Incarner la parole : figures du Christ dans la prédication allemande de Maître Eckhart

Henri De Monvallier

▶ **To cite this version:**

Henri De Monvallier. Incarner la parole : figures du Christ dans la prédication allemande de Maître Eckhart. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Français. NNT : 2016EPHE5100 . tel-02105229

HAL Id: tel-02105229
https://theses.hal.science/tel-02105229

Submitted on 20 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Laboratoire d'Étude des Monothéismes (LEM)

Incarner la parole

Figures du Christ dans la prédication allemande de Maître Eckhart

Par Henri BABAUD DE MONVALLIER

Thèse de doctorat de Philosophie médiévale

Sous la direction de M. Alain de Libera, professeur au Collège de France et directeur d'études à l'EPHE

Soutenue le 15 décembre 2016

Devant un jury composé de :
M. Alain de Libera (professeur au Collège de France, directeur)
M. Olivier Boulnois (directeur d'études à l'EPHE)
M. Éric Mangin (maître de conférences HDR à l'Université Catholique de Lyon)
M. Frédéric Nef (directeur d'études émérite à l'EHESS)

À la mémoire de mon arrière-grand-père Paul Petit (1893-1944), diplomate, écrivain, résistant et premier traducteur de maître Eckhart en français, décapité par les nazis à la prison de Cologne, dans la ville même où Eckhart avait enseigné et prêché, le 24 août 1944 en pleine libération de Paris.

« Le vingt mars mil neuf cent quarante-un, il y eut un homme tout seul qui jugea que le moment était venu de prendre l'offensive.

C'était au plus submergé de la défaite, au plus tordu et retordu de la compression intensive,

Au plus prostitué de cette heure et de cette femme qui livre son âme.

("Car puisque j'ai livré mon corps », dit la France, « aussi bien pourquoi pas mon âme ?

Les Allemands sont les plus forts, pas la peine de faire de l'embarras !")

L'heure de la réponse infâme, à la proposition infâme la réponse infâme : Pourquoi pas ?

C'était votre heure, amiral Darlan ! La vôtre, Monsieur le Maréchal,

Littéralement accablé sous les poids des bénédictions épiscopales.

Mais le vint mars mil neuf cent quarante-un, il y eut un homme sévère, glace et feu, ignorant de toute espèce de tact,

Qui jugea que le moment était venu de prendre la plume et de faire un tract,

Et que l'heure pour lui était là, et qu'il n'y avait pas moyen d'attendre plus longtemps,

L'heure dans la trahison générale, je suis tout seul ! et tradition bénite et officielle de notre héritage à Satan,

De lever la main, et de crier, comme Daniel : Je suis innocent.

(…)

Le vingt-quatre août quarante-quatre, à Cologne, après trois ans d'effroyable captivité,

Le vingt-quatre août quarante-quatre, à Cologne, Paul Petit a été fusillé.

Lecteur à qui je présente ces pages, tu feras attention, elles sont mouillées.

Brangues, 19 octobre 1945 ».

Paul Claudel, « Paul Petit », in *Œuvre poétique*, « Poésies diverses », Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 888. Poème–préface au livre de P. Petit, *Résistance spirituelle* (Gallimard, posth., 1947).

ABRÉVIATIONS ET TRADUCTIONS UTILISÉES

Œuvres de Maître Eckhart

Pour les *Sermons allemands* et les *Traités*, les traductions utilisées sont celles de Gwendoline Jraczyk et Pierre-Jean Labarrière (1998-2000 pour les *Sermons* et 1996 pour les *Traités*) jusqu'au *Sermon 90* inclus. Au-delà, nous utilisons les traductions d'Éric Mangin (2015). Pour les *Sermons latins*, nous utilisons également les traductions d'Éric Mangin (2009). Selon l'usage en vigueur, nous ferons suivre un « S » majuscule suivi d'un chiffre arabe lorsque nous nous référons à un sermon allemand (c'est-à-dire dans la majorité des cas) et d'un chiffre romain lorsque nous nous référons à un sermon latin. Conformément à la nouvelle édition de référence des écrits allemands d'É. Mangin parue lorsque nous terminions ce travail (2015), nous donnons d'abord pour chaque sermon allemand, la numérotation dite « Quint » (par ordre d'authentification) suivie de la numérotation dite « Sturlese » (selon l'ordre liturgique).

Pour toute citation, nous précisons dans tous les cas l'origine de la citation dans l'édition critique de référence Kohlhammer (1936 s.) des *Deutschen Werke* (*DW*) et des *Lateinischen Werke* (*LW*) en donnant à chaque fois le numéro du tome en chiffres arabes (œuvres allemandes) ou romains (œuvres latines) et le numéro de la page en chiffres arabes.

Pour les deux œuvres traduites dans la traduction de référence *Œuvres Latines de Maître Eckhart* aux Éditions du Cerf (1984 et 1989), nous préciserons entre parenthèses « *OLME* », suivi du numéro du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes.

Autres abréviations utilisées

Pour les citations bibliques, nous utilisons le système d'abréviations traditionnellement en vigueur et la traduction de la Bible de Jérusalem (Cerf, 2000).

Les abréviations des revues et collections utilisées dans ce travail sont extraites de la liste élaborée par Siegfried Schwertner dans la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, reprise en français par Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., « Quadrige-Dicos Poche », 2007 (2002), p. XVII *sq*.

Parmi celles que nous utilisons (lieu d'édition : Paris) :

BA Collection « Bibliothèque augustinienne », Institut d'Études Augustiniennes, 1936-.

CUF Collection « Universités de France », Les Belles Lettres, 1920-.

PG J.-P. Migne, *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca*, 1857-1866.

PL J.-P. Migne *Patrologia Cursus Completus. Series Latina*, 1844-1855.

RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Vrin, 1907-.

SC Collection « Sources chrétiennes », Cerf, 1942-.

STh Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Cerf, 4 volumes, 1984-1986.

De manière générale, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie finale pour toute précision.

« Maître Eckhart dit : mieux vaudrait un seul maître à vivre que mille maîtres à penser. »

Les Dits de Maître Eckhart, n. 8.

« Les paroles font des merveilles. »

Sermon XXXVI.

INTRODUCTION MAÎTRE ECKHART ET LA CHRISTOLOGIE : ÉTAT DES LIEUX

« À considérer les études eckhartiennes, écrivait récemment Marie-Anne Vannier, force est de constater que la christologie n'en est pas un point marquant, elle tend même à être oubliée […][1]. » Constat aussi évident qu'étonnant : on peut bien citer, comme le fait M.-A. Vannier elle-même, quelques études[2] qui montrent que ce champ de recherches n'est pas totalement vierge mais il faut bien effectivement constater que la christologie reste pour l'essentiel une *terra incognita* et un parent pauvre des études eckhartiennes. « Mais, ajoute M.-A. Vannier, si les études sont encore peu développées sur la question, il n'en est pas moins vrai qu'Eckhart accorde une place centrale à la christologie, lui qui invite tout au long de son œuvre à la conformation au Christ[3]. » De fait, il semble pour le moins difficile d'affirmer que le Christ ne joue pas chez Eckhart un rôle central puisqu'il l'affirme lui-même à maintes reprises et de façon, qui plus est, particulièrement explicite, comme ici dans cette phrase du *Sermon LII* : « […] chaque fidèle devient par l'amour du Christ rougeoyant, flamboyant et entièrement imprégné par le Christ, de façon à être formé par le Christ pour accomplir les œuvres du Christ » (*LW* IV, 436). Le nom même de « Christ » se trouve martelé quatre fois en une courte phrase et on voit bien qu'il constitue l'alpha et l'oméga, l'origine et la finalité de la vie chrétienne. Dans ce passage, Eckhart commente Rm 13, 14 (« Soyez revêtus du Seigneur Jésus-Christ ») et y saisit l'occasion de nous faire entrevoir en une phrase brève et saisissante sa spiritualité christologique et sa mystique christique.

C'est en commentant cette même phrase de Paul que, dans un autre sermon latin qui semble fortement faire écho à celui-ci, Eckhart peut déclarer : « Personne n'est chrétien si ce n'est à travers l'être en Christ et à travers l'être du Christ [*per esse in Christo et per esse Christi*] » (*LW* IV, 185). Réfléchir sur la christologie de Maître Eckhart, dans cette perspective, c'est donc toucher du doigt le fondement même de toute sa pensée, l'horizon

[1] M.-A. Vannier, « La christologie d'Eckhart, une réalité à redécouvrir », in M.-A. Vannier (dir.), *La Christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines christianisme », p. 9. Voir aussi du même auteur l'article « Christologie », *in* M.-A. Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt et Harald Schwaetzer (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Cerf, 2011, p. 240-243.

[2] Nous donnons le relevé de ces références (complétées par d'autres) dans la bibliographie.

[3] M.-A. Vannier, *loc. cit.*

d'intelligibilité qui unit philosophie, théologie, spiritualité et mystique et permet de les articuler. Le point aveugle, peut-être, aussi : *Oculis apertisque nihil videba*t, « Il avait les yeux ouverts et ne voyait rien », selon la formule d'Ac 9, 8 commentée dans le célèbre *Sermon 71* sur la conversion de Saint Paul…

À partir du moment, en effet, où un auteur développe une philosophie chrétienne, une pensée chrétienne, une spiritualité chrétienne ou une mystique chrétienne, il est nécessaire qu'il rencontre la figure du Christ puisque le Christ constitue (avec la question de la Trinité) la spécificité intrinsèque du christianisme par rapport aux deux autres monothéismes abrahamiques que sont le judaïsme et l'islam. Les chrétiens ne croient pas seulement en un Dieu unique qui a créé le monde, sans quoi ils pourraient être tout aussi bien juifs ou musulmans[4] : ils croient en un Dieu trinitaire ainsi qu'en un Dieu qui s'est incarné à travers son Fils, celui-ci s'étant fait homme pour racheter l'humanité du péché. Il va donc, pour ainsi dire, de soi que la figure du Christ tient une place centrale dans la pensée et l'œuvre d'un auteur chrétien comme Eckhart. Le problème est d'arriver à savoir laquelle. Comment penser la question christologique chez Eckhart ? Dans quelle mesure le Christ apparaît-il au point d'articulation de l'expérience de la pensée et de l'expérience spirituelle ou mystique qui s'entremêlent souvent chez le maître rhénan ? Et, surtout, comment cette figure s'articule-t-elle à l'exercice spécifique de la *prédication* par laquelle le prédicateur entend incarner la Parole de Dieu ?

1-LA CHRISTOLOGIE, PARENT PAUVRE DES ÉTUDES ECKHARTIENNES

Mais avant d'examiner plus avant les quelques hypothèses qui ont pu être élaborées sur la christologie d'Eckhart, leur intérêt et leurs limites, il convient de s'interroger sur la place périphérique de la christologie dans les études eckhartiennes. Comment expliquer que, bien que la figure du Christ tienne dans l'œuvre de Maître Eckhart une place centrale, le nombre d'études qui lui ait été jusqu'à présent consacrées soit si réduit ? Le constat dont nous

[4] On parle souvent, par raccourci de langage, des « trois monothéismes » en raison de la souche abrahamique commune mais juifs, chrétiens et musulmans croient-ils vraiment au *même* Dieu ? On serait en droit de se poser la question tant la Trinité et l'Incarnation représentent des ruptures fondamentales sur le plan théologique et spirituel. Le dialogue des religions ne doit pas exclure la lucidité sur les différences. Voir sur ce point Cyrille Michon et Denis Moreau (dir.), *Dictionnaire des monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam* Seuil, 2013. Voir également Étienne Balibar, « Note sur l'origine et les usages du terme "monothéisme" », in *Critique*, 2006/1, n°704-705, p. 19-45.

sommes partis doit avoir des explications. Lesquelles ? Nous formulerons ici deux hypothèses.

La première raison pour laquelle la christologie a souvent été reléguée à une place périphérique est qu'il n'y a pas chez maître Eckhart de christologie qu'on pourrait dire « clefs en mains », comme on la trouve par exemple chez le grand prédécesseur dominicain d'Eckhart, à savoir Saint Thomas d'Aquin dans la Première Section de la Troisième Partie de la *Somme théologique* (Questions 1 à 59). Dans cette séquence, qui constitue un traité de christologie systématique venant s'inscrire dans l'architecture générale de la *Somme* mais qui peut être lu pour lui-même, se trouve en effet développé un nombre de questions considérables qui suivent pas à pas les textes des Évangiles et les différents épisodes de la vie du Christ (incarnation, vie publique, rencontres, miracles, prédication, passion, mort, résurrection, etc.). La christologie de Saint Thomas d'Aquin est, à l'image de l'ensemble de son œuvre, monumentale et elle a de fait suscité des études monumentales[5]. Rien de tel chez Maître Eckhart : on ne peut pas trouver une section ou une partie de son œuvre dans laquelle il livrerait sa pensée christologique. Il n'a écrit aucun traité spécifiquement consacré à la christologie en tant que telle, ce qui constitue d'ailleurs un trait de ressemblance tout à fait frappant avec Saint Augustin dont la christologie constitue sans doute une source d'influence majeure pour Eckhart : le Christ irradie l'ensemble de la vie et de l'œuvre de l'auteur des *Confessions* sans être pour autant localisé et circonscrit comme un objet de discours dans un traité particulier qui lui serait consacré[6].

[5] Sur la christologie de Saint Thomas, renvoyons à l'étude de Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, « Jésus et Jésus Christs », deux tomes, 1999. De manière significative, on notera d'ailleurs que cette collection « Jésus et Jésus Christ » qui est consacré à la christologie des grands auteurs chrétiens ne contient pas de volume sur Eckhart. J.-P. Torrell a également récemment retraduit et édité à part la Première Section de la Troisième Partie de la *Somme* en y joignant vingt-quatre études historiques et doctrinales ainsi qu'une anthologie de cinquante autres textes tirés d'autres parties de l'œuvre de Thomas sur la question christologique. Ce monument encyclopédique de 1472 pages a été édité au Cerf sous le titre *Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin* en 2008. Signalons aussi que J.-P. Torrell avait livré en 1999 au Cerf dans la collection « Foi vivante » une petite anthologie très pratique des textes christologiques de Thomas (*Le Mystère du Christ chez Saint Thomas d'Aquin*).

[6] « Augustin n'a pas écrit de traité de christologie. Mais le Christ est partout présent dans sa vie et dans ses œuvres. […] Sa pensée sur le Christ, c'est sa vie spirituelle entière, son expérience personnelle et communautaire du Christ » (Goulven Madec, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la voie*, Desclée, « Jésus et Jésus Christ », 2001 (1989), p. 15).

Certes, on peut bien sûr citer le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* dans l'œuvre latine qui constitue une exception notable. Cependant, le texte n'est pas encore traduit intégralement en français, même s'il l'est en italien[7] et l'on a par ailleurs généralement tendance à se focaliser surtout sur le commentaire du « Prologue », très spéculatif, abstrait et très axé sur la question de la théologie du Verbe[8] (voir *OLME*, VI). Contrairement à son *alter ego* dominicain, Eckhart ne semble globalement pas ressentir le besoin de suivre pas à pas le Christ des Évangiles et de commenter ses faits, gestes et paroles de manière systématique pour nous livrer une christologie « clefs en mains », ainsi que nous le disions auparavant[9]. La christologie d'Eckhart est dispersée et fragmentaire, elle impose une reconstruction et une mise en perspective de plusieurs passages de l'œuvre, peut-être d'abord et surtout de l'œuvre allemande, en particulier des sermons dont il va être majoritairement question dans cette étude, puisqu'il semble bien que ce soit dans sa prédication allemande qu'Eckhart livre sa pensée la plus personnelle et la plus originale sur cette question du Christ.

La deuxième raison qui a pu contribuer à produire une marginalisation de la christologie dans les études eckhartiennes tient à la réception de l'œuvre du Thuringien elle-même. En effet, les schèmes interprétatifs dominants ont conduit, notamment à la suite de certains grands commentateurs comme le théologien orthodoxe Vladimir Lossky (1903-1958)[10], à mettre au premier plan les thématiques de l'apophatisme et de la théologie négative qui restent, encore aujourd'hui, dans l'inconscient intellectuel et culturel, la marque de fabrique de la pensée de Maître Eckhart. Les gens qui ne le connaissent pas mais ont un peu entendu parler de lui savent, globalement, que c'était un philosophe mystique qui était fasciné par le néant (ce qui est faux) et qu'il pensait que Dieu était inatteignable par le langage (ce qui est vrai). Peu de place donc pour la christologie dans cette configuration intellectuelle qui fait de la pensée d'Eckhart un maillon entre la *Théologie mystique* du pseudo-Denys et certains

[7] *Commento al Vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione et indici a cura di Marco Vannini, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.

[8] C'est d'ailleurs, comme on le verra un trait caractéristique de la plupart des commentateurs qui s'intéressent à la christologie d'Eckhart de l'analyser quasi exclusivement sous l'angle avant tout spéculatif de la théologie du Verbe en laissant de côté, par exemple, les différentes figures du Christ des Évangiles.

[9] Notons également que le grand projet de *Somme* d'Eckhart, l'*Opus tripartitum*, ne contenait pas de section christologique en tant que telle. On ne peut donc pas imputer l'absence de christologie systématique chez Eckhart au fait qu'il n'aurait pas mené à bien son grand œuvre.

[10] *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, 1998 (1960). Cet ouvrage a joué un rôle majeur dans la réception de Maître Eckhart en France au cours de la seconde moitié du XXe siècle.

courants du bouddhisme zen : la question de la figure du Christ est purement et simplement laissée de côté. De toute façon, le geste d'Eckhart ne consiste-t-il pas à court-circuiter toutes les médiations pour viser l'expérience du fond sans fond de la déité, identique elle-même au fond incréé de l'âme[11], au-delà des trois personnes de la Trinité ? Quel besoin dès lors d'un médiateur, fût-il « le » Médiateur avec un grand « M » ?

Le second schème interprétatif dominant des études concernant maître Eckhart est celui, plus intéressant dans notre perspective, de la filiation divine et de la « petite étincelle » incréée de l'âme (pour reprendre l'expression du *Sermon 20b*, Sturlese *57*) qui est, de fait, une problématique qui joue un rôle central dans ses écrits tant latins qu'allemands. Mais, assez curieusement, cette problématique ne joue pas ou pas assez, dans les études qui ont pu lui être consacrées, un rôle d'embrayeur vers la christologie, ce qui la prive dès lors de sa condition d'intelligibilité première. Lorsqu'Eckhart aborde la question de la filiation divine de l'homme, il le fait toujours en rapport avec la question du Christ puisque, pour le dire vite, la part « incréée » qu'il y a en l'homme vient du fait que le Père engendre continuellement son Fils en moi, comme il est dit notamment dans le *Sermon 4* (Sturlese *41*) et à de très nombreuses autres reprises :

« On me demanda une fois, que fait le Père dans le ciel ? Je dis alors : Il engendre son Fils, et cette œuvre lui est si agréable et lui plaît tellement que jamais il ne fait autre chose que d'engendrer son Fils, et tous deux font fleurir le Saint Esprit. Là où le Père engendre son Fils en moi, là je suis le même Fils et non un autre ; nous sommes certes un autre en humanité, mais là je suis le même Fils et non un autre » (*DW* 1, 72-73).

Cette part incréée (ou, plutôt, précise Eckhart pour couper court aux polémiques sur son orthodoxie, « concréée »[12]) de l'âme est donc le lieu de ce qu'on pourrait appeler une

[11] Rappelons ici la formule célèbre du *Sermon 15* selon laquelle « le fond de l'âme et le fond de Dieu sont un seul et même fond » (*gottes grund und der sele grund ain grund ist*, *DW* 1, 253).

[12] Eckhart a été sur ce point clair dans sa déclaration officielle devant le peuple, dans l'Église des Dominicains de Cologne le 13 février 1327 : « […] je n'ai jamais dit, que je sache, ni estimé que quelque chose serait dans l'âme qui serait quelque chose de l'âme, qui serait incréé et incréable. Car alors l'âme serait née avant hors du créé et incréée, ce contre quoi j'ai écrit et enseigné, à moins que quelqu'un veuille dire incréé ou non créé, c'est-à-dire non pas créé par soi, mais concréé ». Voir le texte de la déclaration d'Eckhart et les commentaires de Gabriel Théry o.p. dans son « Édition critique des œuvres relatives au procès d'Eckhart contenues dans le Manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1928, p. 210-211. Le terme « concréé » figure d'ailleurs dans le second commentaire de la Genèse, le *Livre des Paraboles de la Genèse : In Gen II*, § 194, *LW* I, p. 666-667, à propos de « l'Image » : « *Imago enim proprie est*

incarnation intérieure continuée du Fils, c'est-à-dire du Christ, qui est bien la condition de la filiation divine de l'homme. Eckhart réactive ainsi la vieille intuition des Pères de l'Église, intuition centrale dans sa pensée, selon laquelle Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu[13] car l'homme doit prendre conscience de son origine divine et de la part d' « incréé » (avec tous les guillemets qu'il convient de mettre autour de cet adjectif) qui se trouve en lui.

Le passage cité soulève d'ailleurs un problème central qui traverse toute l'œuvre d'Eckhart, celui de l'identité et de la différence entre l'homme et le Christ. « Là où le Père engendre son Fils en moi, là je suis le même Fils et non un autre » : mais comment alors sauvegarder la différence entre l'humanité de l'homme *lambda* (quand bien même son âme contiendrait une parcelle d'incréé) et la divinité du Christ qui s'est fait homme et qui est Dieu ? Comment maintenir la distinction entre l'homme créé « à l'image de Dieu » (selon l'expression célèbre de Gn 1, 26 qui joue un rôle décisif chez Maître Eckhart) et le Christ qui est, lui, *l'image* de Dieu (2Co 4, 4 et Col 1, 15) et non seulement *à l'image* de Dieu ? Cette thématique a suscité bon nombre de malentendus et a pu de fait jouer un rôle dans les accusations et les soupçons d'hérésie dont a été victime Eckhart. Comme dans la gnose, on pouvait penser à une sorte de confusion entre le plan divin et le plan humain. Or, il n'y a pas, dans l'esprit d'Eckhart, de confusion sur ce sujet : s'appuyant sur la formule célèbre de Maxime le Confesseur (ou qui lui est en tout cas attribuée) sur la divinisation de l'homme, Eckhart dit simplement que l'homme doit devenir par la grâce ce que le Christ est par nature[14]. Mais sans cette part incréée de divinité présente dans son âme qui l'identifie de

---

quod in anima a deo est concreatum, non superinductum ab extra sive superscriptum et quasi affixum de foris et ab alio. ».

[13] Voir notamment Saint Irénée qui fournit la formulation la plus célèbre à ce sujet : « Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi l'adoption filiale, devienne fils de Dieu. » (*Contre les hérésies*, III, 19, 1, trad. Rousseau et Doutrelau s.j., Cerf, SC 211, 1974, p. 375). La formule latine : *« Deus homo factus est ut homo fieret Deus »* est pour ainsi dire fixée en adage. Eckhart y recourt fréquemment.

[14] Eckhart y insiste à deux reprises dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean* « Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption (*per gratiam adoptianis*) ce qu'il est, lui, par nature (*per naturam*)» (*LW* III, n. 106, 90). Voir aussi un peu plus loin en n. 117 où Eckhart emploie une formule très proche : « Le premier fruit de l'incarnation du Verbe qui est le Fils de Dieu par nature est que nous soyons fils de Dieu par adoption » (*ibid.*, 101).

manière locale et non globale[15] à Dieu, cette assomption, par l'homme de sa filiation divine n'est tout simplement pas possible. Cette brève incursion nous montre donc un axe de la christologie eckhartienne qui n'a peut-être pas été assez creusé : la question du lien entre l'Incarnation du Christ et la filiation divine de l'homme.

2-LECTURES CHRISTOLOGIQUES D'ECKHART (1) : L'HYPOTHÈSE DE LA « CHRISTOLOGIE FONCTIONNELLE » DE RICHARD SCHNEIDER

Il nous faut à présent, pour terminer cet état des lieux de la christologie chez Eckhart, évoquer quelques lectures christologiques qui ont été faites du maître rhénan. Car si la bibliographie est mince sur le sujet, elle n'est pas pour autant inexistante. La christologie d'Eckhart a, en effet, fait l'objet de quelques études. Nous allons nous intéresser à deux d'entre elles et tenter de résumer leur apport.

L'article le plus ancien sur le sujet est aussi sans doute l'article fondateur. Il s'agit de l'article de 1968 de Richard Schneider (né en 1933) intitulé « La Christologie fonctionnelle de Maître Eckhart[16] ». L'auteur s'interroge sur la place du Christ chez Eckhart. Dans la mesure où celui-ci était un théologien chrétien, comment comprenait-il la révélation du Christ ? Quelle idée se faisait-il du Christ ? « Le Christ était-il seulement une question secondaire dans ses spéculations philosophiques et théologiques ou bien le Christ occupait-il une place centrale dans sa théologie et sa philosophie ? » (291). Selon R. Schneider, la christologie d'Eckhart n'est pas une christologie *ontologique* qui traiterait de l'union hypostatique des deux natures (humaine et divine) dans le Christ ; c'est une christologie *fonctionnelle* qui entend avant tout analyser la figure du Christ « du point de vue de sa signification et de sa fonction dans la relation entre Dieu, l'homme et le monde » (293). Cet adjectif « fonctionnel » sur lequel R. Schneider fonde toute son hypothèse et sa dense et longue argumentation doit sans aucun doute être replacé dans le contexte intellectuel de la fin des années 1960, l'article

[15] Insistons sur l'adverbe « là » qui est central pour éviter la confusion : « *Là* où le Père engendre son Fils en moi, *là* je suis le même Fils et non un autre ». C'est seulement à cet « endroit » de l'âme (ou *dans* l'âme, Eckhart est fluctuant sur ce point), endroit qui est en même temps nulle part car hors de l'espace et du temps, « fond sans fond », lieu d'une naissance qui est en même temps une déprise, que l'homme s'identifie au Christ et est le « même Fils » que Lui par rapport au Père. Très souvent, lorsqu'Eckhart aborde cette thématique de l'engendrement du Fils éternel en moi dans sa prédication, cet adverbe est présent. Cette question de l'espace intérieur, de sa figuration et de sa métaphorisation va jouer un rôle central dans notre réflexion.

[16] Richard Schneider, « The functional christology of Meister Eckhart », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Tome XXXV, 1968, p. 291-322. Voir la traduction intégrale de cet article en Annexe.

datant de 1968. À ce moment-là, en sciences humaines (notamment en anthropologie, en sociologie et en linguistique), le fonctionnalisme qui s'identifie peu ou prou avec le structuralisme, désigne l'idée selon laquelle chaque élément d'un ensemble prend son sens par rapport à la fonction qu'il remplit dans ledit ensemble[17]. Il faudrait donc sans doute, mais nous nous contentons de l'indiquer de manière incidente car cela n'entre pas directement dans notre réflexion, réfléchir sur les effets qu'a pu produire le modèle fonctionnaliste sur la théologie et les études religieuses en général, l'article de R. Schneider offrant sur ce terrain un bon exemple.

Quoi qu'il en soit, notre auteur développe cette hypothèse de départ selon quatre directions : la relation éternelle du Verbe au Père et à Son Esprit (293-301), la fonction cosmique du Verbe (301-305), la signification salvifique du Christ (306-315) et, enfin, la fonction du Christ dans l'expérience mystique de l'homme (315-322). Le Christ revêt donc chez Eckhart une fonction triple, en plus de son rôle en tant que personne contribuant à la dynamique trinitaire : cosmique, salvifique et mystique. Résumons.

2-1 La relation éternelle du Verbe au Père et à Son Esprit

La première partie de l'article relève davantage de la théologie du Verbe que de la christologie au sens strict même si on sait bien que chez Eckhart (comme chez d'autres auteurs, d'ailleurs) les deux sont liées et communiquent. Le Christ, en tant que seconde hypostase de la trinité, n'est-il pas le Verbe incarné ? Cette première partie de l'article entend aborder la question du Christ chez Eckhart à partir de la théologie trinitaire en étudiant sa place dans la dynamique trinitaire. C'est donc avant tout à travers la figure du *Fils* que le Christ est étudié dans cette partie.

R. Schneider commence par analyser les caractéristiques de l'engendrement du Fils par le Père selon Eckhart et en dénombre trois.

Cet engendrement est éternel, puisqu'il se fait hors du temps. Eckhart écrit en effet du Christ dans son *Commentaire de l'Évangile de Jean* qu'il est toujours en train de naître et toujours né, « *semper nascitur, semper natus est* » (*LW* III, 8).

[17] « L'analyse fonctionnelle consiste à traiter de tout fait social sous l'angle des relations qu'il entretient, dans la synchronie, avec d'autres faits sociaux à l'intérieur d'un ensemble qu'il n'est pas épistémologiquement nécessaire de penser comme entièrement structuré. La notion de fonction renvoie seulement à l'idée d'interdépendance relative entre les faits » (Gérard Lenclud, art. « Fonctionnalisme », *in* Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.U.F., 1991, p. 286).

Cet engendrement ne procède pas de manière externe comme la création qui suppose une séparation entre Celui qui crée (Dieu) et l'objet créé (le monde, les créatures, etc.). Il s'agit, dit R. Schneider, d'une « une procession à l'intérieur de l'unité absolue du Père » (294).

Il n'y a donc pas de séparation, en raison de leur unité substantielle, entre le Père et le Fils. Il y a certes une distinction personnelle mais pas de différence d'identité[18] : « le Fils est une autre personne (*alius*) et non une autre réalité ou chose (*aliud*), puisque personne ne peut s'engendrer soi-même » (294). Ou pour le dire autrement : « En engendrant le Fils le Père produit une personne qui est comme Lui sous tous les rapports si ce n'est la paternité » (*ibid.*).

Le mouvement par lequel le Père engendre son Fils est un mouvement d'amour qui introduit donc la troisième personne de la Trinité, à savoir l'Esprit Saint même s'il existe par ailleurs un amour entre Père et Fils indépendamment de l'Esprit.

La relation Père-Fils est abordée sous l'angle du rapport *producens*/*productum*, *principium*/*principiatum*, le *principiatum* étant la manifestation du principe, ce par quoi il se rend visible (on pense à la question de l'incarnation).

Ces considérations conduisent Maitre Eckhart à une autre manière d'analyser la relation Père/Fils à l'intérieur de la Trinité : à travers le rapport entre Intellect divin (Père) et Verbe divin (Fils). Ce rapport Intellect/Verbe permet d'appréhender toujours l'unité et la distinction qu'il y a entre Père et Fils et qui constitue le nœud central de leur relation : « Cette procession du Fils en tant que Verbe de Dieu est ainsi vue comme une sorte de génération intellectuelle qui contraste avec la génération naturelle, un mouvement interne et non externe. C'est un mouvement universalisant, unifiant » (296).

Le Christ peut aussi être vu comme image éternelle du Père[19]. « Le Christ en tant qu'image du Père est l'expression pleine et entière du Père » (*ibid.*). Dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (14, 11 et 10, 30), l'unité et la distinction entre Père et Fils sont sans cesse mises en valeur. « Moi et le Père sommes un » (10, 30). « Sommes » renvoie à une pluralité et « un » à une unité. « La forme plurielle du verbe exprime le fait que malgré cette unité la distinction entre le Père et son image demeure dans la mesure où Il exprime et produit l'image et dans la mesure où cette image est exprimée et produite par le Père. […] Puisque le Fils est

[18] Voir *infra* Chapitre I notre synthèse sur les grandes étapes de la pensée christologique.

[19] Le Christ est *image* de Dieu et non seulement *à l'image* de Dieu (comme l'homme). Nous insistons sur ce point déjà mentionné auparavant.

l'image parfaite du Père et l'expression totale du Père, il n'y a pas d'autre image divine en plus de Lui » (297).

La relation Père/Fils s'éclaire également selon Eckhart à partir du rapport entre le bon et la bonté. R. Schneider cite à ce propos le début du *Livre de la Consolation divine*. « La relation entre le Bien et la Bonté est présentée comme l'*analogon* principal ou comme l'idéal de la théologie spirituelle qu'il développe dans ce traité allemand. […] La Bonté en engendrant le Bien se déverse entièrement dans le Bien ; autrement dit, le Bien reçoit l'entièreté de son être, de son savoir, de son amour et il s'effectue à partir du cœur de la Bonté et seulement à partir d'Elle. Ainsi, le Bien et la Bonté ne sont rien d'autre qu'une seule et unique Bonté, totalement une sous tous les aspects, à l'exception du fait que l'une donne la bonté et que l'autre la reçoit » (298). Ce schéma fonctionne de la même manière pour la Vérité et le Vrai, la Sagesse et le Sage, la Justice et le Juste, etc.

Cette dernière distinction semble particulièrement pertinente à Eckhart pour penser le rapport Père/Fils dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. « Le Juste est fils et enfant de la Justice. Il y a ainsi identité de nature et distinction quant à la personne » (299).

En dernier ressort, la relation du Christ au Père fournit au chrétien le modèle de toute relation possible à Dieu en même temps que le principe de toute action morale (puisque le juste dérive de la Justice, le bon de la Bonté, etc.). « Cela éclaire la signification éthique et mystique du Christ. Il n'est pas seulement le modèle mais le principe de toute action vertueuse de l'homme » (300). On retrouve ainsi une figure du Christ importante qui est celle du médiateur : « Finalement, Eckhart considère le Christ comme le medium pour notre union parfaite, mystique et bienheureuse avec le Père et l'Esprit » (301).

2-2 Fonction cosmique du Verbe

Dans la deuxième partie de son article consacré à ce qu'il appelle « la fonction cosmique du Verbe », R. Schneider cite le commentaire que propose Eckhart de cette formule de l'*Épître aux Romains* : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsi honor et gloria*, « Car tout est de lui et par lui et pour lui. À lui soit la gloire éternellement » (Rm 11, 36). En se référant à un certain nombre de sermons latins, notamment le *Sermon II* et *IV*, on peut arriver à la synthèse suivante.

1°) Cette phrase expose la relation causale qu'a chaque personne de la Trinité par rapport aux créatures. L'*Ex ipso* fait référence au Père (cause efficiente de la création). Le *Per ipsum* au Fils, « […] c'est à travers le Fils de Dieu que toute chose est en rapport avec Dieu »

(302). L'*In ipso*, pour ce qui le concerne, renvoie au Saint-Esprit, « […] toute chose est en Lui car il est le lien entre le Père et le Fils » (*ibid.*).

2°) Les trois personnes divines sont égales et identiques en être et toute la Trinité dans son ensemble est tournée vers les créatures. « L'expression *ipsi honor et gloria* révèle que c'est la Trinité en tant qu'une qui crée. Cela peut être vu à partir du fait qu'à la place d'utiliser la forme plurielle *ipsis*, Saint Paul a fait usage de la forme singulier *ipsi* » (*ibid.*).

3°) Cette phrase montre en même temps la différence et la distinction entre Dieu et les créatures. « Cela est indiqué par l'expression *ex ipso omnia*. Cela veut dire que Dieu ne fait pas partie de l'ensemble des choses (*inter omnia*) mais que Dieu est au-dessus de toute chose en tant qu'il est leur raison causale (*ratio*) » (303).

4°) Dans sa relation aux créatures, Dieu n'a pas d'autre principe que Lui. « Paul a dit *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* ; il n'a pas ajouté *propter ipsum*. Dieu qui est Esprit n'a pas de principe par lequel Il est causé[20] ; pas plus n'y a-t-il de cause finale au nom de laquelle Dieu serait ou causerait » (303-304).

À partir de là se pose une question : comment définir la fonction propre du Christ dans l'économie trinitaire ? En quoi consiste exactement cette « fonction cosmique » à laquelle veut en venir l'auteur ? « Comme l'indique le verset qui ouvre la Genèse, le Père a créé le ciel et la terre *in principio*, c'est-à-dire dans le Fils. Le Père a créé le ciel et la terre dans son Fils dans la mesure où le Fils est l'être et, en tant que tel, Il est le fondement de l'existence de toutes les créatures. C'est à partir du Fils et en Lui que toutes les créatures reçoivent les perfections transcendantes d'être, d'unité, de bonté et de vérité » (304).

