n'ai plus mal... Credo !... »

Ce tableau de Van der Goes, sans doute imaginaire, n'est-ce pas *Les Femmes au Tombeau*, de Ghelderode ? Et cette aile, cet ange, que j'imaginai rafraîchissant son front, son cœur, Ghelderode en a donc ressenti la présence, la douceur. Je l'imagine cherchant la paix, certains jours, solitaire, promeneur, pèlerin, entre Groenendael et Rouge-Cloître, et le temps aboli entre les jours de Ruysbroeck et les nôtres, la

transparence des siècles. Il est certains lieux, réels, qui sont le seuil et l'orée d'un lieu d'une tout autre nature, où ne règnent plus notre temps et notre espace. Lieux comme déjà transfigurés. Par une brèche sensible dans la lumière du jour, nous sommes entrés presque en nous-même. On croirait qu'il s'agit d'un songe et cependant nous sommes éveillés.

## 2. Traduire Ruysbroeck

Traduire Ruysbroeck. Le traduire en français.

Pour la prose, faut-il respecter un certain pas pesant, voire quelque maladresse ?

Vaut-il mieux, renonçant à l'abondance des conjonctions, des articulations, à quelques répétitions, lui donner de l'aile, une légèreté, une fermeté, un ton classique, une allure française ?

La question est plus délicate encore lorsqu'il s'agit de poèmes qui ouvrent tel ouvrage en prose, le concluent, ou surgissent en chemin. Pour respecter la rime, le rythme, le sens, tout à la fois, il faudrait l'art et l'inspiration d'un père Cyprien de la Nativité de la Vierge qui traduit Jean de la Croix, et qu'admirait Valéry. Il faudrait le talent de Liliane Wouters lorsqu'elle traduit Hadewijch :

Crainte, amour et connaissance,  
espoir, désir éperdu,  
goût, esprit et jouissance  
me quittent. J'ai tout perdu.

Nescience où je me plonge  
Ce que j'éprouve m'a fui.  
Nul écho ne se prolonge  
en moi. Je reste où je suis

dans un désert dont la nuit  
toute description arrête.

Aucun mot ne le traduit.  
Rien ne peut dire où vous êtes.

J'ai découvert, chez un bouquiniste, « *Le Livre des XII béguines ou de la vraie contemplation*. Traduit du flamand avec introduction par l'abbé P. Cuyllits, Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1909 ». Et c'est pour la traduction du chapitre premier en vers rimés ou assonancés qu'il a pris place dans ma bibliothèque *ruysbroeckienne*. Voici la strophe que le traducteur estime la mieux venue :

Son amour est si parfumée,  
Que mon âme en reste pâmée...  
Je m'enivre à pleines gorgées  
Du noble et divin cordial.  
Dieu ! Puissé-je être plus joyeuse,  
Quand je vois sa face glorieuse,  
Et bois sa boisson généreuse !  
Mauvais, ceux qui en parlent mal.

*Ihessus minne die is soe fijn ;  
Si heeft vervult die siele mijn.  
Hi senct mij sinen edelen wijn  
Altoes met vollen tappen.*

*Deus ! hoe mochtic blider sijn  
 Als hi mij toent sijn scoen aenscijn,  
 En ic drinke den edelen wijn ?  
 Sie hebben onrecht die quaat clappen.*

Même celui dont le flamand n'est pas langue natale, ni même familière, *entend* qu'il manque aux vers traduits la musique de Ruysbroeck, son charme.

Succédant aux bénédictins de Saint-Paul de Wisques, les bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout – on leur doit la première traduction complète de Ruysbroeck en français, hormis les Lettres – proposent :

L'amour de Jésus est si beau,  
 il a rempli mon âme :  
 il me verse son vin généreux,  
 toujours des coupes pleines.  
 Mon Dieu, quelle sera donc ma joie,  
 lorsqu'il me montrera sa face si belle,  
 et que je boirai ce vin généreux !  
 Elles ont tort celles qui n'en parlent pas bien.

Nous n'entendons pas le cantique de la béguine extasiée, son bruissement énamouré de parole, ce battement d'aile d'une colombe qui vole, d'un trait, de ce trou de rocher dans le Cantique des cantiques, où elle s'abrite, niche, à cette vigne qu'il faut préserver des renards ! cette Vigne de la Sulamite. Nous n'entendrons pas cette chorale ou ce murmure de béguines, ce cœur, ce cœur, dans le jardin du béguinage, ou dans la chapelle, à l'oratoire, dans la salle blanche et nue où elles cousent et filent pour les pauvres, toutes ensemble, levant parfois les yeux vers les nuages de Bruxelles ou de Bruges, de Malines, par l'étroite fenêtre, vers le bleu du ciel, ou haussant vers les étoiles leur lampe, attendant l'Époux, veillant nuit et jour, pour l'Éternité. Douze béguines, parlant de l'Amour indicible, tandis que leurs mains charitables, actives, travaillent. Douze béguines, et au milieu d'elles, invisible, indicible, présent, le Christ, l'amour, au milieu d'elles, en elles, qui sont réunies en son nom.

La traduction précitée date de 1938. Récente, voici celle de Dom Louf, moine au Mont-des-Cats :

L'amour de Jésus est si exquis,  
 il a empli mon cœur.  
 Un noble vin, il me verse,  
 à grands flots sans cesse.  
 Mon Dieu ! Comment être plus joyeux  
 lorsqu'il me présente son gracieux visage,  
 et que je m'abreuve d'un si noble vin ?  
 Ils ont tort qui mal en prétendent.

Entre la traduction littérale et le défi – la gageure, d'une traduction rimée et rythmée, régulière, j'essaierai, pour faire entendre la musique qui prélude au traité, à la méditation, une voie médiane :

Douze béguines réunies, assises en cercle, conversaient ensemble du très noble Seigneur Jésus, chacune selon sa pensée, selon son cœur : « Venez, mes sœurs ! venez ! chantons ! louons l'Amour ! Il est suave en ses prémices ! Rien n'est plus doux que sa douceur ».

La première dit :

Je veux porter l'amour de Jésus sans le secours de rien au monde, ni de personne, sans aide aucune. Que Dieu m'en donne la force ! C'est justice que nous aimions ce fils de si pur lignage, de si haute extrace.

La deuxième dit :

J'aimerais l'aimer ! las, ne sais m'y prendre. Il se cache à mon regard, mon cœur distrait se disperse. *Mea culpa ! mea culpa ! mea maxima culpa !* Mille fois je m'en accuse et je le confesse : hélas ! ma vie est un tissu de vains soucis.

La troisième dit :

Il vint à moi comme un saint personnage et me fit mille promesses, tel qu'un ami véritable. Mais il a fui ! loin de moi, inconstant, volage, voleur. Je n'ai plus rien. Je le recherche et le poursuis, nuit et jour, jour et nuit, tant que je puis. C'est folie de se réjouir du jour avant que soit venu le soir, suave et doux, avant nuit close.

La quatrième dit :

L'amour de Jésus m'a trahie. Il m'arracha cœur et sens. A qui porter mon grief ? Nuit et jour il me dévore. Il exige de moi plus que je ne possède, et plus encore. L'injuste salaire !

La cinquième dit :

De ne rien avoir reçu déjà, rien reçu encore, j'aurais grand tort de m'étonner et de me plaindre. Il est juste, il est ordinaire, que celui qui n'a que peu travaillé reçoive un maigre salaire.

La sixième dit :

Quelles paroles entends-je ? Quelles querelles on ose ? Jésus vous a rendues folles ? Et sur quels chemins étranges, béguines, mes sœurs, vos pas maintenant se posent ? Vous faites honte à Jésus ! Taisez-vous, et ne parlez plus sauf en confession.

La septième dit :

Si grande la faim de mon âme ! qu'avoir tout ce que Dieu possède, tout ce qu'il donne, cela ne me pourrait suffire. S'il ne se donne lui-même, je vais mourir, je meurs. Ma famine de Dieu est telle, mon impatience, nul ne peut les concevoir.

La huitième dit :

Le Seigneur Jésus est fontaine pure d'où coule un torrent de joie : à cette enseigne je m'attable. Il est mien et je suis sienne : je ne puis vivre sans lui. Il m'est donné en partage. Noix très douce, très suave ! fou qui ne la brise pas. Son délice est au plus intime. Son délice est au dedans. Quand sur toute chose j'aurais tout pouvoir, quand m'appartiendrait le monde, je choisirais Jésus pour Dieu : ma joie est de le servir.

La neuvième dit :

L'amour du Seigneur m'a abandonnée. Je le poursuis sur des chemins inouïs, je vis errante, perdue. Jadis, j'étais riche, aujourd'hui, je suis sans rien. Je souffre un brûlant chagrin. Mon cœur ! il me l'a volé.

La dixième dit :

L'amour de Jésus est si beau ! Il emplit mon âme. A pleines coupes, Jésus me verse son noble vin. Mon Dieu ! Mon Dieu ! quelle sera ma joie, quand il me fera voir la beauté de son visage et que je boirai ce vin ineffable ? Celles qui en médisent ont grand tort.

La onzième dit :

Ai-je un désir ? Je ne sais. Dans une ignorance sans fond, je suis perdue à

moi-même. Comme en un gouffre insondable, un abîme, je m'engloutis dans sa bouche, je sombre. Chemin sans retour.

La douzième dit :

Agir, faire le bien toujours, telle est ma volonté : l'amour ne saurait demeurer oisif. Faire le bien, pratiquer la vertu, sincèrement, fidèlement, et, au delà de toute vertu, contempler Dieu, voici la voie estimable, juste.

Contempler le divin visage, fondre d'amour en face de l'amour, ivre ! toujours d'amour être ivre, telle est en vérité la voie.

Restons ensemble, parlons encore, toujours, des choses du ciel, mes sœurs : il n'est point de vie plus haute, plus noble.

Notre Père céleste nous a aimées,

Il nous a envoyé son Fils,

Il nous l'a donné :

Sa mort nous délivre.

Tel est notre baume éternel.

C'est pour le Christ qu'il nous faut vivre.

Et prions notre Dieu du ciel

Afin d'accomplir son commandement

A sa seule gloire, éternellement.

Et pour que dans ce val de larmes

Nous triomphions du mal et de l'enfer

Et puissions gagner le château de Dieu.

Ici s'achève le dialogue des béguines mais Ruysbroeck n'abandonne pas encore la rime. En vers, il commente ce qu'il vient d'entendre, de transcrire. Les béguines d'aujourd'hui n'ont plus la même vertu que jadis, on le sait, mais il reste encore de saintes béguines. Et Ruysbroeck abandonne la rime quand il s'agit de leur enseigner les voies de la contemplation. Quand il s'agit d'être précis, quand il est question de doctrine, c'est la prose qui convient, et la raison, non plus l'ivresse poétique, le chant.

Le dialogue des amoureuses du Christ n'est pas sans évoquer les poèmes de Hadewijch, dont Ruysbroeck a pu s'inspirer, se souvenir ici : la lecture de Hadewijch, béguine du treizième siècle, lui était familière, dit son premier biographe. Telle strophe de Ruysbroeck – la troisième ou la quatrième – est toute proche de Hadewijch, dans son septième poème :

Au temps de mes jeunes années, quand j'étais novice en amour, quel grand festin il me promit ! Sa bonté, son savoir, sa richesse, sa force... Le jour où je fus prête à me donner entière, il sembla vouloir m'unir à lui pour toujours. Amour ! que reste-t-il de cette belle flamme ?

Amour ainsi m'a trahie, m'ayant montré table servie, et riche en mets délicieux (...). Pour ce festin, j'ai enduré mille douleurs. Aujourd'hui je renouvelle ma plainte, je porte plainte contre lui, lui jadis si fastueux.