De même, au début de la Genèse, lorsque Dieu parle à plusieurs reprises (*Deus dixit*), c'est à travers son Verbe (donc le Christ) qu'il agit. « Celui qui parle, prononce une parole et parle à travers une parole et œuvre dans la mesure où il prononce cette parole et parle à travers elle. Dieu s'exprime totalement à travers son Verbe. Cela signifie pour Eckhart que le Verbe est le principe de tout ce que Dieu fait en ce monde. Il ne fait qu'un principe avec celui qui parle » (*ibid.*). Ces considérations sont bien évidemment décisives pour notre travail centré sur le lien entre christologie et prédication chez Eckhart.

[20] Comme chez Saint Thomas (*ST*, Ia, Q. 2, a. 3, argument dit de la « seconde voie »), Dieu est cause première et, en tant que telle, il est incausé. C'est Descartes qui développera plus tard l'idée que Dieu est « cause de soi » (*causa sui*) dans les Réponses aux Quatrièmes objections d'Arnauld sur les *Méditations*.

Dans une perspective davantage platonicienne ou néoplatonicienne, R. Schneider indique que, pour Eckhart, si Dieu a créé toutes choses *in principio*, cela signifie qu'il a créé toutes choses dans son Fils, dans le Verbe, en tant que ce dernier est l'archétype idéal, le modèle d'intelligibilité de toutes choses. « Le Christ dans sa relation éternelle au Père en tant que Verbe de la création est ainsi envisagé comme le lieu des Idées selon lesquelles toutes les choses sont créées. Cela signifie que toutes les créatures reçoivent leur signification et leur intelligibilité en et par Lui » (305).

2-3 Signification salvifique du Christ

De cette fonction cosmique du Verbe va découler la signification salvifique du Christ selon Eckhart, étudiée par R. Schneider dans la troisième partie de son article. En effet, si toutes les créatures reçoivent leur signification et leur intelligibilité en et par Lui, cela veut dire également que c'est en Lui et par Lui que ces mêmes créatures et l'ensemble du monde pourront trouver leur salut. Dans le cas de l'homme, ce salut prend la forme de la filiation divine qui est, comme on va le voir, en rapport très étroit avec la figure du Christ.

R. Schneider note que, selon Eckhart, c'est en tant que *faber lignarius* (« menuisier » ou « charpentier », pourrait-on dire) qui a travaillé au salut de l'humanité sur le bois de la croix que le Christ joue un rôle essentiel pour l'homme. Le Christ délivre l'homme du double effet du péché : la *culpa* et la *poena*. L'homme doit être soigné de la faute (*culpa*) par la grâce de justification, et il doit être délivré de la punition de la mort (*poena*) à travers la gloire ou l'impassibilité de la Résurrection (voir *Coll. in Lib. Sent.*, n. 8, in *LW* V, 24).

L'incarnation revêt donc une valeur salvifique car, en délivrant l'homme du négatif, elle nous dit également de manière positive que nous pouvons nous aussi nous élever à Dieu : « Parce que la nature humaine que le Fils de Dieu a assumée existe de manière univoque, autrement dit qu'elle est en tout point identique à notre nature humaine à nous hommes, nous avons reçu l'assurance que tant dans la nature du Christ que dans notre nature humaine le Verbe Incarné peut demeurer, qu'il peut demeurer dans notre être les plus profond » (306-307). R. Schneider cite un passage dans lequel Eckhart reconnaît lui-même le lien entre incarnation et filiation divine : « […] si le but de l'incarnation n'avait pas pour but que je devienne moi-même Fils de Dieu, que je sois le Fils adoptif, l'incarnation en elle-même ne signifierait que très peu de chose pour moi, comme le dit Saint Paul (*Si filius, et heres*), si nous sommes fils alors nous sommes aussi héritiers (Ga 4, 7) » (*LW* III, 102). Autrement dit, l'incarnation ne prend son sens que parce qu'elle ouvre la possibilité en retour à l'homme

d'accéder à la filiation divine : Dieu s'est fait homme non seulement pour sauver l'homme mais également pour que l'homme devienne Dieu. Peut-être d'ailleurs, et l'on peut considérer qu'il s'agit là de la proposition centrale de toute la pensée de Maître Eckhart, la meilleure manière d'accéder au salut passe-t-elle par le processus de filiation divine.

Apparaît ainsi de manière évidente le lien central entre christologie et anthropologie sur lequel nous reviendrons. Dans la mesure, en effet, où l'incarnation du Christ appelle la filiation divine de l'homme, la christologie implique donc une anthropologie spirituelle : « Ainsi, pour Eckhart, la christologie devient une affirmation sur l'essence de l'homme. Le Christ nous dit ce qu'est l'homme ou, plutôt, ce que son créateur a eu l'intention que l'homme soit et qu'il devienne » (307).

Dans cette optique, la première étape pour atteindre cette filiation divine va être l'imitation du Christ des Évangiles. Dans le *Discours du discernement*, Eckhart dit ainsi à ses auditeurs que la vie du Christ doit sans cesse être sous leurs yeux, qu'ils doivent chercher à l'imiter. Il faut ainsi tendre à une identification parfaite au Christ à travers un amour parfait du Christ et un renoncement à soi : il y a donc un lien fondamental entre la thématique du détachement et la spiritualité christologique d'Eckhart. Dans *Le Livre de la consolation divine*, Eckhart commente dans cette perspective la célèbre phrase : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à lui-même et qu'il prenne sa croix » (Mt 16, 24)[21]. Pour s'atteindre réellement, il faut renoncer à soi et passer par le Christ. « Pour Eckhart, cette parole signifie que l'homme en renonçant à lui-même et en suivant le Christ soulève sa croix à Lui, c'est-à-dire, la Lui retire. Pour un homme qui renonce à lui-même, qui laisse Dieu tout prendre en charge, toute croix et toute souffrance seront transformés en joie et en paix » (307-308). Il

[21] Sur l'exégèse de Mt 16, 24 dans le *Livre de la consolation divine,* cf. M. de Gandillac, « La dialectique de Maître Eckhart », *La Mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1963, p. 91, qui traduit : « Notre Seigneur dit : "Qui veut venir à moi, il doit sortir de soi, se renoncer et doit lever *(ûfheben)* sa croix", c'est-à-dire qu'il doit déposer et supprimer tout ce qui est croix et souffrance. Car il est sûr que qui se serait renoncé lui-même et serait entièrement sorti de soi, pour celui-là il ne pourrait y avoir ni croix ni souffrance ni peine ; tout serait pour lui un délice, une joie, une adoration. » Sur le double sens de l'allemand « *ûfheben* », cf. S. Knaebel, « La réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand », *in* Alain Dierkens & Benoît Beyer de Ryke, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique rhéno-flamande, XIII^e^-XIV^e^ siècle*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 2004, p. 181- 182, et Éléonore Dispersyn, « L'héritage problématique de la mystique eckhartienne dans l'idéalisme allemand », *in* J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Cerf, « Cahiers d'histoire de la philosophie », 2012, p. 320.

s'agit, par-delà nos émotions et nos affects, de nous identifier au Christ « à travers notre imitation de Son unité de volonté et d'esprit avec Dieu le Père » (308).

Attention, cependant. R. Schneider fait remarquer à juste titre que Maître Eckhart met également ses auditeurs et ses lecteurs en garde contre les spiritualités christiques ou christologiques de type littéraliste qui verraient dans ce que la tradition appellera, quelques décennies après la mort d'Eckhart, « l'imitation de Jésus-Christ » une pure et simple *reproduction* des faits et gestes du Christ tels qu'ils sont relatés dans les Évangiles. Il s'agirait de jeûner quarante jours comme le Christ a jeûné quarante jours, de se faire crucifier comme le Christ s'est fait crucifier, etc. : il s'agit là d'une « imitation servile » (*ibid.*) alors que l'essentiel n'est pas là. L'essentiel réside dans le fait de se conformer à la volonté du Père avec la même confiance et le même empressement que le Christ : c'est donc uniquement en se référant au Père et en s'employant à nier en nous tout ce qui peut nous détourner de Lui que nous sommes réellement dans l'imitation du Christ. C'est à travers cette attitude que l'homme pourra entrer dans le processus de filiation divine que R. Schneider résume ainsi : « La filiation consiste en une interaction entre les efforts de l'homme pour devenir comme le Christ et la transformation de l'homme par la grâce du Père qui, comme Eckhart aime à le dire, engendre Son Fils dans l'âme de l'homme en le transformant en Son Fils adoptif » (*ibid.*). Disons donc pour résumer : viser non une imitation à la lettre mais une conformation à l'esprit, ou en tout cas une imitation du Christ dans le quotidien qui procède d'une conformation intérieure et spirituelle *via* le processus de filiation divine.

La notion de filiation doit s'entendre en deux sens : comme un processus (devenir fils de Dieu) mais aussi comme un résultat (être fils de Dieu), ou, pour le dire autrement, la filiation en puissance et la filiation en acte. « Le temps de la filiation comme processus, comme croissance et devenir est le temps de la foi. Le croyant n'est pas encore le fils de Dieu car c'est le propre du Fils que de voir et connaître le Père. La foi est, pour ainsi dire, un mouvement vers la filiation adoptive, elle n'est pas encore la filiation parfaite qui inclut la vision du Père (Mt 11, 27) » (309). Le croyant est entré dans le processus de filiation divine car il tend vers Dieu et est entré dans la démarche de pauvreté en esprit (voir le *Sermon 52*, Sturlese *108*) et de détachement. Ce mouvement, ce processus ne seront achevés que dans l'*unio mystica* à travers laquelle l'âme retourne à sa demeure originelle.

Pour que cette filiation, en tant que processus et en tant que perfection achevée soit possible, l'âme doit entrer dans une démarche de *réception* ou de *réceptivité*. S'appuyant sur les analyses d'Eckhart concernant les versets 12 et 13 du « Prologue » de Jean, R. Schneider

note : « L'identification du chrétien au Christ dans la foi est exprimée ici en termes de réception : *Quodquod autem receperunt eum* ; nous devons recevoir le Christ pour être transformé en fils de Dieu » (310). Mais que veut dire précisément recevoir le Christ ? Dans un passage quasiment phénoménologique qui évoque Merleau-Ponty (*LW* III, 91), Eckhart part, pour expliquer ces grands mystères théologiques, de l'expérience la plus simple qui soit, à savoir l'expérience de la perception : « Si l'on privait l'œil du pouvoir de voir, on enlèverait de l'objet le fait qu'il est vu. Prenez la visibilité de l'objet, par là-même vous enlevez à l'œil sa vision de l'objet. Il y a ainsi une unité entre voir et être vu » (310). Cette loi dans le domaine de la perception permet de comprendre la relation de l'homme à Dieu. L'homme tire, en effet, l'entièreté de son être de Dieu. Il ne s'appartient pas à lui-même, n'est pas propriétaire de lui-même mais est fondamentalement orienté vers Dieu en raison de la part divine et incréée (ou « concréée », comme on l'a dit) qu'il porte en lui. C'est la raison pour laquelle l'homme doit se déprendre de tout, y compris de lui-même, pour se détacher du monde créé et temporel de manière à avoir, à terme, Dieu pour seul et unique objet de connaissance. « Lorsque Dieu est devenu de cette façon l'objet de notre connaissance, alors la loi générale de la connaissance s'applique aussi à sa relation : dans le processus de connaissance l'objet connu s'engendre lui-même. Il se donne naissance à lui-même ou bien donne naissance à ses espèces dans la puissance connaissante ; et l'espèce qui naît de ce processus est le jaillissement qui est commun à l'objet connu et à la puissance connaissante, qui leur appartient à tous les deux » (311).

R. Schneider peut ainsi conclure sur le double sens de la notion de filiation (processus et état de perfection) : « Voici donc la condition de notre filiation : pour que le Fils de Dieu naisse en nous et puisse être reçu de nous, nous devons être nus, débarrassés de toute forme qui puisse naître en nous et être imprimée en nous par le biais des créatures. Tant que nous ne sommes pas encore en état de perfection, nous devons croire en Son nom, nous devons croire et avoir confiance dans le fait que dans cet état parfait nous ne connaîtrons rien d'autre que Dieu. Nous devons croire et espérer que ce que nous voyons maintenant comme en un miroir, nous le verrons face à face (1 Cor 13, 12) » (*ibid.*). La troisième partie de l'article étudiera de manière exclusive le premier sens (la filiation comme processus), le second sens étant lui analysé dans la quatrième et dernière partie.

Quel rôle exact joue le Christ dans ce processus de filiation ? ll nous guide au moins de deux façons : « En devenant fils de Dieu, nous sommes guidés par le Christ de deux manières. Il est d'abord la parfaite manifestation du Père et, ensuite, par sa vie Il est le modèle

parfait de notre filiation » (*ibid.*). Le Christ nous guide donc dans le processus de filiation divine en tant que personne de la Trinité (conformation) et ce n'est qu'à partir de Lui que nous pouvons avoir accès au Père et à l'Esprit. Par sa vie également telle qu'on peut la lire dans les Évangiles (imitation), le Christ nous offre le modèle de quelqu'un qui n'est tourné vers rien d'autre que Dieu.

À partir du moment où « l'union parfaite entre le Verbe éternel et le Père, la réception parfaite du Verbe divin dans la nature humaine du Christ et l'identité complète de la connaissance et de la volonté entre le Christ comme Verbe de Dieu et Dieu le Père sont le modèle de la perfection humain » (312), l'homme est placé devant une alternative. Soit il peut choisir de devenir fils de Dieu en se conformant à la vie de Jésus-Christ en entrant dans le processus intérieur du détachement et de la déprise de soi, soit il choisit de se tourner vers l'extériorité et la multiplicité du créé en faisant de la diversité du monde sensible l'objet exclusif du désir de sa connaissance et de sa volonté d'action : on reconnaît là du reste l'opposition augustinienne entre *conversio* (retour à l'unité et à l'intériorité) et *aversio* (dispersion dans la multiplicité et l'extériorité)[22]. Le prix à payer, en cas de choix de la seconde option, est de se détourner purement et simplement de Dieu : « le premier pan de l'alternative signifie un accomplissement parfait de l'existence humaine, le second implique son échec total » (313). La définition même du péché, en somme : non pas, comme on le croit habituellement, le sentiment psychologique de la culpabilité mais ce qui éloigne l'homme de Dieu et de l'accomplissement de son humanité par la divinisation de soi.

R. Schneider conclut la troisième partie de son article sur ce processus de filiation en insistant sur sa dimension négative : suivre le Christ et se conformer à lui, c'est

[22] « Aversion du Souverain Bien, conversion vers les biens secondaires, tels sont, en somme, les deux actes libres qui décident de notre bonheur ou de notre malheur éternels » (Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2003 (1929), p. 190). Gilson cite pour appuyer son propos *Le Libre Arbitre*, II, 19, 52-53 dans lequel Augustin définit notamment le mal comme « l'action par laquelle [la volonté] se détourne du bien immuable et se tourne vers les biens muables », *aversio eius ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona* (*Le Libre arbitre*, trad. G. Madec, in *Dialogues philosophiques III*, BA 6, Desclée de Brouwer, 1976, p. 374-375). Même remarque chez Jean Guitton : « La conversion n'a pas été chez lui [Augustin] une ascension, une vocation et un progrès, mais le passage de l'aversion de Dieu à une conversion intégrale et absolue, du péché au sacrifice total. Pour Saint Augustin, le renoncement à la concupiscence et l'acceptation du plus parfait avaient été une seule et même chose » (J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004 (1933), p. 368-369).

essentiellement renoncer au monde ou, pour s'exprimer de façon sans doute plus explicitement eckartienne[23], se détacher de lui : « Le renoncement à soi, l'identification de sa volonté à la volonté de Dieu le Père est atteinte dans l'union et dans l'identification au Christ, le Verbe incarné du Père. Il est ainsi clair que le Christ joue le rôle central, selon Eckhart, dans la perfection éthique et morale de l'homme. Le rôle et la fonction du Christ sont accomplis, selon Eckhart, au moment ou Lui-même naît dans la paix de l'âme de l'homme, lorsque l'homme a atteint le niveau du plein renoncement à soi, quand le processus de filiation se termine par la naissance du Fils de Dieu dans l'âme de l'homme » (315). Derrière l'ensemble des analyses d'Eckhart (et de R. Schneider) sur ce premier sens de la filiation comme renoncement à soi, il y a donc en arrière-plan l'épisode du jeune homme riche (Mc 10, 17-22) et la déclaration célèbre du Christ à son interlocuteur : « Vends tout ce que tu as et suis-moi ». Devenir fils de Dieu implique ainsi de se conformer au Christ comme vrai modèle de toute filiation puisqu'Il est le Fils de Dieu. Or, se conformer au Christ implique d'abord de le suivre et de l'imiter, donc de renoncer à soi : on se souvient, en ce sens, du célèbre *Sermon 52* (Sturlese *108*) centré sur la notion de pauvreté en esprit (ne rien vouloir, ne rien savoir, ne rien avoir).

[23] Il n'est en effet pas pertinent de traduire, comme Jeanne Ancelet-Hustache en son temps, *abgescheidenheit*, par « renoncement ». « Détachement », qui s'est imposé depuis et fait l'unanimité, est plus pertinent. Ainsi, dans sa récente traduction révisée de J. Ancelet-Hustache, É. Mangin remplace de façon tout à fait pertinente « renoncement » par « détachement » : voir *Du Détachement*, in *Sermons, traités, poèmes. Les Écrits allemands*, Seuil, 2015, p. 825 *sq*. En effet, il y a du renoncement dans le détachement mais le renoncement n'est que la part négative du détachement qui est aussi, d'un autre point de vue, *adhésion* affirmative à une expérience intérieure et accès à une nouvelle dimension spirituelle. Plus je me détache et plus, en un autre sens, j'adhère. Par ailleurs, le mot de « détachement » n'implique pas le même rapport au monde extérieur que celui de « renoncement » : si celui-ci semble impliquer une fuite et une négation, celui-là implique plutôt l'idée, davantage conforme à la pensée de Maître Eckhart, d'une *bonne distance* par rapport au monde. Dans le vingt-troisième des *Entretiens spirituels* (parfois appelés également *Discours du discernement*), Eckhart insiste ainsi beaucoup sur cette articulation de l'intérieur et de l'extérieur : « Non que l'on doive s'évader de son intérieur ou s'y soustraire pour le renier, mais c'est en lui et avec lui et à partir de lui que l'on doit apprendre à œuvrer de telle sorte que l'on projette l'intériorité dans l'opérativité, et que l'on introduise l'opérativité dans l'intériorité, et que l'on s'accoutume ainsi à œuvrer librement. Car on doit tourner le regard vers cette œuvre intérieure et opérer à partir de là, que ce soit lire, prier ou – si cela convient – œuvre extérieure. Si toutefois l'œuvre extérieure va à détruire l'intérieure, que l'on suivre l'intérieure. Mais si toutes deux pouvaient être en une, ce serait le mieux, en sorte que l'on ait un coopérer avec Dieu » (*DW* 5, 291). Le détachement n'est donc pas une aspiration pour le néant ou le rien en tant que tel, c'est un processus qui ne prend sens que rapporté au tout qu'est Dieu et à une coopération avec Lui par l'action.

Reste maintenant, après ce moment négatif de renoncement à soi, à analyser l'accomplissement et la perfection divine à laquelle l'homme peut arriver en devenant fils de Dieu. Il s'agit là du second sens de la filiation, à savoir la filiation non plus comme processus mais comme perfection atteinte à laquelle on arrive au bout du processus : non plus devenir fils de Dieu mais être le fils de Dieu qu'on est devenu. Ou l'on voit au passage que, pour Eckhart, devenir fils de Dieu, c'est, en un sens, devenir ce que l'on est, comme le disait Pindare[24] et comme le reprendra, plus tard Nietzsche… Pour R. Schneider, il s'agit là, dans l'optique de christologie fonctionnelle qu'il propose, de la quatrième « fonction » du Christ : celle qui concerne « l'expérience mystique de l'homme ».

2-4 Fonction du Christ dans l'expérience mystique de l'homme

Pour évoquer cette naissance de Dieu dans l'âme de l'homme une fois que celui-ci est allé au bout du processus de détachement, de renoncement à soi et à sa subjectivité propre, R. Schneider part justement d'un sermon allemand (le tout premier, Sturlese *18*) sur lequel nous aurons l'occasion de revenir de façon plus approfondie par la suite. Ce sermon liminaire du corpus allemand se centre, comme on le sait, sur l'analyse d'un épisode de l'Évangile : Jésus chassant les marchands du temple (Mt 12, 21). Selon l'interprétation allégorique donnée par Eckhart, cet épisode symbolise l'état de vacuité que l'âme doit atteindre si elle veut entrer en communion avec Dieu et s'unir à lui : « Lorsque l'âme est ainsi totalement libérée d'elle-même et de toute créature, alors Jésus est seul en elle ; et lorsqu'il n'y a personne d'autre que Jésus dans le temple, alors il commence à parler. Par conséquent, c'est seulement lorsque l'âme est entrée dans un silence total qu'elle est capable d'entendre la parole de Jésus » (316). Libérée du bruit et de la fureur des marchands du temple, l'âme peut entrer dans le silence et entendre la parole du Christ qui est né en elle. Mais que nous dit le Christ ? « Jésus dit ce qu'Il est : le Verbe du Père dans lequel le Père s'exprime totalement. Jésus est le Verbe dans lequel le Père s'exprime en même temps qu'il exprime la nature divine dans sa totalité et tout ce qui est Dieu. Jésus est le Verbe dans lequel le Père énonce la totalité de la réalité divine dans la mesure où Il la connaît et où Il la connaît telle qu'elle est. […] Dans cette parole du Christ, l'âme reconnaît qu'elle a la possibilité d'atteindre, par la grâce, l'égalité avec ce même Verbe. Et telle est la signification ultime de son existence, devenir fils de Dieu » (316-317). S'étant libérée du monde et d'elle-même, l'âme les retrouve donc, lorsque le Fils naît en elle,

[24] « Sois tel que tu as appris à te connaître », *Genoi, oios essi mathôn* (*Pythiques* II, 72, trad. Aimé Puech, Les Belles Lettres, CUF, 1931, p. 45-46). Devenir ce que l'on est, c'est donc apprendre à se connaître soi-même.

mais d'une autre manière puisqu'elle les connaît maintenant dans le Verbe, c'est-à-dire dans leur Principe créateur : « Dans ce moment de naissance du Fils de Dieu dans l'âme, quand l'âme s'est dépouillée de toute connaissance des choses et d'elle-même, elle atteint la vraie connaissance des choses et d'elle-même dans le Verbe et à travers Lui » (317).

Mais au-delà de la sagesse, de la vertu ou de la connaissance, il semble que le fruit premier de cette parole du Christ qui résonne dans l'âme soit l'expérience mystique de l'union de l'âme avec le Père et l'Esprit. Le Christ joue donc ici un rôle de médiateur dans ce qui est une expérience d'ordre trinitaire. Cela est à mettre en lien avec la première partie de l'article qui traitait de la relation éternelle du Verbe au Père et à l'Esprit : « Puisque dans le Fils et à travers le Fils la vraie vie divine nous est rendue manifeste, puisque dans l'union mystique au Christ et à travers le Christ avec le Père et l'Esprit l'âme est saisie par la vie intérieure de la trinité, c'est dans cette expérience que l'âme reçoit la connaissance la plus profonde de la Trinité » (318-319). En ce sens, le Christ apparaît donc bien comme le médiateur qui peut procurer à l'homme rien moins que l'expérience ultime par laquelle l'âme s'atteint en se dépassant elle-même, en allant au-delà d'elle-même. Elle atteint le fond de l'âme qui est un seul et même fond avec le fond de Dieu, selon l'expression célèbre du *Sermon 15*, Sturlese *118* (*DW* 1, 253).

Un dernier point d'importance sur lequel nous aurons l'occasion de revenir se trouve traité dans la quatrième partie de l'article de R. Schneider, à savoir la question de la différence entre la filiation divine du Christ et la filiation divine de l'homme. Dans les sermons allemands et dans d'autres textes, Maître Eckhart répète souvent que, dans ce point d'acmé mystique que nous venons d'évoquer et qui est l'horizon de toute sa pensée, « Dieu m'engendre comme son fils et comme le même fils » (R. Schneider cite à ce sujet le *Sermon 7*, Sturlese *61* et le *27*, Sturlese *95*). Par là même, se trouverait ainsi laissée de côté la distinction entre l'être divin du Christ et l'être créaturel de l'homme. Cette impression de confusion n'est d'ailleurs peut-être pas pour rien dans les soupçons et les accusations dont Eckhart a pu être victime à la fin de sa vie. On a, en effet, l'impression, à la lecture de certains textes qu'il n'y a plus de différence entre l'homme et le Christ. Or, R. Schneider rappelle fort opportunément certains textes tirés du *Sermon 1* (Sturlese *18*) ou du *Livre de la consolation divine* dans lesquels Eckhart exprime des « remarques prudentes » (319) concernant ce possible malentendu auquel sa pensée peut donner lieu. L'idée est que l'âme ne peut pas atteindre la même sorte d'union avec le Père que le Christ dans la mesure où elle a accès au Père par la médiation du Christ : « Même s'il y a une unité très intime entre l'âme et Dieu, il

s'agit d'une unité dans et par le Christ, le Verbe incarné de Dieu, et en tant que telle cette unité n'est pas une unité telle qu'elle existe entre le Père et le Fils. Par conséquent, Eckhart maintient clairement la distinction entre filiation divine et filiation adoptive. Le Christ est le seul fils engendré, et engendré par le Père seul tandis que nous sommes engendrés mais pas par un seul Père » (320). Il faut toujours en revenir au même point : le Christ est le Fils de Dieu par nature, nous ne pouvons le devenir que par grâce (*In Joh.*, n. 106, *LW* III, 90). En effet, la génération du Fils est éternelle, elle est au-delà du temps, tandis que notre filiation doit être précédée par le processus et l'effort de renoncement à nous-mêmes et au monde que décrivent, par exemple, le traité *Du Détachement* ou le *Sermon 52* (Sturlese *108*).

Cette sixième et dernière étape de la filiation divine à travers laquelle l'âme « reçoit un avant goût de la vision béatifique du paradis » (321) révèle ainsi le rôle central du Christ. En s'identifiant à lui et en le suivant, l'homme peut retrouver en lui cette image cachée qui est là de toute éternité et déployer la semence que Dieu a plantée en lui. L'expérience mystique est sans aucun doute l'expérience la plus haute que l'homme puisse atteindre en cette vie, c'est une expérience intégrale d'un Dieu à la fois un et trine qui passe par la médiation du Christ en tant que Verbe incarné : « Dans l'expérience mystique de l'homme, le rôle central du Christ est manifeste. On fait l'expérience du Christ comme Verbe du Père, comme le centre de toute la création dans Lequel toutes les choses ont leur être, leur signification et leur intelligibilité. La relation éternelle du Verbe au Père est le schème idéal pour toute relation à Dieu : l'ouverture totale à Dieu et à l'unité avec Lui est le fondement de l'identité personnelle de l'homme et de son intelligibilité. Ainsi, la relation au Christ est-elle, par-dessus tout, l'interprétation finale de l'existence humaine » (*ibid.*).

R. Schneider peut alors conclure son article en résumant son hypothèse de christologie fonctionnelle chez Maître Eckhart dans ses diverses dimensions : « En tant qu'il est celui qui reçoit l'être du Père, Il est le fondement de l'être des créatures, de leur unité, de leur bonté et de leur vérité. En tant que Verbe du Père, il est le principe de l'intelligibilité de toutes les créatures. En tant que Fils divin qui a assumé la nature humaine et qui s'est rendu, en tant que tel, visible aux hommes, Il est l'exemple achevé de toute relation au Père : pas seulement exemplaire mais, comme le dit Eckhart, il est également le principe de toute vie humaine vertueuse et de toute perfection. Dans cette fonction, le Christ est le Verbe de Dieu adressé aux hommes qui leur dit ce qu'ils sont appelés à devenir : des fils divins par adoption » (322).

L’article de R. Schneider est donc, comme on le voit, un article fondateur sur le sujet. Il est très riche et propose des pistes nombreuses et intéressantes dont certaines seront reprises et approfondies ici.

3- LECTURES CHRISTOLOGIQUES D'ECKHART (2) : LE CHRIST D'ECKHART SELON EDOUARD-HENRI WEBER

Plus de trente ans après l'article qu'on peut dire à bon droit fondateur de R. Schneider sur la christologie « fonctionnelle » de Maître Eckhart, il revenait à un autre éminent spécialiste[25], à savoir Édouard-Henri Wéber o.p. (né en 1922), de proposer pour la première fois une synthèse en langue française dans un article intitulé tout simplement « Le Christ selon Maître Eckhart » et d'apporter par là même une nouvelle pierre à la réflexion des commentateurs sur la christologie du maître rhénan[26]. Essayons donc de résumer, comme nous l'avons fait pour l'article de R. Schneider, la perspective et l'apport propre de cet article.

Après avoir fait le constat qui s'impose et que nous avons déjà effectué précédemment, selon lequel on ne dispose « d'aucun traité en forme de christologie » (414) en tant que tel chez Eckhart, Wéber note que cette lacune apparente ne doit pas être interprétée comme un manque dans la mesure où « toute son œuvre – en grande majorité commentaires de l'Écriture et prédication latine et allemande − est axée sur le Verbe incarné et le salut qu'il offre » (*ibid.*). Là encore, l'idée est la même : Eckhart n'a pas besoin de fabriquer un périmètre délimité pour la christologie dans son œuvre dans la mesure où elle innerverait en quelque sorte l'ensemble de sa démarche intellectuelle, philosophique, théologique et spirituelle. Le Christ serait ainsi un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. À partir de là, il va falloir prélever des éléments du puzzle christique et christologique dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart. É.-H. Wéber cite la remarque d'Eckhart selon laquelle le Nouveau Testament parle du Christ tantôt du point de vue de son humanité, tantôt du point de vue de sa divinité (*In Joh.*, *LW* III, 297-298). Il propose alors une hypothèse et un plan d'ensemble qui ont le double mérite de la simplicité et de la clarté : « Axée sur le titre scripturaire de Médiateur, la christologie que propose notre théologien constitue une synthèse qui coordonne des considérations relatives à la Personne divine du Verbe et d'autres qui concernent l'humanité assumée. D'où deux moments pour cette brève étude : I – La personne divine du Verbe ou Fils ; II – la nature humaine qu'elle a assumée » (414). On notera une disproportion entre les deux parties, la première étant nettement plus courte que la seconde.

[25] Par ailleurs auteur d'une grande étude sur la christologie thomiste : *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 1988.

[26] Wéber, Édouard-Henri, o.p., « Le Christ selon maître Eckhart », *in* Kent Emery et Joseph Wawkyrow (dir.), *Christ among the Medieval dominicans. Representations of Christ in the texts and images of the Order of Preachers*, Notre-Dame, University of Notre-Dame, 1999, p. 414-429.

3-1 La personne divine du Verbe

Comme dans la première partie de l'article de Schneider précédemment cité, É.-H. Wéber commence par analyser la figure du Christ chez Eckhart sous l'angle de la théologie du Verbe, le Christ étant la personne divine du Verbe, le Fils, l'une des personnes de la Trinité. On peut noter qu'il s'agit là d'un tropisme assez récurrent chez les commentateurs de Maître Eckhart[27] qui envisagent très souvent la question christologique chez le maître rhénan sous l'angle de la théologie du Verbe. Non pas qu'il n'y ait aucun lien entre les deux, à l'évidence. Mais peut-on pour autant réduire la première à la seconde ? Quoi qu'il en soit, Wéber note que, à deux reprises, et comme souvent, l'œuvre latine (*In Joh.*, *LW* III, 556-558) trouve ici un écho dans l'œuvre allemande (*Sermon 27*, Sturlese *95*, *DW* 2, 53), Eckhart note l'importance fondamentale d'une parole du Christ : « Je vous ai révélé tout ce que j'ai entendu du Père » (Jn 15, 15). Du point de vue du rapport entre christologie et théologie du Verbe, tout est là.

Comme R. Schneider dans son article précédemment cité, É.-H. Wéber insiste d'abord sur le fait que la génération du Fils est de nature intellective. Le Fils ou Verbe procède, en tant que personne distincte de celle du Père ou Principe par mode d'engendrement intellectif (puisqu'il n'est pas une créature). Wéber insiste avec raison sur cette thématique spécifiquement eckhartienne qui distingue le maître rhénan de certains autres penseurs médiévaux : « L'intellection constitue l'essence divine même. En Dieu spécialement, "dans l'intelligence l'être et le vivre sont intelligence et pur penser" [*In Joh.*, I, 3-4, n. 61, *LW* III, 51]. Cette nature noétique est soulignée en s'opposant à l'ontothéologisme d'Henri de Gand et de Duns Scot qui, pour contester la noétique averroïsée des maîtres artiens, subordonnent l'intelligence à l'étance ou essence de Dieu[28] » (415). Le Fils est donc consubstantiel au Père, en raison de sa nature intellective, mais il n'est pas pour autant le Père. Bien qu'il soit uni au Père, il ne se confond pas avec Lui : il est « auprès de Dieu » et « dans le sein du Père » (*ibid.*). É.-H. Wéber évoque ici, comme R. Schneider, les passages où Maître Eckhart analyse cette co-essentialité du Père et du Fils qui les posent à la fois comme unis et comme distincts.

[27] On le retrouve aussi, par exemple, dans l'article de Pierre Gire de 2004, « Le Christ de Maître Eckhart », in *Le Souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, 2004, p. 235-244.

[28] « Avec "étance", *entitas*, *Seiendheit*, on évoque la théorie de l'identité réelle de l'étant, *ens*, *Seiend*, et de l'être, *esse*, au sens d'existence, qui n'admet entre eux qu'une distinction de la raison, en opposition à la doctrine thomasienne de la composition réelle de l'étant créé et de l'être, *esse*, comme acte de l'essence créée » (note d'É.-H. Wéber, 423).

« Cette co-essentialité se révèle par les paroles du Christ : “Le Père et moi, nous sommes Un”, “Je suis dans le Père et le Père est en moi” et “Qui me voit, voit le Père”. Ici les arguments eckhartiens sont d’une haute technicité. Ils doivent être notés car ils commandent toute la christologie » (*ibid.*). Le Fils est l’Image parfaite du Père qui l’engendre sur un mode intellectif : « L’essence divine est, en la Personne engendrante, forme intelligible, *species*, qui mesure l’opération d’engendrer. D’où l’affirmation que le Verbe est rejeton, *proles*, du Père en égalité d’essence ou de nature avec Lui » (416, voir *In Joh.*, I, 1-5, n. 23-27, *LW* III, 19-22). Si la conception intellectualiste d’Eckhart le porte parfois à utiliser un argumentaire d’inspiration néoplatonicienne pour évoquer l’engendrement du Fils par le Père, ce serait une erreur de croire qu’il fait ainsi allégeance au néoplatonisme qui « ne tolère absolument pas que l’Un suprême soit Trinité de Personnes subsistantes et égales » (415). On peut ajouter, en effet, que, pour Plotin il y a bien procession d’hypostases à partir de l’Un-Bien mais que ces hypostases sont à chaque fois inférieures l’une par rapport à l’autre : l’Âme est inférieure à l’Un et l’Intelligence est elle-même inférieure à l’Âme. Pour les trois personnes de la Trinité, il y a engendrement et non procession, ce qui implique une égalité parfaite entre elles. Si la théologie eckhartienne du Verbe semble donc très marquée par Plotin[29], pour É.-H. Wéber, il ne fait aucun doute qu’Eckhart met la pensée néoplatonicienne au service de la Révélation et qu’il ne pense pas celle-ci dans le cadre de celle-là : « Les notions importées du néoplatonisme sont ainsi refondues pour leur infuser une surdétermination théologique supérieure issue de la Révélation. En Dieu-Trinité, la pluralité des Personnes ne contrarie ni l’unité ni la consubstantialité » (416). Après avoir brièvement analysé le Christ comme Personne divine du Verbe au sein de la Trinité dans cette première partie, reste maintenant à envisager les enjeux de l’Incarnation. Car ce qui fait que le Christ est Christ n’est pas seulement qu’il est le Fils de Dieu engendré et non pas créé par le Père et de même nature que Lui mais c’est aussi que ce Verbe divin s’est fait homme, qu’il a assumé notre humanité. D’où le titre de la seconde partie de l’article que Wéber consacre au Christ chez Maître Eckhart : « L’humanité assumée par le Verbe divin ».

[29] La question du caractère central ou non de la référence à Plotin chez Eckhart et de la possibilité d’une lecture plotinienne des textes d’Eckhart reste, encore aujourd’hui, un très vif enjeu de débat entre les commentateurs et une ligne de démarcation assez forte entre eux. Voir à ce sujet le livre d’Hervé Pasqua, *Maître Eckhart. Le Procès de l’Un*, Éditions du Cerf, « La Nuit surveillée », 2006.

3-2 L'humanité assumée par le Verbe divin

Cette humanité assumée du Verbe divin se trouve analysée selon trois directions : l'union de la nature assumée et de la nature divine comme grâce suprême ; le don rédempteur de soi que le Christ accomplit ; enfin, la référence au Dieu-Père qui semble l'horizon ultime de la psychologie humaine du Christ.

L'union hypostatique qui fait de Jésus-Christ vrai homme et vrai Dieu semble pour Eckhart la grâce suprême. Le rapport du Verbe divin et de l'homme est pensée à travers la fameuse formule tirée de Maxime le Confesseur (ou inspirée de lui) : « Devenir par grâce ce que Dieu est par nature » (*In Io. 1*, 12-13, n. 106, *LW* III, 90-91). Wéber insiste sur le fait que la totalité du don de soi que Dieu opère dans le Christ se manifeste, selon Eckhart, en celui que le Verbe incarné réalise en notre faveur. Il cite à ce propos le *Sermon LII* : « Jésus, étant source de vie, est le principe, la raison, le fondement, le nœud et le but final de la rémission du péché, du salut et de toute grâce » (417/*LW* IV, 356).

Ce don total de soi qu'accomplit le Christ est un don rédempteur. La grâce infinie d'unité selon la Personne de nature divine vaut à l'âme humaine du Christ d'être, en son intelligence et en son vouloir, promue à un statut sublime de déiformité. Cela signifie que le sacrifice accompli par le Christ n'est pas simplement un sacrifice compensateur qui aurait pour fonction de réparer le péché originel mais que ce sacrifice a un sens positif de rédemption et de déification de l'homme par la grâce. Cette thématique de la grâce, et du Christ comme médiateur concret et effectif de la grâce divine est, pour É.-H.Wéber, centrale dans l'anthropologie spirituelle d'Eckhart : « S'opposant au volontarisme en essor à son époque et y discernant les prodromes d'un effondrement de la théologie de la grâce en une mesquine assistance morale, Eckhart insiste sur l'être divin effectivement communiqué en participation à la grâce d'adoption » (418). L'auteur s'appuie à ce sujet sur de très nombreuses citations en appel de note qu'il serait fastidieux de reproduire ici. Retenons néanmoins ces deux formules assez représentatives qu'É.-H. Wéber intègre au corps de son texte : « Tout ce qu'a le Fils, il l'a de son Père, être et nature, pour que nous soyons le même Fils » (*Sermon 29*, Sturlese *46*, *DW* 2, 84) et « Il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair dans le Christ-homme – en le supposant isolé de moi – s'il ne s'était pas également fait chair en moi personnellement pour que moi aussi je sois fils de Dieu » (*In Io.*, I, 14, n. 117, *LW* III, 101-102).

De telles formules seront bien sûr incriminées par la censure mais Eckhart les précise en un sens orthodoxe par le contexte qui rappelle la permanence du statut créé de l'âme lors

de l'inhabitation du Verbe et jusqu'en la gloire promise. Mais c'est précisément parce qu'elles ont été isolées de leur contexte que de telles formules on pu prêter le flan à la critique et à la censure car le commentateur note avec raison que cette notion d'inhabitation du Fils dans l'âme « récapitule tout l'enseignement d'Eckhart » (*ibid.*). L'inhabitation du Verbe et de l'Esprit Saint est ainsi au cœur de la grâce sanctifiante qui est une participation à l'être même de Dieu et possède un mode d'être tout à fait réel conféré en l'essence intellective de l'âme : É.-H. Wéber rappelle à ce sujet que lorsque Maître Eckhart aborde la thématique de la participation par grâce à l'être divin du Christ, il entend la notion de participation au sens technique de son maître et prédécesseur dominicain Saint Thomas d'Aquin (*ST* Iae-IIa, q. 110, a. 3 : « *lumen gratia quod est participatio naturae divinae* », « la lumière de la grâce qui est participation à la grâce divine[30] »). Ce surcroît ontologique qu'est le don de la grâce est à l'origine de ce renoncement au moi dit naturel et égocentré dont le Christ offre l'exemple (voir Jn 16, 7 : « C'est votre avantage que je m'en aille ») et qui, chez le fils adoptif, est à exercer en l'ordre noétique avant le moment éthique. É.-H. Wéber conclut alors cette partie de son article en montrant comment la fameuse « percée en retour » est conditionnée par la médiation du Christ dans la mesure où elle réalise ni plus ni moins que le transformation en l'Image parfaite qu'est le Christ.

La dernière section de l'article est consacrée à montrer en quoi la référence au Dieu-Père constitue le foyer et le moteur de la vie humaine du Christ. Citant un passage du commentaire de Jean consacré à l'explicitation de la parole de Philippe lorsqu'il demande au Christ : « Montre-nous le Père » (Jn 14, 8), É.-H. Wéber insiste sur le fait que « la révélation du Père par le Fils incarné est un des thèmes les plus importants de la christologie eckhartienne » (420). De fait, la relation personnelle au Père dans l'égalité de nature est au cœur de l'âme humaine du Christ qui la manifeste par et dans son œuvre majeure : le don aux fils adoptifs de sa vie de Fils qui intègre celui de l'Esprit Saint. Tout ce qu'a dit et fait le Christ, tout ce qu'il est manifeste cette plénitude propre à sa divinité comme à son humanité et se communique en grâce d'adoption filiale. Suivent alors un certain nombre d'analyses marquées par la relation du Christ à la Trinité, la théologie du Verbe et la question de l'intellect. Le point d'horizon de tout cela est bien toujours la question de la relation au Père : « Dans le retour du Christ au Père "Principe sans principe" et "Fond sans fond", au moyen d'une "percée" radicalisée en kénose pour accéder à la gloire, Eckhart invite à discerner la manifestation en acte de l'union hypostatique. Issue de la référence vive au Père, cette percée

[30] Voir à ce sujet la mise au point de la note 59, p. 427 de l'article.

s'est accomplie en l'intelligence de l'homme Jésus habitée immédiatement et en plénitude par le Verbe » (421). En conséquence de cette référence, le Christ, par sa parole et de pair avec l'Esprit, diffuse chez les fils adoptifs cette tension qui réfère directement, et par-delà toutes les images, au Père et anime ainsi tout fidèle en sa foi théologale. Apparaît alors le rôle central de la grâce dans cette problématique de la relation entre le Père et le Fils. Wéber cite à ce propos une phrase assez intéressante tirée d'un sermon latin : « La grâce, c'est [déjà] la gloire, diminuée seulement de notre inaccomplissement » (*Sermon IX*, *LW* IV, 95). On comprend par-là la polarisation qui règne en l'âme chez le Verbe fait chair vers Celui qui est Principe et Fin et dont le fils adoptif est à sa mesure vivifié. Le Christ retrouve ainsi son rôle de médiateur entre Dieu le Père et l'homme.

L'article se termine non par une conclusion mais par « une dernière remarque » (422), à savoir que la christologie d'Eckhart se développe en mettant en étroite convergence deux propositions théologiques fondamentales : « […] l'union sublime chez le Christ des natures divine et humaine, d'une part, et de l'autre, l'identité de nature avec le Père que le Christ vérifie en sa Personne dans la distinction personnelle vécue jusqu'au niveau à nous accessible de la nature humaine assumée » (422). Le souci de l'unité, plus que de l'union, avec le Christ chez le fils adoptif vaut à cette théologie du Christ d'être « à la fois de caractère spéculatif et pratique » (*ibid.*). Selon É.-H. Wéber, la christologie d'Eckhart se distinguerait ainsi « des christologies de l'époque rationaliste qui ont consacré le divorce de la théologie académique et de l'enseignement d'une spiritualité dite mystique parce que privée de considérations spéculatives » (422). Il faut donc comprendre que le *mysticisme spéculatif* propre à la pensée d'Eckhart[31] et qui ne sépare pas rigueur théologique et intensité vécue de l'expérience intérieure se retrouverait ainsi dans ses conceptions christologiques.

In cauda venenum. C'est dans la dernière note de son article, consacrée précisément au problème que nous venons d'évoquer, qu'É.-H.Wéber glisse une allusion critique à l'article de Richard Schneider et à son hypothèse de christologie « fonctionnelle » : « Avec l'épithète "functional", l'étude intéressante de R. Schneider, "The functional christology of Meister Eckhart", *RTAM* 35 [1968], 291-322, semble admettre ce divorce chez Eckhart qui au contraire les coordonne avec une rigueur sans égale » (Note 89, 429). Il est dommage qu'É.-H. Wéber liquide ainsi l'article de Schneider en trois lignes et l'on aurait pu s'attendre à une

[31] Sur l'articulation entre mystique et pensée philosophique chez Eckhart, voir l'article d'A. de Libera : « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », *in* Émilie Zum Brunn (dir.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 319-340.

discussion un peu plus approfondie de ses thèses et de ses arguments. L'expression même « semble admettre », et la modalisation prudente qu'elle implique, laisse à penser que Wéber ne veut pas s'engager plus avant dans la discussion : pourquoi ? Difficile de faire des hypothèses.

Néanmoins, on pourrait sans doute résumer le sentiment du dominicain en disant qu'effectivement l'épithète « fonctionnel » sur lequel Schneider échafaude toute son argumentation peut donner l'impression d'un rationalisme un peu froid qui envisage les choses du point de vue de leur fonctionnement, de leur fonctionnalité, comme un rouage au milieu d'une mécanique bien huilée. Malgré tout, la dernière partie de l'article dans laquelle il est question de la fonction du Christ dans « l'expérience mystique de l'homme » pourrait aussi bien laisser à penser l'inverse. Il y a bien dans cette partie une prise en compte de l'expérience intérieure (en l'occurrence mystique) et pas seulement une vision froidement descriptive, rationaliste et « fonctionnaliste » d'un Christ eckhartien qui se réduirait à un ensemble de rouages bien huilé. Que répondrait É.-H. Wéber à cela ? À la limite peu nous importe, notre but n'est pas ici de trancher même si cette allusion polémique en toute fin d'article pose problème : elle montre en tout cas que le dominicain connaissait l'article de Schneider et qu'il était donc considéré comme un article de référence sur la question de la christologie chez Maître Eckhart.

4-ECKHART, SUSO, TAULER ET LA QUESTION DU CHRIST : SPECULATION CONTRE EXPERIENCE ?

Ces deux exemples, qu'on pourrait compléter par d'autres plus récents[32], nous indiquent globalement la direction prise par les commentateurs concernant la question du Christ chez Eckhart : il s'agit d'une approche avant tout intellectuelle, abstraite et spéculative centrée sur la théologie du Verbe, ce qu'on pourrait appeler, selon l'expression consacrée, une « christologie d'en haut[33] ». Certes, R. Schneider évoque la « fonction salvifique » du Christ mais son propos demeure assez théorique, abstrait et général. Or, nous voulons faire ici l'hypothèse qu'il y a également chez Eckhart une christologie d'en bas, autrement dit une christologie plus concrète qui se fonde sur une méditation du message des Évangiles et qui en dégage des leçons existentielles pour des auditeurs non spécifiquement savants et non spécialistes de théologie. Cette christologie s'exprime avant tout dans la prédication allemande et passe par une réflexion sur la parole. Notre hypothèse d'ensemble est la suivante : *de même que le Christ est le Verbe incarné, le prédicateur incarne la Parole de Dieu dans sa parole d'homme et transmet à ses auditeurs non pas d'abord un contenu doctrinal mais une expérience existentielle et une leçon de vie.*

Cette hypothèse se heurte à une idée largement diffusée selon laquelle la pensée d'Eckhart n'aurait pas d'enracinement réel dans le Christ des Évangiles dans la mesure où son point de référence ultime serait avant tout le fond sans fond de la déité[34]. Par contre, ses deux disciples principaux, à savoir Henri Suso (1300-1366) et Jean Tauler (1300-1361), auraient, dans le cadre du mouvement de la *devotio moderna* au XIV^e^ siècle dont ils sont à la fois les acteurs et les produits, délaissé le mysticisme spéculatif et intellectualiste eckhartien au profit d'une spiritualité plus concrète axé sur « l'imitation de Jésus-Christ ». Dans cette perspective, on met en évidence qu'en effet Suso insiste beaucoup dans ses écrits sur la passion du Christ

[32] Voir par exemple, Rainer Manstetten, « Christologie bei Meister Eckhart », *Meister-Eckhart-Jahrbuch I*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 125-144. Né en 1953, R. Manstetten est actuellement chargé de cours à l'université de Lucerne (Suisse).

[33] On distingue traditionnellement la « christologie d'en haut » (*a sumo*) qui est descendante et déductive (on cherche à comprendre ce qu'est le Christ en se référant à sa position dans l'éternité comme personne de la Trinité) et la « christologie d'en bas » (*ad imo*) qui est ascendante et part de l'homme Jésus et des épisodes de sa vie relatés dans les Évangiles pour comprendre qui est le Christ. Il est d'usage de dire que l'Évangile de Jean, et en particulier son célèbre Prologue, représente la christologie d'en haut tandis que les trois Évangiles synoptiques développent davantage le point de vue de la christologie d'en bas.

[34] Voir à ce sujet le début de notre Chapitre III, *infra*.

et sur l'imitation de la souffrance du Christ comme voie d'accès à Dieu. Voir par exemple, entre beaucoup d'autres, cet extrait de la *Vita* assez représentatif du « dolorisme » de l'auteur de *L'Horloge de la sagesse*. Le Christ lui apparaît sous la forme du séraphin (ce qui ne risquait certes pas d'arriver à Eckhart chez qui on ne trouve aucune apparition des anges, ceux-ci étant des intermédiaires hiérarchiques que toute la pensée d'Eckhart a pour but de court-circuiter pour arriver à une expérience directe et immédiate de Dieu[35]) :

« Un jour que le Serviteur s'était adressé à Dieu en grande ferveur et lui demandait de lui apprendre à souffrir, une image du Christ crucifié lui apparut dans une vision spirituelle sous la forme d'un séraphin à six ailes[36] : deux à la tête, deux aux pieds, avec les deux autres il volait. Sur ses deux ailes les plus basses étaient écrit : "Accepte volontiers la souffrance" ; sur celles du milieu : "Supporte patiemment la souffrance" ; sur les plus hautes : "Apprends à souffrir en conformité au Christ." [37]»

Suso accentuerait ainsi davantage la dimension affective et spirituelle d'Eckhart au détriment de sa dimension philosophique et spéculative, il se focaliserait sur l'humanité du Christ là où Eckhart s'intéresserait avant tout au fond sans fond de la déité : d'où son dolorisme qui contraste avec la belle sérénité eckhartienne du détachement et de la déprise de soi. Certes, Suso reprend à Eckhart l'idée du détachement : « Un homme détaché ne doit plus

[35] Pour cette critique implicite de la « hiérarchie céleste » chez Eckhart, voir le *Sermon 1*, Sturlese *18* : « Une âme se trouverait-elle égale à l'ange le plus élevé, [l'âme] de l'homme qui vivrait encore dans le temps, l'homme pourrait néanmoins, dans sa libre capacité, parvenir incomparablement plus haut au-dessus de l'ange, à nouveau, en tout maintenant, sans nombre, c'est-à-dire sans mode et au-dessus du mode des anges et de tout intellect créé » (*DW* 1, 13). L'expression « au-dessus de l'ange » (*über den engel*) évoque naturellement ce qu'Angelus Silesius (1624-1677), très influencé par Eckhart, appellera trois siècles plus tard la « surangélité » (*Überengenlheit*) dans son célèbre livre d'aphorismes poétiques et mystiques *Le Voyageur chérubinique* (1657). Sur ces remarques, voir A. de Libera, *L'Invention du sujet moderne. Cours au Collège de France 2013-2014*, Vrin, 2015, p. 34-38 : « L'homme a une *sur-capacité* par rapport à l'ange, parce que l'homme est en quelque sorte sans place. Cette sur-capacité est ce qu'Eckhart appelle la "libre vacuité", le vide libre, atopique, dont des synonymes sont l'anéantissement et le néant. Par sa capacité d'anéantissement, de néantisation, l'homme qui, d'une certaine manière, *fait advenir* le néant, dépasse l'ange, dépasse toute médiation, tout médiateur créé. De ce fait, l'homme ayant, si l'on peut dire, *fondé sa cause « sur rien »*, son retour se fait *immédiatement* à Dieu et en Dieu, dans l'instant en un clin d'œil » (« Cours du 13 mars 2014 », p. 34). Ces considérations se trouvaient du reste déjà dans la Note 9 sur le *Sermon 1* de l'édition Libera des *Traités et sermons*, Flammarion, « GF », 1993, p. 417-418.

[36] Cette apparition n'est du reste pas sans évoquer le début du Prologue de l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* de Bonaventure, trad. Henri Duméry, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001 (1994), p. 21-23.

[37] Suso, *Vie*, Chap. XLIII, in *Œuvres complètes*, trad. J. Ancelet-Hustache, Seuil, 1977, p. 266-267.

avoir d'image de la créature, il doit être "imagé" avec le Christ et "surimagé" dans la déité[38] .» À la limite, on croirait presque lire ici du Maître Eckhart dans le texte[39]. Mais, comme nous venons de le voir avec la citation sur l'apparition du Christ séraphin, Suso articule cette problématique de la déification (ou de la divinisation) de l'homme à une problématique de la souffrance et de la Passion qui semble jouer chez lui un rôle tout à fait déterminant : on peut ainsi noter, entre Eckhart et Suso, « le passage d'une mystique de l'essence à une mystique de la souffrance et de l'amour (de la souffrance de l'amour, de l'amour de la souffrance) [40] ». De fait, lorsqu'Eckhart parle de se conformer au Christ, il pense à sa divinité ; Suso pense, lui, davantage à son humanité souffrante, à l'humanité de la Passion et du Christ en croix. Pour Eckhart, il s'agit de se délaisser soi-même en laissant le Verbe naître au fond de l'âme, d'engendrer le Christ en soi : d'où cette place centrale de la théologie du Verbe spéculative dans la christologie d'Eckhart. Pour Suso, plus franciscain que dominicain ici, on voit bien qu'il s'agit de « devenir une image expressive du Crucifié », selon le mot de Bonaventure parlant de François d'Assise[41].

Eckhart a donc en vue la déification du chrétien, la grâce d'inhabitation qui prolonge la grâce d'incarnation. Suso, lui, a certes aussi en vue la déification mais, pour lui, le dépouillement de soi, le détachement et la pauvreté intérieure (susceptible de créer les conditions de cette déification de l'homme à travers un vide que Dieu pourrait venir habiter) passent nécessairement par une expérience de la souffrance et par une imitation de la Passion qui est le « seul trésor des pauvres [42]». Autrement dit, « la déification n'est pas le véritable but de sa théologie, mais bien plutôt l'imitation de Jésus Christ[43] », pour reprendre le titre de l'ouvrage célèbre et anonyme attribué à Thomas a Kempis (1380-1471) qui est resté pendant

[38] *Ibid.*, p. 193. Sur ce texte, cf. A.-M. Haas, « Introduction à la vie et à l'œuvre de Henri Suso », trad. W. Wackernagel, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 70, Fascicule 1, 1996, p. 160.

[39] Le ternaire bâti sur *Bild* (l'image) est emprunté ici à une phrase célèbre du *Sermon 40* (Sturlese *72*) d'Eckhart dans lequel il déclare : « L'homme, lorsqu'il s'unit totalement à Dieu avec amour, est détaché des images (*entbildet*), formé (*ingebildet*) et transformé (*überbildet*), dans la conformité divine en laquelle il est un avec Dieu » (*DW* 2, 278).

[40] A de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Bayard, « L'Aventure intérieure », 1996, p. 71-72.

[41] Expression citée par A. de Libera, *ibid.*, p. 72.

[42] *Grand Livre des lettres*, XXVIII, *in* Suso, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 527.

[43] A. de Libera, *op. cit.*, p. 73.

longtemps le plus lu dans l'Occident chrétien avec la Bible et *La Légende dorée* de Jacques de Voragine.

De même, le prédicateur dominicain strasbourgeois Jean Tauler, sans verser dans le dolorisme de Suso et sa fascination pour la Passion, semble accentuer, dans ses sermons, le rôle traditionnel de *médiateur* du Christ. Fidèle pour l'essentiel aux enseignements de (son) Maître Eckhart sur la naissance de Dieu dans l'âme et la filiation divine, Tauler laisse cependant plus de place à une pédagogie spirituelle où l'effort et le temps ont un rôle central. Eckhart insistait sur le caractère instantané de la déification, Tauler décrit de préférence la voie de purification dont il trouve le modèle dans l'humanité même du Christ. Et il met davantage en lumière la diversité des vocations, ainsi que l'étagement des degrés. Les « commençants » doivent se méfier de leur faiblesse, se soumettre d'abord avec rigueur aux préceptes du Décalogue. Les « progressants » n'avancent eux-mêmes qu'en suivant les conseils évangéliques, chasteté, pauvreté, obéissance ; mais, si la vie du cloître est quelquefois une voie salutaire, l'accomplissement consciencieux d'un simple métier peut être aussi un authentique moyen de sanctification. Ainsi, maintes fois, de « pauvres gens », qui ont femme et enfants, qui font des souliers ou travaillent leur champ, « se comportent cent fois mieux » que la plupart des moines, car « ils se tiennent humblement en leur pauvreté » et accomplissent « un grand et rude labeur » (*Sermon 53*). Seul celui qui a parcouru ces deux étapes peut atteindre la « surformation » qui dépasse le temps et se situe au-delà du niveau où « coopèrent encore nature et grâce » (*Sermon 49*) [44]. Autrement dit, dans son attention à la vie concrète et à la vie quotidienne, Tauler passe par la terre pour aller vers le ciel et, comme Suso, accentue la dévotion à l'humanité du Christ.

Face à cela, la figure du Christ semble moins explicitement présente chez Eckhart et, si l'on s'en tient aux travaux de ceux qui ont bien voulu s'y intéresser, il semble, comme on a pu le voir, que ce Christ soit plutôt un Christ abstrait, intellectuel et spéculatif qui serait déconnecté du Christ des Évangiles. Nous voudrions, pour notre part, essayer de réévaluer la figure du Christ chez Eckhart et montrer qu'il y a une place, chez lui, pas seulement pour une christologie *fonctionnelle* abstraite et spéculative telle que la théorise R. Schneider mais aussi pour ce que nous appelons une christologie *existentielle*[45] qui articule pensée, spiritualité et

[44] M. de Gandillac, art. « Tauler Johann » in *Encyclopédie Universalis* : http://www.universalis.fr/encyclopedie/johann-tauler/ .

[45] Dans son article sur « La figure de Marthe dans le *Sermon 86* d'Eckhart », É. Mangin emploie déjà l'expression de « théologie existentielle » : « Le *Sermon 86* analyse en effet, à partir des personnages de Marthe

expérience. Cette christologie s'incarne et se manifeste essentiellement dans les sermons allemands dans la mesure où, seconde hypothèse, il y a, chez Eckhart, un lien essentiel entre sa pensée du Christ et sa théologie de la parole : le prédicateur incarne la Parole et est, en cela, à l'image du Christ incarnation du Verbe divin. Enfin, l'idée selon laquelle la christologie d'Eckhart supposerait nécessairement la *conformation* à un Christ essentiellement spéculatif et à la divinité du Verbe de Dieu comme occasion d'union mystique avec la déité alors que ses disciples Suso et Tauler prôneraient, eux, davantage l'*imitation* du Christ des Évangiles dans son humanité, cette idée, donc, semble un peu caricaturale. En effet, Eckhart déclare par exemple dans le *Sermon 49* (Sturlese *21*) :

« Or notez-le avec rectitude ! Jean ni personne parmi tous les saints ne nous est proposé comme une fin que nous devions suivre, ou comme un but limité en deçà duquel nous devrions demeurer. Christ, Notre Seigneur, lui seul est notre fin que nous devons *imiter* [*dem wir nâchvolgen suln*], et notre but en deçà duquel nous devons demeurer et avec lequel nous trouver unis à égalité avec tout son honneur, selon que cette union nous revient » (*DW* 2, 449).

Autrement dit, l'union mystique avec le Christ, donc avec Dieu lui-même, passe aussi par la problématique de l'imitation de Jésus-Christ ici et maintenant à travers une attention à ses faits et gestes concrets tels qu'ils se manifestent dans les Évangiles. Dans cet extrait, l'on peut donc dire qu'Eckhart ouvre lui-même ainsi la brèche de ce qui deviendra quelques années après sa mort la *devotio moderna*.

---

et Marie, les conditions de possibilité d'une rencontre concrète avec Dieu. On peut ainsi parler d'une *théologie existentielle* qui envisage la rencontre concrète entre l'homme et Dieu à partir de l'existence humaine telle qu'elle est » (*Revue des Sciences religieuses*, 74, n°3, 2000, p. 322, nous soulignons).

PREMIERE PARTIE FONDEMENTS

CHAPITRE I SITUATION DE LA CHRISTOLOGIE MÉDIÉVALE

Il ne saurait être question, dans le cadre de cette étude centrée avant tout sur Maître Eckhart, et en particulier sur sa prédication allemande, de proposer une histoire générale de la christologie. Cette entreprise encyclopédique a déjà été réalisée[46] et elle déborde largement à la fois nos compétences et le format, ainsi que l'intention, de cette recherche. Néanmoins, il ne semble ni possible ni pensable de faire l'économie du moment christologique dans lequel se situe Eckhart lorsqu'il constitue sa pensée sur le Christ. C'est la raison pour laquelle nous voudrions fournir ici quelques éléments de contextualisation de ce qu'a pu être la christologie à son époque pour mieux saisir par la suite la spécificité et l'originalité de sa pensée christologique.

1-AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA CHRISTOLOGIE CONCILIAIRE

La première chose qu'il convient de noter c'est que le Moyen Âge se situe, dans son rapport à la christologie, dans une perspective très différente de celle de l'Antiquité tardive dans la mesure où l'essentiel du dogme christologique est désormais acquis. Il ne s'agit plus d'une christologie de combat visant à lutter « contre les hérésies » (pour reprendre une expression célèbre de l'époque). Pour aller très rapidement, puisque, encore une fois, ce n'est pas ici notre sujet d'étude direct, replongeons-nous un instant dans les premiers siècles du christianisme et contentons-nous de rappeler trois grandes dates de la christologie conciliaire : Nicée (325), Éphèse (431) et Chalcédoine (451).

En 325, le concile de *Nicée* condamne officiellement l'arianisme. La doctrine d'Arius (256-336) mettait en cause l'authentique divinité de la personne de Jésus de Nazareth au nom d'une conception d'un Dieu qui est un et ne saurait être soumis à des changements, à des altérations ou à des souffrances. Nicée affirme alors la filiation divine, éternelle et

[46] Pour la constitution du dogme christologique, on peut renvoyer à la monumentale étude de référence d'Aloys Grillmeier (1910-1998), *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 3 tomes, Cerf, 1973-1993. Signalons également la très utile anthologie de textes intitulée *Christologie* de Karl Heinz Ohlig (éd.) publiée en deux volumes chez le même éditeur dans la collection « Textes en main » (1996). Pour une vue d'ensemble de la période médiévale, on pourra se référer, dans cette anthologie, au p. 55-85 du tome II.

consubstantielle de l'homme Jésus. Cette proposition conciliaire nicéenne sur la question de la filiation n'est du reste pas inintéressante à mettre en rapport avec l'insistance d'Eckhart sur la thématique de la filiation divine et les conséquences qu'il en tire sur le plan anthropologique.

Le concile d'*Éphèse* doit être mis, lui, en perspective par rapport aux deux crises qu'ont constitué l'apollinarisme, d'une part, et le nestorianisme, d'autre part. Le terrain de la polémique s'est entre temps déplacé de la question de l'authenticité de la divinité (qui est désormais acquise et ne sera plus remise en question) à celle du Verbe et de son articulation à l'humanité du Christ, question également centrale dans un certain nombre de textes christologiques d'Eckhart. Rappelons brièvement les faits. Apollinaire de Laodicée (315-390), nicéen convaincu de la divinité du Christ refusait, comme on le sait, à celui-ci une âme véritable. Sa pensée s'inscrit dans le schéma Verbe-chair (*Logos-sarx*) qui était celui d'Alexandrie, mais en un sens qui excluait l'âme : le Verbe tenait dans le Christ la place de l'esprit humain, de sa volonté et de sa liberté. La motivation d'Apollinaire était double : à la fois religieuse, le Verbe divin ne pouvant coexister avec un esprit humain vraiment responsable et libre, et purement spéculative, étant entendu que deux réalités « complètes », la divinité et l'humanité, ne peuvent former une unité réelle. Attribuer une âme au Christ, ce serait en quelque sorte le faire déchoir et le ravaler à un statut créaturel qu'il est impossible de lui attribuer puisqu'il a été « engendré et non pas créé », selon les mots mêmes du Symbole de Nicée. Le problème est que le Christ devient alors une sorte de monstre théologique car une chair humaine séparée de l'esprit humain ne peut en aucun cas constituer un homme. Première crise.

Seconde crise : Nestorius (381-451) va creuser encore davantage cette brèche en partant, comme Apollinaire, du Verbe de Dieu et en s'interrogeant sur la modalité de l'incarnation ou de l'humanisation du Fils éternel, en tant qu'elle conditionne la constitution ontologique constante de son être à la fois divin et humain. Par sa manière de comprendre la « conjonction » entre la divinité et l'humanité du Christ, Nestorius institue entre elles une distance, au point de refuser la communication traditionnelle des idiomes[47] : si le Verbe a subi une seconde génération selon la chair, Marie est en un sens vrai « mère de Dieu » ; le Verbe a

[47] L'expression « Communication des idiomes » désigne en théologie l'une des façons classiques d'exprimer la conviction de l'unité de la personne de Jésus Christ, à la fois pleinement Dieu et pleinement homme : on associe ainsi à des attributs qui le concernent (« homme ») des titres le désignant comme Dieu et réciproquement. Voir Brian E. Daley, art. « Communication des idiomes », *in* J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., « Quadrige Dicos Poche », 2007 (1998), p. 660-661.

été le sujet de sa passion, il est mort en un sens vrai. Pour Nestorius, cohabitent donc à l'intérieur du Christ deux personnes, une divine et une humaine.

À cela, le concile d'Éphèse (431) va répondre, en canonisant la deuxième lettre de Cyrille d'Alexandrie au dit Nestorius (*PG*, LXXVII, 39-42) à la lumière de la règle de foi de Nicée[48]. Dans cette lettre, Cyrille soutient que le Fils éternel de Dieu lui-même s'est approprié la génération selon la chair à raison de son acte de subsister *selon l'hypostase*, c'est-à-dire non pas comme une réalité extérieure à lui mais comme ce qui affecte sa personne même. Ce qui s'est produit à ce moment engage l'unité concrète du Verbe et de son humanité pour toute son existence. Sous-jacente au début dogmatique d'Éphèse, une tension demeure néanmoins entre les deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche : la première réfléchit à l'intérieur du schème Verbe-chair (*logos-sarx*), la seconde à partir du schème Verbe-homme (*logos-anthrôpos*). Ce n'est bien évidemment pas la même chose : l'homme, dans sa définition dualiste la plus simple et la plus traditionnelle, c'est la chair *et* l'esprit. Le Verbe de Dieu s'est il donc uni à la chair ou à l'humanité ? En 433, un acte d'union permet une réconciliation des deux écoles dans le texte d'une confession christologique de type plus antiochien : le Christ ne s'est pas seulement incarné, il s'est humanisé, il s'est fait homme. Ou plutôt, il s'est fait pleinement homme, corps et esprit, en s'incarnant. Quoi qu'il en soit, cette confession mixte de 433 qui voit la balance pencher du côté antiochien servira de matrice au troisième grand moment conciliaire qui va contribuer à dessiner les contours de la christologie tant en Orient qu'en Occident : Chalcédoine.

En effet, le concile de Nicée a montré la *divinité* du Christ, le concile d'Éphèse a, lui, bien mis en valeur l'*unité* contre les doctrines séparatistes prônées tant par Apollinaire que par Nestorius. Mais, ce faisant, dans cet effort pour sauver son unité, il reste flou sur la question de la distinction qui demeure en lui entre humanité et divinité. C'est là le problème central qui n'a cessé de se poser à toute christologie qui se veut rigoureuse et conséquente : penser en même temps et faire tenir ensemble l'union et la distinction[49]. Le moine Eutychès (mort vers

[48] Voir également du même auteur, et en complément plus développé de cette deuxième lettre, *Deux Dialogues christologiques*, trad. G.M. de Durand o.p., Cerf, SC 97, 1964. Cyrille propose dans ces deux textes (*Dialogue sur l'incarnation du monogène* et *Le Christ est un*) une version approfondie de la christologie qu'il esquisse dans la deuxième lettre à Nestorius. Sur le plan de la chronologie, le premier dialogue semble antérieur à la seconde lettre à Nestorius et aurait vraisemblablement été rédigé entre 425 et 427. Le second lui est bien postérieur et pourrait dater des années 434-437

[49] Notons au passage que c'est exactement le même problème qui se posera à Descartes plus tard lorsqu'il voudra penser le rapport entre l'âme et le corps. Descartes reprend la question du sujet à partir d'un schème d'inspiration

454), prisonnier (de bonne foi ?) de ce qui n'était pas encore clarifié dans le langage de Cyrille, entend ne confesser qu'une seule nature après l'union ; mais il comprend la chose de manière grossière et affirme une fusion, pour ne pas dire une confusion, grossière entre humanité et divinité. La première se serait ainsi perdue dans la seconde telle une goutte d'eau dans la mer : le monophysisme est né. La lettre dogmatique du pape Léon Ier à Flavien (*PL*, LIV, 755-782), texte central de Chalcédoine comme la lettre de Cyrille l'avait été pour Éphèse, propose une nouvelle confession de foi christologique pour riposter au danger du monophysisme. L'unité de la personne du Christ « en deux natures » se trouve clairement affirmée. Unité de la personne, distinction des natures : tel est l'acquis principal du concile de Chalcédoine.

Au-delà de ces trois conciles, des polémiques vont resurgir (comme la querelle du monothélisme au VIIe siècle[50] ou bien la querelle des images au siècle suivant[51]) mais, pour

---

christologique. Voir sur ce point A. de Libera, *Archéologie du sujet* Vrin, 2007- (trois tomes parus à ce jour, quatre autres à paraître), ainsi que notre entretien avec l'auteur pour le site Internet *Actu Philosophia*, « Pourquoi une archéologie du sujet ? » (2009, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article77): « La méthode archéologique que je propose nous montre clairement que le problème du sujet chez Descartes est un problème d'allure ou de format christologique : l'homme est-il un corps (*res extensa*), un esprit (*res cogitans*), l'union d'un corps et d'un esprit, ou bien une troisième substance, ou une personne ou ce que Descartes appelle *volens nolens* "un sujet composé" ? »

[50] Au VIIe siècle, en effet, la controverse rejaillit autour de l'interprétation de Chalcédoine. Dans l'intention de souligner l'unité du Christ, deux patriarches orientaux, après avoir proposé la doctrine ambiguë d'une seule opération théandrique du Christ (monoénergétisme), rallièrent le pape Honorius à la doctrine d'une seule volonté dans le Christ (monothélisme). La difficulté naguère posée par Apollinaire refaisait ainsi surface : comment deux volontés pourraient-elles ne pas s'opposer ? Au cœur du débat, se trouvait l'interprétation de la scène de l'agonie du Christ et ce qu'A. de Libera appelle dans son cours du Collège de France de 2015-2016 sur « Le sujet de la passion », le « problème de Gethsémani » autour de Mt 26, 39 (« Père, éloigne de moi cette coupe »). Voir notamment sur ce point la séance du 25 janvier 2016 : https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2016-01-25-18h00.htm. Un premier concile tenu au Latran en 649 affirma, dans des formules rédigées par Maxime le Confesseur, qu'il y avait deux volontés dans le Christ, en fonction même de ses deux natures, puisque la volonté est une fonction de la nature. Le IIIe concile de Constantinople, dans un nouvel acte d'interprétation de Chalcédoine insistant cette fois-ci sur la *distinction*, confirma ces affirmations. Sur tout cela, voir D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, nature, and will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford, OUP, « Oxford Early Christian Studies », 2004 ; F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », 52, 1979 ; A. Lévy, *Le Créé et l'incréé : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006, avec le beau recueil de textes de *Maxime le confesseur*.

ce qui nous intéresse ici, à savoir comprendre le cadre de la pensée christologique tel qu'il s'est constitué à travers la christologie conciliaire et tel qu'il va façonner les christologies médiévales, on peut considérer que l'essentiel est acquis. Nicée a permis de poser la *divinité* du Christ, Éphèse son *unité* et Chalcédoine la *distinction* qui subsiste entre ces deux natures à l'intérieur de sa personne. Venons-en maintenant de manière plus précise à la question de la christologie médiévale.