Mais les poèmes qui chez Ruysbroeck suivent le dialogue des béguines, et où s'entretiennent l'âme et le Christ, il n'est pas impossible qu'ils aient inspiré Thomas a Kempis, et dans leur forme même. Lorsqu'on ne connaît l'*Imitation* qu'à travers une traduction en prose, on ne devine pas que ce livre est œuvre de poésie.

Le « Livre des douze béguines » : leur livre, en effet. Celui que Ruysbroeck a écrit pour elles, et qu'il leur confie, pour qu'elles cheminent dans l'amour du Christ.

Après ce livre, Ruysbroeck, durant les quelque vingt années qu'il vécut encore à Groenendael, cessa d'écrire. Non de parler, certes, à ceux qui venaient lui demander de ces paroles qui font vivre. Lui-même nourri de silence et de prière, d'oraison, sans quoi toute parole est vaine.

### 3. Mystique nuptiale, mystique maternelle

La première naissance et la plus sublime est celle du Fils unique engendré par le Père céleste dans l'essence divine, dans la distinction des personnes. La seconde naissance fêtée aujourd'hui est celle qui s'accomplit par une mère qui dans sa fécondité garda l'absolue pureté de sa chasteté virginale. La troisième est celle par laquelle Dieu, tous les jours et à chaque heure, naît en vérité, spirituellement, par la grâce et l'amour, dans une âme bonne.

TAULER, *Sermon pour la fête de Noël*

Je dois être Marie et donner le jour à Dieu pour qu'il me donne la joie éternelle.

ANGELUS SILESUS

Les liens de Ruysbroeck avec la mouvance béguinale, et en particulier avec les écrits de Hadewijch d'Anvers, de Béatrice de Nazareth, sont évidents, attestés. Sa mystique, comme celle des béguines, est mystique de l'Essence et *mystique nuptiale*, dont le Cantique des cantiques est la source. Et peut-être la forme la plus haute qu'ait revêtue l'Amour entre l'âme et Dieu – amour « courtois » – se trouve-t-elle aux Pays-Bas anciens dans les poèmes de Hadewijch. Ces poèmes sont traduits en français comme l'ensemble de son œuvre : Poèmes, Visions, Lettres. Ils demeurent dans une certaine pénombre. Les poètes mystiques du Nord n'ont pas dans la culture française la place des espagnols et des italiens. Est-ce parce que les langues latines nous sont d'emblée moins étrangères ?

Au-delà de la relation de Ruysbroeck avec le mouvement béguinal, un dialogue avec Michel Cazenave m'a conduit à réfléchir à la part du *féminin* dans l'enseignement du prieur de Groenendael, dans sa doctrine, sa vision de l'homme et du surnaturel.

Non moins importante, peut-être, que la *mystique nuptiale*, on pourrait parler chez lui d'une mystique « maternelle ».

Dans la mystique nuptiale, l'âme est l'épouse de Dieu, l'épouse du Christ – et le mariage mystique de sainte Catherine, tel que l'a représenté Memling dans le triptyque de Bruges, est l'une des figures majeures de cette mystique. Dans la mystique « maternelle », l'âme est la mère de Dieu, la mère du Christ. Elle est, comme Marie selon Dante, « fille de son Fils ».

Marie n'est pas seulement une femme dans l'histoire, une personne, ni la figure d'Israël, ni la nouvelle Eve, rédimée, salvatrice par son assentiment, et ni seulement l'Eglise – « notre sainte Mère l'Eglise » : elle est la figure de l'humanité, elle représente l'humanité, elle met au monde le créateur du monde, elle donne à l'Eternel son corps charnel, mortel. Elle est mère de Dieu, – *Theotokos*.

« Mère de Dieu » ! Cela est impensable, inconcevable. Cela passe toutes les catégories et les degrés du raisonnable. Il a fallu des siècles pour que la chrétienté l'énonce, et fixe en un mot le vertige, l'extase. Comment le fini contiendrait-il l'infini, comment le temporel, et le mortel, donnerait-il naissance à l'éternel, à l'immortel, à ce qui est qui au delà même de l'origine ? Ce paradoxe, ce renversement, est au cœur,

au centre, de la foi chrétienne. Il est analogue, sinon identique, au paradoxe d'une vierge mère, d'une mère virginale, et peut-être en recèle-t-il quelque chose comme l'essence, le secret – de même que le sens du dogme, plus tard venu, de l'Immaculée Conception : conciliant l'historique et le transhistorique, le temps et l'Eden. Il est inséparable de l'affirmation : « Dieu s'est fait homme », – « vrai Dieu, vrai homme », – « Il s'est fait homme et il a *habité* parmi nous » : « habité » : en premier lieu dans le ventre d'une femme, notre première demeure. Ce paradoxe inconcevable est au cœur de la mystique chrétienne – de la Foi.

Peut-être la mystique maternelle est-elle cependant plus facile à méditer, à vivre, pour un homme, un mâle, que la mystique nuptiale, où il faut que l'homme se conçoive épouse, femme. Un homme plus facilement sans doute se conçoit comme une mère que comme une épouse, une amante ; maternel plutôt qu'amoureuse. Cette méditation mystique transcende les deux sexes – comme si, déjà, dans l'âme en Dieu, il n'y avait plus « ni homme ni femme ». (Et dans nos langues romanes, en français, l'*âme*, grâce au mot qui la désigne, féminin de genre, féminin de son et de rime, se vit et s' imagine au féminin : chacun éprouve en soi-même, très naturellement, le dialogue et l'alliance d'*animus* et d'*anima*.)

Cette mystique maternelle fait apparaître aussi, du même coup, aux yeux de l'âme, en Dieu non seulement le Père, mais la Mère. L'androgynat divin. Mais Dieu dit à ses enfants, son peuple, dans Isaïe : « Est-ce qu'une femme oublie son nourrisson, n'a-t-elle pas pitié de l'enfant de ses entrailles ? L'oublierait-elle, je ne t'oublierai pas. Je t'ai gravé sur la paume de mes mains... »

Ainsi voit-on, à la fois, que l'âme est homme et femme, l'un et l'autre, et ni l'un ni l'autre ; et que Dieu, âme de notre âme, est père et mère.

Ainsi sommes-nous créés à l'image et à la ressemblance de Dieu : « homme et femme il le créa ».

Comme la Toute-Puissance de Dieu est à Bethléem faiblesse extrême de l'enfant, dénuement, la paternité est maternité ; c'est-à-dire, pour nos représentations d'aujourd'hui, – d'aujourd'hui encore : plus miséricordieuse, plus douce, plus indulgente. Les *entrailles* sont à la fois le lieu de la conception et le lieu de l'amour, de la tendresse, du pardon. Le père de l'Enfant prodigue est tendre comme une mère, – et c'est sans doute la raison et le sens de l'absence de la mère dans cette parabole. Peut-être cette absence nous dit-elle que Dieu est père et mère.

Ce paradoxe est analogue, identique, à l'identité de Dieu et de l'homme, de la Vierge et de la Mère, de la Mort et de la Résurrection, ou, plutôt, du Christ mort, véritablement mort, et du Christ ressuscité, véritablement ressuscité. Dépassement de tous les contraires. Coïncidence des opposés. Du non-savoir et du haut savoir, de la folie et de la sagesse. Passage à la limite, à l'infini. Chemin de la docte ignorance. Impensable qui est la condition et le terme de la pensée. Ténèbre lumineuse. Vide fondamental. Abîme germinal. Inaccessible plus proche de nous que notre cœur.

Concevoir Dieu. Lui donner corps, notre corps. « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ vit en moi. »

« Imiter le Christ, *imitatio Christi* » ? Oui, mais imiter aussi Marie, mère du Christ, mère de Dieu, – être Marie. Ce n'est pas seulement aux mains de ses bourreaux – les nôtres, nos mains – que Dieu, le Christ, se remet, *comme un agneau qu'on mène*



à l'abattoir ; il se remet aux mains humaines et charitables de l'homme, à ses mains maternelles. Et l'homme n'est pas seulement éduqué, enseigné, par Dieu, élevé, mais Dieu reçoit enseignement de l'homme, et de la condition de l'homme qu'il a faite sienne : ne serait-ce que par l'expérience de la douleur de vivre et de mourir, de compatir à notre condition, de connaître la tentation, de souffrir jusqu'à l'abandon de Dieu. Il apprend grâce à nous ce que c'est que de naître et de mourir, la gestation et l'agonie, l'embryon et le cadavre. L'Éternel apprend grâce à nous le temps, sa finitude. Il apprend *jusqu'à la lie* les ténèbres et l'amertume du cœur de l'homme, sa cruauté, sa détresse, sa folie. Comment dès lors pourrait-il condamner l'homme, éternellement ? – « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font ! » L'homme qu'il est enseigne à Dieu la misère de l'homme sans Dieu, qu'il connaît en son abîme comme aucun homme ne la connaît : ignorant Dieu, et s'ignorant ainsi soi-même. Les tables de la loi nouvelle, éternelle, sont notre corps, que Dieu a revêtu – comme par le baptême nous revêtons le Christ – et Dieu, s'incarnant, se les enseigne à soi-même, en cet homme semblable à tous les hommes qu'il est lui-même, comme il nous enseigne mystérieusement la Résurrection. Dieu, s'étant fait homme grâce au *fiat* d'une femme, est lui-même la table de la loi nouvelle, il est la parole, la parole de vie. Et l'alpha et l'oméga de cette parole est l'Amour, – le commandement qui résume tous les commandements, en quoi tout se cristallise, corps, esprit, terre, éternité, – l'homme et Dieu : « Aime ».

Mais pour que Dieu soit homme, il lui fallut une mère. Il a fallu qu'une femme, l'humanité entière en elle, comme en Adam toute l'humanité, soit la mère de Dieu. Éternellement Mère de Dieu comme le Père et le Fils éternellement sont le Père et le Fils.

Cette mystique maternelle, cette « imitation de Marie », cet appel à devenir mère de Dieu se trouve clairement exprimé dans la treizième *Vision* de Hadewijch.

Un nouveau ciel me fut manifesté, qui jamais auparavant ne m'était apparu, et l'*alleluia* que chantent les séraphins. Et l'un des séraphins, clamant à grande voix, disait : « Voici le nouveau ciel caché, fermé pour toute âme qui n'a pas été la mère de Dieu, qui ne l'a pas porté dans son sein jusqu'au terme de l'attente, qui n'a pas erré avec lui en Égypte et ailleurs, ne l'a pas présenté (au temple) lorsque le glaive des prophéties a traversé l'âme (de Marie), qui ne l'a pas nourri enfant jusqu'à l'âge d'homme et ne l'a pas accompagné finalement jusqu'à la tombe : à tous ceux qui n'ont point fait ainsi, ce ciel restera éternellement caché ».

Et vers la fin de cette *Vision*, ceci encore :

Et Marie qui était la plus élevée des vingt-neuf (parfaits) me dit : « Vois, tout est accompli : parcours ces trois modes et goûte pleinement l'Amour que tu as allaité par l'humilité, que tu as orné et dirigé par la fidèle raison, que tu soumets enfin et parfois dans l'unité par ton haut défi et la plénitude de la force ».

Je cite – écrivant *Amour*, plutôt qu'*amour* – cette *Vision* dans la traduction de Fr. J.-B. M.P., éditée par O.E.I.L.L. Le même traducteur la commente dans son introduction aux *Lettres spirituelles* de Hadewijch (chez Claude Martingay) : « Le passage est significatif de l'orientation de notre auteur, car les actions et les passions de la Mère du Christ y sont présentées à l'âme comme *ce qu'elle doit vivre* : l'histoire sacrée est intériorisée, selon cette tendance générale de la mystique, qui sera poussée très avant chez les contemplatifs brabançons et rhénans de la génération suivante ».

Cette mystique maternelle, cette mystique de la miséricorde, cette vision de l'humanité mère de Dieu, aurait pu délivrer Ruysbroeck de sa croyance à l'enfer, à l'éternité de l'enfer. L'Eglise s'est délivrée des bûchers, de ses bûchers, – sa pratique infernale. Elle s'est délivrée de l'image d'un père bourreau de son fils sur la croix, créancier féroce. Quand se délivrera-t-elle de la croyance au Bûcher éternel ?