2-LA CHRISTOLOGIE MÉDIÉVALE

On a vu que le propre de la christologie des premiers siècles telle qu'elle s'est constituée à travers les trois grandes étapes conciliaires que nous avons résumées brièvement est d'être une christologie *polémique*, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire une christologie de combat. Chaque décision dogmatique est la résultante d'une proposition adverse considérée comme déviante (Arius, Apollinaire et Nestorius, Eutychès) et il s'agit à chaque fois de recadrer les choses et de les préciser pour, en quelque sorte, prévenir la contagion hérétique. Les grandes querelles christologiques sont, pour l'essentiel, terminées après la période de l'Antiquité tardive. Dès lors, si l'essentiel est acquis, en quoi va consister l'apport propre de la pensée du Moyen Âge à la christologie ? En quoi vont consister les problématiques et les enjeux de la christologie médiévale ?

Le Moyen Âge reçoit comme une donnée de base le dogme christologique élaboré dans la période patristique. Le propre des théologiens scolastiques dont l'intention était de

---

L'agonie du Christ, Introd. de F.-M. Léthel. Biographie, trad., index, guide thém. et glossaires de M.-H. Congourdeau, éd. J.-P. Migne, « Les Pères dans la foi », 64, 1996.

[51] Le concile de Nicée II (787), dernier concile a portée nettement christologique, avait pour but d'apporter une réponse à la querelle des images qui déchirait Byzance et opposait iconodules, partisan du culte des images, et iconoclastes, adversaires de ce culte. Nicée II affirme la légitimité du culte des images sur le fondement de l'incarnation, puisque le Verbe de Dieu, la parfaite image du Père, s'est rendu visible dans le Christ qui a dit lui-même : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). Cette décision distingue fortement le christianisme des deux autres monothéismes de la souche abrahamique (judaïsme et l'islam). Elle aura des conséquences très importantes pour l'histoire de l'art occidental qui va faire du Christ et des différents épisodes de sa vie un sujet récurrent de représentation. Sur tout cela, outre O. Boulnois, dans *Au-delà de l'image. Une Archéologie du visuel au Moyen Âge Ve-XVIe siècles*, Seuil, « Des travaux », 2008 et Kristina Mitalaite, dans *La Théologie et la philosophie de l'image dans les* Libri Carolini, Études Augustiniennes, 2007, voir French Joseph Lewis, *Le Christ dans l'art*, New York, Parkstone Press, 2010. Avec ce concile, le développement proprement dogmatique de la christologie peut être considéré comme achevé.

faire passer le discours théologique des *autorités* aux *raisons*[52], fut de retourner en questions spéculatives le résultat du travail antérieur. Il s'agissait donc non pas de remettre en question le cadre établi précédemment par la christologie des différents conciles mais de réfléchir, de s'interroger, de problématiser *à l'intérieur* de ce cadre.

Du concile de Francfort (794) jusqu'à Thomas d'Aquin, trois opinions, présentées par Pierre Lombard dans les *Sentences* (l. III, d. 6-11)[53], se disputèrent la faveur des auteurs au sujet du mode d'union de la personne divine à l'humanité. C'est ce premier débat christologique qui domine le Moyen Âge. Rappelons-en brièvement les termes. Selon Pierre Lombard, il n'est pas possible de mettre « Dieu » et « homme » dans un rapport d'attribution, de sorte que des formules comme « Dieu est homme, l'homme est Dieu » sont impropres. Cela étant posé, puisque Dieu est incontestablement substance et peut être sujet d'attribution, on ne peut pas dire qu' « homme » désigne la substance ; en termes techniques, il n'est ni *persona* ni *aliquid*. Comment peut-on alors parler de l'union entre Dieu et l'homme dans le Christ ? Pierre Lombard dessine trois positions possibles face à cette question : d'abord, la théorie de l'*assumptus*, selon laquelle c'est un homme qui est assumé[54] ; ensuite, la théorie dite de la *subsistence*, plus exactement de la « subsistence composée »[55] ; enfin, la théorie de

[52] On se souvient de la fameuse formule d'Eckhart dans la Préface du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* lorsqu'il déclare qu'il s'agit pour lui « d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments » (*OLME 6*, n. 2, 27).

[53] Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des Sentences*, Troisième livre, trad. Marc Ozilou, Cerf, « Sagesse chrétiennes », 2014, p. 212-252.

[54] Pierre Lombard, *Sentences*, III, d. VI, chap. II (18), 1 : « *Alii enim dicunt in ipsa Verbi incarnatione hominem quenam ex anima rationali et humana carne constitutum: ex quibus duobus omnis verus homo constituitur. Et ille homo coepit esse Deus, non quidem natura Dei, sed persona Verbi; et Deus coepit esse homo ille* » ; trad. Ozilou, p. 213 : « Les uns disent, en effet, que dans l'incarnation elle-même du Verbe un certain homme a été constitué d'une âme rationnelle et d'une chair humaine : deux choses à partir desquelles est constitué tout homme véritable. Et cet homme a commencé d'être Dieu, non pas certes la nature de Dieu, mais la personne du Verbe ; et Dieu a commencé d'être cet homme. »

[55] Pierre Lombard, *Sentences* , III, dist. VI, chap. III, (19), 1 : « *Aliorum sententia. Sunt autem et alii, qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali et carne tantum, sed ex humana et divina natura, id est ex tribus substantiis: divinitate, carne et anima, constare; hunc Christum fatentur, et unam personam tantum esse, ante incarnationem vero solummodo simplicem, sed in incarnatione factam compositam ex divinitate et humanitate* » ; trad. Ozilou, p. 216 : « D'un autre côté, il y en a d'autres aussi qui consentent en partie à ces choses , mais ils disent que cet homme n'est pas seulement [composé] d'une âme rationnelle et d'une chair [comme les premiers], mais de la nature humaine et de la nature divine [à la différence des premiers], c'est-à-dire de trois substances : la divinité, une chair et une âme. Ils reconnaissent que le Christ est ainsi constitué

l'*habitus* qui considère l'humanité comme « vêtement » de la divinité[56]. Alors que la deuxième position annonce la pensée de la haute scolastique sur l'union hypostatique, les deux autres semblent favoriser une résurgence du thème de l'adoption dans la christologie médiévale. Dans la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin semble trancher nettement en faveur de la deuxième position des *Sentences*. Il défend l'opinion selon laquelle l'homme Jésus-Christ est constitué de deux natures et qu'il est une seule personne, simple avant l'incarnation, devenue composée avec elle ; opinion qui n'en est finalement plus une puisqu'il juge les deux autres condamnées (*ST* IIIa, q. 2, a. 6). Cette résurgence de l'adoptianisme dans les débats christologiques médiévaux doit être notée car elle peut avoir eu des résonances chez Eckhart quant à la question anthropologique de la filiation divine entre l'homme et Dieu. L'homme doit devenir fil adoptif de Dieu, il doit devenir par la grâce ce que le Christ lui-même est par nature (voir les propositions du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* précédemment citées).

Une autre question s'est trouvée posée dans la même ligne métaphysique : l'humanité du Christ possède-t-elle ou non une existence distincte de celle du Verbe, autrement dit un *esse* propre[57] ? Les opinions condamnées répondaient oui. Mais est-ce possible à la lumière de la seule opinion valable ? L'unité de *subsistence* reconnue aux deux natures du Christ engage-t-elle nécessairement leur unité d'*existence*, autrement dit leur être, leur *esse* ? Thomas optait pour l'unité numérique de l'acte d'exister dans le Christ. Mais, par la suite, estimant qu'il ne fallait pas priver l'humanité du Christ d'un acte qui lui semblait appartenir à la complétude de sa nature, la théologie scolastique voudra maintenir la thèse des deux *esse* dans le Christ, soit en reconnaissant son opposition à Thomas, soit en essayant d'en ramener la thèse à la sienne.

[i.e. de la divinité, d'une chair et d'une âme] ; et qu'il s'agit seulement d'une seule personne, en vérité absolument simple avant l'Incarnation mais effectivement composée de la divinité et de l'humanité avec l'Incarnation. »

[56] Pierre Lombard, *Sentences*, III, dist. VI, chap. IV, (20), 1 ; trad. Ozilou, p. 219-220 : « Il y en a encore d'autres aussi qui, non seulement nient que la personne soit composée de natures dans l'incarnation du Verbe [comme les tenants de la première opinion] mais qui récusent aussi qu'un certain homme, ou encore une certaine substance y soit composée ou faite d'une âme et d'une chair , mais ils affirment ainsi que ces deux choses, à savoir l'âme et la chair, sont unies à la nature ou à la personne du Verbe, de sorte que, non pas une certaine substance ou personne serait faite ou serait composée de ces deux choses ou de ces trois [contrairement aux tenants de la deuxième opinion], mais que le Verbe de Dieu serait vêtu de ces deux choses comme d'un vêtement, afin d'apparaître de la façon qui convient aux yeux des mortels. »

[57] Cette question n'est pas sans rappeler, comme on le voit, les querelles de l'apollinarisme et du nestorianisme au moment du concile d'Éphèse.

Dans son étude de référence sur le problème de l'unité du Christ chez Thomas d'Aquin[58], Albert Patfoort fait remarquer que le Docteur angélique a couramment professé l'unité d'existence dans le Christ, à l'exception d'un seul texte marquant un moment d'hésitation. Quoi qu'il en soit, il suffit de lire, par exemple, la question disputée sur l'incarnation du Verbe de Thomas d'Aquin[59] pour se rendre compte que tous ces débats christologiques sont encore très vivants au Moyen Âge.

Un autre grand débat médiéval concerne le motif de l'incarnation : déjà Anselme de Cantorbéry avait écrit un ouvrage intitulé *Pourquoi Dieu s'est fait homme ?* Plus tard, la question fut posée en ces termes : l'incarnation est-elle la conséquence exclusive du péché de l'homme (Thomas d'Aquin) ou bien appartient-elle au dessein créateur de Dieu (Duns Scot) ? Autrement dit, si le péché originel n'avait pas eu lieu, Dieu se serait-il quand même incarné ? Thomas d'Aquin répond non à cette question car l'incarnation du Christ répond à une nécessité salvifique de rédemption de l'homme en raison du processus initié par le péché originel : le Christ est venu sauver les hommes pécheurs : « [..] si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation » (*ST*, IIIa *pars*, q.1, *resp.*). Mais Thomas ajoute également immédiatement après au conditionnel : « Cependant, la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car il *aurait pu* s'incarner même en l'absence de péché » (*ibid.*, nous soulignons). Sans doute, Dieu aurait pu s'incarner même en l'absence du péché ; mais raisonner à partir de là serait verser dans une théologie purement hypothétique, conditionnelle où l'homme, à force de mettre des « si » partout, finirait par substituer sa propre vue des choses à celle de Dieu. Dans l'optique thomiste, une théologie qui veut rester fidèle à la réalité reçoit son donné de la Révélation.

Duns Scot (*Ordinatio*, distinction 7, question 3) défend une position diamétralement opposée et pense, lui, au contraire que l'incarnation répond à un dessein plus global et plus profond de Dieu et qu'elle n'est aucunement « commandée » par le fait du péché originel : la toute-puissance divine ne saurait être limitée par quoi que ce soit. Dieu s'incarne s'il le veut sans que rien d'autre que Sa volonté ne soit cause de Celle-ci : la toute-puissance divine procède par autodétermination, sans quoi, si elle peut être déterminée, contrainte ou infléchie par un quelconque facteur extérieur, cela voudrait dire qu'elle ne serait pas réellement toute-puissante. Il s'agit là de l'une des idées centrales de toute la pensée de Scot, comme on le sait.

[58] *L'Unité d'être dans le Christ d'après Saint Thomas*, Desclée, 1964.

[59] *Question disputée. L'Union du Verbe incarné*, trad. Marie-Hélène Deloffre, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2000.

Mais le raisonnement de Scot fait aussi intervenir un autre élément. Le but, la finalité ultime de la création, se réalise dans le Christ qui en est le couronnement. C'est ce but qui est voulu premièrement par Dieu. Ce qui est ultime, ou dernier, dans l'ordre de l'exécution, est premier dans l'ordre de l'intention. Si l'on soutient que l'incarnation a eu lieu à cause du péché de l'humanité, que la raison d'être de l'incarnation, c'est le péché de l'Homme, alors il en résulte que, si l'homme n'était pas devenu pécheur, il n'y aurait pas eu de Christ. Et donc, dans cette hypothèse, dans cette conjecture, le chef-d'œuvre de Dieu, le *summum opus Dei*, serait ni plus ni moins qu'un accident ou un fait qui résulte d'un accident, *occasionatum*. En somme, dans cette conjecture, le plus grand des biens, le Christ, proviendrait, résulterait de la faute de l'homme. Or, nous dit Scot, cette hypothèse est tout à fait déraisonnable, *valde irrationabile*.

Il faut distinguer en fait ici deux choses. Le but de la création, la finalité ultime de la création, se réalise par et dans le Christ, celui en qui Dieu s'unit une fois l'homme créé. Cette finalité est première dans la pensée créatrice de Dieu. Elle est première voulue. De fait et historiquement, l'humanité est devenue pécheresse. Cela explique que le Christ, qui communique à la vieille humanité l'information créatrice nouvelle, subisse de la part de la vieille humanité, partout où cette information créatrice nouvelle est communiquée, une réaction de fureur qui va jusqu'à la mise à mort avec l'épisode de la crucifixion. Le Christ est souffrant à cause du péché de l'Humanité. Mais le Christ est le premier voulu, et conçu, et pensé, dans le dessein créateur et divinisateur de Dieu. Cette controverse entre les deux géants du XIII^{e} siècle qui ont chacun leurs arguments et leurs positions, toutes les deux défendables, n'a jamais vraiment été tranchée par l'Église et demeure en bonne partie ouverte : elle est l'un des legs, sans doute le plus important, de la réflexion christologique médiévale, aux débats christologiques ultérieurs[60].

Il serait intéressant de voir si Eckhart, dominicain et disciple pour l'essentiel de Thomas d'Aquin, ressent le besoin de se situer dans cette controverse médiévale sur le motif de l'incarnation qui apparaît comme la querelle christologique centrale du Moyen Âge, celle en tout cas qui a mobilisé le plus intensément les grands esprits de cette époque : à notre connaissance, il ne prend pas directement parti dans cette querelle même si des éléments de sa

[60] On trouvera un bon résumé des enjeux et des positions sur cette question (ainsi qu'une tentative de dépassement) dans la communication de Gustave Martelet s.j., « Le Motif de l'incarnation », *in* Humbert Bouëssé et Jean-J.acques Latour (dir.), *Problèmes actuels de christologie*, Desclée de Brouwer, « Textes et études théologiques », 1965, p. 35-80, en particulier p. 35-36 pour la description des deux positions, thomiste et scotiste.

pensée peuvent être sans doute mobilisés pour le faire pencher plutôt d'un côté que de l'autre. On peut déjà dire en un mot (même si nous aurons l'occasion de revenir sur ce point) qu'Eckhart apporte sa propre réponse en réactivant la proposition de Maxime le Confesseur sur la question du motif de l'Incarnation : à la limite, peu importe la question du péché originel (qui de toute façon ne l'intéresse guère) ou de la toute-puissance divine, Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu et c'est là le vrai motif de l'Incarnation : la divinisation de l'homme.

Troisième et dernier débat au centre de la christologie médiévale : la science du Christ. Le Moyen Âge a, en effet, engagé toute une réflexion, dont on trouve des échos dans la prédication allemande d'Eckhart[61] sur la et les sciences du Christ[62], qui ne fut remise en cause qu'il y a un siècle dans la théologie catholique. Le problème est le suivant : le Christ avait-il, en tant que Fils de Dieu et Dieu lui-même, une science déjà parfaite et achevée ou bien, dans la mesure où il était aussi vrai homme et vraiment un homme, pouvait-on concevoir un progrès possible pour lui dans l'ordre de la connaissance ? Thomas d'Aquin, qui traite cette question dans la Troisième partie de la *Somme théologique* a produit une position qui a fait école sur ce sujet. Il distingue dans le Christ une triple science humaine : la science des bienheureux (*comprehensorum*, *ST* IIIa, q. 10, a. 1-4), la science infuse (*indita* ou *infusa*, *ST* IIIa, q. 11, a. 1-6) et la science expérimentale (*acquisita*, *ST* IIIa, q. 12, a. 1-4). Constituée à partir de l'expérience concrète, la troisième science était par définition limitée et en progrès. Thomas lui accorde plus de considération, l'Écriture imposant sa prise en compte[63]. La deuxième était communiquée à l'intelligence humaine du Christ « directement d'en haut », mais moyennant la médiation de ce que Thomas appelle des « espèces impresses ». Là était la différence avec la première forme de science, participation immédiate et parfaite à la vision de Dieu même qui est au ciel l'apanage des bienheureux. Ces trois sciences du Christ étaient, dans l'esprit de Thomas, distinctes mais, en même temps articulées entre elles. Il y a en effet relation stricte et correspondance étroite entre science de vision et science infuse dans la mesure où la première constitue le fondement de la seconde tandis que cette dernière fournissait à la première le moyen de sa manifestation humaine.

[61] Voir le *Sermon 90* (Sturlese, *14*) dans ses deux versions (a et b).

[62] Voir le dossier constitué dans les *Questions disputées sur le savoir chez le Christ* de Bonaventure, trad. É.-H. Weber, Œil, 1985.

[63] Thomas cite par exemple Lc 2, 52 : « Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes ».

Pendant toute la période médiévale, et en regard de ces grands débats, des ces grandes réflexions et de ces grandes controverses intellectuelles, la spiritualité et la piété populaires développent également une grande dévotion à l'humanité de Jésus, comme elle se trouve attestée, par exemple, dans l'hymne attribuée à Saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), *Jesu, dulcis memoria*. On voit donc, à travers cette brève évocation de quelques traits saillants, que le Moyen Âge est une période de renouveau important à la fois pour la spiritualité christique et pour la méditation christologique. Notre hypothèse générale est que la prédication d'Eckhart va venir s'inscrire au carrefour de ces deux tendances : désir d'une rencontre vécue et vivante avec la personne du Christ, d'une part ; méditation philosophique et théologique sur Sa vie et Son être, d'autre part, la seconde devant naturellement conduire au premier. Après cet aperçu un peu général et sommaire, essayons de voir à présent un peu plus précisément quelle est la place de la christologie de Maître Eckhart lui-même à l'intérieur de la configuration de la christologie médiévale pour la période qui le concerne, en l'occurrence le tournant du XIII^{e} et du XIV^{e} siècle.

3 – LA CHRISTOLOGIE D'ECKHART EST-ELLE HÉRÉTIQUE ? QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA BULLE *IN AGRO DOMINICO*

La meilleure façon de situer la christologie d'Eckhart à l'intérieur de la christologie médiévale consiste sans doute à procéder, pour le coup, de manière « négative » (pour reprendre un adjectif souvent associé au maître rhénan). Les faits sont bien connus : le 27 mars 1329, le pape Jean XXII condamnait comme hérétiques dix-sept propositions extraites des œuvres de Maître Eckhart et en réputait onze autres « tout à fait malsonnantes, très téméraires et suspectes d'hérésie ». C'est de cette manière que s'achevait le premier procès d'inquisition intenté au Moyen Âge contre un dominicain, qui plus est maître en théologie de l'université de Paris. Ironie du sort : ce même pape qui canonise Saint Thomas en 1323 condamne Eckhart six ans plus tard… Pour le sujet qui nous occupe, la question qui se pose est donc la suivante : y a-t-il, parmi les vingt-huit énoncés incriminés, des propositions qui concernent le Christ ou la christologie ? La réponse est oui : il s'agit des propositions n°10, 11 et 12, ce qui veut dire qu'elles sont situées dans la partie « dure » des propositions jugées comme hérétiques (n°1 à 17). Considérons la première de ces propositions :

« 10. Nous sommes totalement transformés en Dieu et changés en lui ; de la même manière que, dans le sacrement, le pain est changé en corps du Christ, je suis changé en lui,

parce qu'il me fait son être un et non pas simplement semblable. Par le Dieu vivant, il est vrai que là il n'y a plus aucune distinction[64]. »

Cette première proposition pointe l'une des thèses centrales de la doctrine de Maître Eckhart qui est la divinisation de l'homme. Dieu se fait homme (grâce d'incarnation) pour que l'homme devienne Dieu (grâce d'inhabitation) : nous reviendrons ultérieurement sur l'enracinement christologique de la pensée d'Eckhart à travers l'articulation conjointe de ces deux grâces qui s'impliquent et s'appellent l'une l'autre. Mais ce qu'on peut remarquer pour le moment, c'est que c'est l'une des conséquences de cette doctrine de la divinisation (ou de la déification) de l'homme qui est ici soulevée : à partir du moment, où la créature se divinise, devient un avec Dieu, donc identique et non pas seulement semblable à Lui, quelle différence peut encore subsister entre le Christ, Dieu fait homme, et l'homme devenu Dieu ? N'y a-t-il pas dès lors identité pure et simple entre Dieu et l'homme, entre le créateur et la créature ? Cette identité de principe entre l'homme et le Christ au terme du processus de détachement et de déification trouve de nombreux échos dans la prédication allemande, par exemple au *Sermon 10* (Sturlese 110) :

« Or, un évangéliste écrit : "C'est là mon Fils bien aimé, en qui je me complais" [1 Jn 4, 16]. Or, un autre évangéliste écrit : "C'est là mon Fils bien aimé, en qui toutes choses me plaisent" [Mc 1, 11]. Or, le troisième évangéliste écrit : "C'est là mon Fils bien aimé, en qui je me complais moi-même" [Lc 3, 22]. Tout ce qui plaît à Dieu, celui lui plaît dans son Fils unique ; tout ce que Dieu aime, il l'aime dans son Fils unique. Or l'homme doit vivre de telle sorte qu'il soit un avec le Fils unique et qu'il soit le Fils unique. Entre le Fils unique et l'âme, il n'est pas de différence » (*DW* 1, 168-169).

Être un avec le Fils, c'est être le Fils, donc le Christ, donc Dieu : raisonnement eckhartien fondamental, central dans sa pensée, à la fois simple et vertigineux, mais qui semble pour le moins problématique. Ne flirte-t-on pas ici avec l'hérésie ? On peut dire qu'Eckhart semble inventer, du moins dans l'idée que ses commentateurs malveillants se font de ce qu'il dit ou est censé dire, un type nouveau d'hérésie. Les hérésies christologiques classiques consistaient, en effet, pour l'essentiel à nier en tout ou en partie la divinité du personnage de Jésus Christ : ainsi l'adoptianisme niait la nature divine du Christ dès sa naissance et soutenait que Jésus ne serait devenu Fils de Dieu qu'au moment de son baptême dans le Jourdain, une fois que Dieu l'aurait « adopté » ; de même, pour l'ébionisme, Jésus

[64] « Bulle de Jean XXII : *In Agro Dominico* du 27 mars 1329, où sont condamnés 28 articles de Maître Eckhart », trad. A. de Libera, *in* Maître Eckhart, *Traités et sermons*, Flammarion, « GF », 1993, p. 410.

n'est qu'un homme, aucunement le Fils de Dieu et encore moins Dieu, il n'est qu'un prophète (statut d'Isa pour le musulmans dans le *Coran*, par exemple) ; le docétisme (du grec *dokéô*, « sembler », « paraître ») affirme, pour sa part, que le corps de Jésus n'est qu'une apparence et que, par conséquent, sa Passion et sa mort ne sont pas réelles (ce qui *ipso facto* entraîne un problème symétrique pour la résurrection : comment le Christ peut-il être « vraiment ressuscité » s'il n'est pas « vraiment mort » ?). Pour d'autres, le Christ n'a qu'une seule nature (monophysisme), qu'une seule volonté (monothélisme) ou bien encore deux personnes (l'homme et Dieu) qui cohabitent en lui (nestorianisme)[65].

Or, l'on voit bien que la proposition n°10 d'Eckhart ne tombe sous aucune des catégories hérétiques traditionnelles de la christologie. Et l'on voit bien également le reproche adressé à Eckhart n'est pas de mettre en doute, d'une façon ou d'une autre, la divinité du Christ. Non, ce qu'on lui reproche c'est plutôt de mettre l'homme au même niveau que Dieu, de brouiller les frontières entre l'homme et Dieu lui-même. Les hérésies traditionnelles pensaient le Christ avec des catégories humaines là où Maître Eckhart entend penser, lui, l'homme avec des catégories divines. Il insiste à de nombreuses reprises dans sa prédication sur le fait qu'au terme du processus de déification dont le point de départ est le détachement et la pauvreté en esprit, il y a une identité entre l'homme et le Christ par la filiation divine. Prenons un autre exemple dans la prédication allemande (il s'agit du *Sermon 25,* Sturlese *27*) :

« La plus grande union que Christ a possédée avec le Père, il m'est possible de la gagner, à condition que je puisse me défaire de ce qui relève de ceci ou de cela et puisse me saisir [comme] humanité. Tout ce que jamais Dieu a donné à son Fils unique, il me l'a donné aussi parfaitement qu'à lui, et non pas moins, et m'a donné plus encore : il a donné plus à mon humanité en Christ qu'à lui, car il ne [le] lui a pas donné ; il me l'a donné, et non pas à lui, car il ne le lui a pas donné, il l'avait éternellement dans le Père. Et si je te bats, je bats en premier lieu un Burkhard ou un Henri, et bats ensuite l'homme. Et cela, Dieu ne le fit pas ; il prit en premier lieu l'humanité. Qui est un homme ? Un homme qui a son nom propre selon Jésus-Christ » (*DW* 2, 13-16).

Le propos d'Eckhart semble ici pour le moins étonnant dans la mesure où il va même, du moins apparemment, dans le sens d'une « supériorité » de l'homme sur le Christ. Dieu n'a pas pu donner à Celui-ci tout ce qu'il a donné à l'homme puisqu'il l'avait déjà de toute éternité. Mais cette surabondance de don est en même temps le signe de l'imperfection et de la finitude humaine : en tant que créature, je dois recevoir l'humanité et, en même temps,

[65] Voir *supra*, première section de ce chapitre sur les étapes de constitution du dogme christologique.

l'individualité ; le Christ, lui, possède de toute éternité une nature humaine en quelque sorte pure et « transindividuelle ». C'est donc en dépassant les particularismes et les tropismes individuels qui nous rattachent à notre petit moi (thématique eckhartienne du détachement) que nous devenons semblables au Christ. C'est en se rapprochant d'une nature humaine « transindividuelle », en s'appropriant ce qu'il ya d'universellement humain en chaque homme que, par là même, on se *divinise*. Disons, pour paraphraser la célèbre formule de Montaigne dans les *Essais* (III, 2), que, pour Eckhart chaque homme, *via* le Christ, porte en lui la forme entière de la divine condition. C'est ce dont il était déjà précisément question dans le *Sermon 24* :

« Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à faire avec le temps, et qu'elle est pleinement intangible, et bien plus intérieure à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même. Et c'est pourquoi Dieu assuma la nature humaine et l'unit à Sa personne. Là la nature humaine devint Dieu, car il assuma la nature humaine nue et non un homme. C'est pourquoi veux-tu être ce même Christ et être Dieu, éloigne-toi de tout ce que la Parole éternelle n'assuma pas. La Parole éternelle 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 es-tu la même chose en la Parole éternelle que ce qu'est la nature humaine en elle. 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. C'est pourquoi j'ai dit à Paris qu'en l'homme juste est accompli ce qu'ont jamais dit [du Christ] la sainte Écriture et le prophète ; car si tu es comme il faut, tout ce qui a été dit dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, tout cela se trouvera accompli en toi » (*DW* 1, 421-422).

Maître Eckhart dit ici quelque chose de tout à fait fondamental dans l'optique de notre hypothèse d'une « christologie existentielle ». À savoir que les textes bibliques ne trouvent pas leur accomplissement dans les étagères de bibliothèques ou dans les gloses universitaires (qu'il a du reste lui-même pratiquées): tout cela ne prend sens que dans l'incarnation d'une *expérience* intérieure qui se vit en première personne de façon à chaque fois unique et indéfiniment renouvelée : « […] car si tu es comme il faut, tout ce qui a été dit dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, tout cela se trouvera accompli *en toi* » (nous soulignons). L'Écriture ne trouve ainsi son sens qu'en s'accomplissant en l'homme et non pas extérieurement à lui : le verbe, la parole, le texte doivent s'incarner en l'homme à travers l'expérience de la filiation divine. Mais ce que ne comprennent pas les censeurs, ou ce qu'ils font mine de ne pas comprendre, c'est qu'Eckhart n'a jamais affirmé qu'entre Dieu et

l'homme, entre le créateur et la créature il n'y avait pas de différence *en soi*. Un maître en théologie aussi aguerri que lui aurait-il pu proférer en conscience une telle énormité ? À l'évidence, non.

Simplement, ce que dit Eckhart, c'est que, au terme du processus intérieur, à l'aboutissement de l'expérience mystique au terme de laquelle l'homme entre dans la vie divine, à ce moment-là, oui, il n'y a plus de différence entre Dieu et l'homme mais c'est par l'effet de la grâce et non en raison de la nature de l'homme. Ou plutôt : la nature de l'homme, dans la mesure où l'homme, en tant que créature douée de raison et d'intellect, a été fait à l'image de Dieu (Gn 1, 26)[66], contient à titre de potentialité l'étincelle divine, éternelle et incréée (Eckhart préférait parler, pour sa part, on s'en souvient, de « concréé » pour éviter les confusions) que l'homme est à même de faire émerger en fonction de l'attitude éthique et spirituelle qu'il choisit. Soit il se tourne vers le sensible, l'extériorité, la multiplicité ; soit il se tourne vers le spirituel, l'intériorité et l'unité vers laquelle il aspire. On reconnaît là la dialectique augustinienne déjà citée de la *conversio* et de l'*aversio*. L'influence d'Augustin sur Eckhart est décisive, notamment sur la question de la prédication, nous aurons l'occasion d'y revenir ensuite. Quoi qu'il en soit, seul le second pan de cette alternative qui passe par le détachement comme point de départ rend possible la divinisation de l'homme.

On voit donc qu'Eckhart réactive effectivement une certaine forme d'adoptianisme, à cette différence prêt que ce n'est pas filiation du Christ qui est ici concernée mais celle de l'homme qui peut devenir fils adoptif de Dieu. L'homme possède au départ cette part divine en lui, cette petite étincelle sise au fond de l'âme et qui ne s'identifie avec aucune de ses « puissances » (intellect ou volonté) : à lui de la faire émerger, non pas par ses efforts individuels (ce qui, pour le coup, reviendrait à réactiver une forme de pélagianisme), mais en se rendant disponible à l'opération de la grâce en lui. Le Christ est Dieu par nature, l'homme ne naît pas Dieu, il le devient ou plutôt il a la possibilité en tant que créature faite à l'image de Dieu de le devenir. On comprend donc que la christologie d'Eckhart n'introduit pas de confusion, ou de possibilité de confusion, entre l'humain et le divin, entre le créé et l'incréé.

[66] « À présent il faut savoir que la créature rationnelle ou intellectuelle diffère de toute autre créature qui lui est inférieure en ce que l'inférieur est produit à la ressemblance de ce qui est en Dieu et n'a de correspondant en Dieu que cette Idée d'après laquelle il est dit être créé. […] De là vient que l'homme procède de Dieu à la ressemblance de sa réalité substantielle : c'est que la nature intellectuelle est seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine, à savoir : la science, la sagesse, la préséance sur tous les êtres, le pouvoir d'en disposer et le gouvernement providentiel du reste des créatures » (*Commentaire de la* Genèse, n. 115, *OLME 1*, 383-385).

À un certain niveau, il est vrai qu'il n'y a plus de distinction entre l'homme et Dieu mais c'est parce que l'homme est entré totalement dans la vie divine à travers l'expérience du Christ qui le renvoie à la dynamique trinitaire et, plus profondément, au noyau même de la déité.

On peut dès lors mieux entendre les propositions n°11 et 12 condamnées par la Bulle papale de 1329 et qui suivent la n°10 que nous venons de commenter :

« 11. Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique dans la nature humaine, il me l'a donné tout entier. Ici je n'excepte rien : ni l'union ni la sainteté. Il me l'a donné tout entier comme il le lui a donné.

12. Tout ce que la Sainte Écriture dit du Christ se vérifie intégralement de tout homme bon et divin[67]. »

Cette identité entre l'homme et le Christ ne constitue en aucun cas une donnée de nature ou un point de départ (auquel cas on serait effectivement fondé à parler de proposition sinon hérétique, à tout le moins hétérodoxe ou déviante). Ce serait bien plutôt un point d'arrivée, un horizon éthique, métaphysique et spirituel au terme duquel l'homme, en se rejoignant lui-même et en allant au-delà de lui-même (d'où cette idée d'une humanité « transindividuelle » que nous avons évoquée) atteint cette « union mystique » avec Dieu dans laquelle il ne fait plus qu'un avec Lui et dans laquelle la grâce d'inhabitation (l'homme devenu Dieu par le fait que Dieu habite en l'homme) répond en chiasme à la grâce d'Incarnation (Dieu fait homme). Et tout cela se tient : l'Incarnation n'est pas un événement historique qui se serait produit une fois dans l'histoire humaine. Le Christ serait né, aurait enseigné, aurait souffert sa passion, aurait été mis au tombeau, serait ressuscité et attendrait maintenant « à la droite du père », en une sorte de retraite paisible dans l'éternité, que les hommes fassent ce qu'ils peuvent ! Au contraire : le but de la vie chrétienne est de réactiver et de rejouer à chaque instant ce modèle de l'Incarnation. Dieu ne s'est pas incarné une fois pour toutes, il doit s'incarner de nouveau en moi. Le fameux verset de Jean « Et le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous » (Jn 1, 14) peut se lire dans les deux sens : d'une part, le Christ s'est incarné dans l'espace et dans le temps et a donc fait irruption dans l'histoire des hommes ; d'autre part, le « parmi nous » peut aussi se traduire « en nous », ce qui revient à dire que le Christ peut venir habiter ou « planter sa tente [68]» à l'intérieur de chaque homme ici

[67] *Op. cit.*

[68] La Bible de Jérusalem traduit « il a campé parmi nous », là où l'on est plutôt habitué à lire « il a habité parmi nous ». De fait, la Vulgate a : « *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* », la « King James Version » : « *And the Word was made flesh, and dwelt among us* », la Bible de Luther : « *Und das Wort ward Fleisch und*

et maintenant. Là encore, la grâce d'inhabitation est le pendant de la grâce d'Incarnation. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le Chapitre III consacré à l'enracinement christologique de l'expérience de pensée d'Eckhart[69].

On peut voir en tout cas que, loin d'être hérétique comme le prétend la Bulle *In Agro Dominico*, la christologie d'Eckhart, si on la comprend bien et si l'on ne lui impute pas des préoccupations qui lui sont étrangères, réactive en plein Moyen Âge l'optique héritée d'Augustin (référence dont on ne saurait sous-estimer l'importance pour Eckhart, nous en reparlerons) et, encore plus, des Pères grecs, à savoir la divinisation de l'homme comme voie vers la béatitude ici et maintenant : « Si pour des raisons d'où les perspective ecclésiologiques ne sont pas absentes, le pape Jean XXII se fait le chantre d'une conception de la béatitude qui renvoie la vision béatifique au Jugement dernier, Eckhart, soucieux, lui aussi, de l'Église, plaide non pour une vision différée, mais pour une vie immédiate[70]. Le sermon sur la

---

wohnte unter uns. » Il convient de noter, pour expliquer cette idée de « camper » ou de « planter sa tente », que le verbe grec utilisé est *eskènosen* qui renvoie au mot *skènè*, « tente » : *Kai o logos sarx egeneto*. Il s'agit là d'un motif de continuité avec l'Ancien Testament : dans le livre de l'Exode, en effet, la tente (en hébreu, *mishkân*) symbolise la présence de Dieu (voir Ex, 26).