Vécue plus profondément – oui, j'ose écrire cela ! la mystique maternelle aurait amené Ruysbroeck à délivrer, pour sa part, l'humanité de ses terreurs, ou de son esprit de vengeance, de l'enfer de sa conscience.

Quel usage le chrétien fait-il, quel usage l'Eglise, de cette parole du Christ à Pierre : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux » ? Dans cette parole solennelle, fondamentale, fondatrice, essentielle, il ne peut s'agir de peccadilles. Il s'agit de l'essentiel. Dans cette remise des clefs du Royaume entre les mains de l'homme, il s'agit du pouvoir de Dieu remis entre les mains de l'homme. Le pouvoir de délier. De délier l'enfer.

J'entends, par cette parole, inouïe, que même si l'enfer éternel était prévu par Dieu, il appartient à l'homme, à tel homme, de l'éteindre. Geste maternel, acte maternel !

Quand la parabole du Livre de Jonas, et ce pardon accordé à Ninive, figure du monde, par un Dieu plus miséricordieux que l'amer et vindicatif prophète, – quand cette figure du Christ, le *signe de Jonas*, n'a pu conduire tous les cœurs chrétiens vers l'espérance en l'apocatastase, la méditation de Marie, du lait de son humaine tendresse, aurait dû les y convertir.

Nourrir Dieu.

Et d'abord, le nourrir, enfant, du « lait de la tendresse humaine », – *the milk of human kindness*. Le nourrir dans l'homme, – le pauvre, l'affamé : « Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi-même que vous l'aurez fait ».

Humanité, fille de l'humanité, mère de l'humanité.

Nourrir Dieu en nourrissant l'homme – tel est « le sacrement du frère », le sacrement fraternel. L'acte d'amour, l'acte de charité. En l'homme, en chacun de nous, Dieu a faim, c'est Dieu qui a faim, comme chacun de nous.

Et de quoi avons-nous faim ? De ce qui va au corps, certes, nourriture physique, et en premier lieu ; mais aussi de ce qui va au cœur, et vient du cœur. – « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui vient de la bouche de Dieu ».

Nourrir Dieu. Mais se nourrir de Dieu.

Proche de la mystique maternelle, la mystique de l'Eucharistie. Et cette mystique, cette dévotion, tient une place majeure chez Ruysbroeck, dans son enseignement et dans sa vie quotidienne, jusqu'en ses derniers jours, où il supplie qu'on n'attribue pas à la faiblesse d'un vieil homme ses défaillances à l'autel, au moment de la consécration du pain et du vin, mais à l'extase, à l'excès de lumière et de grâce. Et qu'importe s'il ne tient pas alors le crucifix dans son bon sens ou la parfaite verticale ! Il est ivre du vin et du sang de Dieu, il est ivre, comme à la Pentecôte les apôtres dans le vent et le feu de l'Esprit parurent d'abord aux gens de la rue, sous le balcon d'où Pierre les interpellait, ivres d'un vin d'ici-bas, malgré l'heure encore matinale. Et les langues de feu, par la voix de Pierre, parlaient à chacun d'eux, fils de tous les horizons, une

même langue : la langue du cœur. Au milieu des apôtres, dans la maison, silencieuse, la Mère de Dieu, Marie.

Jésus nourrit ses disciples de sa chair et de son sang comme sa mère l'a nourri de son lait – mais aussi de sa chair, de son sang : « Faites ceci en mémoire de moi ». La sainte Cène institue la sainte Messe, la divine Liturgie, « sacrifice raisonnable, non sanglant ».

On ne saurait séparer la mystique de Ruysbroeck de sa foi catholique, de sa religion, dont le sacrement de l'Eucharistie forme le cœur.

Dans nombre de ses livres, Ruysbroeck a parlé de l'Eucharistie, mais la plus grande part du *Miroir de la béatitude éternelle* lui est consacrée, et c'est dans ce traité que lui-même a rapproché l'âme portant Dieu, comme Marie l'a porté, et la communion au Corps et au Sang du Christ :

Si tu veux recevoir le Corps de Notre Seigneur dans le sacrement de façon glorieuse pour Dieu et pour toi-même salutaire, il te faut quatre qualités qui étaient celles de Marie, la Mère de Dieu, lorsqu'elle conçut Notre Seigneur. La première est la pureté, la deuxième une connaissance véridique de Dieu, la troisième est l'humilité, la quatrième est un désir né du libre vouloir. (...) Elle remit sa volonté tout entière au bon plaisir de Dieu, fervemment, disant à l'ange : « Qu'il m'advienne selon ta parole ! » L'Esprit-Saint l'entendit et Dieu dans son amour en fut si touché qu'il envoya aussitôt dans le sein de Marie le Christ qui nous a libérés de tout mal. Marie et l'ange nous enseignent comment nous avons reçu dans notre nature le Fils de Dieu.

Nous nous nourrissons de Dieu. Nous lui donnons notre vie, notre chair, notre sang. Il naît au sein de notre âme, pour nous faire renaître (« nul n'entre au Royaume de Dieu, s'il ne naît une seconde fois »).

Ainsi, entre l'acte d'épouser Dieu et de l'engendrer, de le nourrir ; d'en être intérieurement l'épouse et la mère, – et cela, que nous soyons homme ou femme ; entre l'acte de donner corps à Dieu, chair et sang, souffle, regard, et l'acte de nourrir et vêtir ceux qui ont faim et soif, ceux qui sont nus ; entre la contemplation mystique et l'œuvre charitable, entre l'extase et la charité, entre l'Eternel et le quotidien, entre le Ciel et la Terre ; entre le pain essentiel et le pain de la boulangerie et du fournil ; entre la Naissance de Dieu, sa Nativité, au sein de Marie, au sein de l'humanité, en chacun de nous, et l'Eucharistie ; entre l'Annonciation et la Résurrection, le Pain de vie, le pain des anges, – tout un réseau d'images et de symboles (mais, pour le chrétien, pour le catholique, l'orthodoxe, il ne s'agit pas seulement d'images et de symboles, mais de réalités, d'une réalité essentielle, une réalité qui est en son essence vérité) – il s'établit tout un réseau spirituel, une correspondance, un tissu d'analogies, une symphonie, où les réalités charnelles sont le miroir de ce qui ne peut se concevoir ni se dire dans les bornes de notre expérience.

Noces, Conception et Nativité, Eucharistie, autant de figures ou de réalités de l'Unité, de l'Union, de la Communion.

Du premier miracle du Christ à son dernier repas avant sa résurrection, de Cana au Jeudi saint, le même signe de Vie est donné. Le même signe, des Noces à l'Eucharistie. Mais c'est la Mère, aux noces de Cana, qui obtient de son Fils que l'eau soit changée en vin comme le vin sera changé en sang spirituel, et comme le sang de ses entrailles et le lait de son sein a formé et nourri Dieu le Verbe.

Et la naissance de Dieu a lieu à Bethléem, Maison du Pain. La Vierge, ce jour même, livre au monde, pour son salut, le corps et le sang de son Fils, de son enfant. Elle le sait, tandis que les bergers et les mages s'inclinent, radieux, et que les milices d'Hérode s'apprentent au massacre des petits encore à la mamelle. Elle sait le faisceau des glaives qui lui traverse déjà le cœur. – *Fiat*.

Nous mettons au monde notre Créateur, le créateur du monde. Nous l'engendrons, nous le concevons, nous l'enfantons. Et Dieu change le corps et le sang de la terre en son corps, change le pain et le vin, pour que son corps soit le nôtre. Il change le fruit du travail en contemplation. S'il s'est fait homme, c'est pour que l'homme devienne Dieu. Quel échange ! et quel renversement.

Mais voilà bien le sens des longues généalogies, dans l'Ancien Testament, et au seuil de l'Évangile. *Genuit...* Voilà bien le sens de l'arbre de Jessé, le sens de Bethléem : « Maison du Pain ». La terre, notre humanité, est le lieu du pain, la maison même du pain, et cet humble pain, ce produit de la terre et du travail, de la sueur d'Adam, cette chose naturelle et physique, donne à l'homme lumière de vie ; ce pain est substance céleste, vie éternelle. La terre a le goût de Dieu.

A Bethléem, à la naissance du Christ, généalogie et nourriture se lient – comme à Cana, en présence de Marie, les Noces et le Repas, et l'Eau de la nature changée en Vin de grâce.

A Bethléem, Dieu l'au delà de tout, nourrisson, boit le lait d'une femme, le lait d'une vierge : « épouse inépousée ».

Tout le travail d'Adam, laboureur, depuis le début du temps et la naissance de la mort, se change en cette goutte de lait entre les lèvres du Verbe. Au Fruit de la Connaissance du Bien et du Mal, qu'Adam et Eve avaient mangé pour leur malheur et le nôtre, le Fruit de l'Arbre de Vie est substitué, par la grâce et le *Fiat* d'une femme, Eve nouvelle. *Fiat Lux* !

Ruysbroeck prend soin d'établir une différence entre la connaissance mystique et la connaissance sacramentelle, entre la contemplation et l'Eucharistie. A l'horizon, pourtant, c'est une même connaissance, un seul mystère : comme l'aliment terrestre est mystérieusement consubstantiel avec le Corps et le Sang, comme le Fils est consubstantiel au Père. Et c'est des mains du Christ lui-même que Hadewijch, dans l'une de ses *Visions*, la septième, reçoit l'Eucharistie, – communion *sans intermédiaire*, et grâce, que connurent d'autres béguines <sup>2</sup>, d'autres mystiques. N'est-ce pas le signe que l'extase extraordinaire de quelques-uns et la pratique ordinaire des fidèles sont une en leur essence ?

Il m'apparut alors dans le vêtement et la figure qu'il eut au jour où pour la première fois il nous donna son Corps : sous la forme virile, doux et beau dans la riche splendeur de son visage, il vint à moi, si humblement, comme un amant qui se soumet tout à l'autre. Et il me fit don de lui-même sous les espèces et figures du Sacrement, comme d'usage ; puis il me fit boire du calice, sous l'aspect et la saveur accoutumés. Enfin, s'avançant vers moi, il me prit toute en ses bras et me serra contre lui ; et tous mes membres sentirent les siens dans la plénitude que j'avais désirée de cœur, selon ma propre humanité.

Ici, dans cette Vision de Hadewijch, se joignent la mystique de l'Aliment – disons-la : « maternelle » – et la mystique nuptiale, de même que « l'union extérieure », sensible, et l'union sans intermédiaire, ineffable.

Nourrir Dieu. Se nourrir de Dieu. Nous avons faim de Dieu. Nous sommes affamés de Dieu. Nous avons faim et soif de Dieu. Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, de vérité, de la parole de Dieu : Dieu les rassasiera. Il les rassasiera de lui-même ! C'est lui-même qu'il multiplie sur la montagne des Béatitudes, qu'il multiplie, à l'infini, comme est infini le nombre des étoiles dont Abraham entendit le nom, – et c'était le nombre innombrable et le nom de ceux qui sortiraient de lui et peupleraient la terre et l'éternité, – les étoiles humaines, les étoiles divines, nous tous, ici-bas.

Nous avons faim de Dieu, le *divin moissonneur*. Mais voici un autre renversement. Dieu a faim de nous. Dieu, le premier, a faim de nous. Qui a la plus grande faim de l'autre ? Mais saurions-nous dire, des amants, lequel a le plus violent désir de l'autre ? Le désir de l'un avive le désir de l'autre. Le désir de l'un désire le désir de l'autre et se nourrit de ce désir. Inextinguible amour ! Une seule flamme s'unit et se tresse à elle-même. Trois Personnes brûlaient dans le Buisson qui ne se consumait pas, et disaient d'une seule voix : « Je suis ! Je suis celui qui suis ». L'Être embrassait et embrassait l'Être. Autour de soi, et à travers la flamme, le voile de la flamme, Moïse, pieds nus dans le cercle de la terre sainte, sanctifiée, voyait l'Égypte, le cercle de la terre, l'horizon. Tête nue, debout devant la ramure de feu, – comme Abraham jadis, sous le chêne de l'hospitalité, face aux trois anges de lumière, ses visiteurs, leur promesse d'un fils, en sa vieillesse. Il voyait le mystère de la naissance de Dieu, son fils, l'obscurité lumineuse de la Maison du Pain. Berger, ancêtre des bergers de Bethléem.

Ce Buisson, ce Dieu parlant en lèvres de feu à Moïse au milieu de ses troupeaux, le voici, sous la forme d'un enfant, d'un nourrisson, nourri du lait d'une femme, vierge et mère, et c'est le Feu qui n'a qu'un seul désir, c'est qu'il brûle et nous consume : le Feu vorace, insatiable, – le Feu d'Amour, qui ne brûle et n'a faim et soif que de brûler, qui ne désire que se donner pour que l'homme se donne à l'homme, et soit ainsi Dieu lui-même, amour absolu.

« J'ai désiré, d'un grand désir, manger cette Pâque avec vous ». – « Je suis venu jeter sur la terre le Feu... ».

On est saisi, lisant Ruysbroeck quand il dit la faim de Dieu pour l'homme, et la nôtre pour Dieu, par la violence de ses images, de ses mots. Personne aujourd'hui, certainement, n'oserait plus s'exprimer comme il le fit.

Nous ne séparons pas *mystique nuptiale* et *mystique maternelle*. Et la mystique maternelle est mystique de la conception et mystique de la nourriture. L'amour lie ciel et terre. L'amour est corps et âme.

Nous disions aussi que la mystique de Ruysbroeck, comme celle des béguines, est mystique de l'Essence et mystique nuptiale. Mais diffèrent-elles dans leur essence, leur accomplissement ? Elles sont, l'une et l'autre, mystique de l'Unité, – de l'Union mystérieuse. Est-il une autre mystique que la mystique de l'Un ?

#### 4. Saint Luc et sainte Véronique

L'œuvre de Ruysbroeck vient un siècle après celle de Hadewijch et un siècle plus tard naît la peinture des Primitifs flamands. J'imagine pourtant un lieu où les thèmes de Ruysbroeck seraient accompagnés par Van Eyck, Memling, Rogier de la Pasture, Hugo van der Goes... On constaterait que les écrits de Ruysbroeck sont d'un homme qui « voyait », – d'un *voyant*, d'un visionnaire. Un écrivain qui se représentait, avec force et acuité, ce qu'il évoquait. Mais rien n'empêche de penser que les peintres de Bruges ou de Gand, de Bruxelles, au XV<sup>e</sup> siècle, se nourrissent, dans leur atelier, et dans le cours de leur apprentissage, au sein d'une vie dévote, des écrits de Ruysbroeck, de son pèlerinage intérieur.

Il serait bon qu'une anthologie rassemble toutes les pages – du moins quelques-unes – où Ruysbroeck représente avec précision ce qui est pourtant au-delà de toute représentation. Elle pourrait s'ouvrir aux *Visions* de Hadewijch. C'est en peinture que la béguine d'Anvers écrit ce qu'elle contemple et voit dans l'invisible.

On pourrait distinguer, chez les peintres médiévaux, et en particulier les flamands, deux familles : ceux qui par essence sont les peintres du Christ, de son visage, de sa Passion, de l'Homme de Douleur, et ceux qui par essence, prédilection, sont les peintres de la Vierge, de la Nativité, la Vierge de Tendresse. – Les peintres du Lait et les peintres du Sang.

Ceux qui se placent sous l'invocation de saint Luc, patron des peintres et des iconographes, – les peintres de Marie ; et ceux dont la sainte patronne serait Véronique. Deux confréries, en somme ; deux guildes. Mais il serait plus juste de discerner, pour chaque peintre de ce temps, de quelle façon le sens spirituel du Lait et celui du Sang se joignent en lui, s'unissent ; – avec celui de la lumière et de la Gloire. Plus judicieux de vouloir comprendre et voir comment se joignent en tel peintre le sens de l'Invisible et le sens de l'Incarnation ; le sens du séjour terrestre, où Dieu se fit homme, habitant parmi nous, et le sens du haut séjour divin, Royaume éternel. – Et quand se rejoignent, chez un peintre, un sculpteur, la méditation du Christ crucifié et la maternité de Marie, alors se forme l'image de la Pietà.

Mais Bosch ?

Le verrons-nous plutôt parmi les peintres du Lait ou parmi les peintres du Sang ?

Véronique, dans *Le Portement de croix*, qui est à Gand, seule figure féminine, seule femme au milieu des bourreaux du Christ, nous pouvons voir en elle la première béguine. Elle porte sur un linge l'image et l'empreinte du Christ, de son Visage. Elle porte l'image de Dieu, ensanglanté, supplicié, humilié, qui se livre à la mort, par amour, et pour le salut de tous, – oui, de ceux-là mêmes qui le condamnent et le tuent, dont le visage n'est plus qu'à peine un visage humain, presque un mufle, une face de bête ! Oh ! celui-là qui portait un collier garni de pointes comme le collier des dogues. Ces faces de doctes, ces faces de brutes. Et la pauvre face, le pauvre visage, du bon larron qu'un prêtre confesse au nom du Christ !

Au centre de la foule serrée, le visage du Christ, les yeux clos, dans la douleur de Gethsémani. Il porte la croix. Il porte l'homme, où il est crucifié.

Véronique, doux visage, se détourne du visage de douleur. Mais elle emporte et serre contre elle ce visage, empreinte intérieure, empreinte imprégnée en elle, dans le

tissu de son corps, avec le sang et les larmes de son cœur. Elle emporte avec elle, elle porte en elle l'image de Dieu. Elle porte Dieu. Elle tient ici la place de Marie. Elle est une figure de Marie, mère de Dieu. Comme il y eut le linge de la naissance, voici le linge de l'agonie, le linceul, le suaire.

Et comme Madeleine dans sa grotte méditera devant un crâne et devant un crucifix, face au miroir qui lui rappelle ce qu'elle fut et lui rappelle ce qu'elle est dans l'amour et le regard de Dieu, Véronique face au Visage de douleur, dans sa cellule, sa retraite, méditera la Passion. Elle fut, dans cette foule qui serrait le Christ, elle aussi, enserrée dans l'étau féroce des hommes, des bourreaux de l'homme et de Dieu. Elle se détourne de la clameur des assassins. Elle est la sainte femme de la Sainte Face. Peut-être ne regardera-t-elle jamais qu'une seule fois en face le visage empreint sur le linge, mais il rayonne en elle, inoubliable. Elle a posé dans la nuit ses lèvres sur la sueur et le sang de ce linge, sans ouvrir les yeux sur l'image, comme Jésus sous la croix, le fardeau de la croix humaine, avait aussi fermé les yeux. Elle pose ses lèvres sur le sang et la sueur, leur relique dans la trame, comme Madeleine ses lèvres sur le clou et les pieds bleuis et sanglants du Christ crucifié.

Pour qui Bosch a-t-il peint cette terrible et tendre image, ce tableau ? Pour lui-même, peut-être. Mais il se peut qu'il ait peint cette peinture, cette Passion, pour la méditation de quelques béguines. Il se peut que, tout en l'accomplissant, il lût et méditât les dernières pages du *Livre des douze béguines*, où Jésus monte au Golgotha.

Ce n'est plus du dehors que le peintre voudrait peindre le Visage de Dieu fait homme, à l'heure de la mort, mais du dedans, et que ce Visage lui apparaisse du fond de soi-même, naissant au cœur de son âme. Il veut être, non le fils de saint Luc seulement, son disciple, mais une autre Véronique. C'est du dedans de lui-même que l'Image se forme en son regard, en son esprit. Il aspire à voir l'image du Christ comme à l'âme recueillie, visitée, inspirée, il arrive d'entendre le Christ lui parler. Regard intérieur ! Regard dans la ténèbre ! Et quelle chose profonde qu'il soit donné au peintre, à Jérôme Bosch, non seulement de représenter le visage du Christ mais son *empreinte*, mais un acte de charité. Le métier de peintre devient alors lui-même charité.

Le linge où le visage du Christ s'imprime est la métaphore de l'être, homme ou femme, qui compatit à la douleur du Christ, à la douleur de Dieu, placé là sur le chemin du Christ, venu, témoin, sur la montée au calvaire, et qui entend cette question : « Est-il une douleur comparable à la mienne ? » Le cœur humain est ce tissu, ce linge de pitié, où la bouche et le front de Dieu, son visage, un instant, a trouvé refuge dans la compassion humaine d'une femme, entre ses mains.

### Notes de la rédaction

<sup>1</sup> Sur Ruusbroec, voir dans ce volume les articles de H. ROLAND, « Un véritable esprit germanique ». L'assimilation de Ruysbroeck et de la mystique flamande par la propagande allemande », et de P. VERDEYEN, « Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande » » (où Ruusbroec est considéré comme essentiellement différent d'Eckhart de la mystique rhénane).

<sup>2</sup> Voir dans le présent volume l'article de L. RICHIR, « Marguerite Porete et les béguines ».

# « Un véritable esprit germanique »

## L'assimilation de Ruysbroeck et de la mystique flamande par la propagande allemande

Hubert ROLAND

Il ne sera pas question dans cette contribution des fondements théologiques de la pensée de Ruysbroeck <sup>1</sup>, ni de ceux de la mystique dite rhéno-flamande, mais avant tout de questions relevant d'une part de l'imagologie, d'autre part de la pragmatique du discours. Au départ de ma réflexion se trouve l'instrumentalisation politique de la figure de Ruysbroeck comme éminent représentant de la culture flamande par la propagande culturelle menée par l'occupant allemand en 1914-1918, dans le cadre de la *Flamenpolitik*. Ce terme, on le sait, désigne l'ensemble des mesures politiques et administratives prises alors par l'occupant, dans le but de soutenir les revendications flamandes au sein de l'Etat belge et d'ainsi diviser le pays pour mieux le contrôler <sup>2</sup>. Cette politique fut donc relayée par une intense activité de propagande culturelle, destinée à renforcer les liens intellectuels entre la Flandre et l'Allemagne et ainsi à favoriser un climat de sympathie mutuelle entre les deux populations – indépendamment *in fine* de l'évolution politico-militaire du conflit, voire de son dénouement <sup>3</sup>.

Un des acteurs de terrain de ce travail fut l'écrivain et publiciste Friedrich Markus Huebner, qui traduisit notamment des textes de Ruysbroeck et de Hadewijch vers l'allemand dans ce contexte <sup>4</sup> et consacra quelques articles de revue aux liens entre les mystiques allemande et flamande. Il va sans dire que les « affinités électives » entre ces deux courants y sont présentées comme partie intégrante d'un héritage commun et que l'intention sous-jacente au travail du traducteur – souvent mise explicitement en évidence dans une brève introduction – vient troubler la réception du sens du texte religieux. Les lecteurs avertis de l'œuvre du mystique seront très certainement moins nombreux que ceux qui, dans un élan associatif rapide et sans nécessairement avoir pris connaissance du texte, y reconnaîtront une partie de leur héritage culturel et national. C'est donc le contexte de la publication qui oriente sa réception. Peu importe que cette association présente un caractère « annexionniste » ou qu'elle reconnaisse



une assez grande autonomie à une identité flamande distincte, l'objectif est atteint à travers le postulat d'une communauté imaginaire entre l'espace culturel flamand/belge et l'espace culturel allemand. La mise en valeur des auteurs mystiques – à côté des chansons populaires flamandes, qui font également l'objet d'une traduction – confère une dimension diachronique légitimante à cette communauté de pensée. Celle-ci fut bien entendu complétée par l'édition allemande d'auteurs contemporains comme Felix Timmermans (qui jouit depuis lors d'une grande notoriété en Allemagne) et Stijn Streuvels, en ce compris des « Flamands francophones » comme Charles De Coster et Georges Eekhoud.