[69] Notons toutefois d'emblée l'extraordinaire lecture de 1 Jn, 3 dans *In Ioh.* n. 118, *LW* III, p. 103, 1-15, qui assimile « habiter » (*habitavit*) et « se faire *habitus* » (*habituavit*) : « "Il a habité", dit-il, "en nous", c'est-à-dire *il s'est fait habitus*. De même, "il a habité en nous", parce que nous l'avons lui-même en nous. Or, à partir de ce qu'une chose a en elle, elle reçoit le nom et l'être. C'est pourquoi l'épouse dans les Cantiques prie en disant : "Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Une fois qu'elle l'a accueilli, l'hiver se retire et s'en va, la vigne qui fleurit répand son odeur"(Ct 2, 11) ; "car ses lèvres sont comme le miel qui distille" (Ct 2, 13). Il dit donc : " Le Verbe s'est fait chair" et le fils de l'homme est devenu fils de Dieu : "Voyez de quel amour Dieu nous a donné d'être appelés enfants de Dieu et de l'être", 1 Jn, 3 ». Sur ce texte, *cf.* J. Casteigt, « Un baiser entre ciel et terre. Mouvance générique et exégèse dans le commentaire du *Cantique des cantiques* de Maître Eckhart », *Cahiers de Recherche Médiévale et Humaniste*, 18, 2009 : *Le système d'enseignement occidental (XI^e^ -XVI^e^ siècle). La «mouvance» des genres littéraires au Moyen Âge*, p. 217-238 (dont nous empruntons la traduction).

[70] Rappelons que la thèse de Jean XXII, dont Thomas de Strasbourg, le maître des Ermites de saint Augustin, écrivait à Paris au début de l'année 1333 qu'elle « avait troublé toute la chrétienté » distinguait, comme l'explique bien Marc Dykmans, « deux états dans la vie éternelle promise par le Christ » : « celui d'*après* la Résurrection finale, ou l'intuition de Dieu, vu face à face, selon le mot de saint Paul, et celui d'*avant* le jugement dernier, ou situation d'attente de l'âme séparée de son corps ». En bref, il concédait « avant la résurrection une béatitude véritable aux âmes qui se trouvent avec le Christ », mais « il pensait nier pour elles la vision divine proprement dite ». À la distinction entre vision finale (après la Résurrection) et béatitude de l'âme séparée (dans l'attente du Jugement), Eckhart ajoute un état supplémentaire qui ne se confond ni avec l'une ni avec l'autre : la béatitude du voyageur – c'est elle qu'évoque A. de Libera. Sur la vision différée selon Jean XXII, cf. M.

Montagne[71] trace ainsi les maximes d'une béatitude *in via*, d'une noblesse qui n'est plus même celle du clerc, du professionnel de la pensée, mais celle déprofessionalisée[72], du laïc ou du simple. Le nouvel aristocrate est l'homme des béatitudes, il siège, avec le Christ, sur la Montagne – sur les "cimes de la contemplation"[73] ».

Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, *Pontificia Universitatis Gregorianae* , « *Miscellanea historiae pontificiae* », vol. 34, 1973, p. 9-10.

[71] On peut insister ici sur le lien entre la nouvelle perspective initiée par Eckhart d'une expérience de Dieu incarnée, ici et maintenant, accessible au plus grand nombre, et la pratique de la *prédication* qui suppose, elle aussi, la diffusion de la Parole de Dieu au plus grand nombre de gens possibles pour que la grâce opère en eux. Nous aurons l'occasion de revenir largement sur ce point dans le chapitre suivant et dans l'ensemble de ce travail centré sur la question de la parole.

[72] Sur le rapport entre « mystique » et déprofessionnalisation de la philosophie, cf. A. de Libera, « Albert le Grand et la mystique allemande», *in* M.J.F.M. Hoenen, J.H.J. Schneider & G. Wieland (dir.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln, Brill, « Education and Society in the Middle Ages and Renaissance », 6, 1995, p. 29-42.

[73] A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler. La Divinisation de l'homme*, éd. cit., p. 46-47.

CHAPITRE II CHRISTOLOGIE ET PRÉDICATION AU MOYEN ÂGE

L'étude que nous proposons entend se centrer sur la question des figures du Christ dans la prédication allemande d'Eckhart. Cette restriction du corpus a d'abord un sens méthodologique : elle nous permettra de gagner en rigueur et en précision plutôt que de nous noyer dans une œuvre océanique et difficilement maîtrisable, au moins pour l'étendue de la question qui nous occupe. Mais ce choix vient aussi du fait qu'il nous semble que c'est dans les sermons allemands que Maître Eckhart fait preuve de toute l'originalité et la profondeur de ses propositions christologiques, alors que l'œuvre latine, bien qu'intéressante sur certains points, reste de facture plus universitaire et plus classique. Ce choix doit être aussi rattaché à notre hypothèse d'une christologie proprement existentielle que nous développerons plus loin. Quoi qu'il en soit, il importe de s'interroger sur le genre de la prédication au Moyen Âge, sa définition ainsi que ses diverses implications théologiques, spirituelles et intellectuelles de manière à pouvoir situer en propre l'apport d'Eckhart sur ce terrain particulier[74].

1-LA PRÉDICATION AU MOYEN ÂGE

À la fin du XIIe siècle, les maîtres commencent à faire ce que Francesco Morenzoni a appelé « la promotion de la prédication[75] ». Cette montée en puissance du genre de la prédication qui va atteindre son sommet au XIII^e^ siècle, est d'ailleurs, on peut le noter, concomitante de celui de la scolastique qui connaît son apogée durant ce même XIII^e^ siècle. Maître Eckhart, une fois de plus, s'impose dans cette perspective comme une figure centrale qui a su porter au sommet l'une et l'autre de ces pratiques, oratoire et intellectuelle. La prédication constituait, pour les clercs, la vraie fin de leur enseignement et le couronnement de l'activité à laquelle ils avaient été formés. Le théologien lettré Pierre le Chantre (mort en 1197) est le premier à formaliser dans son *Verbum abbreviatum* une sorte de distinction tripartite entre différents régimes de discours en faisant la différence entre *lectio, disputatio* et *praedicatio* : autrement dit, exégèse des textes sacrés, théologie et prédication. L'ordre entre

[74] Nous nous inspirons ici en grande partie, et en le recoupant avec d'autres sources, de l'article de Gilbert Dahan « Prédication au Moyen Âge », *in* M.-A. Vannier, W. Euler, K. Reinhardt et H. Schwaetzer (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Cerf, 2011., p. 969-979.

[75] F. Morenzoni, *Des Écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIIIe siècle*, Études augustiniennes, 1995.

ces genres ou ces types de discours fait sens dans la mesure où l'on peut dire que la prédication apparaît, d'un certain point de vue, comme l'aboutissement des activités préparatoires que sont l'étude de la Bible et la discussion théologique : loin d'être une forme de discours impur, vulgarisé, simplifié ou dégradé par rapport à des activités « nobles », on peut dire que la *lectio* et la *disputatio* ne font, en un sens, que préparer à la diffusion de la Parole divine.

Cela est vrai également pour Alain de Lille (v. 1128-1203) dont nous reparlerons ensuite quand nous aborderons le problème de la définition du sermon. Celui-ci commence, en effet, sa *Summa de arte praedicatoria* par une explication de l'échelle de Jacob, dont les différents échelons représentent les progrès du croyant : confession, prière, action de grâce, étude de l'Écriture, examen des difficultés, explication de l'Écriture et prédication (*PL* 210, 111) ; la communication des vérités divines constitue pour lui aussi le sommet de tout ce qui la prépare. La Parole reçue doit être diffusée et communiquée au plus grand nombre, la Bonne Nouvelle devant être sans cesse annoncée. Nous sommes, à l'époque de Pierre le Chantre et d'Alain de Lille (au tournant du XII^e^ et du XIII^e^ siècle, donc[76]), à un moment véritablement charnière de l'histoire de la prédication dans l'Occident chrétien : on perçoit alors plus que jamais la nécessité de diffuser le message divin au-delà du cercle des lettrés et des moines, autrement dit de ceux dont la vie est toute entière consacrée au service de Dieu. Il s'agit de toucher plus largement le peuple. On se rend alors compte que les moyens dont on disposait précédemment restent très insuffisants et qu'il convient de mettre en place une pastorale nouvelle. Au début du XIII^e^ siècle, les nouveaux ordres mendiants[77], Franciscains (créés en 1210) et dominicains (créés en 1215 et qui s'appellent eux-mêmes « ordre des prêcheurs »),

[76] Sur Alain de Lille, cf. J.-L. Solère, A. Vasiliu et Alain Galonnier (dir.), *Alain de Lille, le docteur universel*, Turnhout, Brepols, 2005. Sur le théologien, *cf.*, plus particulièrement Jean Jolivet, « Remarques sur les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille », in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Textes réunis par Henri Roussel et François Suard, *Actes du Colloque de Lille, octobre 1978*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980, p. 83-99 ; sur le prédicateur, voir Alberto Bartola, « La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla », *Studi Medievali*, IIIa serie, 27 (1986), p. 609-636. Sur Pierre le Chantre, cf. Luisa Valente, « Arts du discours et *sacra pagina* dans le *De tropis loquendi* de Pierre le Chantre », *Histoire, Epistémologie, Langage*, 12 (1990), p. 69-102 et, plus récemment, *Phantasia contrarietatis. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel De tropis loquendi di Pietro Cantore († 1197)*, Firenze, Olschki, 1997, Unione Accademica Nazionale, « Testi e studi per il '*Corpus philosophorum Medii Aevi* ' », XIII / II.

[77] Bernard Hours, *Histoire des ordres religieux*, « Chapitre III, Un nouveau monachisme : les ordres mendiants », P.U.F., « Que sais-je ? », 2012, p. 36-45.

fourniront à l'Église les structures susceptibles de répondre à ce besoin, au-delà de toutes les solutions qui avaient été trouvées précédemment. C'est la raison pour laquelle il convient d'abord d'évoquer les grandes lignes de l'histoire de la prédication médiévale pour examiner ensuite les formes qu'elle peut prendre ainsi que les méthodes qu'elle met en œuvre pour atteindre les objectifs qu'elle s'est fixés. On pourra enfin s'interroger sur la définition même de ce qu'est un sermon au Moyen Âge. C'est en posant ce cadre général qu'on pourra être apte à mieux saisir la spécificité de la prédication eckhartienne qui n'hésite pas souvent à jouer avec certains codes et certaines conventions propres au genre du sermon.

2 -LA PRÉDICATION AU MOYEN ÂGE : ÉLÉMENTS HISTORIQUES

La prédication chrétienne naît au sein de la synagogue, avec les discours mêmes de Jésus-Christ, axés sur les lectures liturgiques du Pentateuque et des Prophètes, mais aussi avec les sermons qu'il fait aux foules rassemblées en dehors des synagogues : discours parénétiques (c'est-à-dire d'exhortation ou de conseil), comme le Sermon sur la Montagne par exemple, et discours fondés sur des paraboles, à la manière de la prédication rabbinique des premiers siècles. Le Christ est le premier prédicateur : il y a donc, dès l'origine, un lien fort entre christologie et prédication. Le Christ est de part en part parole incarnée en tant que Verbe de Dieu. D'où cette problématique propre à la prédication à laquelle sera confrontée Eckhart : celle de l'incarnation de la parole. Le prédicateur doit ainsi incarner le message de l'Évangile dans une parole vivante et vraie qui produise des effets sur ceux qui la reçoivent, devenir lui-même fils adoptif de Dieu et faire que ceux qui l'écoutent le deviennent également.

Après la prédication du Christ, les disciples sont chargés de la diffusion de cette parole et, au fur et à mesure que l'Église s'institutionnalise, cette communication fait l'objet d'un encadrement et d'une règlementation de plus en plus stricts. Toute parole de transmission pastorale ne relève pas de fait de la prédication : « Il faut certainement distinguer ce qui est pure *catéchèse*, c'est-à-dire enseignement des principes de base de la religion et des textes fondamentaux (*Credo, Pater*, Dix Commandements, etc.), qui a dû faire l'objet d'une communication orale limitée à une récitation des textes avec, dans le meilleur des cas, une explication rudimentaire, de ce qui est vraiment *prédication*, c'est-à-dire explication organisée de la Parole de Dieu dans le cadre d'une liturgie[78]. » La prédication est donc liée au moment de la messe qu'on appelle encore aujourd'hui « liturgie de la parole » : elle tire son sens et sa

[78] G. Dahan, *art. cit.*, p. 970, nous soulignons.

fonction de son cadre liturgique en tant qu'explication organisée de la parole de Dieu dans le cadre d'une liturgie (pour reprendre les mots de G. Dahan). On comprend alors que les premiers textes de la prédication chrétienne soient organisés autour des lectures de base de la liturgie : évangiles, épîtres, textes prophétiques, etc. Les Pères consacrent une partie de leur activité et de leur œuvre à la prédication : parmi les Occidentaux, on peut citer Ambroise, Augustin, Césaire d'Arles (un peu moins connu, 470-542) ou bien encore Grégoire le Grand dont nous reparlerons à l'occasion de l'analyse du sermon d'Eckhart sur Marie-Madeleine au tombeau (*Sermon 55*, Sturlese *34*). Reçus comme auteurs inspirés, ils fourniront les textes de base de la prédication pendant le haut Moyen Âge.

En effet, jusqu'au XIIe siècle, la prédication au peuple est considérée avant tout comme une « récitation » des Pères et la marge de créativité personnelle du prédicateur est donc assez réduite. Des recueils sont composés qui organisent les textes patristiques selon l'ordre de la liturgie : ce sont des homéliaires[79]. Mais le genre même de l'homéliaire est complexe et peut recouvrir plusieurs types de définition. En principe, un homéliaire est un recueil d'homélies patristiques disposées selon le cycle de l'année liturgique. Ainsi, l'un des plus importants, celui de Paul Diacre (fin du VIIIe siècle), composé à la demande d'Alcuin mandaté par Charlemagne s'intitule *Homélies ou traités des saints Ambroise, Augustin, Jérôme, Léon [le Grand], Maxime, Grégoire et autres docteurs catholiques et vénérables Pères, à lire pendant tout le cycle de l'année*. La définition donnée est toute théorique, puisque de tels recueils peuvent comporter des textes qui ne sont pas des homélies mais des extraits de commentaires bibliques. On n'est donc pas toujours sûrs qu'ils soient destinés à être lus pendant la célébration, ils peuvent également servir à la lecture personnelle. Enfin, à l'époque carolingienne, il y a un apport important de textes nouveaux, notamment de la part d'Haymond d'Auxerre (IXe s.) et de son disciple Heiric (841-876). Le recueil attribué à Rémi d'Auxerre (v. 841-v. 908) a été fait postérieurement à partir de passages de ses commentaires. Il faut aussi mentionner, plus tôt, l'homéliaire d'Alain de Farfa (VIIIe siècle) composé sur la base de la liturgie romaine. La lecture de ces homélies incombe aux évêques : déjà Célestin Ier (Ve s., pape entre 422 et 432) s'adressait dans ce sens aux évêques de Gaule ; par la suite, divers conciles rappellent cette obligation (Tours 813, Reims 813, Aix-la-Chapelle 846, Mayence 847, etc.) qui avait déjà été énoncée dans l'*Admonitio generalis* de Charlemagne (789). On notera que la plupart de ces textes précisent que les évêques doivent lire au peuple les homélies en langue vernaculaire. Les premiers témoignages de prédication en langue

[79] Nous reviendrons ultérieurement sur la distinction entre homélie et sermon.

vulgaire datent des IXe-Xe siècles : pensons au texte intitulé *Exhortatio ad plebem christianam* en Allemagne au début du IXe siècle, par exemple. L'existence de la prédication allemande d'Eckhart constitue l'un des effets de ce texte sur la longue durée. Certes, Eckhart est, avec ses sermons allemands, l'un des inventeurs de la langue allemande mais cette invention a été rendue possible par le fait même de pouvoir prêcher en langue vernaculaire[80]. L'un des premiers textes en français, pour prendre une autre langue vernaculaire en cours de formation depuis le fameux serment de Strasbourg (842), est le sermon sur Jonas, conservé dans un manuscrit des environs de l'an 1000 : il s'agit en fait de notes bilingues (latin et picard ou wallon) destinées à la prédication à partir du texte biblique.

Il semble cependant que, jusqu'au XIIe siècle inclus, la prédication au peuple ait été très déficiente et que les évêques à qui incombait cette mission n'aient pas pu (faute de temps ou faute de compétences) l'assumer avec efficacité. Certes, il est plusieurs fois spécifié que les évêques peuvent déléguer à des mandataires l'*officium praedicationis*. Et l'on a également des autorisations de prêcher données à des hommes considérés comme exceptionnels : à Boniface de Mayence (680-754) en 709, à l'ermite et moine breton Robert d'Arbrissel[81] (1047-1117) en 1096 ou bien encore à Norbert de Xanten (v. 1080-1134), le fondateur des Prémontrés, en 1118. Le nom de Boniface permet d'évoquer ce que l'on pourrait appeler la « prédication missionnaire », liées aux moines partis évangéliser des terres non encore chrétiennes ; mais, d'une part, il semble qu'il ne faille pas en exagérer l'importance et, d'autre part, nous n'avons que de rares traces de cette prédication qui devait être plus proche de la catéchèse au sens évoqué plus haut et avoir une forme pour le moins rudimentaire. Concernant la part qu'ont pu prendre les moines (en dehors des « missions ») à cette pratique de la prédication, elle a fait l'objet de débats ; certains bénédictins comme Honoré d'Autun (1075-1157) ou bien Rupert de Deutz (1075-1129) ont défendu la possibilité pour des moines ayant reçu la prêtrise de se livrer à la prédication en dehors des monastères. Mais une opposition à cette solution s'est manifestée rapidement, aussi bien de la part des chanoines réguliers que des milieux monastiques. Ainsi, quand le pape Innocent III veut confier aux Cisterciens la prédication contre l'hérésie qui se développe au sud de la France et en Italie, il

[80] Michel Zink, « La prédication en langues vernaculaires », *in* Pierre Riché et Guy Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, « Bible de tous les temps », 1984, p. 489-516.

[81] Sur Robert d'Arbrissel, cf. Jacques Dalarun, *L'Impossible Sainteté. La Vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, Cerf, « Cerf-Histoire », 1985 et, du même, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris, Albin Michel, 1986.

se heurte ni plus ni moins qu'au refus de l'ordre exprimé lors du chapitre général de Cîteaux en 1213.

Cependant, si la prédication au peuple (externe, pourrait-on dire) est jusqu'au XIIe siècle bien insuffisante, elle est en revanche florissante en interne à l'intérieur des monastères et dans les nouveaux ordres des chanoines réguliers : le XIIe siècle, notamment, avec les Cisterciens, les Chanoines de Prémontré ou de saint Augustin, donne l'impression d'une production de sermons abondante et de grande qualité. Que l'on pense aux productions de Bernard de Clairvaux, le plus célèbre peut-être au XIIe siècle pour ses sermons, mais aussi à beaucoup d'autres plus ou moins connus et pour lesquels on a des traces de sermons : Guerric d'Igny (v. 1070-1157), Isaac de l'Étoile (v. 1105-v. 1178), Aelred de Rielvaux (1110-v. 1167), Gilbert de Hoyland (v. 1110-1172), Godefroy d'Admont, Adam Scott dit « de Dryburgh » (v. 1127-1212), Pierre de Celle (v. 1115-1183), Richard, Gautier et Achard de Saint-Victor (v. 1110-1173 pour le premier, v. 1100-1171 pour le troisième, le deuxième étant mort vers 1179-1190), Jean de Ford (v. 1140-1214) ou encore Hélinant de Froidmont (v. 1160-1230). On peut aussi relever le rôle exceptionnel joué par l'abbesse Hildegarde de Bingen (1098-1179), par ailleurs l'une des sources d'Eckhart, pour la diffusion de la prédication au XIIe siècle.

La prédication aux laïcs connaît un succès moindre mais dès la fin du IXe siècle les choses se mettent à changer. Le mouvement de réforme autour de Grégoire VII n'y est pas étranger mais aussi plusieurs autres événements : la croisade commence à susciter une prédication spécifique (voir plus tard Saint Bernard) et le développement de courants considérés comme hérétiques nécessite une action qui, au-delà de la répression, puisse apporter aux âmes inquiètes des réponses, une sorte de prédication préventive en quelque sorte. Cependant, malgré tous ces progrès, la situation reste encore relativement confuse jusqu'à la fin du XIIe siècle.

Le mouvement important d'urbanisation de la société, qui entraîne le développement des écoles en ville, va faire ressentir plus que jamais le besoin d'une prédication adressée au peuple. Les maîtres des écoles parisiennes sont les premiers, on l'a vu, à faire la promotion de la prédication. Aux noms de Pierre le Chantre et d'Alain de Lille, déjà évoqués, il faut ajouter Pierre le Mangeur (*Comestor*, 1110-1179), Étienne Langton (v. 1150-1228) et Thomas de Chobham (v. 1160-v. 1236), tous les trois auteurs de sermons d'un grand intérêt.

Les déficiences dans la prédication au peuple que nous avons évoquées, liées au comportement critiquable du clergé, ont eu pour conséquence la naissance d'une sorte de

prédication spontanée, pour ne pas dire parfois sauvage, par des laïcs, et ce aussi bien en dehors ou en marge de l'orthodoxie (chez les patarins de Milan[82], par exemple, ou bien, chez les encore plus fameux cathares dans le Midi de la France) qu'au sein même de l'Église : tel est notamment le cas des Vaudois, dont l'action, initialement, se situe complètement à l'intérieur de l'orthodoxie et reçoit un accueil favorable au IIIe concile du Latran (1179). C'est précisément le problème de la prédication exercée par les laïcs qui va pousser au dehors de l'Église majoritaire les disciples de Pierre Valdès (1140-1206). Considérée comme dangereuse, parce qu'assurée par des personnes dont les compétences ne peuvent êtres garanties, la prédication des laïcs est interdite. Mais le besoin d'une prédication plus large et plus systématique, besoin auquel avaient répondu les Vaudois, n'en demeurait pas moins vivace. Le concile de Latran IV, en 1215 (année de la création des dominicains), mesure donc la gravité du problème et se décide à confier à l'ensemble du clergé l'office de la prédication « Nous statuons […] que les évêques désignent pour remplir sainement les ministères de la sainte prédication des hommes capables, puissants en œuvres et en paroles, qui devront visiter à leur place les populations à eux confiées lorsqu'ils ne pourront le faire eux-mêmes, les édifier par leur parole et leur exemple » [83]. En même temps, deux ordres nouveaux, celui des

[82] La *Pataria* et le mouvement des *patarini* ou *patari* désignent historiquement un mouvement de réaction du clergé de base milanais contre l'enrichissement et la pratique de la simonie du haut clergé au XIe siècle. Sur ce thème, cf. Cinzio Violante, *La Pataria Milanese e la Riforma ecclesiastica*, vol. 1: *Le premesse*, 1045–1057, Rome, 1955.

[83] *Cf.* 4e concile du Latran (12ème œcuménique), 11-30 novembre 1215, canon 10 : « *generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum assumant potentes in opere et sermone qui plebes sibi commissas vice ipsorum cum per se idem nequiverint sollicite visitantes eas verbo ædificent et exemplo* » ; pour l'ensemble du canon, cf. *De l'Institution des prédicateurs*, trad. R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV, Histoire des conciles œcuméniques*, 6, Paris, 1965, p. 352 : « Entre autres choses relatives au salut du peuple chrétien, on sait que la parole de Dieu est un aliment des plus nécessaires : comme le corps a besoin d'une nourriture matérielle, l'âme a besoin d'une nourriture spirituelle car "l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu" [Lc 4, 4]. Il n'est pas rare que les évêques, par suite d'occupations multiples, d'infirmités physiques, d'attaques ennemies, voire d'éventualités diverses pour taire l'ignorance parfaitement condamnable chez eux et qu'on ne saurait tolérer à l'avenir ne peuvent suffire à dispenser la parole de Dieu, spécialement dans les diocèses vastes et de population dispersée. *Nous statuons donc par une constitution générale que les évêques désignent pour remplir sainement le saint ministère de la prédication, des hommes capables, puissants en œuvres et en paroles [Lc 24, 19], qui devront visiter à leur place les populations à eux confiées lorsqu'ils ne pourront le faire eux-mêmes, les édifier par leur parole et leur exemple*, leur dispenser, s'ils en ont besoin, les secours utiles, de sorte que la privation des biens nécessaires n'oblige pas à l'abandon de l'œuvre entreprise. En conséquence nous prescrivons d'instituer, dans

Dominicains (appelé justement « ordre des prêcheurs ») et celui des Franciscains (créé cinq ans plus tôt en 1210) reçoivent pour mission essentielle de diffuser les valeurs de l'Évangile. Peut-être est-ce là, du reste, l'une des origines de la rivalité intellectuelle entre ses deux ordres qui marquera la suite du Moyen Âge tout au long des XIII^e^ et XIV^e^ siècles avec l'opposition entre l'intellectualisme dominicain (Saint Thomas d'Aquin, Maître Eckhart) et l'intuitionnisme franciscain (Bonaventure, Duns Scot, Ockham)[84].

Toujours est-il que la prédication connaît alors, à partir du deuxième tiers du XIII^e^ siècle, un essor qui ne se démentira pas jusqu'à la fin du Moyen Âge et dont l'étude des formes nous donnera un aperçu de la richesse. En effet, les collections de sermons se multiplient, les prédicateurs disposent de toute une série d'outils pour leur faciliter la tâche. Dès la fin du XII^e^ siècle, la prédication en langue vulgaire se développe : nous en avons maints témoignages, à commencer par les sermons de Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196). Même si les sermons sont le plus souvent rédigés ou transcrits en latin après avoir été prononcés, la prédication aux laïcs a été faite en langue vernaculaire. Mais au XIII^e^ siècle encore les sermons aux laïcs sont loin de représenter la majorité de la production qui nous est restée : « […] il faut souligner, note G. Dahan, l'importance et la qualité de la prédication aux clercs, faite en latin, tant dans les couvents que dans les *studia*, ainsi que dans les universités ; la forme même en est renouvelée, comme on le verra, avec ce que l'on appelle le "sermon moderne" [85]». On doit encore cependant noter que, si la très grande partie des sermons répond à des préoccupations strictement pastorales, la polémique ou la « mission » y ont aussi leur part. En dehors de la prédication aux hérétiques déjà évoquée, on pourra citer notamment la prédication aux juifs : à l'initiative d'abord du roi Jacques Ier d'Aragon, elle se voit officialisée en 1278 par le pape Nicolas III. Cette prédication aux juifs n'a cependant pas rencontré un grand succès et n'a laissé que peu de témoignages : on possède un recueil de cinquante-deux sermons du Majorquin Raymond Lulle (1232-1315) et c'est à peu près tout.

---

les cathédrales et autres églises collégiales, des hommes compétents, coadjuteurs et auxiliaires de l'évêque non seulement dans le ministère de la prédication, mais encore dans l'audition des confessions, l'injonction des pénitences, et toutes œuvres relatives au salut des âmes. Quiconque néglige de remplir ce devoir doit être sévèrement puni. »

[84] Il faudrait d'ailleurs sans doute se demander si l'on peut parler d'un « style dominicain » et d'un « style franciscain » en matière de prédication.

[85] G. Dahan, *art. cit.*, p. 972.

3-LES FORMES DU SERMON MÉDIÉVAL

Un bref coup d'œil sur les formes que peuvent prendre les sermons va nous donner un aperçu de la richesse du domaine de la prédication et aussi mieux nous faire comprendre l'apport propre d'Eckhart à ce genre. La prédication étant par définition un genre oral (qui ne relève pas de l'écrit mais de la *mise par écrit*), la matière est extrêmement mouvante. Les quelques éléments de typologie qui vont être présentés ici restent donc très sommaires et mériteraient sans doute d'être nuancés, précisés et affinés. Le plus simple est sans doute de partir des recueils de sermons évoqués plus haut. On pourra alors distinguer les homéliaires proprement dits, les recueils de sermons liés à la liturgie et les sermons qu'on appelle *ad status*.

Nous avons parlé des homéliaires à propos de la prédication du haut Moyen Âge. À l'origine, il s'agit, comme nous l'avons vu, de recueils de sermons des Pères destinés à être lus pendant la liturgie et organisés selon le cycle de l'année liturgique. Mais à la longue, à force de commentaires et d'annotations, ces homéliaires finissent par intégrer un apport important des rédacteurs et ne sont plus considérés comme destinés principalement à la lecture publique. Ils servent à la lecture aux Vigiles dans les monastères (*Règle de Saint Benoît*, Chap. 9) mais aussi, de plus en plus, à la méditation privée. Les homéliaires continuent à être recopiés ou confectionnés au XIe et au XIIe siècle : la plupart sont « des homéliaires patristiques complétés par des éléments récents », comme le note Henri Barré, grand spécialiste des homéliaires de l'époque carolingienne[86].

Les recueils de sermons liés à la liturgie se distinguent des homéliaires par la forme du sermon, qui n'est donc pas le commentaire suivi d'un texte scripturaire. On distingue des recueils concernant le cycle annuel complet, des recueils pour les dimanches (*sermones dominicales*), pour la période de carême (*sermones quadragesimales*), pour celle de l'avent (*sermones adventuales*), cet ensemble étant qualifié de *sermones de tempore* (liés au « temps » liturgique). Une autre catégorie est celle des recueils axés sur la fête des saints (*sermones de sanctis*), également ordonnée selon le calendrier. On voit donc qu'un sermon

[86] Cité par G. Dahan, in *art. cit.*, p. 972. La citation est tirée de l'article « Homéliaires », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome VII-1, col. 597-606, Beauchesne, 1932-1995. Signalons que ce les articles de ce grand dictionnaire de référence sont désormais accessibles (payants) sur Internet *via* le site www.dictionnairedespiritualite.com. Cet article de trente-neuf pages de 1969 synthétise une étude plus importante intitulée *Les Homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*, Cité du Vatican, « Studi e testi », 1962.

fait toujours sens par rapport à une catégorie à laquelle il appartient et que cette catégorie elle-même est liée à un moment du temps liturgique qui donne son cadre à la parole du prédicateur. Cette remarque vaut bien évidemment pour les sermons allemands d'Eckhart, particulièrement depuis la numérotation des sermons allemands selon l'ordre liturgique effectuée grâce aux travaux de Loris Sturlese et mise en application par É. Mangin dans sa toute récente édition des sermons allemands qui distingue bien les « Sermons pour le temps » et les « Sermons pour les saints »[87].

Une catégorie moins représentée est celle des recueils de sermons *ad status*, c'est-à-dire destinés spécifiquement à telle ou telle catégorie sociale ou professionnelle. Même si l'on rencontre isolément bon nombre de sermons de ce type, les recueils mêmes conservés ne semblent être qu'au nombre de cinq : ceux d'Honoré d'Autun (v. 1080-1157), d'Alain de Lille (1128-1202), de Jacques de Vitry (v. 1160-1240), d'Humbert de Romans (v. 1194-1277) et de Guibert de Tournai (mort en 1284)[88]. Le recueil le plus connu est celui de Jacques de Vitry. Celui d'Alain de Lille fait partie de son manuel de prédication, *Summa de arte predicatoria* : après une série de sermons sur les vertus et les vices, le chapitre 39 énumère ceux à qui il faut prêcher : chevaliers, avocats, docteurs, prélats, princes, moines, lépreux, veuves, vierges. Les chapitres 40 à 47 donnent alors des exemples d'une telle prédication spécifique[89].

Il convient également de signaler le genre particulier des recueils de schémas de sermons. Si dans plusieurs cas les recueils que nous avons énumérés peuvent aussi être considérés comme des ensembles de sermons-modèles (c'est évident pour celui d'Alain de Lille), il s'agit là de quelque chose de particulier. *A priori*, on pourrait dire que ces schémas de sermons fournissent un canevas auquel le prédicateur va donner chaire et vie par sa parole. Mais il est également possible qu'il s'agisse d'une sorte de résumé pour l'auteur lui-même ou, ce qui est moins probable, d'une reportation schématique après audition. Le sens à donner à ce schéma ou à ce plan est donc ambigu selon qu'on les considère du point de vue du prédicateur ou de l'auditeur, les deux cas de figures étant de fait possibles. L'auteur à avoir

[87] *Sermons, traités, poème*, éd. cit.

[88] Carolyn Muessig, *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 255.

[89] G. Dahan note, non sans une pointe d'humour : « […] (on ne considérera pas le sermon du chapitre 48, *ad somnolentes*, « à ceux qui somnolent », comme un sermon *ad status*…) » (*art. cit.*, p. 973). Peut-être parce qu'il s'agit là d'un cas de figure qui peut s'appliquer à toutes les catégories citées et qu'il ne forme pas une catégorie spécifique !

laissé le plus grand nombre de schémas de sermons est Hugues de Saint-Cher, o.p. (mort en 1263). Concernant Maître Eckhart, on peut remarquer que nous n'avons pas de schémas de sermons mais seulement des textes intégraux, au degré d'authenticité plus ou moins variable comme on sait.

Si l'on regarde maintenant la forme de ces textes, que peut-on en dire ? L'homélie est en quelque sorte un commentaire oral d'un passage biblique, mot à mot ou verset par verset. Bien qu'on parle, par exemple, des *Sermons sur le Cantique des cantiques* de Bernard de Clairvaux, il s'agit plutôt à vrai dire d'homélies qui commentent Ct, 1, 1 à 3, 1. La forme en est néanmoins libre et intègre des éléments de parénèse (exhortation morale). Prenons pour exemple l'homélie 20 du moine cistercien Aelred de Rievaulx (1110-1167)[90], le « Saint Bernard anglais », comme on dit. Cette homélie porte sur Is, 14, 28-30, le début de l'oracle contre les Philistins[91]. Le texte est structuré par des mots tirés de ces versets. L'interprétation est spirituelle, aussi bien morale (la mort d'Achaz signifie la destruction de l'empire du diable), que typologique (l'oracle reçoit une application dirigée contre les juifs) et eschatologique (la venue de l'Antéchrist est évoquée). La mention des Philistins renvoie à l'histoire de Samson et celle-ci va alimenter, en contrepoint, toute l'homélie. Gaetano Raciti (l'éditeur des œuvres d'Aelred de Rielvaux) observe bien qu'il s'agit d'un texte *écrit*. Il semble pourtant qu'on puisse retrouver au-delà de cette rédaction soignée les traces d'une instruction orale.

On peut en tout cas retenir ce flottement entre écrit et oral caractéristique du genre du sermon et de la prédication. Certains sermons sont écrits et n'ont pas été prononcés, d'autres, au contraire, ont été prononcés mais n'ont pas fait l'objet d'une retranscription écrite par un auditeur et/ou d'une relecture/réécriture par le prédicateur dans un but de publication[92]. Il est vrai que concernant les semons allemands de Maître Eckhart, et c'est d'ailleurs l'un des traits

[90] Aelredus Rievallensis, *Opera Omnia* V, Éd. Raciti, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM), 2D, Turnhout-Brepols, 2005. L'homélie 20 se trouve p. 177-186.

[91] « L'année de la mort du roi Achaz, cet oracle fut prononcé:/Ne te réjouis pas, Philistie tout entière,/ de ce qu'est brisé le bâton qui te frappait.//Car de la souche du serpent sortira une vipère,/et son fruit sera un dragon volant./Car les premiers-nés des pauvres auront leur pâture,/ et les malheureux reposeront en sécurité,/tandis que je ferai mourir de faim ta souche,/ et que je tuerai ce qui reste en toi. »

[92] Voir, par exemple, pour ce dernier cas de figure, les 125 sermons de Saint Bernard regroupés sous le titre *Sermons divers*, textes dont l'authenticité est reconnue mais qui n'ont jamais été publiés ni révisés par l'auteur : *Sermons divers*, 3 volumes, Cerf, SC 496, 518 et 545, trad. Pierre-Yves Émery révisée par Françoise Callerot, 2006-2012.

qui les distingue des sermons latins, les marques d'oralité ne sont pas déniées et sont assez nombreuses, y compris dans l'énonciation : Eckhart prend les gens auxquels il s'adresse à témoin et les interpelle souvent directement[93]. Mais, en même temps, ces marques d'oralité ne doivent pas faire oublier la recherche de mise en forme stylistique, poétique et philosophique qui préside à sa prédication. Après tout, les interpellations ne sont-elles pas aussi des conventions qui pourraient tout aussi bien s'appliquer à un texte écrit pour donner un effet d'oral ?