### Les échanges rhéno-flamands vus par la propagande

Dans le numéro d'août 1916 de la revue généraliste *Süddeutsche Monatshefte*, Huebner consacre encore un essai aux échanges entre la mystique flamande et la mystique allemande <sup>5</sup>. L'ensemble de cette publication constitue un numéro spécial de la revue sur les Pays-Bas ; celui-ci présente un aspect d'objectivité, si pas scientifique, du moins de vulgarisation de qualité à l'adresse d'un « grand public cultivé ». On y trouve entre autres un article sur le mouvement flamand, une introduction à la langue flamande, une étude sur l'enseignement moyen en Belgique et même un article consacré au luxembourgeois. Quelques articles de nature politique, notamment de la plume de Friedrich Wilhelm Bissing, fils du gouverneur général allemand en Belgique et incontestable « faucon » au sein des milieux occupants, fournissent au lecteur les bases idéologiques nécessaires pour interpréter l'objet de recherche en question : la ou les civilisation(s) de langue néerlandaise, soit dans un amalgame tout sauf innocent l'actuel espace du Benelux ! A supposer que Huebner ait voulu livrer ici une étude objective et dénuée d'intentions politiques sur un de ses thèmes de prédilection, le contexte de la publication fait de lui un artisan de la propagande officielle, qu'il l'ait souhaité ou non.

Dès les premières lignes du texte, il est toutefois évident que Huebner a largement respecté le schéma d'interprétation qu'on attendait des collaborateurs au numéro : posant d'emblée le postulat d'affinités de prédilection entre la mystique allemande et la mystique flamande, il relie aussi directement ce courant spirituel à la civilisation et la « mentalité » collective qui l'ont vu surgir. L'emploi des termes qu'il utilise est univoque. La mystique allemande est intimement nouée (*aufs innigste angeknüpft*) à une « humanité » (*Menschheit*), l'humanité flamande, qui s'est depuis lors détachée de la « communauté » allemande (*die aus der deutschen Gemeinschaft sich seither ganz ablöste*). La fin du paragraphe d'introduction reprend cet argument de nature essentialiste, qui, dans la lignée des thèses positivistes de Taine, associe étroitement l'auteur d'un texte littéraire à son milieu : il n'est pas de manière de penser (*Denkungsart*) dont les mystiques allemands ne soient aussi « naturellement » proches et apparentés que « la constitution d'âme (*Gemütsverfassung*) de cette petite famille frère (*jenes kleinen Bruderstamms*) entre l'Escaut et le Bas-Rhin » <sup>6</sup>.

Indépendamment de la qualité de l'érudition du propos dans les considérations qui suivront, les présupposés du discours sont ainsi définis et en constitueront le soubassement, la « grille de lecture ». La question ne consistera donc pas vraiment à attester l'exactitude positive des faits sur lesquels Huebner étayera par la suite

cette thèse. Peu importe que Tauler ait effectivement rendu visite à Ruysbroeck à Groenendael, question régulièrement discutée par la recherche, ou non. Quelle que soit la réponse à cette question, le présupposé a de toute manière été inscrit dès le départ dans l'énoncé. Il se peut que, pour l'amateur spécialisé de mystique principalement intéressé par les phénomènes spirituels, il ne s'agisse pas là de l'objet véritable du dire ; en revanche, pour le plus large public de la revue, en quête d'informations générales sur le phénomène, c'est probablement cet aspect culturel et « civilisationnel » qu'il retiendra au premier plan. L'aura de compétence scientifique, que celle-ci soit fondée ou non, fait partie intégrante du travail de propagande. L'intention principale consistant à démontrer une « communauté de pensée » entre culture allemande et culture flamande, il importe avant tout de rassembler le plus d'arguments possibles pour étayer cette thèse.

Quels sont ceux utilisés par Huebner ? Tout d'abord le fait que « cette région », notamment le diocèse de Liège, a constitué un des foyers d'origine du mouvement : mystique féminine au XIII<sup>e</sup> siècle, mouvement des béguines. Il est intéressant de constater que Huebner présente l'espace culturel flamand comme la terre d'origine du courant, qui se serait par la suite étendu à la région du Rhin (Cologne, puis Strasbourg pour les béguines). L'énumération des femmes à laquelle il se livre (Christine de Saint-Trond, Marguerite d'Ypres, Lutgarde de Tongres, etc.) culmine bien entendu sur Hadewijch, chez qui il met en avant l'élément linguistique, vu que, comme Ruysbroeck, elle n'écrit pas en latin mais dans « la langue du pays ». Bien entendu, l'accent est également mis sur les contacts entretenus avec les mystiques allemandes, de Saxe et de Thuringe, et ceux, fort peu probables, avec Hildegarde de Bingen. Huebner invoque ici les textes de Hadewijch elle-même, qu'il paraphrase et cite sans aucune rigueur <sup>7</sup>. La transmission des connaissances mystiques se serait faite aussi bien par voie orale – via les prêches des frères itinérants qui auraient arpenté le Rhin *hinauf und hinab*, que par voie écrite, par l'échange de manuscrits.

Un autre argument en faveur des affinités entre les mystiques des deux régions repose d'après Huebner sur le manque de rigueur des textes de l'époque, se présentant pour certains d'entre eux sous forme de compilations, dans lesquelles des passages entiers auraient été retranscrits sans mentionner la source. C'est ainsi que, chez Ruysbroeck, « se retrouvent des pensées de Maître Eckhart parfois dans leur forme littérale ; inversement il est avéré que Tauler reprend des concepts, des expressions, des phrases de Ruysbroeck » <sup>8</sup>. Ensuite, il est question des voyages d'Eckhart en Flandre, qui auraient été rapportés par Jan van Leeuwen, « le bon cuisinier de Groenendael ». Huebner cite toutefois le texte de celui-ci en vieux néerlandais pour illustrer l'hostilité de ce dernier aux propos panthéistes d'Eckhart, hostilité également attribuée à Ruysbroeck. Le plaidoyer contre la secte du Libre Esprit dans le 20<sup>e</sup> chapitre du *Livre des douze béguines* ou dans le 76<sup>e</sup> chapitre de *L'Ornement des noces spirituelles* peut également « sans difficulté » (*unschwer*) s'appliquer à Eckhart, constate Huebner sans développer, avant d'ajouter que les deux auteurs auraient pu « incidemment » (*beiläufig*) se rencontrer en Flandre ou à Cologne <sup>9</sup>.

La mauvaise vulgarisation scientifique ici à l'œuvre s'accommode parfois d'une rhétorique de propagande qui, si elle ne caractérise pas le texte dans son ensemble, influence néanmoins une fois encore les lignes de fond de son interprétation. C'est

ainsi que Ruysbroeck est tout à coup assimilé à la mystique basse-allemande (*niederdeutsch*) puisqu'il représente « un véritable esprit germanique, dans sa stature et sa façon d'être (*ein in Statur und Art echt germanischer Geist*) » et que « sans sa voix masculine, la mystique allemande ne posséderait pas sa sublime harmonie en dégradé (*ihre abgestufte, erhabene Harmonie*) ». Et bien entendu, il devait être question dans l'article du rayonnement international de la personne et de l'œuvre de Ruysbroeck et des nombreux pèlerins venus à Groenendael depuis « la Flandre, la Hollande, les régions du Rhin (de Strasbourg à Bâle), de France ». L'influence en aval de Ruysbroeck sur Tauler est l'objet de quelques développements ; il est question des quatre voyages de ce dernier à Groenendael et de la grande influence du mystique flamand sur ses textes, même si Huebner n'entend pas reconnaître un lien de dépendance directe <sup>10</sup>. Si aucune rencontre entre Ruysbroeck et Suso n'est enfin attestée, Huebner termine sur la grande influence du premier sur le Néerlandais du nord Geert Groote, étendant par là la communauté de pensée qui devait être démontrée jusqu'à cette région.

Ce n'est pas l'endroit, répétons-le, de discuter de la validité scientifique des faits rapportés dans l'argumentation. Ce qui importe davantage, c'est l'instrumentalisation d'un fond d'informations plus ou moins bien établi et plus ou moins bien traité au service d'une idéologie politique. Par ailleurs, si les thèses essentialistes et raciales rattachant « naturellement » l'esprit flamand à l'esprit allemand prêtent, indépendamment du contexte de la guerre, à sourire, on est pris d'un malaise certain quand elles se radicalisent et sombrent dans le racisme caractéristique de la future rhétorique *Blut und Boden*, déjà en germe dans l'essai que Huebner intitule en 1917 « la séparation administrative belge sur une base mystique ». Peu après que l'occupant ait en effet décidé de scinder administrativement la Flandre de la Wallonie, la propagande s'empresse de justifier cette mesure par tous les moyens possibles. Et Huebner d'invoquer un ordre « mystique » contraire à celui de la constitution belge, ayant institué un peuple artificiel. En Belgique, en effet, on parlerait non seulement deux langues, mais il y aurait également deux statures et deux couleurs de peau différentes (*zweierlei Wuchs und Hautfarbe*), de même qu'on retirerait du sol des richesses différentes <sup>11</sup>.

### L'amalgame bas-allemand au XIX<sup>e</sup> siècle

La thèse des affinités « naturelles » entre l'Allemagne et le « petit frère » flamand reçut donc un soutien massif lors de la politisation de l'enjeu belge en 1914-1918. Elle n'a toutefois pas surgi de toutes pièces avec le déclenchement de la guerre mais circulait déjà dans certains milieux intellectuels allemands fort marqués par l'héritage romantique et donc convaincus qu'une nation ne pouvait être fondée que sur une communauté de langue. A cela s'ajoutait que la création de l'Etat belge fut interprétée par beaucoup comme un « complot » français, dans la lutte d'influence caractéristique de l'antagonisme franco-allemand. Dans les cercles pangermanistes, on estimait, comme le germaniste Ernst Moritz Arndt, que les frontières « naturelles » françaises s'arrêtaient à hauteur des Ardennes, du Jura et des Vosges, et que tout ce qui s'étendait au-delà devait revenir de droit à l'Allemagne. D'autre part, les milieux progressistes, notamment ceux du *Vormärz* et de la révolution de 1848, se sont sentis profondément

trahis par la confiscation de l'idéal révolutionnaire par l'ambition conquérante de Napoléon et ressentent, à l'image de Heinrich Heine, la révolution belge comme ayant été de nature restauratrice <sup>12</sup>. D'autres que lui imaginent encore une singulière alliance entre le clergé, la noblesse et les forces françaises à l'œuvre contre l'esprit de l'*Aufklärung* et contre la philosophie allemande <sup>13</sup> !

La mainmise des milieux politiques et économiques francophones sur les structures de l'Etat et de la société belges par la suite devait bien entendu appuyer la conviction d'une conjuration française dans le chef de ces cercles, dont il ne faut pas surestimer l'importance certes, mais qui surent diffuser leurs thèses avec beaucoup de persévérance, notamment dans les milieux universitaires. La crainte de la menace française y est combinée avec une sympathie réelle pour le peuple flamand, considéré comme un émissaire de la germanité qu'il faut à tout prix protéger contre l'influence de la romanité. Encore une fois, précisons l'importance de l'héritage romantique dans cette conception, qui entend figer l'espace des civilisations en privilégiant le critère de la langue. Peter Nelde et Ulrike Kloos ont étudié en profondeur les tendances de ce courant, dont le plus célèbre représentant fut Hoffmann von Fallersleben, auteur des *Horae Belgicae*, mais qui compta également parmi ses membres Jacob Grimm, dont on connaît non seulement les contes mais aussi l'influence dans les milieux de la philologie <sup>14</sup>. Il n'est pas rare de lire sous la plume de certains d'entre eux, comme l'écrivain Ludwig Uhland, que la vieille poésie néerlandaise médiévale posséderait un caractère plus « primitif », « pur » et « original » que celui de la langue allemande. Par un curieux détour de la pensée, l'assimilation de la langue néerlandaise au patrimoine allemand se fait ainsi à travers l'idéalisation d'un héritage médiéval, motif éminemment romantique.