Le sermon proprement dit est le plus souvent une exhortation morale, liée à un moment liturgique et/ou un texte scripturaire, l'un venant parfois se télescoper avec l'autre et l'alimenter. Il s'agit ici évidemment de la grande masse de la production liée à la prédication. Prenons pour exemple le sermon de carême de Pierre le Mangeur (*PL* 198, 1752-1754) ; il commence par une citation scripturaire, Jr 50, 26 (selon la Vieille Latine), « Jetez les pierres hors de places ». Suivent alors des considérations générales sur « les remèdes apportés par le Seigneur Jésus, notre médecin », en cette période de carême : nos vices sont les pierres dont il faut se débarrasser ; ils sont énumérés et l'orateur montre comment les restrictions de la période contribuent à l'éjection des péchés ; comme toujours (et comme dans les sermons allemands d'Eckhart), une brève prière conclut le sermon : « Soyons purs au regard de Celui qui nous a purifiés et qui viendra juger les vivants et les morts et le monde par le feu ». Pierre le Mangeur précise parfois qui sont ses auditeurs ; ce n'est pas le cas ici mais on peut supposer qu'il s'adresse aux clercs des écoles parisiennes.

Au XIII^e^ siècle, la forme du sermon va être codifiée, tout comme celle du commentaire biblique et des genres théologiques. On appelle les sermons adoptant cette configuration des sermons « modernes ». Le point le plus caractéristique est le choix d'un verset scripturaire comme « thème », lié ou non au moment liturgique. Le thème est divisé, c'est-à-dire que l'orateur explique que l'on va retrouver dans les articulations du verset choisi les idées fondamentales liées au sujet du sermon et qui vont le structurer. Entre l'exposé et le thème avec sa division et le développement, est inséré un prothème, défini comme une courte prière destinée à faire bénéficier le prédicateur d'une grâce spéciale pendant son prêche. En réalité, dans beaucoup de cas, ce prothème est en fait un second thème qui joue le rôle de ce qu'en musique on appelle un contrepoint. Ce second thème n'est pas développé mais il oriente d'une manière sous-jacente certaines parties du développement. Il peut prendre la forme d'un autre

[93] Voir, par exemple, nos remarques sur le verbe *merken infra*, note 404.

verset scripturaire, d'un texte patristique, voire d'une citation d'Aristote ou d'un autre auteur profane. De manière exceptionnelle, le thème peut ne pas être une citation biblique : on connaît quelques cas de versets de chansons.

Prenons un exemple de sermon avec thème subdivisé : le 5e sermon pour le 1er dimanche de l'avent de Bonaventure (*Opera omnia*, IX, 30-32). L'énoncé du thème, Is 2, 3[94], est immédiatement suivi d'un prothème fondé sur un passage de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui énonce les trois choses nécessaires que l'orateur demande à Dieu de lui donner : une intelligence humble (on connaît l'importance de cette thématique dans la pensée franciscaine), des sentiments pieux et le désir d'agir. Le thème est de nouveau énoncé et cette fois ce sont Aristote et Augustin qui vont permettre de déterminer ce que nous invite à demander Isaïe dans ce temps sacré de l'avent : parvenir au sommet des vertus (« Venez et allons sur la montagne du Seigneur ») ; les douceurs des joies supra-célestes (« et vers la maison du Dieu de Jacob ») ; les lumières des joies spirituelles (« et il nous enseignera ses voies »). La dernière partie du verset, bien qu'énoncée dans la *divisio*, ne donne pas lieu à un développement. Cette division du verset structure, en tout cas, le sermon de Bonaventure qui a été prononcé devant les étudiants parisiens, dans la « maison des Prêcheurs » (à Saint-Jacques, donc).

Les sermons en langue vernaculaire entrent plus ou moins dans ces schémas, bien que le traitement soit simplifié et l'aspect moral mis davantage en valeur. Regardons, par exemple, le *Sermon 2* de Maurice de Sully (v. 1105-1196) pour le jour de l'Épiphanie[95]. Le court passage sur la venue des mages (Mt 2, 1-2) est lu en latin, puis l'ensemble de l'épisode (Mt 2, 1-8) est résumé en français : « *Nos lisomes en le seinte evangile d'ui…* », « Nous lisons dans le saint évangile d'aujourd'hui… ». Une partie signalée *expositio* explique le sens général du texte, cependant qu'une troisième partie donne l'interprétation spirituelle et morale du passage[96] (en ancien français, *senefiance*).

[94] « Alors viendront des peuples nombreux qui diront:/"Venez, montons à la montagne de Yahvé,/à la maison du Dieu de Jacob,/qu'il nous enseigne ses voies/et que nous suivions ses sentiers." Car de Sion vient la Loi/et de Jérusalem la parole de Yahvé ».

[95] C. A. Robson, *Maurice de Sully and the medieval vernacular homily*, Oxford, Blackwell, 1952, p. 88-89.

[96] Nous reviendrons ultérieurement sur la question des sens de l'Écriture (littéral, moral et spirituel) qui joue un rôle central dans la prédication.

4-TECHNIQUES ET MÉTHODES DU SERMON MÉDIÉVAL

Le développement de la prédication à la fin du XII^e^ et du XIII^e^ siècle s'accompagne de la production d'un certain nombre d'instruments de travail en même temps que d'une définition plus structurée des techniques et des méthodes mises en œuvre par les prédicateurs.

Pour ce qui est des instruments de travail, on laissera de côté ce qui concerne l'exégèse et l'étude de la Bible, depuis la publication à Laon, au début du XIIe siècle, du commentaire standard qu'est la *Glossa*, dite plus souvent *ordinaria*, jusqu'aux travaux savants des correctoires bibliques représentés notamment par Hugues de Saint-Cher (1200-1263)[97]. Contentons-nous d'envisager ce qui concerne les outils plus spécifiques, dont la confection s'explique aussi bien par le caractère spirituel de l'exégèse mise en œuvre dans la prédication que par la forme même de cette prédication, avec, dès le XIII^e^ siècle, le rôle majeur du thème divisé. Des outils spécifiques répondent à ces besoins, dont le plus important est le recueil de *distinctiones*. Dans ce contexte, la *distinctio* est un déploiement des divers sens d'un terme biblique sous forme schématique ; la méthode consiste à repérer les significations précises qui apparaissent dans des contextes divers du texte scripturaire lui-même ou de sa tradition exégétique et à les superposer. Les recueils de *distinctiones* constituent ainsi des sortes de dictionnaires de significations spirituelles des mots de la Bible, chaque signification étant justifiée par le verset correspondant. On parlerait aujourd'hui sans doute de table de concordance. Le recueil le plus ancien de ce genre est celui de Pierre le Chantre, *Summa Abel* (« Abel » étant, ordre alphabétique oblige, la première entrée). De la fin du XIIe siècle datent également la *Summa « Quot modis »* d'Alain de Lille (appelée aussi *Distinctiones theologicae*) et le recueil faussement attribué à Raban Maur, dû sans doute à Garnier de Langres (ou de Rochefort, après 1225). Le genre se développe considérablement au XIII^e^ siècle et les notices prennent une forme complexe avec une division en significations positives et négatives mais aussi parfois avec des subdivisions de ces deux catégories. On peut citer à

[97] Comme le montre, en effet, G. Dahan dans son ouvrage sur l'exégèse médiévale, les correcteurs du XIIIe siècle ne s'engageaient pas dans une entreprise aussi considérable que la révision du texte de la Vulgate. « Ils avaient […] un double objectif : aider les copistes à procurer de bons textes de la Bible, c'est à dire des textes reproduisant fidèlement un modèle considéré comme bon […], en évitant les erreurs faites par les maîtres parisiens ; aider les exégètes dans l'étape préliminaire de leur travail sur l'intelligence du texte en dissipant les ambiguïtés et en éliminant les leçons douteuses » (*L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 1999, p. 227). Voir de manière générale le chapitre IV sur la critique textuelle, p. 161-238. Il est évident que la question de la prédication au Moyen Âge doit être mise en perspective de façon plus large par rapport à la question de l'exégèse.

ce propos les recueils de Pierre de Capoue (après 1219), qui porte le titre explicite d'*Alphabetum in artem sermonicandi* (*Alphabet pour l'art du discours*), de Maurice de Provins (vers 1248), de Nicolas de Biard (fin du XIII^e^ siècle) et d'Arnaud Royard (mort en 1334).

L'adoption, au début du XIII^e^ siècle par l'université de Paris, d'une nouvelle capitulation de la Bible[98] et d'un texte biblique qui se voulait par ailleurs de plus en plus homogène (texte dit « parisien ») favorise la création des concordances bibliques, fruit du travail des dominicains de Saint-Jacques à Paris ; trois réalisations en sont faites, d'abord par l'équipe animée par Hugues de Saint-Cher, entre 1230 et 1240 ; jugée peu efficace (les mots sont donnés sans leur contexte), cette première concordance est remplacée par « la concordance anglaise », faite également à Saint-Jacques par un certain Richard de Stavensby à une date imprécise (entre 1240 et 1280) : sa complexité rend le maniement difficile ; c'est la dernière, confectionnée vers 1280 et parfaitement fonctionnelle, qui s'imposera. Eckhart est alors âgé d'une vingtaine d'années.

On pourrait également compter au nombre des outils à l'usage des prédicateurs un certain nombre d'ouvrages, dont le genre existe bien avant le XIII^e^ siècle mais qui se développent alors : les recueils d'*Interpretationes nominum hebraicorum*, c'est-à-dire de traductions des noms propres (hébreux et grecs) de la Bible, dont le modèle est donné par Saint Jérôme mais qui au XIII^e^ siècle, avec le recueil commençant par *Aaz apprehendens* devient un instrument extrêmement pratique du fait de son classement strictement alphabétique et qui est copié dans presque toutes les bibles du XIII^e^ siècle (donc aussi vraisemblablement dans celles qu'Eckhart a pu avoir en main). À cela vient s'ajouter les recueils lapidaires (consacrés aux noms de pierres), bestiaires (qui concernent les noms d'animaux) et divers traités numérologiques (qui traitent de la signification des nombres dans les Écritures). Ces instruments fournissent certaines clés d'interprétation spirituelle, ils peuvent être à l'occasion utilisés par les prédicateurs mais ne leur sont pas spécifiquement destinés

En revanche, les *Artem sermonicandi*, « Arts de prêcher », « Manuels de prédication » concernent très précisément la fabrication de sermons. On ne peut pas dire, cependant que le Moyen Âge invente la réflexion sur l'art de prêcher : le *De Doctrina christiana* de Saint Augustin proposait déjà des éléments en ce sens et était déjà aussi, à sa manière, une sorte de

[98] Cette nouvelle capitulation encore en vigueur aujourd'hui (avec numéros de chapitres et de versets) est attribuée au théologien et prédicateur anglais déjà cité Étienne Langton (1150-1228).

manuel du prédicateur qui a beaucoup inspiré les auteurs du Moyen Âge. Nous aurons l'occasion d'y revenir par après lorsque nous insisterons sur l'apport augustinien dans la prédication d'Eckhart. À l'époque carolingienne, on relève notamment les considérations de Raban Maur. Ce moine bénédictin né vers 780 et mort en 856 est, en effet, l'auteur d'un *De Institutione clericorum* qui consacre son livre III à la question de l'art de la prédication (*PL* 107, 293-420). Au début du XIIe siècle, le *Liber quo ordine sermo fieri debeat* du théologien et historien Guilbert de Nogent (v. 1055-v.1125) est en fait davantage une introduction à l'exégèse de la Bible qu'un traité sur la prédication (contrairement à ce que le titre pourrait laisser croire). Mais cela nous rappelle en même temps que la prédication est avant tout un commentaire oral de l'Écriture et qu'à ce titre elle appartient autant au genre *rhétorique* du discours qu'au genre *exégétique* du commentaire, nous y reviendrons également plus tard lorsque nous aborderons la définition précise de ce qu'est un sermon. Au XIIe siècle, on peut noter le traité d'Alain de Lille dont il a déjà été question et dont nous reparlerons : en plus de sermons modèles et d'une définition précise de ce qu'est un sermon, il propose une réflexion sur la prédication. Le *Speculum Ecclesiae*, « Miroir de l'Église », d'Honoré d'Autun (théologien du XIIe siècle mort en 1153) est un recueil de sermons modèles avec une très brève instruction. Concernant les traités sur l'art de la prédication au Moyen Âge, l'ouvrage fondamental de Thomas-Marie Charland[99] recensait en 1936 58 textes attribués, allant du XIII^e^ au XIV^e^ siècle, et 86 anonymes ; divers travaux ont depuis lors complété cette liste. On citera notamment ici les œuvres de Guillaume d'Auvergne (1190-1249), auteur d'un court *De Arte predicandi*, du franciscain Jean de la Rochelle (1200-1245), du dominicain Humbert de Romans (v. 1194-1277), déjà cité précédemment, du pseudo-Bonaventure (seconde moitié du XIII^e^ siècle), de Richard de Thetford (XIII^e^ siècle), du philosophe et théologien gallois Jean de Galles, o.f.m., de Robert de Basevorn (*Forma Praedicandi*, 1322), de Thomas Waleys, o.p. (première moitié du XIV^e^ siècle) et de Ranulph Higden, o.s.b. (mort entre 1363 et 1364). Tous ces traités contiennent aussi bien des considérations générales sur la prédication que des chapitres précis sur les techniques à utiliser. Ils indiquent l'intensité de la réflexion sur la prédication à partir du XIII^e^ siècle.

[99] Th.-M. Charland, o.p., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Vrin, 1936.

Si l'on veut évoquer brièvement les techniques de prédication abordées dans ces traités, on peut se rapporter aux études classiques d'É. Gilson[100] qui porte une attention particulière au choix du thème et aux différents modes de développement. L'ouvrage de Th.-M. Charland, pour sa part, envisage successivement le thème, le prothème, la division, la déclaration des parties, les modes de développement, les divers ornements. Les traités contiennent également des passages intéressants sur le débit, sur la mimique et les postures à employer ou à éviter. On reconnaît à l'évidence des éléments qui proviennent de la rhétorique de l'Antiquité, encore très présente au Moyen Âge, celle de Cicéron et Quintilien et également l'anonyme de la *Rhétorique à Herennius*. Nous en reparlerons ensuite plus en détail. Malgré tout, « la perspective religieuse et le schématisme caractéristique de la pensée du XIII^e^ siècle renouvellent totalement la perspective et il s'agit véritablement d'une doctrine nouvelle, parfaitement adaptée à son objet [101]». De cette manière, on peut dire que la prédication médiévale est un moment de réappropriation de la rhétorique et de réinvention de celle-ci dans le cadre de la spiritualité chrétienne occidentale.

5-THÉMATIQUES DES SERMONS MÉDIÉVAUX : QUELQUES ÉLÉMENTS

Après avoir rappelé les grandes étapes de l'histoire de la prédication au Moyen Âge, en avoir rappelé les principales formes et avoir passé en revue les différentes techniques et méthodes, il importe maintenant de dire quelques mots sur les thématiques, autrement dit le contenu de ce que pouvait être un sermon médiéval. On peut retenir ici trois directions : l'exégèse de la Bible, le lien avec la liturgie et la doctrine proprement dite.

Le rapport avec l'Écriture est constant dans le sermon médiéval. Il est, pour ainsi dire, consubstantiel à la prédication, ne serait-ce que par le lien établi par les évangiles et les épîtres du jour (auxquels il faut ajouter des textes de l'Ancien Testament intégrés à la liturgie) : on remarque ainsi, dans le cas d'Eckhart, que la phrase qui fournit le thème d'un sermon peut être tirée indifféremment de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le premier sermon allemand (Sturlese *18*) sur Jésus et les marchands du temps, par exemple, est une méditation sur Mt 21, 12 alors que le *Sermon 7* (Sturlese *61*), pour rester dans les premiers dans l'ordre philologique, a pour point de départ une phrase du prophète Osée (Os, 14, 4). La prédication monastique, qui se développe à partir du XIIe siècle, se fonde parfois sur une lecture continue

[100] « Michel Menot et la technique du sermon médiéval », in *Les Idées et les lettres*, Vrin, 1955 (1932), p. 93-154.

[101] G. Dahan, *art. cit.*, p. 976.

(*lectio continua*) de certains livres bibliques. Eckhart n'a pas, autant qu'on le sache, pratiqué la *lectio continua*, ni dans sa prédication allemande ni dans sa prédication latine. Les Cisterciens, au premier rang desquels bien sûr Bernard de Clairvaux, ont beaucoup pratiqué la *lectio continua* du *Cantique des Cantiques*. On pourrait aussi évoquer les homélies sur Isaïe d'Aelred de Rielvaulx. La prédication universitaire du XIII^e^ siècle connaît également ces commentaires oraux, comme le montrent par exemple les *Collationes in Hexaemeron* et *in Decalogum* de Bonaventure ; il ne s'agit pas d'une prédication destinée aux laïcs et les orateurs peuvent faire bénéficier leurs auditeurs de tous les progrès de l'exégèse, même si la place de l'interprétation littérale est moins considérable que dans les commentaires écrits. Dans les sermons proprement dits à thème biblique, si l'imprégnation scripturaire reste forte, les procédures exégétiques sont différentes et, là, la préférence est accordée à l'exégèse spirituelle : dans un certain nombre de cas, il s'agit davantage d'une exploitation de l'Écriture que d'une exégèse proprement dite. Cette démarche est en parfaite cohérence qui voit dans les textes bibliques une Parole constamment clamée et s'adressant à chaque génération (voire à chaque individu) de façon toujours neuve et renouvelée, lui parlant selon ses modes propres et qui entre en résonance avec ses propres préoccupations : « […] c'est une exégèse confessante, qui contribue à faire de l'Écriture un message vivant[102] ». La prédication met ainsi en son centre l'actualisation de la parole et son incarnation (à tous les sens du terme) *hic et nunc* par celui qui prêche.

Le moment liturgique fait évidemment partie des préoccupations premières du prédicateur. Dans le cadre du monastère, la fête est plus qu'une simple commémoration, c'est une sorte de réitération ou de rejeu (voire de résurrection) d'un moment privilégié : les sermons de la période de l'Avent préparent la venue du Christ tandis que ceux de la Passion (pensons au *Sermon 49* d'Eckhart, Sturlese *21*) incitent à revivre une situation d'angoisse ou de douleur. La référence au calendrier est donc constante, d'où l'importance, dans le cas de la prédication allemande eckhartienne, de la numérotation liturgique « Sturlese » reprise par É. Mangin dans sa toute récente édition (2015) des *Écrits allemands* au Seuil mais déjà mise en place depuis plusieurs années[103]

[102] G. Dahan, art.cit., p. 977.

[103] Voir L. Sturlese, « Y a-t-il eu un corpus des sermons allemands ? », in J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Cerf, « Cahiers d'histoire de la philosophie », 2012, p. 100-103, qui propose l'ordre liturgique pour les sermons *de tempore* (1-62).

Enfin, les considérations doctrinales sont elles aussi particulièrement importantes : extrêmement élaborées dans les sermons prononcés à l'université ou dans les *studia* de haut niveau, elles sont habituellement plus simples dans la prédication aux laïcs. Comme souvent, on note qu'Eckart introduit ici une rupture dans le cadre traditionnel : ses sermons allemands prêchés au laïcs (et notamment aux béguines) ne sont pas moins complexes ni moins exigeants que ses sermons latins qui avaient pour vocation de s'adresser aux clercs et aux gens instruits, ils sont même parfois encore plus ardus sur le plan spéculatif (voir, par exemple, le fameux *Sermon 71*, Sturlese *66*, sur la question du néant) ! C'est d'ailleurs ce qui a motivé le procès d'Eckhart : il a moins été condamné, au fond, pour un certain contenu doctrinal que pour avoir diffusé ce contenu à des gens qui n'étaient pas aptes à le comprendre et à qui il disait, du reste, souvent dans ses sermons : « Savoir cela n'est pas nécessaire ». Quoi qu'il en soit l'idée est ici qu'à travers les sermons le prédicateur transmet un véritable enseignement aux gens qui l'écoutent et qu'il est censé éclairer de ses lumières intellectuelles et de son autorité spirituelle, à l'image du Christ qui impressionnent ses disciples par son « autorité » : « Il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée et il les enseignait le jour du sabbat. Et ils étaient frappés de son enseignement, car il parlait avec autorité » (Lc 4, 31-32). De même que chaque homme est à l'image de Dieu, chaque prédicateur est à l'image du Christ qui est le Verbe, autrement dit la parole elle-même, l'autorité même de la parole qu'il transmet à travers son enseignement (pensons, par exemple, au célèbre passage du « Sermon sur la montagne », Mt 5, 1-8, 8).

6-Qu'est-ce qu'un sermon au Moyen Âge ? Eléments de définition

Dans son *Ars praedicandi*, Alain de Lille, donne une définition célèbre de la prédication qui peut nous servir de point de départ. Il définit la prédication comme « un enseignement public et collectif des mœurs et de la foi, en vue d'instruire les hommes, appuyé sur la raison et puisé aux sources de l'autorité[104] ». Prêcher, c'est donc faire un discours public fondé sur une Révélation (la Révélation du Christ, pour les chrétiens) dans le cadre d'une société organisée, visant à la naissance ou au développement de la foi et des

[104] Alain de Lille, *Ars praedicandi*, c. 1 (*PL* 210, 111) : « *praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, infomationi hominum desidesriens, ex rationum semita et auctoritarum fonte proveniens* ». Trad. Étienne Gilson, « Michel Ménot et la technique du sermon médiéval », in *Les Idées et les lettres*, éd. cit., p. 97. Cité par Jean Longère, *La Prédication médiévale*, Études augustiniennes, 1983, p. 11.

connaissances religieuses et, corrélativement, à la conversion ou au progrès spirituel des auditeurs. Reprenons les différents éléments de cette définition et précisons-les.

Un sermon est d'abord un *discours*. Il a donc rapport avec la rhétorique, un art qu'ont connu et pratiqué, à des degrés divers et de différentes manières, des auteurs patristiques et médiévaux : les Pères grecs, Saint Augustin, les papes Léon le Grand et Grégoire le Grand ou bien encore Bernard de Clairvaux, pour ne citer que les plus connus. À partir du XIIe siècle, on commence à penser la question de la rhétorique du sermon et à écrire des *Artes praedicandi*[105] dont l'un parmi les plus célèbres est celui d'Alain de Lille que nous venons de citer. Le sermon est donc un discours, et non un traité ou un texte relevant d'un genre écrit tel qu'on pouvait les pratiquer au Moyen Âge (somme, commentaire, etc.). L'orateur parle pour être compris, et, si possible, persuader (par l'émotion) et convaincre (par la raison) : on retrouve ici la dimension proprement rhétorique du sermon. Ajoutons que l'émotion et la raison doivent servir à remonter à la source unique de la parole qu'est la grâce : ce n'est pas le prédicateur qui convertit, qui ravive la foi, qui touche le cœur de l'auditeur, c'est Dieu lui-même, l'orateur n'étant que l'instrument ou l'occasion de la diffusion d'une grâce qui le dépasse autant qu'elle dépasse ses auditeurs. Il faut donc s'interroger sur la réception du discours par les auditeurs, la correspondance entre l'enseignement donné et retenu, la portée du propos. Dans ses sermons allemands, Maître Eckhart parle devant des auditoires souvent modestes de religieuses (les fameuses « béguines »). Se pose également le problème de la correspondance entre l'oral et l'écrit et celui des modalités de diffusion : les sermons ont-ils été écrits ou mis par écrit ? Dans le cas des sermons allemands de Maître Eckhart, nous savons qu'il s'agit essentiellement de *reportationes* par des auditeurs et jamais d'écrits dûs au prédicateur lui-même. Pour aider à discerner les pièces authentiques, qui sont aujourd'hui fixées au nombre de cent vingt-huit (cent dix-neuf sermons allemands étant actuellement disponibles en traduction française[106]), il y a, dans certains cas, les citations du procès ou les développements parallèles des sermons latins et des autres œuvres ; dans d'autres cas, il faut avoir recours à une critique de type philologique purement interne.

Un sermon est ensuite un discours *public*. Il se distingue ainsi de l'entretien qui suppose plutôt un discours à l'intérieur de l'espace privé où chacun peut prendre la parole à son tour (pensons aux *Entretiens spirituels* d'Eckhart). Prêcher implique que le groupe auquel

[105] Voir sur ce point Th.-M. Charland, o.p., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, éd. cit.

[106] Maître Eckhart, *Sermons, traités, poème*, éd. cit.

on s'adresse est ouvert et que la parole fonctionne à sens unique : le prédicateur parle, les auditeurs écoutent. Il se différencie donc, en raison de cette dimension qu'on peut qualifier de magistrale, du dialogue, du débat ou de la conversation. Il peut certes comporter un nombre plus ou moins restreint de personnes mais cela dépend des circonstances. Normalement, le nombre d'auditeurs n'est pas arbitrairement limité ou arrêté par une volonté de sélection : l'Évangile doit être annoncé à tout le monde, comme il est dit dans l'Écriture (Col 1, 23). Particulièrement à une époque où la majorité des gens ne savent pas lire, la prédication revêt une importance fondamentale pour la transmission du contenu de la foi.

Le propre de la prédication est également d'être un discours qui se fonde sur une *Révélation divine*. D'une façon ou d'une autre, le sermon traite de la relation Dieu-homme. L'élément religieux, est donc constitutif de la prédication, sinon, il y a discours, harangue, admonestation mais pas sermon. D'une manière pratique, le sermon se fonde en général sur un passage biblique ou évangélique formant un tout, souvent utilisé comme lecture liturgique : parabole ou discours du Christ, récit de miracle. Ce commentaire suit ainsi pas à pas le texte révélé, cherche à en résoudre les difficultés et à en dégager progressivement les implications à la fois spirituelles et morales. On est alors dans ce qu'on appelle l'*homélie*. Dans d'autres cas, l'orateur ne commente pas phrase après phrase un texte scripturaire. Il propose au début une citation qui peut être biblique ou liturgique et propose ensuite ce qu'on pourrait appeler une improvisation ou des variations autour de cette citation. On peut appeler, si l'on veut être précis, *sermon* cette seconde manière de prêcher. Contrairement à l'homélie, la trame du discours n'est donc pas fournie par le déroulement du récit dont on restitue et commente les étapes. Les réminiscences ou citations scripturaires restent souvent aussi nombreuses mais elles peuvent parfois être plus diversifiées. Dans ses sermons allemands, on peut dire que Maître Eckhart pratique à la fois l'homélie et le sermon. Lorsqu'il commente le passage des marchands du temple (*Sermon 1*, Sturlese *18*) ou, dans un sermon célèbre, l'épisode de Marthe et Marie (*Sermon 86*, Sturlese *84*), il est dans l'homélie : l'épisode évangélique est suivi ligne à ligne, quasiment mot à mot. Dans d'autres sermons, la majorité sans doute, il est plutôt dans le sermon au sens strict[107] : le point de départ de son discours est

[107] Les médiévaux distinguent également entre le *sermo* (prédication du matin) et la *collatio* (prédication du soir) : « Quant au contenu et à la forme, note J.-P. Torrell, il n'y a aucune différence entre ces deux exercices ; seuls changent le nom et le moment où ils ont lieu : la *collatio* était une prédication complémentaire qui se donnait à Vêpres et qui permettait à l'auteur de développer complètement son objet. Elle commence généralement par un bref raccord au texte du matin : "Ainsi qu'on l'a déjà dit…", et le sujet était annoncé à

une citation biblique dont il approfondit progressivement le sens de façon spéculative ou bien spirituelle et non un épisode au sens narratif et linéaire du terme.

La prédication se définit également par le fait qu'elle est un discours qui vient prendre place dans une société organisée. Autrement dit, la prédication est un discours encadré et contraint : celui qui prêche ne peut pas dire ce qu'il veut, comme il veut, il ne peut pas dire n'importe quoi. Si l'objet essentiel de la prédication est la transmission orale du contenu de la foi *via* l'explication de l'Écriture, les interprétations fondamentales ne sont pas libres. Elles ont été fixées par les grands conciles orientaux que nous évoquions dans le précédent chapitre. Et au Moyen Âge le spectre de l'hérésie rôde toujours : ne reprochera-t-on pas aux Cathares d'avoir, en quelque sorte, ressuscité l'arianisme ? C'est en réaction à leur prédication souvent séduisante, active et efficace que l'Église envoie dans le Midi des cisterciens puis des compagnons groupés autour de Dominique, fondateur, comme on le sait de l'ordre des prêcheurs (o.p.) en 1215, ordre d'Eckhart lui-même. Par ailleurs, si Maître Eckhart a été condamné pour les raisons et dans le contexte qu'on connaît, il l'a été pour ses sermons allemands et non pour son œuvre latine, plus universitaire, plus classique et dont la diffusion était plus restreinte. Eckhart a, au total, et ainsi qu'on la déjà noté, été condamné moins pour le contenu doctrinal proprement dit de sa pensée (même si quelques formulations pouvaient çà et là paraître un peu hardies et problématiques) que pour avoir diffusé les *subtilia theologiae* au simple peuple dans une prédication en langue vernaculaire, en moyen-haut allemand. Celui qui parle ne peut pas ainsi dire n'importe quoi et il ne peut pas non plus être n'importe qui. La prédication est marquée par le monopole des clercs.

Dernier élément, sans doute le plus essentiel, de notre définition du sermon : sa finalité. Un sermon est un discours qui vise à la naissance ou au développement de la foi et des connaissances religieuses et, corrélativement, à la conversion, au progrès spirituel des auditeurs. En effet, celui qui parle le fait pour que ses auditeurs aient sur des points précis une meilleure connaissance de la foi et de ses implications morales et spirituelles. Il les enjoint ainsi à mettre en pratique ce qu'il leur dit. C'est là ce qui distingue la prédication de la simple catéchèse qui suppose simplement la compréhension théorique et intellectuelle du contenu de la foi. Prêcher n'est pas simplement enseigner, donc. Il ne s'agit pas tant de former des esprits

---

l'avance dès le matin : après avoir donné une première esquisse de son thème et précisé ce qu'il entend dire dans le *sermo*, le prédicateur ajoute : nous en parlerons dans la *collatio* » (« Thomas d'Aquin prédicateur », *in* M.-A. Vannier (dir.), *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines », 2008, p. 15.).

que de transformer des cœurs. Dans la prédication, le fidèle est en effet invité à se transformer lui-même, à changer sa manière de vivre, à adhérer par l'intelligence et par la volonté lorsque lui sont dévoilés ou remémorés les principaux mystères. La prédication joue dont pour le fidèle un rôle constant de rappel de l'exigence de vivre en conformité avec sa foi malgré les difficultés et les épreuves. Cette dimension proprement existentielle nous semble au cœur de la prédication allemande d'Eckhart et avoir des implications décisives sur sa christologie.

7-MAÎTRE ECKHART ET LE RENOUVEAU DE LA PRÉDICATION

Une fois posé ce cadre général, on peut s'interroger sur la manière dont Eckhart va s'approprier son rôle de prédicateur ainsi que ce genre oral et oratoire bien particulier qu'est le sermon, à mi-chemin de la rhétorique et de la spiritualité. Dans un article décisif sur le sujet, Georg Steer peut ainsi noter : « Eckhart pense de manière nouvelle ce qui est à prêcher et ce que doit être un prédicateur[108] ». Le sermon doit devenir pour l'auditeur l'occasion d'une expérience proprement existentielle de la vérité. Le prédicateur attend, en effet, de ceux qui écoutent ses sermons non pas une simple attention extérieure, polie ou bienveillante mais une ouverture, une disponibilité intérieure en vue d'une transformation spirituelle. C'est le problème central de la pensée de Maître Eckhart : seul le juste connaît la justice[109], seul celui qui a fait l'expérience de la vérité peut la comprendre. Tant que l'homme n'est pas identique à la vérité qui s'est manifestée à lui, il restera sur le seuil, une distance entre la parole du prédicateur et lui demeurera, il pourra peut-être « comprendre » intellectuellement (on sera alors dans l'enseignement), mais cette compréhension restera partielle et insuffisante. Quelque chose restera, comme le dit Eckhart dans le *Sermon 52* (Sturlese *108*), voilé : « Tant que l'homme n'est pas semblable à cette Vérité, il ne peut comprendre ce discours, car c'est une vérité sans voile qui est sortie directement du cœur de Dieu » (*DW* 2, 506).

---

[108] Georg Steer, « Maître Eckhart prédicateur », *in* M.-A. Vannier (dir.), *op. cit.*, p. 31.

[109] « Le juste et lui seul est, en effet, témoin, personne d'autre n'est témoin vérace de la justice, du fait qu'elle soit. Il la fait connaître, c'est-à-dire la fait connaître aux autres à l'extérieur et porte au sujet de la justice le témoignage qu'elle est, de ce qu'elle est et de quelle elle est. […] Comment, en effet, le non-juste verrait-il ou connaîtrait-il la justice ? Cela reviendrait, en effet, à connaître l'*habitus* dans la privation et l'affirmation dans la négation, la couleur dans la saveur, le lion dans le cerf et ainsi de suite. Si quelqu'un n'était pas juste, il ne verrait pas la justice ; et s'il n'était pas la justice elle-même, il ne serait pas juste » (*In Ioh.*, §169, *LW III*, 139, 1-14). Sur ce thème, voir J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », XCI, 2006.

Or, pour que son auditeur puisse faire l'expérience de la vérité, le prédicateur doit être lui-même habité par cette vérité, il doit être un sermon vivant, un « autre Christ » (*alter Christus*), il doit prêcher avant tout la conformation au Christ qui est la vérité [Jn 14, 6]. Cette importance centrale du Christ dans les sermons est du reste développée de façon particulièrement explicite au début du premier des sermons sur l'*Ecclésiastique* dans lequel Eckhart écrit : « Car l'Apôtre, "le prédicateur de la vérité", définit la prédication, ainsi que la mission du prédicateur et conclut par ces mots : "Nous sommes l'odeur agréable du Christ" [2 Cor 2, 15], ce qui est nécessaire pour le prédicateur lui-même. Et ce sont trois qualités : la pureté de la vie, la limpidité de l'intention et la douceur de l'appel, dégageant une agréable odeur. La limpidité de l'intention : elle doit seulement se rapporter au Christ, à rien d'autre selon la parole : "Nous prêchons le Christ crucifié" [1 Cor 1, 23]… C'est ainsi que le prédicateur du Verbe de Dieu, qui est "la force de Dieu et la sagesse de Dieu" (1 Co 1, 24), n'est pas ou ne vit pas pour lui-même, mais pour le Christ, il prêche selon la parole : "Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi [Ga 2, 20] » (*LW II*, 231-233).

Autrement dit, le prédicateur doit vivre des principes mêmes qu'il enseigne. S'il enseigne le Christ, l'autre nom de la vérité pour un chrétien, il doit se conformer au Christ : le verbe fait chaire doit être une image du Verbe fait chair. Pour enseigner le Christ, la vérité ou la justice, il faut être le Christ, la vérité ou la justice. Le prédicateur n'est pas celui qui *a* la vérité et qui la délivre du haut de sa chaire comme une obole, il *est* la vérité dans la mesure où il se conforme à celui qui a dit « Je suis le chemin, la Vérité et la vie » (Jn 14, 6). Le prédicateur n'a donc pas un rapport de possession ou de propriété par rapport à son discours, ce qui supposerait du coup une nécessaire extériorité entre le possesseur et l'objet qu'il possède. La prédication, en tant qu'elle est médiation de la Parole de Dieu, suppose le détachement du prédicateur par rapport à sa propre parole : homme sans qualités, il n'est que l'humble courroie de transmission d'une parole qui est plus grande que lui et n'est pas, comme un orateur antique, dans une démonstration de virtuosité qui aurait pour but de provoquer l'admiration de ses auditeurs ou de les impressionner.