C'est dans ce contexte qu'il faut certainement situer la traduction de quatre textes de Ruysbroeck en bas-allemand, publiée à Hanovre en 1848. La préface de cet ouvrage, rédigée par un certain Dr Ullmann de Heidelberg, illustre bien le mélange d'intérêt pour l'objet de recherche et de volonté d'assimiler la mystique flamande au patrimoine allemand. D'emblée, il est question des mystiques chrétiens du Moyen Age « parlant allemand », et qui font l'objet d'un regain d'intérêt au moment de la publication. Celui-ci serait dû à l'importance nouvelle des idées de nation et de peuple, et surtout au fait que ces auteurs, longtemps avant Luther et Zwingli, s'adressent au peuple dans sa langue maternelle, « avec les mots compréhensibles du cœur » <sup>15</sup>. L'élément linguistique remplirait donc une fonction primordiale dans le rôle précurseur de la Réforme qui est prêté à la mystique de Ruysbroeck et de Hadewijch. (Il reste toutefois à se demander si la langue de Ruysbroeck était effectivement aussi accessible au peuple que ne l'entendait Luther, qui dans sa *Sendbrief vom Dolmetschen* expliquait qu'il se rendait sur les marchés pour se familiariser avec les expressions populaires et adapter son style en conséquence !). Dans le rapprochement effectué entre mystiques néerlandais et allemands, la nostalgie d'une langue empreinte de profondeur sincère (*Innigkeit*), de simplicité naïve (*Einfalt*) et enfantine (*Kindlichkeit*) et bien entendu foncièrement originelle (*Ursprünglichkeit*) renvoie encore une fois à l'image idéalisée que l'époque se fait du Moyen Age.

En même temps, la volonté d'intégrer pleinement la mystique flamande dans la tradition allemande est inscrite explicitement dans l'énoncé ; dans l'introduction à

l'ouvrage, le traducteur, avant d'expliquer avec rigueur les principes philologiques de son édition, postule qu'il contribue à la connaissance « des mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle et de leur importance pour l'histoire de l'Église ». Ces auteurs se distinguaient donc par « l'usage de la langue allemande », dont le néerlandais est manifestement considéré comme une sous-composante <sup>16</sup>. La filiation spirituelle directe établie entre les mystiques flamands et les penseurs de la Réforme – entre autres fondée sur l'argument du recours à la langue vernaculaire – renforce évidemment pour le lecteur de l'époque l'impression qu'il s'agit là d'un seul et même patrimoine germanique.

### Ruysbroeck au service de l'identité belge

Dans le même temps que certains voulaient assimiler Ruysbroeck au patrimoine allemand, des images concurrentes voyaient le jour et faisaient du mystique un précurseur de l'identité flamande, mais aussi d'une « Belgique avant la Belgique ». Car la carte germanique constituait également une pièce essentielle dans la construction d'une nation belge, qui chercha à consolider son identité tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. La valorisation d'un patrimoine artistique et intellectuel commun participe ainsi à la définition d'une « âme belge », qu'écrivains et historiens du pays conçoivent avec une belle unanimité comme une « synthèse de romanisme et de germanisme ». Au moment où la théorisation de ce concept culmine à travers différents textes d'Edmond Picard et la monumentale entreprise d'écriture de l'*Histoire de Belgique* par Henri Pirenne, les écrivains belges francophones de la génération symboliste contribuent ainsi pleinement à ce que Jean-Marie Klinkenberg a appelé le « mythe nordique ». Celui-ci postule la spécificité de la culture belge par le biais de ses affinités spirituelles avec un vague complexe des cultures germaniques et du nord <sup>17</sup>. La combinaison *langue française + nordicité* permet en outre aux écrivains belges francophones d'afficher leur spécificité par rapport à leurs collègues français, les empêchant surtout d'être réduits au statut de province française !

On l'aura compris, la traduction qu'offre Maeterlinck de *L'ornement des noces spirituelles* en 1891 et qu'il double d'une copieuse introduction dont Benoît Beyer de Ryke a récemment réprécisé les mérites et les approximations <sup>18</sup>, surgit à point nommé pour consolider cette construction identitaire. Car cette traduction s'inscrit dans la constellation du programme « nordique » du symbolisme belge, qui comprend aussi le romantisme allemand (Maeterlinck traduit également Novalis) et un attrait marqué pour le wagnérisme et la philosophie de Schopenhauer, de même que pour la peinture des Préraphaélites. Cette traduction contribua grandement à la renommée de Ruysbroeck dans le monde francophone et lui permit entre autres de faire son entrée dans l'*Histoire des Lettres françaises de Belgique des origines à nos jours* de Maurice Gauchez. Les quelques lignes consacrées ici au mystique, si elles mettent en avant bien entendu son identité flamande, n'en véhiculent pas moins de manière exemplaire le statut de « terre d'entre-deux » cher à Pirenne et Picard d'une Belgique projetée au début du XIV<sup>e</sup> siècle, au moment « où l'influence française diminue et le flamand gagne en importance » : « Fondateur de la prose flamande, *Ruysbroec*, contemporain de *Boendale*, exprima ensuite l'amour divin avec des accents d'une tendresse et d'une pureté exquise, et son influence fut d'autant plus grande, que son mysticisme très

personnel s'inspirait à la fois du mysticisme français et du mysticisme allemand de l'époque »<sup>19</sup>.

Sous le couvert d'une référence à Pirenne qu'il ne précise malheureusement pas, Gauchez fait donc de Ruysbroeck un exemple du syncrétisme culturel déjà caractéristique d'une « Belgique avant la Belgique ».

Certes, il convient de ne pas exagérer la portée « identitaire » dans le travail de mise en valeur de Ruysbroeck par Maeterlinck, tant on sait que l'engouement pour le Moyen Age et sa spiritualité ressort également au néo-romantisme des écrivains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, élan perceptible également en France, puisque c'est apparemment la lecture de l'*A Rebours* de Joris-Karl Huysmans qui aurait mis Maeterlinck sur la piste du maître. L'idéalisation du Moyen Age, et à travers elle la projection d'une civilisation empreinte d'un caractère à la fois primitif et originel présente une alternative séduisante au matérialisme et au positivisme ambiants. La citation bien connue, dans laquelle Maeterlinck vante l'âme « ignorante et simple » du génial mystique, qui « reçoit, sans qu'elle le sache, les aveuglants reflets de tous les sommets solitaires et mystérieux de la pensée humaine » est en ce sens bien ancrée dans son époque<sup>20</sup>. Il n'empêche que, pour en revenir à notre propos, l'image de Ruysbroeck s'inscrit pleinement dans la polarité « sensualité-mysticisme/religiosité », qui permet de caractériser les cultures flamande et belge dans ce XIX<sup>e</sup> siècle finissant<sup>21</sup>. Aux débordements de la peinture de Rubens et Jordaens et au raffinement sensuel de celle de Félicien Rops doit correspondre une civilisation à la spiritualité forte, celle qui a engendré la mystique flamande et les béguinages. La *Belgique picturale* contraste ainsi avec la *Belgique mystique*, *autoimage* véhiculée par bon nombre d'écrivains belges symbolistes de l'époque, mais également *heteroimage* diffusée par le jeune Stefan Zweig dans son texte sur « la nouvelle Belgique », qui sert de préface à sa monographie sur Verhaeren<sup>22</sup>.

On le constate, l'image de Ruysbroeck présente suffisamment d'atouts pour pouvoir être revendiquée dans le cadre de la construction d'identités différentes, supposées être concurrentes – le cas de l'identité flamande n'ayant même pas été abordé ici, alors que le critère de la langue la rendrait *a priori* la plus légitime pour assimiler Ruysbroeck. Ces mouvements d'assimilation n'ont pu se faire qu'au prix d'une déformation de la pensée originale du mystique, au profit d'une relecture stimulante mais anachronique dans le cas de Maeterlinck, voire d'une trahison véritable quand cette pensée fut malmenée ou simplement ignorée pour chercher à lui faire porter l'étendard d'une nation, comble d'absurdité. Cette trahison culminera quand, de surcroît, l'assimilation sera aussi imprégnée de l'idéologie raciste du national-socialisme.

### **La dérive idéologique sous le national-socialisme**

Au moment de la dérive national-socialiste, ce ne sont plus uniquement les considérations nationalistes qui occupent l'avant-plan des textes de propagande, mais bien des considérations idéologiques. En effet, l'arrière-fond imagologique déjà à l'œuvre dans les textes précédents se trouve à présent simplifié à outrance, et surtout unilatéralement « mis au pas » de l'édification et de la glorification du héros. Il en est par exemple ainsi dans la brochure de Cyriel Verschaeve, collaborateur notoire

issu de la frange extrémiste du mouvement flamand, publiée en allemand sous le titre *Christlich-nordischer Geist in der flämischen Mystik (Ruusbroec bis Meister Eckehart)* <sup>23</sup>.

Sur le plan même des clichés et stéréotypes, Verschaeve n'en est pas à une contradiction près. Il inscrit par exemple ce qu'il appelle « l'esprit chrétien-nordique » dans la lignée de l'*Edda* scandinave, car on y percevrait les forces tumultueuses du cosmos et des profondeurs originelles, qui détermineraient la nature éminemment mystique (*die mystisch veranlagte Natur eines Volkes*) du peuple du nord. Le sud « tempéré » de Rome, de la Grèce et même de l'Égypte verrait pour sa part « de manière trop claire pour qu'elle ne soit pas limitée » ! Ses dieux seraient ainsi debout et liés à la terre (*erdverbunden*), tandis que ceux du nord seraient associés au ciel et à la nuit <sup>24</sup>. Ce qu'entend Verschaeve au-delà de ces propos qui ne valent pas la peine qu'on s'y attarde, c'est mettre en évidence la valeur « héroïque » du « parcours mystique dans les profondeurs » (*mystische Fahrt durch den Abgrund*), que fut celui des mystiques allemands et flamands.

A la base de son « argumentation », on trouve un usage abondant de la rhétorique militaire et des métaphores : les « assauts amoureux » (*Liebestürme*) de Ruysbroeck, Hadewijch et Eckhart ne constitueraient rien d'autre qu'un « combat avec les profondeurs » (*Kampf mit dem Abgrund*). La mystique flamande – mais aussi allemande (Verschaeve maintient cette distinction) – a construit la « ville de Dieu », au-dessus de laquelle planent les « aigles de Dieu » comme Mechthilde de Magdebourg... : « le cœur aventureux du nord a ici réussi son aventure la plus téméraire (*sein kühnstes Abenteuer*) et l'assaut du nord, fouetté par le vent de Pentecôte (*vom Pfingstwind gepeitscht*) a osé la poussée (*den Ruck*) dans l'éternité » <sup>25</sup>. C'est donc « le saut dans les profondeurs » (*der Sprung in den Abgrund*), qui caractérise pour Verschave le côté éminemment et spécifiquement héroïque des civilisations du nord : *Das ist heldisch, und heldisch soll nordisch sein* <sup>26</sup>. Recourant encore à la métaphore du plongeur, inspirée d'une ballade de Schiller, il précise que le héros cherche à atteindre son but à travers son propre cœur et son âme, comme les mystiques, adeptes de l'humilité, cette vertu qui dépasse le plus grand courage et la plus grande audace : *Demut ist Mut, mehr, viel mehr als Wagemut* <sup>27</sup>.

Par ailleurs, Verschave, qui tient à établir une distinction entre mystique allemande et flamande, fonde à nouveau celle-ci sur une métaphore militaire. Eckhart est en effet qualifié de « membre des troupes d'assaut de la mystique » (*gehört zu den Stoßtruppen der Mystik*), tandis que Ruysbroeck serait davantage un bâtisseur, qui ordonne et construit la « cathédrale de la mystique » <sup>28</sup>, les deux missions s'avérant bien entendu complémentaires. Afin de rappeler les spécificités d'une identité flamande, Verschaeve établit enfin un lien entre Ruysbroeck et les peintres flamands Memling et Rubens à travers le *topos* du « mystère flamand », mélange de fantaisie mystique et de précision réaliste <sup>29</sup>.

Le caractère outrancier de la brochure de Verschaeve tient autant au manque de respect fondamental de la personne et de l'œuvre de Ruysbroeck qu'à la mobilisation d'un patrimoine spirituel au service de l'idéologie national-socialiste. Sa responsabilité en est d'autant plus lourde que – dans la logique déjà évoquée de complémentarité entre *autoimage* et *heteroimage* – Verschaeve apporte une caution supplémentaire aux

thèses allemandes, car il parle en tant qu'autochtone à propos d'un sujet peu connu et bénéficie au premier abord de la confiance du lecteur non averti. La propagande allemande voulut d'ailleurs en faire un meneur spirituel du peuple flamand. En outre, ce texte est cité dans une édition autrement plus scientifique, publiée par Joseph Kuckhoff en 1938. Ce dernier y publie une sélection des traductions allemandes de l'œuvre de Ruysbroeck, précédée d'une longue introduction (80 p.)<sup>30</sup>. Celle-ci se présente donc comme une véritable étude, commente la biographie du maître sur la base du texte de Pomerius, explique les bases de son apprentissage et s'attarde également sur les attaques menées par Gerson. Le style de Kuckhoff est beaucoup plus sobre et rigoureux que celui de Verschaeve, ce qui ne signifie pas qu'il soit dénué d'accents patriotiques. La propagande s'est ici infiltrée dans les propos d'introduction relatifs au « contexte historique et civilisationnel » dont est issu l'écrivain :

Sa patrie se situe là où le territoire linguistique allemand se tourne avec coupant vers l'ouest, à partir de la Meuse, et repousse la frontière linguistique française jusqu'à Dunkerque (*Dünkirchen*), au cœur des Pays-Bas. Ce nom ne désigne pas pour le Moyen Âge un espace politique. Les habitants de la Meuse et de l'Escaut avaient la conscience d'appartenir au *Reich* ; ils se sentaient en particulier apparentés au peuple du Rhin. La Flandre flamande – c'est-à-dire le pays avec Bruges, Gand et Courtrai – est devenue l'avant-garde de la germanité dans le combat contre l'ouest, parce qu'elle y avait le plus avancé. Le Brabant, le pays d'Anvers, de Bruxelles et de Louvain, appartenait encore incontestablement au *Reich* au XIV<sup>e</sup> siècle ; comme en Flandre, le peuple y était de sang flamand. Jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, il existait une relation culturelle très étroite de ces pays à Cologne. Ils formaient le noyau des Pays-Bas allemands<sup>31</sup>.

L'auteur assimile alors Ruysbroeck au patrimoine de la mystique allemande car il a « parlé, écrit, pensé et prié » comme tous ceux de l'espace bas-allemand « du Rhin à l'Escaut, entre Cologne et Bruges, d'Utrecht à Liège ». On ne peut donc faire de Ruysbroeck le centre d'une mystique flamande et il faut par conséquent le voir comme un mystique allemand. Fort habilement, Kuckhoff cite dans ce contexte un article en français, qui réfuterait le concept d'une école flamande homogène d'ascèse et de mystique<sup>32</sup>. Cette source étrangère se veut également une caution supplémentaire des thèses allemandes, vu qu'elle émane d'un regard extérieur supposé plus « objectif ». Le cadre étant ainsi rapidement mais efficacement esquissé, Kuckhoff peut entrer dans le vif du sujet et dans l'étude du siècle de Ruysbroeck et de sa vie.

Le ton scientifique et nuancé de cet article érudit n'empêche pas qu'il véhicule à certains endroits les valeurs idéologiques en cours de façon pernicieuse :

En tant que maître de la langue, Ruysbroeck mérite également une place d'honneur dans l'histoire de la littérature allemande. Son œuvre a grandi de la terre, tout comme sa nature entière. On ne peut s'imaginer ce Bas-Allemand autrement qu'un homme aux yeux bleus pensifs, qui regardent en permanence dans le lointain de l'horizon illimité<sup>33</sup>.

Le thème du regard, particulièrement important chez Ruysbroeck, comme on le sait, puisqu'il est au service de la contemplation, se trouve ici particulièrement malmené, comme il l'était d'ailleurs déjà chez Verschaeve. La fin du texte débouche sur le rapprochement ordinaire relatif à la filiation entre Ruysbroeck et les futurs



Réformateurs. Kuckhoff y arrive par le biais des critiques de Ruysbroeck à l'adresse des mauvais moines et des mauvais prélats, qu'il compare avec celles d'Erasmus (lui aussi assimilé par la même occasion), tout en admettant la nature fondamentalement différente du style des deux hommes. Néanmoins, il en fait deux précurseurs de la Réforme : « De lui (Ruysbroeck) part le chemin vers Thomas à Kempis et donc vers les efforts de renouvellement qui permirent de sauver l'Eglise de sa situation désespérée »<sup>34</sup>.

### Conclusion

On le constate, l'assimilation de la personne et de la pensée de Ruysbroeck s'inscrit dans le besoin fondamental de la propagande de revendiquer un patrimoine spirituel et philosophique, pour accorder du crédit à l'idéologie en place. A cela s'ajoute l'affirmation d'un espace commun du Rhin à la Flandre. Cette manipulation grossière suit bien la même logique de tromperie infligée par ailleurs aux concepts d'*Übermensch* ou d'impératif catégorique, tels que les a véhiculés la rhétorique national-socialiste. Si l'on connaît certes la teneur de ces malversations, il n'est peut-être pas si aisé de se rendre compte que la propagande intellectuelle – contrairement à une idée reçue – accomplit son travail de manière d'autant plus efficace qu'elle reste d'une part discrète et s'appuie d'autre part sur des compétences intellectuelles reconnues. L'ouvrage de Kuckhoff illustre également ce constat bien mis en évidence par le récent volume collectif consacré par des chercheurs allemands, néerlandais et belges à la *Westforschung* pendant la période national-socialiste<sup>35</sup>.

L'autre constat qui s'impose au terme de cette étude réside bien entendu dans le caractère éminemment arbitraire des critères d'appartenance des mystiques flamands à une communauté nationale ou identitaire. En fonction de l'intention sous-jacente, chacun pourra trouver des arguments plus ou moins convaincants pour faire de Ruysbroeck un précurseur de la nation allemande ou belge, ou encore un chantre de l'identité flamande, problématique que nous n'avons même pas abordée. C'est en même temps le lot des personnalités dont le rayonnement intellectuel a acquis une diffusion au-delà des frontières et un hors-propos évident par rapport à la nature véritable de cet héritage, dont la teneur se situe précisément au-delà de semblables considérations.

### Notes

<sup>1</sup> Sur Ruusbroec, voir dans ce volume les articles de C.-H. ROCQUET, « Ruysbroeck. Mystique nuptiale, mystique maternelle », et de P. VERDEYEN, « Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande » » (où l'auteur prend le contre-pied de l'historiographie traditionnelle et insiste davantage sur les différences entre Ruusbroec et Eckhart que sur les ressemblances).

<sup>2</sup> Les deux mesures les plus spectaculaires de la *Flamenpolitik* furent la réouverture de l'université de Gand en néerlandais en 1916 et la séparation administrative de la Flandre et de la Wallonie l'année suivante. Cette politique échoua du fait du manque de soutien qu'elle reçut des milieux flamands eux-mêmes, desquels ne se dégaga qu'une minorité dite « activiste ». Voir S. DE SCHAEFDRIJVER, *La Belgique et la Première Guerre mondiale*, Bruxelles (e.a.), Pie-Peter Lang, 2004 (sous presse).

<sup>3</sup> J'ai tenté de resituer l'importance de cette donnée culturelle dans la politique de l'occupant dans ma thèse de doctorat, *La « colonie » littéraire allemande en Belgique 1914-1918*, Bruxelles, Labor/Archives et Musée de la Littérature, 2003 (coll. *Archives du futur*).

<sup>4</sup> SCHWESTER HADEWICH, *Visionen. Aus dem Flämischen von Friedrich Markus Huebner*, Leipzig, Insel-Verlag, 1917 ; Jan VAN RUISBROECK, *Das Buch von den zwölf Beghinen*, Leipzig, Insel-Verlag, 1917. Huebner traduit et édita encore *Die Zierde der geistlichen Hochzeit* chez Insel en 1924.

<sup>5</sup> F. M. HUEBNER, « Die Wechselbeziehungen deutscher und flämischer Mystik », dans *Süddeutsche Monatshefte*, 13/11, 1916 : *Die Niederlande*, p. 563-570. La rédaction de la revue met en exergue sous le titre de l'article la mention « Von Dr. Friedrich Markus Huebner in Brüssel », renforçant ainsi doublement sa légitimité scientifique : l'auteur est docteur d'université et vit sur place ; il est implicitement suggéré au lecteur qu'il maîtrise de ce fait d'autant mieux son sujet.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 563. J'ai traduit toutes les citations de l'allemand.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 567. On connaît le caractère très improbable d'une rencontre entre les deux hommes.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 568.

<sup>11</sup> F. M. HUEBNER, « Belgische Verwaltungstrennung auf mystischer Grundlage. Zum Verständnis der Flamen », dans *Deutscher Wille des Kunstwarts*, 30/16, 1917, p. 180.

<sup>12</sup> A propos de l'avis de Heine sur la révolution belge, voir l'excellent article de G. PAULS, « *Das de Pottersche Viehstück*. Heine, Börne und die belgische Revolution von 1830 », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 65/3-4, 1987, p. 789. Mal informé sur les événements, Heine considère Guillaume d'Orange comme le type du chef politique libéral éclairé, de même qu'il ignore le côté « unioniste » de la révolution, soit l'alliance des forces libérales et catholiques contre la politique de Guillaume.

<sup>13</sup> Pour davantage de détails, je renvoie à l'article « Die belgischen « Gegensätze » aus deutscher Sicht. Zwiespalt und/oder Kultursynthese » que j'ai donné dans H. ROLAND et S. SCHMITZ (éd.), *Pour une iconographie des identités culturelles et nationales/Ikonographie kultureller und nationaler Identität*, Frankfurt/M. (e.a.), Peter Lang, 2004, p. 137-158.

<sup>14</sup> P. H. NELDE, *Flandern aus der Sicht Hoffmanns von Fallersleben*, Wilrijk, Oranje-Verlag, 1967 ; U. KLOOS, *Niederlandbild und deutsche Germanistik 1800-1933. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1992.

<sup>15</sup> Préface à *Vier Schriften von Johann Rusbroek in niederdeutscher Sprache. Schrift und Druck von Fr. Eulemann*, Hannover, Hahn'sche Hof-Buchhandlung, 1848, p. VI.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. XI-XII.

<sup>17</sup> J.-M. KLINKENBERG, « La production littéraire en Belgique francophone. Esquisse d'une sociologie historique », dans *Littérature*, 44 (*L'institution littéraire II*), décembre 1981, p. 42-43.

<sup>18</sup> B. BEYER DE RYKE, « Ruusbroec, en son temps et dans les siècles », dans *Textyles. Revue des Lettres belges de langue française*, 27, 2004, sous presse.

<sup>19</sup> M. GAUCHEZ, *Histoire des Lettres françaises de Belgique des origines à nos jours*, Bruxelles, La Renaissance d'Occident, 1922, p. 78-79.