La vérité que prêche le prédicateur vaudrait ainsi à la limite même s'il n y avait personne pour assister à son sermon, complexe de la *vox clamans in deserto*. Cela entre pour le coup en contradiction avec l'un des éléments de définition du sermon que l'on pointait tout à l'heure, à savoir que le sermon suppose nécessairement la présence d'un auditoire. Au contraire Eckhart dit dans le *Sermon 109* (Sturlese *89*) : « Celui qui a compris ce sermon, je m'en réjouis. Mais s'il n'y avait eu personne, j'aurais dû, tout de même, prêcher dans la

chaire à prêcher » (*DW* 4, 1, 774). Le prédicateur n'a donc pas besoin d'un auditeur qui lui confère son statut ou sa position, il est lui-même sermon, qu'il y ait ou non quelqu'un pour l'écouter. On peut ainsi dire que, dans la mesure où il s'écoute parler, le prédicateur rejoue le geste christologique de l'incarnation dans la mesure où sa vie est une parole vivante parce qu'il traduit, au sens propre, l'Écriture sainte en acte dans sa vie. Dans son étude de référence sur le sermon, A.M. Haas insiste ainsi sur la notion de *Wortereignis* (« événement de parole ») propre à la prédication en ce que celle-ci affirme une coïncidence événementielle entre le locuteur et son énoncé[110] : on pourrait ajouter que dans chaque acte de prédication, c'est bien l'événement de l'Incarnation, c'est-à-dire d'un verbe qui se fait chair, d'une parole qui s'incarne dans le monde, à un moment précis de l'espace et du temps, qui se rejoue. C'est bien ce que note A. de Libera dans l' « Introduction » à son édition des *Sermons et traités* :

« Fondée sur un nouveau rapport à la parole qui, dans l'espace sonore du sermon, intime le mystère silencieux de la renaissance de l'âme en Dieu, Eckhart est le premier théoricien d'une pratique de la prose religieuse qui, en la rigueur des termes, *s'écoute parler*. Prêchant le Verbe, sa parole est Verbe incarné. Requis dans et par la diction du Verbe, le prédicateur ne fait qu'annoncer à tous les chrétiens la bonne nouvelle d'une naissance qui ne cesse de s'opérer à leur insu : il les appelle à entendre ce qui, à tout moment, mais sans aucun temps, "se dit" en eux[111] ».

8 - PRÉDICATION, PAROLE ET EXISTENCE : L'APPORT AUGUSTINIEN DANS LA PRÉDICATION D'ECKHART

La prédication d'Eckhart se construit en référence à un grand modèle : Saint Augustin[112]. Saint Augustin a été, en effet, un immense prédicateur et s'il n'a pas été appelé « Bouche d'Or » par ses contemporains comme son confrère Jean de Constantinople (dit « Chrysostome »), il a été nommé « la trompette de Dieu », comme Augustin le rapporte lui-même dans une lettre (*Ep.* 32, 2-3). C'est dire la force de sa prédication qui a largement marqué les habitants d'Hippone et qui était même reconnue par les manichéens. Rendue

[110] A.M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Presses Universitaires de Fribourg, 1979.

[111] Alain de Libera, « Introduction » à Maître Eckhart, *Sermons et traités*, éd. cit.,, p. 19-20.

[112] Nous reprenons ici dans les grandes lignes l'article de M.-A. Vannier « La prédication chez Augustin et Eckhart », in *Nouvelle Revue théologique*, 127, 2005, p. 180-199 en le complétant à partir d'autres références.

disponible aujourd'hui en français après plus d'un siècle d'absence[113] (les dernières traductions françaises dataient de 1870), l'œuvre oratoire d'Augustin est à même de retrouver la place centrale qui lui est due dans le corpus de l'évêque d'Hippone. Pour Eckhart, les circonstances sont différentes mais le résultat est identique : en tant que Frère Prêcheur, il lui revenait de « transmettre aux autres les fruits de sa contemplation », selon l'adage bien connu de Saint Thomas (*tradere veritatem contemplatam*). Il l'a fait avec virtuosité, à tel point qu'à Erfurt, puis à Strasbourg et dans la vallée du Rhin, il est devenu le prédicateur de référence.

En fait, même si cela ne ressort pas d'emblée, la prédication apparaît comme le cœur même de l'œuvre d'Augustin et Eckhart. Sans prétendre que l'art oratoire occupe chez lui le premier plan dans une œuvre aux dimensions océaniques, force est de reconnaître qu'Augustin nous a laissé tout de même quelque mille sermons : 544 ont été répertoriés en 1976 par Pierre-Patrick Verbraken, alors qu'Augustin avait prêché à près de huit mille reprises[114]. S'ajoutent à cela 250 *Enarrationes in Psalmos* qui sont des homélies, des commentaires sur les Psaumes, 124 homélies sur l'Évangile de Saint Jean, 10 Homélies sur la Première Épître de saint Jean, 26 Sermons retrouvés par François Dolbeau, auxquels il faut ajouter les commentaires de l'Écriture et celui du Sermon sur la montagne – qui ont peut-être été prêchés avant d'être écrits – tout comme les commentaires de la *Genèse* qu'il reprendra à cinq reprises et qui sont l'écho de sa prédication aux catéchumènes durant la Semaine Sainte.

Mais pourquoi confronter la prédication d'Augustin à celle d'Eckhart ? En fait, il faut considérer que le fondateur du courant de la mystique rhénane est au XIV^e^ siècle l'un des meilleurs lecteurs et interprètes d'Augustin à qui il a dédié, d'ailleurs, signe qui ne trompe pas, l'un de ses premiers sermons latins (*LW* V, 89-99). Ce sermon certainement prononcé le 28 août 1302 ou le 23 février 1303, applique à Augustin la phrase de l'Ecclésiastique : « Un vase d'or massif, orné tout entier de pierres précieuses », dénomination reprise dans le *Sermon 16b*, Sturlese *88* (*DW* 1, 263). Cet éloge montre à quel point Eckhart apprécie Augustin et comprend ses écrits en profondeur. Avec Plotin et le pseudo-Denys, il constitue la source d'inspiration et l'influence sans doute la plus décisive de la pensée de Maître Eckhart. Cela demeure encore plus vrai pour la question de la prédication. En effet, à quelques neuf siècles de distance, Augustin et Eckhart apparaissent comme des prédicateurs exceptionnels

[113] Saint Augustin, *Sermons sur l'écriture*, trad. de l'abbé Jean-Baptiste Raulx, éditée, revue et préfacée par Maxence Caron, Robert Laffont, « Bouquins », 2014.

[114] Voir sur ce point G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augusti*n, éd. cit., p. 115.

qui ont bien des points en commun. Et il est vrai qu'Eckhart est, au Moyen Âge, l'un des meilleurs lecteurs de Saint Augustin et peut, à bien des égards être considéré comme une sorte de Saint Augustin médiéval. Tous deux sont partis d'une expérience centrale dans laquelle le Christ joue un rôle de premier plan, à savoir une compréhension en profondeur du mystère de l'Incarnation qui les a amenés, à partir d'une prédication fondée sur l'écriture, à exhorter leurs auditeurs à une même expérience intérieure : l'avènement du Maître intérieur ou la naissance de Dieu dans l'âme (celle-ci devant être mise en perspective avec celui-là). Leur prédication et l'expérience intérieure qu'elle vise est enfin soutenue par une très forte et très solide théologie trinitaire.

8-1 L'EXPÉRIENCE DU PRÉDICATEUR CHEZ AUGUSTIN ET ECKHART

Si Augustin et Eckhart ont été de grands prédicateurs, c'est en fonction d'une *expérience spirituelle forte*[115], d'un don de Dieu qui leur a confié le soin d'annoncer la parole, de partager avec les autres ce qu'ils avaient reçu et de les inviter à connaître le salut : seul celui qui est habité intérieurement par la parole peut la transmettre. Augustin, qui est très disert sur son cheminement, ses errances et sa conversion dans les *Confessions*, demeure étonnamment très discret sur l'expérience fondatrice de sa prédication. Il l'évoque à travers l'image des anges qui montent et descendent. En fait, il la relit, comme dans les *Confessions*, à partir de l'Écriture et en particulier de ce passage de l'Ancien Testament.

Cette image de l'échelle de Jacob, il la reprend souvent[116] pour lui donner toute son ampleur dans la septième des Homélies sur l'*Évangile de saint Jean*. Après avoir dit que la pierre dressée par Jacob est une figure du Christ, il se pose la question suivante :

« Mais qu'a-t-il vu sur l'échelle ? Des anges monter et descendre. C'est ce qui arrive aussi à l'Église : les anges de Dieu sont les bons prédicateurs, ceux qui prêchent le Christ ; voilà ce que signifie : ils montent et ils descendent au-dessus du Fils de l'homme. Comment montent-ils et comment descendent-ils ? […] Si le Seigneur lui-même est monté et descendu,

[115] Isabelle Bochet, « L'expérience spirituelle du prédicateur selon Saint Augustin », in *Connaissance des Pères de l'Église*, 74, 1999, p. 46-53.

[116] *Enarr. In Ps.*, 119, 2 ; 44, 20 ; *Contra Faustum*, XII, 26. Voir à ce sujet l'article de Marie-François Berrouard, « Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent », in *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, p. 447-501.

il est manifeste que ses prédicateurs, pareillement, montent en l'imitant et descendent en prêchant[117] .»

Si ce passage peut évoquer, en un premier temps la thématique platonicienne de la dialectique ascendante et descendante (s'élever de la réalité sensible à l'Idée et redescendre ensuite au sensible une fois l'Idée contemplée, comme le prisonnier de la caverne qui essaie d'aller instruire ses anciens camarades de captivité), cette image des anges qui s'élèvent et descendent illustre pour Augustin l'expérience du prédicateur. Il monte, en connaissant une expérience analogue à celle de Saint Paul sur le chemin de Damas (voir le célèbre *Sermon 71*, Sturlese *66* d'Eckhart à ce sujet[118]), en étant « ravi jusqu'au troisième ciel » avant de redescendre ensuite jusqu'au plus petit et au plus humble pour lui faire comprendre le salut qui lui est donné. Que faut-il entendre par cette expression de « troisième ciel » ? Augustin y revient dans le *De Genesi ad litteram* : c'est l'expérience même de Dieu et de la communion trinitaire (d'où l'expression de « *troisième* ciel »).

Eckhart, en ce qui le concerne, n'emploie pas les mêmes mots qu'Augustin, il est très discret sur son expérience de prédicateur mais lorsqu'il l'évoque en filigrane dans le *Sermon 71*, Sturlese *66*, c'est au même texte d'Ac 9, 8 qu'il se réfère. Il semble bien qu'il ait vécu une expérience proche de celle de Saint Paul sur le chemin de Damas, qu'il ait été ravi, comme Augustin, « jusqu'au troisième ciel »[119]. La différence est que, pour en rendre compte, il n'a pas recours à l'image utilisée par Augustin mais à la symbolique de la lumière et de l'obscurité, de l'être et du néant. Ainsi note-t-il : « Par la lumière du ciel, nous faisons

---

[117] *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean*, trad. M.-F. Berrouard, VII, 23, BA 71, 1969, p. 459-463. Par un hasard tout à fait surprenant, l'un des rares films où le nom de Maître Eckhart est cité est d'ailleurs le film d'horreur d'Adrian Lyne intitulé précisément *L'Échelle de Jacob* (1990). Le héros, un ancien vétéran du Viet Nâm, dont on n'arrive pas à savoir s'il est vivant ou mort tombe à un moment sur une citation (apocryphe ?) de Maître Eckhart disant que la seule chose qui brûle en enfer est la part de nous-mêmes qui refuse la mort…

[118] C'est, rappelons-le, dans ce sermon (pour la Conversion de saint Paul, 25 janvier) que Maître Eckhart distingue quatre sens de *Paulus stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen ensach er niht (*« Paul se se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant ». « Il me semble que ce petit mot a quatre sens. L'un de ces sens est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il ne vit rien et ce néant était Dieu, car lorsqu'il vit Dieu, il l'appelle un néant. La seconde signification : lorsqu'il se releva, il ne vit rien que Dieu. La troisième : en toutes choses il ne vit rien que Dieu. La quatrième : quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant » (DW *3*, 211-212).

[119] C'est ce qu'envisage M.-A. Vannier, commentant le *Sermon XXII* : « N'est- ce pas cette expérience qui a été celle- là même d'Eckhart et dont il parle en filigrane dans le *Sermon 71* ? Il le semble. » (« L'Anthropologie d'Eckhart », *in* J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, éd. cit., p. 150).

l'expérience de la lumière qu'est Dieu, que le sens d'aucun homme ne saurait atteindre » (*DW* 3, 214). Et il ajoute que « la lumière que Dieu est flue au-dehors et rend toute lumière obscure. La lumière dans laquelle Paul vit là, dans cette lumière il vit Dieu, rien de plus » (*ibid.*, 227). Cette lumière qui illumine et aveugle à la fois, qui aveugle parce qu'elle illumine et réciproquement (d'où la cécité de Paul pendant trois jours qui rejoue symboliquement la mort et la résurrection du Christ), cette lumière n'émane pas de Dieu, elle *est* Dieu lui-même. Elle est l'expérience indicible par excellence qui est au fondement de la prédication d'Eckhart. On est ainsi renvoyés du côté de l'apophase, mais aussi de la pénétration dans la vie trinitaire, autre pierre d'angle des sermons eckhartiens.

Sans doute souhaiterions-nous en savoir davantage sur cette expérience spirituelle du prédicateur mais elle demeure de l'ordre de l'indicible et de l'ineffable : elle constitue le point aveugle de sa parole, le cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part… Ce qui importe davantage, c'est le sens même de la prédication qui est d'amener l'auditeur à une expérience analogue. Ainsi, Augustin dit-il dans le *Sermon 114*, 1 : « Nous sommes chargés de vous annoncer, non pas notre parole, mais la Parole de Dieu Notre Seigneur[120] ». Pour mieux se faire comprendre, il reprend l'analogie de la voix et de la Parole et fait de la figure de Jean-Baptiste l'expression même du prédicateur, ce qui l'amène à dire dans le *Sermon 293*, 3 : « Jean était la voix, mais le Seigneur "au commencement" était la Parole. Jean, une voix pour un temps ; le Christ, la Parole au commencement, la Parole éternelle. Enlève la parole, qu'est-ce que la voix ? Là où il n'y a rien à comprendre, c'est une sonorité vide. La voix sans la parole frappe l'oreille, elle n'édifie pas le cœur. […] Il est difficile de distinguer la parole de la voix, et c'est pourquoi on a pris Jean pour le Christ. On a pris la voix pour la parole ; mais la voix s'est fait connaître afin de ne pas faire obstacle à la Parole… Moi, je retentis pour faire entrer le Seigneur, mais il ne daigne pas y venir, si vous ne préparez pas la route.[121] »

Maître Eckhart ne reprend pas et ne thématise pas spécifiquement, pour sa part, cette analogie augustinienne de la voix et de la Parole qui réinterprète la distinction aristotélicienne entre *phonè* et *logos* en lui donnant une portée théologique : de même que pour Aristote, seul l'homme est doué de *logos* (les animaux ayant seulement une *phonè*, autrement dit une

[120] Saint Augustin, *Sermons sur l'Écriture*, éd. cit., p. 957.

[121] Extrait cité de manière non référencée par M.-.A. Vannier, « La prédication chez Augustin et Eckhart », p. 184.

capacité vocale de pousser des cris inarticulés[122]), de même ici, pour Augustin, la *phonè* caractérise l'homme vide de Dieu et le *logos* l'homme habité par Dieu et dont les mots font signe vers quelque chose d'absolu qui est plus grand que lui et qui le dépasse (ce qui est, soit dit par parenthèse, la position même du prédicateur). Le prédicateur rhénan choisit plutôt l'analogie de la création lorsqu'il expose la nature de la prédication dans l'incipit très célèbre du *Sermon 30* (Sturlese *30*), « *Praedica Verbum* ». Le point de départ est la phrase de Saint Paul : « Prêche la Parole, prononce-la, exprime-la, produis-la et enfante la parole » (2 Tm, 4, 2). Il note ceci : « C'est une chose étrange qu'une chose s'écoule au-dehors et demeure pourtant au-dedans, c'est très étrange ; que toutes les créatures s'écoulent au-dehors et demeurent pourtant au-dedans, c'est très étrange, c'est incompréhensible et incroyable » (*DW* 2, 94). Cette affirmation entre bien sûr en résonance avec la théorie augustinienne de la parole et de la signification comme expression et extériorisation d'une expérience intérieure telle qu'Augustin la développe dans le *De Magistro*[123], mais elle rappelle également celle du *Sermon Denis 2, 2* dans lequel l'auteur des *Confessions* essayait de rendre compte de la création à partir de la parole : « La parole sort de moi, elle va vers toi et elle ne s'est pas retirée de moi [124]». Création continuée, la parole du prédicateur relève même plus fondamentalement encore de la création nouvelle et renouvelée depuis que le Verbe s'est fait chair, selon l'expression johannique à laquelle Augustin comme Eckhart ont accordé une grande attention.

Aussi, le prédicateur est-il invité à revenir au lieu du cœur où Dieu parle, à être homme d'oraison avant d'être orateur. « En effet, écrit Augustin, quand l'heure où il doit parler approche, avant de délier sa langue pour parler, qu'il élève vers Dieu une âme

[122] Voir le texte très célèbre des *Politiques*, I, 2 : « Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage [*logos*]. Certes, la voix [*phonè*] est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se le signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste » (trad. Pellegrin, 1253a11, Flammarion, « GF », 1993 (1990), p. 91-92). Cette distinction se trouve reprise au livre IV de l'*Histoire des animaux* (535a28-536b23) qui distingue voix, bruit et langage.

[123] « Mais pour tout ce que nous saisissons par l'intelligence, ce n'est pas une voix qui résonne au dehors en parlant, mais une vérité qui dirige l'esprit de l'intérieur que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour le faire » (*Le Maître*, 38, trad. Sophie Dupuy-Trudelle, in *Œuvres I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 401).

[124] *Miscellanea Augustiniana. Testi e studi, pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore*, Rome, 1930, vol. I, p. 13, ligne 3.

assoiffée, afin de faire jaillir en retour ce dont il sera abreuvé ou de répandre ce qu'il aura accumulé. […] Par suite, que celui qui veut et savoir et enseigner apprenne donc tout ce qui doit être enseigné, et acquière le talent de parole, comme il convient aux hommes d'Église[125] ». Augustin insiste à maintes reprises sur le rôle de la prière et sur l'accueil de l'Esprit saint. Eckhart est moins explicite mais fréquemment il évoque une prière qu'il a faite avant de prononcer un sermon et, en mettant l'accent sur le détachement et sur le pâtir Dieu, c'est au fond l'accueil de la grâce qu'il évoque.

Par ailleurs, en homme du Moyen Âge et, qui plus est, membre des Frères Prêcheurs, c'est à travers la *lectio divina* qu'il vit un temps fort de sa prière ; ce qui amène à préciser le rôle de l'Écriture dans la prédication d'Augustin et Eckhart. Le prédicateur, dit Augustin, est « celui qui interprète et enseigne les divines Écritures » (*DC* IV, 6). Il y a en effet, comme nous l'avons noté auparavant, un lien consubstantiel entre prédication et exégèse, la prédication n'étant rien d'autre qu'une forme orale et publique d'exégèse à finalité pratique et spirituelle. Effrayé par la charge et la responsabilité qui allait lui être confié, Augustin demanda un temps de recul avant d'être ordonné, afin de pouvoir approfondir l'Écriture. Ensuite, s'il en connaît une bonne partie par cœur et choisit les passages qu'il commente dans la liturgie, « il prêche la Bible, par la Bible, avec la Bible[126] » et définit des principes d'exégèse, en particulier dans le *De Doctrina Christiana*. Eckhart est, lui, par rapport à Augustin dans une position différente puisqu'il a été formé à la lecture de l'Écriture dès ses premières années chez les dominicains. Mais, malgré cette formation universitaire classique, il essaie, comme Augustin, de scruter le sens de l'Écriture pour l'ouvrir et le faire résonner dans les cœurs des auditeurs de sa prédication.

C'est à partir de cette expérience personnelle et ecclésiale qu'Augustin et Eckhart vont définir une méthode de prédication.

8-2 Comment prêcher ? La méthode de prédication selon Augustin et Eckhart

Comme nous l'avons dit auparavant, la prédication est un type de discours propre au christianisme. L'Antiquité païenne connaissait des méthodes de rhétorique (Cicéron,

[125] *La Doctrine chrétienne*, IV, 15, 32, trad. M. Moreau revue par I. Bochet, BA 11/2, p. 367-369 (cité désormais *DC*).

[126] Frederik van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Tome II, Paris-Colmar, Alsatia, 1955, p. 195.

Quintilien) mais l'idée de prédication lui était étrangère[127]. En ce sens, la position d'Augustin est particulièrement intéressante car il a d'abord été formé à la rhétorique dont il devenu, comme on le sait, un virtuose : lorsqu'il quitte le poste de rhéteur pour celui de prédicateur, il est donc bien placé pour en donner les normes et pour assurer cette transition entre l'orateur et l'homme d'oraison. Car si d'autres pères de l'Église grecs et latins ont prêché avant lui, aucun ne s'était demandé comment le faire et quelle méthode adopter. Augustin apparaît donc comme le Cicéron ou le Quintilien de la prédication chrétienne car il va en poser les règles au livre IV du *De Doctrina Christiana*, un peu comme il avait développé ses idées sur la catéchèse dans le *De Catechizandis rudibus* (*La Catéchèse des débutants*). Reprenant les propositions classiques de Cicéron[128], Augustin explique que le prédicateur doit avoir pour triple objectif d'« instruire, de plaire et d'émouvoir. Instruire est une nécessité, plaire est un agrément, émouvoir une victoire. Le premier de ces objectifs concerne les idées que nous énonçons, les deux autres la manière de les exprimer » (*DC*, IV, 12, 27). Il s'agit donc de

[127]On peut noter que cette idée de prédication est également étrangère au judaïsme qui a, certes, des prophètes mais pas de prédicateurs au sens strict. Même si bien sûr la figure du prédicateur se construit sans doute avec le legs du prophète juif qui a pour point commun avec lui d'annoncer par sa parole une parole plus haute que lui et qui le dépasse (voir sur ce point notre conclusion). Mais le prophète est plus là pour questionner et pour interpeller que pour annoncer une « bonne nouvelle ». La pensée juive reste ainsi davantage une pensée du questionnement et de l'étude (voir le *Talmud*) qu'une pensée de la parole comme liturgie. De même, la prédication islamique est déconnectée de l'exégèse et relève, en ce sens, davantage de la harangue. C'est ce que note le sociologue des religions Jean-Pierre Bastian: « Dans le judaïsme, par exemple, la prédication n'occupe qu'une place relativement secondaire dans le dispositif cultuel ; le discours de l'officiant est plus centré sur le questionnement, sur la recherche que sur la révélation d'une certitude. Ce n'est que dans les périodes de crise ou sous l'effet d'un personnage charismatique que la prédication l'emporte sur l'étude dans le judaïsme. Quant à la prédication islamique, elle est exhortation, voire harangue, mais elle ne part pas d'un passage du Coran pour en faire l'exégèse, elle est répétition des éléments fondamentaux de la foi musulmane et vise la société globale » (*Le Protestantisme en Amérique latine. Une Approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 101).

[128] *Du meilleur genre d'Orateur*, 21, 69 : « *Erit igitur eloquens* […] *is qui in foro causisque civilibus ita dictet ut probet, ut delectet, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suvatitatis, flectere victoriae : nam id unum ex omnibus ad obtinendas causas potest plurimum* ». « L'homme vraiment éloquent […] sera celui qui, au forum et dans les causes civiles, saura parler de manière à convaincre, à plaire, à émouvoir, convaincre parce que c'est indispensable, plaire pour charmer, émouvoir pour triompher : c'est ce dernier talent qui assure avant tout le succès » (trad. Bornecque, Les Belles Lettres, CUF, 1921, p. 27-28). Notons au passage qu'il ne faut pas confondre, dans l'œuvre de Cicéron, les dialogues du *De Oratore* (55) dans lesquels il expose ses idées sur l'art oratoire et le traité *Orator* (traduit généralement par *Du meilleure Genre d'orateur*) composé lui une dizaine d'années plus tard dans le deuxième semestre de 46.

rendre ces idées accessibles et de persuader les auditeurs de leur bien-fondé. À ces trois objectifs (instruire, plaire et émouvoir), correspondent les trois sortes de style distingués par Cicéron[129] : simple pour les petits sujets, tempérés pour les moyens et sublime pour les sujets élevés (*DC*, IV, 17, 34).

Or, par définition, le prédicateur ne traite que de sujets éminents car relatifs au salut éternel. Le problème est pourtant qu'il ne peut se limiter au sublime sans craindre de lasser son auditoire : « L'éloquence continue ennuie », comme dit Pascal (*Pensées*, Br. 355). Dès lors, le but du prédicateur selon Augustin ne va pas être de se limiter à un seul style mais plutôt d'amener à la conversion en conjuguant les trois styles pour permettre des effets de contraste et de variation (*DC*, IV, 22, 51). Comme l'a montré André Mandouze, Augustin, « le converti de Milan devient, comme évêque, le convertisseur d'Hippone[130] ». En bon rhéteur qu'il a été et qu'il reste, Augustin utilise avec virtuosité la diversité des styles et exhorte à faire de même (*DC*, IV, 26, 56). N'est-ce pas aussi, du reste, précisément ce que fait Eckhart dans ses *Sermons allemands* en ne cessant d'intercaler des exemples concrets, voire triviaux, entre des considérations beaucoup plus élevées sur la déité ou la Trinité de manière à se mettre à la portée de son auditoire et à les élever jusqu'à la considération des mystères qu'il entend transmettre aux gens qui sont venus l'écouter? Prenons un exemple, parmi tant d'autres, extrait du *Sermon 16a* (Sturlese *87*) :

« Il est beaucoup de maîtres qui veulent que cette image soit engendrée par la volonté et par la connaissance, et il n'en est pas ainsi ; plutôt, je dis que cette image est une expression de soi-même sans volonté et sans connaissance. Je vous exposerai une comparaison. Que l'on tienne un miroir devant moi : que je le veuille ou ne le veuille point, sans volonté et sans

---

[129] *Ibid.*: « *Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi, subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo, in quo uno vis omnis oratoris est* ». « À ces trois devoirs de l'orateur correspondent les trois genres de style : simple quand il s'agit de prouver ; modéré de plaire ; véhément, d'émouvoir : émouvoir, c'est toute l'éloquence » (trad. cit.). Voir aussi un peu plus loin, ce que dit Cicéron en 29, 100 : « *Is est enim eloquens, qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere* ». « L'homme éloquent est celui qui est capable de revêtir les choses ordinaires d'un style simple, les grandes d'un style puissant, celles qui tiennent le milieu d'un style tempéré » (trad. cit., p. 38). Repris en 29, 101 : « *Is erit eloquens, ut idem illud iteremus, qui poterit parva summisse, modica temperate, magna graviter dicere* ». « L'homme éloquent, pour revenir sur la même idée, est donc celui qui saura dire les petites choses d'un style simple, les moyennes d'un style tempéré, les grandes d'un style puissant » (trad. cit., p. 39).

[130] André Mandouze, « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone », in *Augustinianum* 30 (1987), p. 89-98.

connaissance de moi-même, je me reflète dans le miroir. Cette image ne provient pas du miroir, elle ne provient pas non plus d'elle-même, plutôt cette image provient tout à fait de ce dont elle tient son être et sa nature. Lorsque le miroir est ôté de devant moi, je ne me reflète pas plus longtemps dans le miroir, car je suis cette image même.

Encore une autre comparaison : lorsqu'une branche saillit d'un arbre, elle porte aussi bien le nom de l'être de cet arbre. Ce qui sort est la même chose que ce qui demeure à l'intérieur, et ce qui demeure à l'intérieur est la même chose que ce qui sort. Ainsi la branche est-elle une expression de soi-même.

Je dis de même de l'image de l'âme. Ce qui sort au dehors, c'est ce qui demeure à l'intérieur, et ce qui demeure à l'intérieur est ce qui sort au dehors. Cette image est le Fils du Père, et cette image je le suis moi-même, et cette image est la Sagesse. De quoi Dieu soit loué maintenant et à jamais. Qui ne l'entend pas, qu'il ne s'en soucie pas. Amen » (*DW* 1, 258-259).

« Qui ne l'entend pas, qu'il ne s'en soucie pas », certes. Le lecteur des sermons allemands de Maître Eckhart est habitué à ces adresses qui ont pour but de rassurer l'auditoire et qui ne cessent de scander son propos. Mais, grâce aux images qu'il donne, il demeure quand même plus facile d'accéder au sens de ce qu'il dit. Comme le Christ utilisait lui-même des paraboles dans les Évangiles pour transmettre son message aux gens non instruits, aux humbles et aux gens simples.

Ce procédé est permanent chez Eckhart et constitue le fond même de sa pédagogie spirituelle : Eckhart veut être entendu par ses auditeurs, au double sens du terme, il veut être écouté et compris. Prenons, pour illustrer cela, un autre exemple, plus philosophique après cet exemple théologique. Lorsqu'il veut faire comprendre à ses auditeurs que la connaissance implique une similitude entre le connaissant et le connu et procure une identité entre les deux termes, il prend dans le *Sermon 48* (Sturlese *116*) une image célèbre :

« Alors que je venais ici, je pensais à la façon dont je pourrais vous prêcher si intelligiblement [*vernünftliche*] que vous m'entendiez bien. Je pensai alors à une comparaison, et si vous pouviez la bien entendre, vous entendriez alors le sens de ma pensée et le fond de ce qui me tient toujours à cœur dans ma prédication, et cette comparaison avait trait à mon œil et au bois : mon œil est-il ouvert, c'est un œil ; est-il fermé, c'est le même œil, et par la vision que j'en ai rien n'est soustrait ni ajouté au bois. Or, prêtez-moi attention avec une grande précision ! 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'opérativité [*würklichkeit*] de la vision le bois et mon œil constitueraient un seul être. Cela est-il vrai des choses corporelles, combien plus est-ce vrai de choses spirituelles » (*DW* 2, 416-417).

Les exemples concrets, les situations de la vie quotidienne permettent, au sens strict, d'incarner la parole du prédicateur, de la rendre vivante et de rendre possible une communication avec les gens qui l'écoutent. La prédication est une parole ouverte à tous, contrairement à l'entre-soi des gloses savantes en latin de l'université (ou des sermons latins destinés aux clercs dans lesquels ce genre de procédé est moins présent).

Mais, après cette parenthèse eckhartienne, revenons un instant à Augustin et à sa méthode de prédication. On peut dire qu'il s'attache à ouvrir les Écritures avec cette clef qu'est le Christ et à répondre, dans la mesure du possible, aux questions que se posent les auditeurs. Il vise essentiellement à « enfanter des âmes dans le Christ », comme il le dit dans le *Contra Faustum* (XXXII, 10/*PL* XLII, 502), ce qui implique plus qu'une virtuosité de langage. On peut d'ailleurs insister sur la résonance eckhartienne de cette expression dans la perspective de la thématique de la filiation divine et de la naissance de Dieu dans l'âme. Même s'il nourrit sa prédication de toute son expérience de rhéteur, Augustin doit malgré tout se confronter à une différence et à une difficulté : le rhéteur doit convaincre, le prédicateur doit convertir. Et, par ailleurs, le rhéteur n'a à compter que sur lui-même et sur la force intrinsèque de son discours : pertinence des arguments, caractère frappant des images utilisées, etc. Le prédicateur, lui, sait que son discours est une condition nécessaire mais non suffisante de la conversion de ses auditeurs : quelque chose qui ne dépend pas de lui, la grâce, doit aussi opérer pour que la conversion ait lieu et que sa parole puisse effectivement « enfanter des âmes dans le Christ ».

La spécificité de l'éloquence chrétienne (si l'on peut employer cette expression) telle que la comprend Augustin, tient donc à ce qu'elle est nourrie de l'Écriture : « Toute homélie en définitive n'est rien d'autre que le commentaire de quelques versets de l'Écriture […] Utilisant avec une belle ingéniosité une expression des *Actes*, Augustin a résumé sa doctrine dans une belle formule : nous, prédicateurs, dit-il au peuple de Carthage, nous sommes des semeurs de la Parole de Dieu : *Verba Dei seminamur*[131] ».

[131] Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, 1983 (1938), p. 530-531. Les Athéniens disaient en effet de Saint Paul : « Que nous veut ce semeur de paroles ? » (Ac 17, 18).

Ses talents rhétoriques, Augustin les met au service de la Parole de Dieu pour la commenter dans le cadre de la liturgie. « Augustin professait que l'Écriture s'explique par l'Écriture. […] Un même moment liturgique met en œuvre chaque année un même florilège biblique qui ne peut pas être exprimé intégralement chaque fois, mais dont la valeur significative permet l'actualisation adaptée au moment et aux auditeurs[132] ». Cette actualisation et cette adaptation permanentes aux auditeurs, cet ajustement constant au moment présent, Augustin y est d'autant plus apte qu'il connaît par cœur une partie de l'Écriture et qu'il peut ainsi mettre directement en lien différents passages qu'il a médités et en dégager l'enjeu. Il montre à chaque fois qu'ils sont une parole vivante donnée à entendre et à vivre, il est, comme Eckhart, à la fois maître de lecture et maître de vie, *Lesemeister* et *Lebemeister*.

Ainsi, la parole du prédicateur procède doublement de la parole de l'Écriture : d'une part, en ce qu'elle est une *réponse* à cette parole originaire, éternelle et incréée qui précède le prédicateur, qui l'excède et qui lui succédera ; d'autre part, en ce qu'elle est un *prolongement* de cette même Parole vers le peuple (souvent non instruit et qui ne sait pas lire) dans le but d'annoncer la bonne nouvelle du Christ et de l'Évangile et de la diffuser le plus largement possible. Contrairement à la rhétorique de l'Antiquité qui est une pratique aristocratique qui suppose l'entre-soi d'une certaine élite rompue aux subtilités de la confection d'un discours, la prédication est, si l'on peut dire, par essence démocratique, conformément au message du christianisme s'adressant aux petits et aux humbles, aux gens non instruits et non cultivés.

De cette manière, Augustin propose une exégèse spirituelle différente de l'exégèse historico-critique que nous connaissons depuis le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Cette exégèse « organise toute la Révélation autour d'un centre concret, marqué dans l'espace et dans le temps par la croix de Jésus-Christ[133] ». On comprend ainsi comment se noue le lien entre prédication et christologie sur lequel nous souhaitons insister tout au long de ce travail : Jésus-Christ est le centre de l'Écriture et ce centre, comme le dit Augustin, « résonne dans le Christ [134]». Contrairement à Jean Chrysostome, Augustin ne parle pas d'une symphonie des

[132] Anne-Marie la Bonnardière, « Augustin, ministre de la Parole de Dieu », in A.-M. La Bonnardière (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, 1986, p. 55-56.

[133] Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Tome I, Aubier, 1959, p. 16-17. Sur cette question de l'exégèse spirituelle, voir aussi Maurice Pontet, *L'Exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Aubier, 1947, p. 345-383.

[134] *Contra Faustum* XXII, 94/*PL* XLII, 463.

deux Testaments mais il part de cette clef qu'est le Christ pour les comprendre. « Il a conscience de continuer, en prêchant, l'œuvre de son Incarnation et sa prédication a pour but de le faire mieux connaître et mieux aimer. Pour découvrir le mystère du Christ, il prêche le mystère de Dieu[135] » et reprend des temps forts de l'histoire du salut, tels qu'on les trouve dans les Écritures : du Buisson ardent à la Transfiguration du Christ, de la lutte de Jacob avec l'Ange au mystère de Pâques en passant par beaucoup d'autres.

Comment Eckhart se situe-t-il exactement par rapport à Augustin en ce qui concerne sa méthode de prédication ? Il procède différemment pour la forme mais garde, semble-t-il, la même inspiration de fond. Il n'est pas rhéteur, contrairement à Augustin, même s'il recourt une fois ou l'autre à un jeu de mots dans sa prédication (par exemple autour du terme *Bild* dans un passage célèbre et mainte fois cité du *Sermon 40*[136]) et même si, de toute évidence, sa prédication procède d'un souci d'éloquence et de construction littéraire[137] autant que d'édification spirituelle. Si Augustin a été formé à la rhétorique, Eckhart a, lui, été rompu aux méthodes de la prédication médiévale comme en témoignent les sermons latins qui sont un peu les gammes et le lexique de son œuvre. Ces sermons sont longtemps restés dans l'ombre et au second plan[138] : ils sont de fait parfois ardus, aporétiques et moins « brillants » que les sermons allemands. Ils se réduisent même parfois à une simple prise de note préparatoire à un sermon jamais prononcé mais repris ensuite dans le corpus de prédication en langue vernaculaire : on parle alors de « brouillon latin » d'un sermon allemand. Plus universitaires et plus proches dans l'esprit de l'œuvre exégétique latine (alors que les sermons allemands sont plus proche des traités, comme on le voit, par exemple, dans le parallèle entre le *Sermon 52* et le traité *Du Détachement*), ces sermons latins respectent les principaux points proposés

[135] M.-F. Berrouard, « Introduction » à Saint Augustin, *Homélies sur l'Évangile de Jean CIV-CXXIV*, BA 75, Institut d'Études Augustiniennes, 2003, p. 18.