<sup>20</sup> *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'Admirable*, traduit du flamand et accompagné d'une introduction par Maurice MAETERLINCK, Bruxelles, Les éperonniers (coll. *Passé Présent*), 1990, p. 9. La suite de cette citation se présente comme la synthèse de toutes les utopies « orientalisantes » du moment : « Il (Ruysbroeck) sait, à son insu, le platonisme de

la Grèce ; il sait le soufisme de la Perse, le brahmanisme de l'Inde et le bouddhisme du Tibet ; et son ignorance merveilleuse retrouve la sagesse de siècles ensevelis et prévoit la science de siècles qui ne sont pas nés ».

<sup>21</sup> A ce propos, voir les considérations de H. DYSERINCK, théoricien de l'imagologie comparée, « Komparatistische Imagologie. Zur politischen Tragweite einer europäischen Wissenschaft von der Literatur », dans *Idem* et K. U. SYNDAM, *Europa und das nationale Selbstverständnis. Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn, Bouvier, 1988, p. 22.

<sup>22</sup> S. ZWEIG, « Das neue Belgien », dans *Id.*, *Emile Verhaeren*, Leipzig, Insel-Verlag, 1910, p. 12-13.

<sup>23</sup> C. VERSCHAEVE, *Christlich-nordischer Geist in der flämischen Mystik (Ruusbroec bis Meister Eckehart)*, Wolfshagen-Scharbeutz (Lübecker Bucht), Franz Westphal Verlag, s.d. Verschaeve prononça cette conférence à Aix-la-Chapelle le 11 juin 1934 ; le texte en fut publié en néerlandais sous le titre « Vlaamsche Mystiek ». A propos de la personnalité de Verschaeve, voir la notice que lui consacre R. VANLANDSCHOOT dans le vol. 3 de la *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, Tielt, Lannoo 1998, p. 3277-3283.

<sup>24</sup> C. VERSCHAEVE, *op. cit.*, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 16-17 et 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>30</sup> J. KUCKHOFF, *Johannes von Ruusbroeck der Wunderbare 1291-1381. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken*, München, Verlag Kösel-Pustet, 1938, p. 22.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 10. L'étude citée est celle de J. HUIJZEN, « Y atyl (sic) une spiritualité flamande », dans *La Vie spirituelle*, 19/3 (1937), p. 129-147.

<sup>33</sup> J. KUCKHOFF, *op. cit.*, p. 55.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>35</sup> Voir B. DIETZ, H. GABEL et U. TIEDAU (éd.), *Griff nach dem Westen. Die « Westforschung » der völkisch-nationalen Wissenschaften zum nordwesteuropäischen Raum (1919-1960)*, Münster/New York/München/Berlin, Waxmann, 2003, 2 vol., 1296 p. Le terme *Westforschung* désigne l'intérêt culturel, régional et « anthropologique » pour les pays voisins « de l'ouest » que portaient en Allemagne les différentes disciplines universitaires (sciences historico-politiques, sociales et anthropologiques, géographiques, philologiques etc.) avant la Seconde guerre mondiale. Si ce champ de recherche existait déjà avant 1933, la dérive idéologique dont il fait l'objet suite à la mise au pas (*Gleichschaltung*) est claire. L'horizon d'une « communauté de destin » visionnaire au service du Reich impose alors une grille d'analyse de type « national-populaire » (*völkisch-national*) et impérialiste à toutes les disciplines dont l'objet de recherche porte sur les cultures des voisins de l'ouest. La fondation d'un *Deutsches Institut* à Bruxelles pendant la guerre répondait par exemple à la nécessité de montrer que la propagation d'un héritage de pensée de type pangermaniste pouvait aussi être réalisée par le biais de la diffusion d'une recherche universitaire « objective », apparemment indépendante du pouvoir (*ibid.*, p. 464-465). La publication de Kuckhoff sur Ruusbroeck obéit selon moi à la même logique, vu qu'elle répond en premier lieu à une logique d'objectivité scientifique, tout en introduisant discrètement et très subversivement certains clichés racistes.

# Liste des auteurs

Julien BACQ, diplômé de l'ULB, auteur d'un mémoire de philosophie sur « Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart ».

Benoît BEYER DE RYKE, philosophe et historien, assistant à l'ULB et membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), auteur notamment de deux livres sur Eckhart et de nombreux articles dans le *Dictionnaire du Moyen Age* (PUF, 2002).

Ysabel DE ANDIA, directeur de recherche au CNRS, dans un laboratoire de philosophie antique et médiévale, a fait un doctorat de théologie à la Grégorienne sur Irénée de Lyon et un doctorat de philosophie à la Sorbonne sur Denys l'Aréopagite auquel elle a consacré de nombreux travaux.

Jean DEVRIENDT, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz) dont il a réalisé le site Internet, auteur d'une thèse sur Joachim de Flore et de travaux sur Eckhart, Tauler et la mystique rhénane.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, professeur à l'ULB et directeur du Séminaire d'histoire du Moyen Age de cette université. Depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*.

P. Pierre GIRE, doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université catholique de Lyon, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), a traduit et présenté le *Commentaire de l'Exode* d'Eckhart à paraître aux éditions du Cerf.

Monique GRUBER, agrégée d'histoire médiévale, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), prépare une thèse sur le rapport entre texte et image chez Suso.

P. Simon KNAEBEL, professeur à l'Institut de Théologie catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, ancien doyen, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), spécialiste de l'idéalisme allemand.

Sébastien LAOUREUX, chargé de recherches du FNRS, attaché à l'ULg, ses travaux portent principalement sur la phénoménologie française et son histoire. Auteur notamment d'un ouvrage sur Michel Henry à paraître aux éditions du Cerf.

Maxime MAURIÈGE, maîtrise en philosophie avec un mémoire rédigé sous la direction de Marie-Anne Vannier, intitulé « Le statut et le rôle de l'homme dans le *Commentaire de la Genèse* de Maître Eckhart ».

Sébastien MILAZZO, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), poursuit un troisième cycle en philosophie médiévale à l'Université Paris IV-Sorbonne. Ses travaux portent essentiellement sur Albert le Grand et sur les courants dominicains des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.

Hervé PASQUA, directeur de l'Institut catholique de Rennes, effectue des recherches sur le néoplatonisme dans le cadre d'une vaste réflexion sur le rapport entre l'Un et l'Être. Auteur notamment d'un *Maître Eckhart ou le procès de l'Un* à paraître aux éditions du Cerf.

Luc RICHIR, psychanalyste, diplômé de l'ULB et docteur en philosophie de l'Université Paris XII, fondateur de la revue *La Part de l'œil* et auteur de deux ouvrages, l'un sur la sculpture, et l'autre sur Marguerite Porete.

Claude-Henri ROCQUET a publié ou fait jouer une trentaine d'ouvrages, parmi lesquels : *Petite vie de Ruysbroeck*, Desclée de Brouwer. Chez le même éditeur, il a traduit et présenté *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel* de Ruysbroeck.

Hubert ROLAND, chercheur qualifié du FNRS et chargé de cours en littérature allemande à l'UCL, spécialiste de l'histoire des relations littéraires et culturelles entre la Belgique et l'Allemagne, auteur de *La « colonie » littéraire allemande en Belgique 1914-1918* (AML/Labor, 2003).

Fr. Rémy VALLÉJO, O.P., couvent des Dominicains de Strasbourg, membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), auteur de travaux sur Tauler et la mystique rhénane.

Marie-Anne VANNIER, professeur à l'Université de Metz où elle dirige l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans, auteur de nombreux travaux sur Eckhart et sur saint Augustin.

P. Paul VERDEYEN, S.J., membre de la Ruusbroec-Genootschap de l'Université d'Anvers, dont il est professeur émérite. Grand spécialiste de Guillaume de Saint-Thierry et de Ruusbroec l'Admirable auquel il a consacré un livre paru aux éditions du Cerf.

Wolfgang WACKERNAGEL, docteur en philosophie de l'Université de Genève, conférencier invité dans diverses universités (notamment Oxford et Zurich en 2003-2004), auteur de nombreuses publications en trois langues, dont quatre livres en français sur Maître Eckhart.

# Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS .....	7
Introduction.	
Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> siècle)	
Benoît BEYER DE RYKE .....	9
Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart	
Marie-Anne VANNIER .....	17
Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane	
Sébastien MILAZZO .....	25
La Déité comme Unité pure et nue	
Hervé PASQUA .....	41
La théologie négative de Maître Eckhart	
Ysabel DE ANDIA .....	53
Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart	
Wolfgang WACKERNAGEL .....	71
Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart	
Pierre GIRE .....	87
Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart	
Julien BACQ .....	101
« Dieu est amour » ( <i>Op. Ser. VI</i> ) : un principe eckhartien peu souligné	
Jean DEVRIENDT .....	117

La genèse de l'homme eckhartien : une « création continuée » Maxime MAURIÈGE .....	127
Aspects de la Sagesse éternelle dans le texte et dans l'image chez Henri Suso Monique GRUBER .....	139
Cité, désert et solitude. Strasbourg et la mystique rhénane au XIV <sup>e</sup> siècle Rémy VALLÉJO .....	151
La réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand Simon KNAEBEL .....	171
Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart Sébastien LAOUREUX .....	187
Marguerite Porete et les béguines Luc RICHIR .....	203
Une remise en cause de la notion de « mystique rhéno-flamande » Paul VERDEYEN .....	207
Ruysbroeck. Mystique nuptiale, mystique maternelle Claude-Henri ROCQUET .....	211
« Un véritable esprit germanique » : l'assimilation de Ruysbroeck et de la mystique flamande par la propagande allemande Hubert ROLAND .....	227
Liste des auteurs .....	239
Table des matières .....	241









La mystique « rhéno-flamande » regroupe deux ensembles, puisant aux mêmes sources mais allant parfois dans des directions opposées : une tradition « allemande », représentée essentiellement par les dominicains Maître Eckhart, Henri Suso et Jean Tauler ; et une tradition « flamande », illustrée par la béguine Hadewijch d'Anvers et par Jan van Ruusbroec. Cet ouvrage traite de quelques aspects majeurs de la recherche actuelle sur ces auteurs.

## TABLE DES MATIERES

---

ALAIN DIERKENS, Note de l'éditeur de la collection

---

BENOIT BEYER DE RYKE, Introduction. Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

---

MARIE-ANNE VANNIER, Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart

---

SEBASTIEN MILAZZO, Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane

---

HERVE PASQUA, La Dèité comme Unité pure et nue

---

YSABEL DE ANDIA, La théologie négative de Maître Eckhart

---

WOLFGANG WACKERNAGEL, Image et connaissance de soi chez Maître Eckhart

---

PIERRE GIRE, Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart

---

JULIEN BACQ, Le Verbe médiateur chez Maître Eckhart

---

JEAN DEVRIENDT, « Dieu est amour » (Op. Ser. VI) : un principe eckhartien peu souligné

---

MAXIME MAURIEGE, La genèse de l'homme eckhartien : une « création continuée »

---

MONIQUE GRUBER, Aspects de la Sagesse éternelle dans le texte et dans l'image chez Henri Suso

---

REMY VALLEJO, Cité, désert et solitude, Strasbourg et la mystique rhénane au XIV<sup>e</sup> siècle

---

SIMON KNAEBEL, La réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand

---

SEBASTIEN LAOUREUX, Le pli. Approche du sens de l'immanence chez Maître Eckhart

---

LUC RICHIR, Marguerite Porete et les béguines

---

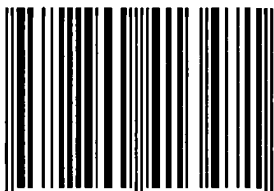
PAUL VERDEYEN, Une remise en cause de la notion de mystique « rhéno-flamande »

---

CLAUDE-HENRI ROCQUET, Ruysbroeck. Mystique nuptiale, mystique maternelle

---

HUBERT ROLAND, « Un véritable esprit germanique » : l'assimilation de Ruysbroeck et de la mystique flamande par la propagande allemande



9 782800 413471