[136] « L'homme, lorsqu'il s'unit totalement à Dieu avec amour, est détaché des images (*entbildet*), formé (*ingebildet*) et transformé (*überbildet*), dans la conformité divine en laquelle il est un avec Dieu » (*DW* 2, 278).

[137] Voir sur ce point É. Mangin, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Seuil, 2012, Chapitre 7 « Dire l'intime indicible », p. 197-228. Ce chapitre contient des analyses intéressantes sur la question de la parole chez Eckhart dont nous aurons l'occasion de nous inspirer dans la suite de ce travail.

[138] Les traductions françaises sont de fait récentes : 2009 au Seuil par É. Mangin sous le titre *La Mesure de l'amour/Sermons parisiens* ; 2010 au Cerf par Jean Devriendt sous le titre *L'Œuvre des sermons*. Rappelons par comparaison que les premières traductions des sermons allemands remontent aux années 1940 (traduction de Paul Petit des *Sermons-traités* chez Gallimard en 1942 à partir de l'allemand moderne ou de Ferdinand Aubier et Jacques Molitor la même année)..

aux prédicateurs dont nous avons parlé précédemment : définition des termes bibliques, division et subdivision des idées, raisonnement et argumentation à partir d'exemples concrets, référence à des autorités, jeu verbal par variation sur les sens de l'Écriture, interrogation sur les causes des faits mentionnés[139].

À la différence des *Sermons allemands* destinés à tous, qui sont devenus célèbres et qui constituent le pan le plus célèbre de l'œuvre du Thuringien, les *Sermons latins* sont des sermons universitaires, autrement dit des exercices d'école qu'Eckhart adresse à ses confrères. Ils explicitent l'Écriture mais dans un cadre bien défini. Sur un plan chronologique, ils datent pour l'essentiel de l'enseignement parisien d'Eckhart (1302-1303 et 1311-1313). Certains sermons remontent peut-être même à l'époque où il commentait les *Sentences* à Paris, en 1293-1294. Ces *Sermons* viennent s'intégrer dans la troisième partie de l'*Œuvre tripartite*, le grand monument eckhartien inachevé (à l'instar d'ailleurs de la *Somme Théologique*) : de fait, l'*Œuvre des sermons* devait constituer la seconde partie de l'*Œuvre des expositions* consacrée, comme on le sait, au commentaire de l'Écriture, la première se composant de lectures suivies de textes tirés des deux Testaments (Eckhart nous a ainsi laissé un des commentaires sur la *Genèse*, l'*Exode*, l'*Ecclésiastique*, le *Livre de la Sagesse* et les *Cantiques* ainsi qu'un *Commentaire sur l'Évangile de Jean* qui devaient s'intégrer dans cet ensemble). La thématique de ces sermons latins est néanmoins assez variée et entre en résonance avec les grandes thématiques de l'œuvre allemande : l'homme noble (*Sermons VII, VIII, XXII, XXVI* et *XLVII*), la noblesse de l'âme (*Sermon LV*), le détachement et le pâtir Dieu (*Sermon XI*), l'Esprit Saint et la grâce (*Sermons XXIV, XXVI, XLVI* et *LIV)*, la naissance de Dieu dans l'âme (*Sermons XXIV, XXXVI, XLVI et LIV*) ou bien encore la filiation divine par adoption (*Sermons XLIV* et *XLIX*). Ils constituent également souvent une sorte de lexique pour l'œuvre eckhartienne dans la mesure où Maître Eckhart y définit les principaux termes du vocabulaire qu'il utilise.

Il y a également un axe des *Sermons latins* qui éclaire, à bien des égards, l'œuvre ultérieure en allemand, c'est la réflexion sur la Trinité ainsi que sur le rapport entre Trinité et déité. Dans les *Sermons allemands*, Eckhart reste parfois allusif sur cette question ou l'aborde d'une autre manière, à partir de la divinisation de l'homme et de la naissance de Dieu dans l'âme ; en revanche, dans l'œuvre latine, il développe une théologie trinitaire solide, très classique et qui n'est pas sans avoir été influencée par celle de Saint Thomas d'Aquin. Dans

[139] Sur tous ces points nous renvoyons de nouveau à l'article de Gilson déjà mentionné *supra* : « Michel Menot et la technique du sermon médiéval », art. cit.

les *Sermons latins II* et *IV*, par exemple, prononcés pour la fête de la Trinité, il met en œuvre toutes les ressources de la théologie trinitaire, passant de ce que nous appellerions, avec Karl Rahner, la Trinité immanente à la Trinité économique[140]. Rompu aux subtilités de la théologie trinitaire dans son expression élaborée telle qu'elle existait au XIV^e^ siècle, Eckhart n'en reste pourtant pas à un pur exercice d'école : il dégage également, comme il le fait dans son œuvre allemande, des implications dans la vie spirituelle.

À la demande de Clément IV (pape entre 1305 et 1314), Eckhart a dû opter pour la prédication en langue vernaculaire afin d'être plus accessible à tous. Il passe alors de la prédication universitaire à la prédication aux moniales et au peuple. Dans ces conditions, les méthodes propres à la prédication savante et qui la rapprochent de l'exégèse et du commentaire universitaire apparaissent moins mais son objectif demeure identique : l'invitation au détachement et à la naissance de Dieu dans l'âme. Toutefois, de l'œuvre latine à l'œuvre allemande, on peut noter une certaine continuité, une adaptation des thèses théologiques à un plus large public. Ainsi, au début du *Sermon 53* (Sturlese *74*), Eckhart expose dans un passage célèbre son programme de prédication :

« Lorsque je prêche, j'ai coutume de parler du détachement, et de ce que l'homme doit se trouver dépris de soi-même et de toutes choses. En second lieu, que l'on doive se trouver formé intérieurement dans le bien simple qui est Dieu. En troisième lieu, que l'on pense à la grande noblesse que Dieu a déposée dans l'âme, pour que l'homme par là parvienne à Dieu de façon merveilleuse. En quatrième lieu, de la limpidité de la nature divine – quelle clarté se trouve en la nature divine, cela est inexprimable. Dieu est une Parole, une Parole inexprimée » (*DW* 2, 528-529).

Cette dernière formule est célèbre et résume de façon concise et particulièrement frappante la problématique de la parole chez Eckhart et son lien avec la question christologique de l'Incarnation : l'idée directrice semble être ici que le prédicateur rejoue à chaque instant à travers sa parole vivante l'incarnation du Verbe qui est le point de fuite sans

[140] Rappelons que la Trinité immanente désigne Dieu en lui-même alors que dans la Trinité dite « économique », il s'agit de Dieu en tant qu'il se révèle ou qu'il se donne à nous. Le théologien allemand Karl Rahner (1904-1984) a émis un célèbre axiome selon lequel « la Trinité immanente est la Trinité économique ». Autrement dit, Dieu qui est en lui-même est le Dieu qui se révèle. Il faut donc comprendre Dieu dans l'histoire pour comprendre Dieu en lui-même. D'où le rôle éminent de l'Incarnation dans cette perspective. Voir sur ce point *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Cerf, « Bibliothèque du Cerf », 2010 (1971). Sur la question du rôle du Christ dans la pensée de K. Rahner, voir l'étude d'Évelyne Maurice, *La Christologie de Karl Rahner*, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 1995.

fond et sans fin de tout ce qu'il peut dire. On peut remarquer également que l'essentiel de la pensée d'Eckhart se trouve résumé dans ce passage et exprimé par ce qu'on pourrait appeler une « double négativité[141] » : celle qui, pour l'être humain, va du détachement jusqu'à l'union à Dieu, en passant par « ce quelque chose dans l'âme » (*etwas in der sêle*) et celle qui, d'autre part, conduit à l'apophase vis-à-vis de la nature divine. Il y a là une gradation : Eckhart part d'une considération éthique, le détachement, pour en faire progressivement une composante de nature ou d'ordre ontologique, un préalable à ce qu'Augustin désignait par le terme de *formatio* et qu'Eckhart exprime par celui d'*inbildung*, synonyme, dans ce passage célèbre, de divinisation. Il y a donc un arrière-plan augustinien très clair à ces considérations de Maître Eckhart sur la prédication. Et ce n'est peut-être pas par hasard si, précisément, Augustin se trouve explicitement cité au paragraphe suivant, juste après ces considérations du Thuringien sur la prédication et la parole :

« Augustin dit : "Toute l'Écriture est vaine. Si l'on dit que Dieu est une Parole, alors il est dit ; si l'on dit que Dieu est non-dit, alors il est indicible." Mais cependant il est quelque chose ; qui peut dire cette Parole ? Cela, personne ne le fait que celui qui est cette Parole. Dieu est une Parole qui se dit elle-même. Là où Dieu est, là il dit cette Parole ; là où il n'est pas, là il ne dit rien. Dieu est dit et est non-dit » *(ibid.*, 529).

Ce thème de Dieu comme non-dit et indicible qui va dans le sens d'un certain apophatisme augustinien (la théologie négative n'est pas propriété exclusive du pseudo-Denys) semble, de fait, sinon récurrent, du moins présent chez l'auteur des *Confessions*. Eckhart y fait référence à dans son œuvre à deux reprises. Dans le *Sermon 36* (Sturlese *37*), il note ainsi :

« Le lieu de l'âme, qui est Dieu, est sans nom. Je dis que Dieu est inexprimé. Or Saint Augustin dit que Dieu n'est pas inexprimé ; car, s'il était inexprimé, cela même serait une affirmation, car il est plutôt un se taire qu'un dire » (*ibid.*, 189).

Le passage du *Sermon 117* de Saint Augustin auquel Eckhart semble faire allusion ici est une réponse aux Ariens[142] qui n'arrivent pas à faire la différence entre ce qui relève de l'ordre charnel et ce qui relève de l'ordre spirituel :

[141] M.-A. Vannier, art. cit., p. 189.

[142] Rappelons que l'arianisme est un courant de pensée théologique des débuts du christianisme faisant référence aux positions défendues par Arius (théologien alexandrin du début du IVe siècle) et dont le point central concerne les positions respectives des concepts de « Dieu le père » et « son fils Jésus ». La pensée de l'arianisme affirme que si Dieu est divin, son Fils, lui, est d'abord humain, mais un humain disposant d'une part de divinité.

« Parmi nous en effet le fils naît après son père, afin de lui succéder après la mort de celui-ci ; et soit parmi les hommes, soit parmi les animaux, nous voyons toujours les pères plus anciens que les enfants. Ce spectacle perpétuel porte ces Ariens à se faire la même idée de l'ordre spirituel, et plus ils s'appliquent aux choses charnelles, plus facilement ils s'égarent. Ce n'est pas la raison qui les guide, quand on leur annonce ces doctrines erronées ; ils se laissent aller à l'habitude, et c'est l'habitude qui inspire leur maître de mensonge[143] .»

C'est alors qu'apparaît l'apophatisme augustinien :

« Que faire donc ? Nous taire ? Que n'y sommes-nous autorisés ! La méditation silencieuse paraît convenir à cet ineffable mystère ; car ce qui est ineffable de sa nature est de sa nature inexprimable. Or Dieu est ineffable. Si en effet l'Apôtre Paul, ravi jusqu'au troisième ciel, affirme y avoir entendu d'ineffables paroles [2 Cor 12, 14] ; combien plus est ineffable Celui de qui viennent ces idées inexprimables pour celui qui les a reçues. Aussi, mes frères, serait-il préférable de nous taire, si nous y étions autorisés, et de nous borner à dire : Voilà ce qu'enseigne la foi, c'est ce que nous croyons […] [144]».

De même, dans le *Commentaire de la* Genèse, Eckhart renvoie à cette même thématique du silence face au caractère ineffable de Dieu chez Augustin à l'aide d'une référence au *De Doctrina christiana* lorsqu'il aborde la problématique (très dionysienne, pour le coup) des noms divins :

« Ainsi : *Pourquoi demandes-tu mon nom, qui est admirable ?* En vérité, il est admirable d'abord parce que c'est un nom et que, pourtant, ce nom est " au-dessus de tout nom", Ph 2 : "Il lui a donné un nom au-dessus de tout nom."

Ensuite, ce *nom est admirable* parce que c'est un nom impossible à nommer, un nom indicible et un nom ineffable. Augustin, au livre I de *La Doctrine chrétienne*, s'exprime ainsi après avoir parlé de Dieu : "Avons-nous dit et fait entendre quelque chose qui soit digne de Dieu ? Si j'ai dit quelque chose, ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. D'où le sais-je, sinon parce que Dieu est ineffable ? Mais, d'autre part, ce que j'ai dit, si c'était ineffable, je ne l'aurais pas dit. Il y a ainsi je ne sais quelle bataille de mots, car si l'ineffable c'est ce qui ne

---

Cette hérésie a été combattue par Saint Augustin tout au long du IVe siècle bien qu'elle ait été officiellement déjà condamnée lors du premier concile de Nicée en 325. On peut remarquer du reste que les raisons pour lesquelles Eckhart a été condamné peuvent être interprétées comme une espèce d'arianisme inversé ou symétrique puisque dans sa perspective c'est l'homme qui a en lui une part d'incréé et de divinité par lequel il se constitue comme fils adoptif de Dieu *via* le processus de la grâce.

[143] Saint Augustin, *Sermons sur l'Écriture*, *Sermon 117*, 7, éd. cit., p. 977.

[144] *Ibid.*

peut être dit, n'est pas ineffable ce qui peut être appelé "ineffable". Il vaut mieux se garder par le silence de cette bataille de mots que de chercher à l'apaiser avec des mots" » (*OLME* I, 637/*LW* I, 434-435[145]).

Et Eckhart de citer de nouveau Augustin quelques lignes plus bas, cette fois le fameux « *Noli foras ire, in te ipsum redi* [146]»… On voit donc déjà à quel point, avec ces quelques exemples, la figure d'Augustin est présente chez Eckhart et elle revêt, de fait, pour lui une importance de tout premier ordre, en particulier dans le domaine de la prédication et de la méthode à suivre pour prêcher.

Mais revenons au début du *Sermon 53* (Sturlese *74*) dans lequel Maître Eckhart formule son programme de prédication. Ce sermon fait suite, comme on le sait au célèbre *Sermon 52* (Sturlese 108), considéré, sans doute à juste titre, comme l'un des plus importants d'Eckhart (avec le *71*, Sturlese *66*). Ce sermon, qui est l'équivalent dans l'œuvre de prédication du texte (aussi célèbre) intitulé *Du Détachement* dans les traités, met l'accent sur la *gelâzenheit* et définit l'homme pauvre comme « celui qui ne veut rien, ne sait rien et n'a rien » (*DW* 2, 488), abandonné à son créateur et qui, de ce fait, peut pleinement s'achever. *Entbildung* et *einbildung* vont de pair. Pour qu'il puisse être véritablement constitué, pour que Dieu naisse en son âme et fasse de lui un fils, l'être humain doit être complètement détaché, libre par rapport à lui-même et à toute chose. Cette dynamique proprement pascale trace l'axe de sa prédication, comme dans son premier ouvrage déjà, les *Entretiens spirituels* (rappelons également que le premier sermon d'Eckhart que nous connaissons, le *Sermo Paschalis* (*LW* V, 136-148), est un sermon en latin pour le jour de Pâques). À travers l'ascèse spirituelle du détachement, Maître Eckhart propose aux partisans du Libre Esprit une autre conception de la liberté. Le détachement fait alors office de « catalyseur[147] » : loin de lui-même et de toute chose, l'être humain s'attache davantage à Dieu et commence à vivre de Sa vie, à aimer de Son amour. Se déprendre de soi, de sa petite individualité psychologique et sociale, est ainsi la meilleure façon se ressaisir soi-même en Dieu, donc en vérité et en plénitude.

---

[145] Pour la citation de Saint Augustin, voir *La Doctrine chrétienne*, I, VI, 6 (*BA* 11, 186).

[146] *La vraie Religion*, XXXIX, 72 (*BA* 8, 130). « *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas, ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt* ». « Rentre en toi-même, la vérité habite dans l'homme intérieur, et qui la cherche dehors n'y accède pas ». On se souvient qu'Husserl clôt ses *Méditations cartésiennes* (1931) avec cette phrase qu'il cite en s'arrêtant à « l'homme intérieur ».

[147] M.-A. Vannier, art. cit., p. 190.

Plus qu'un *Lesemeister* qui commente l'Écriture et se contente de proposer des interprétations d'ordre théorique, théologique ou intellectuel, Eckhart est surtout, en tant que prédicateur, un *Lebemeister*, « maître de vie » ou « maître à vivre » qui vit et appelle à mettre en pratique ce qu'il enseigne : d'où l'enjeu proprement existentiel de sa prédication[148]. Ainsi son insistance sur l'*Entbildung*, sur la constitution de l'être, ne fait-elle pas l'objet d'une pure spéculation mais constitue bien un chemin de vie. Malheureusement, son procès a supprimé un certain nombre de témoignages qui nous auraient été précieux sur son rôle de pasteur d'âmes. Eckhart fut un authentique maître spirituel, très vite et très tôt reconnu comme tel et sa prédication en langue vernaculaire a joué un rôle éminent dans cette perspective : il a apporté une assistance véritable aux moniales toujours plus nombreuses en quête d'un pasteur[149] ; il a ouvert les voies de la vie spirituelle aux laïcs, peut-être déjà en lien avec le

[148] Sur l'unité du *Lebe* – et du *Lese-meister* chez Eckhart, *cf.* Theo Kobusch, « Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts », *in* Andreas Speer & Lydia Wegener (dir.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin-New York, De Gruyter, « Miscellanea Medievalia », 32, 2005 , p. 239-258. *Cf.* également J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p. 386-387.

[149] On serait d'ailleurs en droit de se demander, surtout quand on sait l'influence déterminante qu'a pu avoir Eckhart sur Luther et dans la constitution du protestantisme en général (la prédication en langue vernaculaire de Maître Eckhart n'était-elle pas la première étape avant la traduction intégrale de la Bible en allemand dans l'optique d'une économie des médiations et du clergé ?), dans quelle mesure Eckhart n'a pas contribué à façonner la figure même du *pasteur* protestant qui est, pour l'essentiel, un *prédicateur*, bien plus en tout cas que le prêtre catholique. Il est vrai que les positions d'Eckhart sur la question de l'eucharistie, par exemple (*Entretiens spirituels*, 20, *DW* 5, 262-274), ne semblent guère compatibles avec la dogmatique protestante mais il n'en demeure pas moins qu'il donne à la parole le rôle prépondérant qu'elle prendra par la suite chez les protestants. De fait, comme le montre Max Weber dans *Économie et société I* (1922), dans le protestantisme, le prédicateur supplante le prophète (juif) et le prêtre (catholique) et prend la place de l'administrateur des sacrements. « Dans la tradition protestante, le pasteur a les plus souvent été de fait identifié au prédicateur de la Parole de Dieu, tant la place du sermon est importante dans le culte et fait du protestantisme la religion de la parole et non du livre (la Bible). […] L'histoire de la théologie protestante est inséparable de celle de ses plus grands prédicateurs » (Claude Bridel et Laurent Gagnebin, art. « Prédication » in Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, P.U.F./Labor et Fides, « Quadrige/Dicos poche », 2006, p. 1112). De fait, Eckhart est sans doute l'un des premiers auteurs à faire se nouer de manière forte et décisive le destin de la théologie et celui de la prédication : à l'instar des protestants, il pense le christianisme comme une religion de la parole davantage que comme une religion du texte. Notons également cette allusion implicite de M. Weber concernant l'influence d'Eckhart prédicateur sur Luther : dans les analyses qu'il consacre au sens spécifique que prend le mot *Beruf* (« appel » mais aussi « vocation ») chez Luther, le sociologue allemand note en effet : « Il a pris ensuite sa signification actuelle dans la langue profane de tous les peuples protestants, alors qu'auparavant on ne pouvait trouver la moindre ébauche de ce sens dans aucune littérature profane d'*aucun* de ces peuples ; on

mouvement des Amis de Dieu[150] ; quant aux béguines prises dans la tourmente du Libre Esprit, il leur a donné des repères théologiques et spirituels tout en développant une mystique de l'être.

La tâche d'Eckhart était d'autant plus ardue que ses auditeurs, à l'instar des paysans carthaginois devant lesquels Saint Augustin prêchait, avaient des niveaux culturels différents et n'étaient guère instruits. Il a donc dû recourir à des anecdotes, à des exemples concrets, comme nous l'avons vu, partir de leur expérience de manière à en dégager une élaboration théologique. Ainsi de l'ouvrage apocryphe intitulé *So war Schwester Katrei*[151], relatant l'expérience d'une moniale qui, après trois jours de léthargie, revient à elle (image du Christ ressuscité le troisième jour) et dit : « *Ich bin Gott geworden* », « Je suis devenue Dieu ». Sans doute ce texte évoque-t-il l'adaptation qu'Eckhart a dû réaliser à Strasbourg pour aider dominicaines et béguines déjà bien avancées dans la vie spirituelle. De manière analogue, Eckhart a intégré dans sa prédication, comme on le sait, l'apport de grandes mystiques rhéno-flamandes, en particulier Marguerite Porète (v. 1250-1310)[152] et Hadewijch d'Anvers (v. 1210-v. 1260)[153], donnant par là même une reconnaissance implicite à leurs écrits. Dans

---

n'en trouvait pas non plus, autant qu'on puisse en juger, dans les textes de sermons, à l'exception d'un des mystiques allemands, dont on sait qu'ils exercèrent une influence sur Luther » (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Gallimard, « Tel », 2004 (1905), p. 71). Le traducteur indique, pour sa part, que M. Weber pense ici vraisemblablement à Tauler. De façon générale, pour le rapport de Luther à Eckhart, nous renvoyons à Donatella Bremer Buono, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », trad. Magali Moulinier, *in* Émilie Zum Brunn (dir.), *Voici Maître Eckhart*, éd. cit., p. 243-268, en particulier p. 244 pour les références bibliographiques qui sont données en note.

[150] Sur Strasbourg, Rulman Merswin et les Amis de Dieu, *cf.* R. Valléjo, « Cité, désert et solitude. Strasbourg et la mystique rhénane au XIV^e^ siècle », *in* A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (dir.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, loc. cit.*, p. 151-169. Pour les textes, voir Rulman Merswin, *Le Livre des neuf rochers*, trad. Jean Moncelon et Éliane Bouchery, Orbey, Arfuyen, 2011 et Anon., *Le Livre des cinq hommes* (attribué à « L'Ami de Dieu du Haut Pays », *Der Gottesfreund im Oberland*), trad. J. Moncelon et É. Bouchery, Orbey, Arfuyen, 2011.

[151] *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. Gérard Pfister, Orbey, Arfuyen, « Les Carnets spirituels », 2004.

[152] Sur Marguerite, cf. Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2014. Sur Marguerite et la théologie de « métier », cf. S. Piron, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », *ibid*., p. 69-101 ; O. Boulnois, « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit ? La parole de Marguerite et la raison du théologien », p. 127-154 ; W.J. Courtenay, « Marguerite's Judges : The University of Paris in 1310 », p. 215-231 ; S.L. Field, « William of Paris' Inquisitions Against Marguerite Porete and her Book », p. 233-247.

[153] *Cf.* Georgette Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

leur prédication populaire, on voit ainsi qu'Augustin et Eckhart emploient des méthodes différentes, mais avec un but convergent qui n'est autre que la conformation au Christ.

Reste malgré tout une difficulté, commune à Augustin et à Eckhart : nous ne disposons pas de leur texte, mais seulement de *reportationes*, autrement dit de notes prises par les auditeurs. Tel est le cas de la plupart des grands orateurs (de Démosthène à Martin Luther King[154]) qui n'ont pas toujours écrit leur discours au préalable ou n'ont du moins pas trouvé utile de les publier : on a peine à le croire quand on lit ses sermons mais Augustin improvisait. Il est vrai que, comme au jazz, pour que l'improvisation soit réussie, celui qui s'y livre ne part pas de rien et a intériorisé au préalable un certain nombre de savoirs et de savoir-faire… Mais il faut malgré tout bien voir que « le texte conservé grâce aux tachygraphes[155] ne reproduit […] que de loin le texte prononcé réellement[156] », d'autant qu'il n'a pas été revu, corrigé et amendé par l'auteur. La parole du prédicateur est une épreuve sans épreuves… Possidius, le biographe d'Augustin, disait qu'il n'y a aucune mesure entre l'audition d'un sermon de Saint Augustin et sa lecture. On peut faire une hypothèse identique pour Maître Eckhart. Nous ne pouvons nous faire qu'une idée lointaine de leurs prédications, par les échos qui nous sont parvenus : les paroles exactement prononcées, les effets précis de la parole du prédicateur sur ses auditeurs, le contexte, tout cela nous échappe en grande partie.

[154] Le très célèbre discours de 1963 « *I have a dream* », par exemple, est une improvisation réalisée à partir d'un canevas et n'a fait l'objet d'aucune rédaction préalable : « "Lorsqu'il s'agissait de mes brouillons de discours", écrit Clarence Jones, qui avait déjà rédigé la première version, "King se comportait comme un architecte d'intérieur. Je lui fournissais quatre murs solides et il utilisait ses capacités données par Dieu pour meubler l'endroit de sorte que l'on se sente comme chez soi." King acheva les grandes lignes vers minuit et écrivit ensuite un projet à la main. Un de ses aides qui se rendit cette nuit–là dans la suite de King aperçut trois ou quatre mots raturés. Il crut que King composait un poème. King alla se coucher vers 4h du matin, après avoir donné le texte à ses aides pour qu'ils l'impriment et le distribuent. La section "Je fais un rêve" ne s'y trouvait pas » (Gary Younge, « L'histoire derrière le discours "*I have a dream*" », trad. Samuel Légitimus, in *Parole en archipel*, 26 août 2013, https://parolenarchipel.wordpress.com/2013/08/26/martin-luther-king-lhistoire-derriere-le-discours-i-have-a-dream/). Voir plus généralement le livre de Gary Younge, *The Speech. The Story behind Fr. Martin Luther King's Jr. Dream*, Caroline du Sud, États-Unis) Deckle Edge, 2013. L'une des séquences les plus célèbres de l'art oratoire du XXe siècle aura donc été purement et simplement improvisée…

[155] La tachygraphie désigne étymologiquement l'art d'écrire rapidement (*tachus*, en grec) à l'aide d'abréviations pour garder une retranscription fidèle d'un discours prononcé en temps réel. Elle est l'équivalent de la sténographie.

[156] Fr. van der Meer, *op. cit.*, p. 206.

Par ailleurs, comme nous le disions auparavant, la méthode du prédicateur ne peut pas faire entièrement la loi comme chez l'orateur non religieux : elle est une condition utile et nécessaire mais non suffisante. Seul le travail de la grâce qui échappe à la maîtrise et de celui qui parle et de ceux qui écoutent (mais qui permet précisément de faire le lien entre les deux : ce qui unit et réunit auditeur et prédicateur les dépasse tous les deux), seul ce travail, donc, peut parachever l'œuvre du prédicateur et produire cette conversion continue qui donne à la parole un sens quasi *liturgique*.

Saint Augustin est lui-même tout à fait conscient de cette insuffisance de la méthode pour penser l'acte de prédication, ainsi qu'il le note dans un passage particulièrement éclairant de son *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean* qui semble entrer très explicitement et très directement en résonance avec les réflexions sur le langage, la signification et la fameuse problématique du « maître intérieur » développées dans le *De Magistro*:

« Car vous voyez là, mes frères, un grand mystère. Le son de nos paroles frappe les oreilles : le maître est à l'intérieur. Ne croyez pas qu'un homme puisse apprendre quelque chose d'un autre homme. Nous pouvons nous avertir en faisant du vacarme avec notre voix : s'il n'y a pas à l'intérieur quelqu'un pour vous instruire, c'est en vain que nous faisons du bruit.

Alors, frères, vous voulez vraiment savoir ? N'avez-vous pas tous entendu ce sermon ? Combien sortiront d'ici sans avoir rien appris ? En ce qui me concerne, je me suis adressé à tous ; mais ceux à qui cette onction ne parle pas à l'intérieur, ceux que l'Esprit Saint n'instruit pas de l'intérieur, ils reviennent chez eux sans avoir rien appris. L'enseignement de l'extérieur, c'est en quelque sorte une aide et des avertissements ; il a sa chaire dans le ciel celui qui instruit les cœurs. C'est pourquoi il dit lui-même dans l'Évangile : Ne vous faites pas appeler maître sur la terre. Un seul est votre maître le Christ [Mt 23, 8-10]. […]

Il est donc à l'intérieur le maître qui enseigne ; c'est le Christ qui enseigne ; c'est son inspiration qui enseigne. Là où il n'y a ni son inspiration ni son onction, nous faisons retentir en vain nos paroles à l'extérieur[157]. »

Faudra-t-il donc conclure de ces considérations d'Augustin que toute prédication serait par essence inutile et qu'il suffirait de suivre en quelque sorte l'inspiration de Dieu pour laisser l'Esprit seul réaliser son œuvre, lui qui « souffle où il veut » (Jn 3, 8) ? L'auteur des *Confessions* n'en vient pas à cette extrémité. Il ne cesse de souligner au contraire que la

[157] *Homélie sur la Première Épître de Saint Jean*, III, 13, trad. Jeanne Lemouzy, BA 76, Institut d'Études augustiniennes, 2008, p. 177.

prédication est là pour tirer les fidèles de leur sommeil sceptique, pour réveiller le Christ qui dort en chacun, ainsi qu'il le note dans les *Enarrationnes in Psalmos* (120, 7)[158]. Le rôle du prédicateur n'est pas nul et non avenu mais il doit être envisagé avec humilité, ce sont bien le Christ et l'Esprit qui font l'essentiel. Ce n'est pas le prédicateur mais le Christ qui convertit. Le prédicateur n'est dans cette aventure que le médiateur de la grâce qui, par définition, le dépasse : d'où l'invitation à l'humilité. Néanmoins, on retrouve dans la posture du prédicateur l'idée christique du médiateur : comme le Christ, en effet, le prédicateur qui incarne la Parole et annonce la Bonne Nouvelle joue un rôle de médiateur entre Dieu et les hommes, entre le domaine spirituel et le domaine temporel, entre l'en-haut et l'ici bas. Le Christ est image de Dieu et le prédicateur pourrait ainsi être dit, en ce sens, image du Christ, donc, en dernière instance, de Dieu lui-même (puisque le Christ *est* Dieu). Il semble qu'on touche là à un nœud problématique central sur le lien entre prédication et christologie. Et ce nœud avait déjà été entrevu par Saint Augustin.

Sans le dire explicitement, il semble qu'Eckhart adopte une attitude assez similaire à celle de l'évêque d'Hippone. Il met en effet fortement l'accent sur l'humilité et développe toute une théologie de la grâce. Cela apparaît, par exemple, au *Sermon 102* (Sturlese *13*) où il dit qu'il ne faut pas en rester à l'ignorance, mais en venir, comme il le dit, à « un savoir transfiguré. Cette ignorance ne doit pas provenir de l'ignorance, au contraire, il faut aller du savoir vers l'ignorance. Nous devons devenir savants avec le savoir divin, et notre ignorance sera alors ennoblie et ornée avec le savoir surnaturel » (*DW* 4, 1, 420).

Avant d'ajouter :

« Et dans celui-ci, là où nous nous comportons de façon passive, nous sommes plus parfaits que quand nous agissons. C'est pourquoi un maître dit que la puissance de l'écoute est beaucoup plus noble que la puissance de la vue, car on apprend plus de sagesse avec l'écoute qu'avec la vue, et on vit plus dans la sagesse. […] Et c'est pourquoi nous devons être beaucoup plus heureux dans la vie éternelle avec la puissance de l'écoute qu'avec la puissance de la vue. Car l'opération qui consiste à écouter la parole éternelle est en moi, alors que l'opération qui consiste à voir vient de moi » (*ibid.*, 421).

[158] « Et si ta foi sommeillait, et te laissait, à l'égard du sujet qui nous occupe, dans une fluctuation semblable à celle du vaisseau que battait la tempête, et dans lequel Jésus dormait [Mt 8, 24-26], éveille le Christ, et la tempête s'apaisera » (trad. Guérin, in *Discours sur les Psaumes*, Tome II, Cerf, « Sagesse chrétiennes », 2007, p. 915).

Nous reviendrons plus avant ensuite sur cette thématique de l'écoute mais on peut d'ores et déjà noter, dans le cadre de ce bref parallèle entre Augustin et Eckhart que nous essayons de dresser sur la question de la prédication et de la parole, qu'il y a chez les deux auteurs une invitation constante à l'intériorité et à l'écoute de la Parole intérieure. On ne saurait surestimer ici l'influence d'Augustin sur Eckhart qui semble avoir été absolument déterminante. C'est que nous voudrions montrer dans un troisième et dernier moment : nous avons évoqué la question de l'expérience du prédicateur chez Augustin et Eckhart, nous avons tenté de mettre en perspective leurs méthodes, nous voudrions envisager la question de la finalité de la prédication chez l'un et l'autre. Pourquoi des prédicateurs, en somme ? Reprenant et étoffant la proposition de M.-A. Vannier[159] et d'un certain nombre d'autres commentateurs, nous voudrions faire l'hypothèse que la prédication poursuit chez Augustin et Eckhart une fin identique : la naissance du « Maître intérieur », autrement dit de Dieu, dans l'âme.

8-3 LA FINALITÉ DE LA PRÉDICATION CHEZ AUGUSTIN ET ECKHART : LA NAISSANCE DU « MAÎTRE INTÉRIEUR » DANS L'ÂME

À travers les diverses formes de prédication – commentaire de l'Écriture, catéchèse, formation spirituelle, défense de la foi face aux hérétiques, prédication pour les fêtes ou en l'honneur des martyrs, etc. –, on peut dire qu'Augustin poursuit un objectif précis : amener ses auditeurs à une expérience d'ordre à la fois spirituel et existentiel, à savoir laisser émerger en eux le Maître intérieur, autre manière de parler de l'accomplissement de l'image de Dieu en l'homme, ou de la dynamique de la création nouvelle et de la filiation divine (devenir fils dans le Fils). C'est la raison pour laquelle dans de nombreux passage de ses sermons, Augustin revient sur l'importance de l'*admonitio* qui constitue selon lui la tâche spécifique du prédicateur. La parole du prédicateur ne poursuit pas d'autre but que de rendre l'auditeur attentif à la Parole du Christ qui se dit en lui. Le retour dans le lieu du cœur, le retrait dans « l'espace intérieur [160]» permet de se mettre à l'écoute de la parole, d'être « des auditeurs de

[159] Art. cit., p. 192-198.

[160] Jean-Louis Chrétien, *L'Espace intérieur*, Éditions de Minuit, « Paradoxe », 2014. Sur la question de l'espace intérieur chez Saint Augustin, voir en particulier le Chapitre III « La Porte de la chambre du cœur (Saint Ambroise, Saint Augustin) », p. 52-74. Nous reviendrons tout au long de la seconde partie de ce travail sur cette problématique de l'espace intérieur et de sa figuration chez Eckhart.

la parole », pour reprendre l'expression de K. Rahner[161]. Ce qui amène Augustin à préciser dans le *Sermon 179*, 7 :

« À l'intérieur, là où personne ne peut voir, nous sommes tous des auditeurs ; à l'intérieur, c'est-à-dire dans le cœur, dans l'esprit où enseigne celui qui nous incite à louer Dieu » (*PL* XXXVIII, 970).

Se mettre à l'écoute du prédicateur implique donc un effort d'attention qui n'est rien d'autre qu'une attention à soi, de vigilance à soi. Le but est de rester éveillé et donc de maintenir le Christ, notre Maître intérieur, éveillé, ainsi que le rappelle Augustin :

« Il faut que le Christ ne dorme pas en vous, car alors vous comprendrez tout de suite que ce que je vous dis est vrai[162]. »

Si l'acte de prédication ne peut pas se réduire à une simple exhortation, il implique néanmoins une dimension exhortative en vue de rendre l'œuvre de la grâce possible. Disons que le prédicateur doit savoir exhorter de l'extérieur pour que quelque chose se passe à l'intérieur de celui qui l'écoute :

« Nous ne faisons pas autre chose, dit Augustin dans un autre sermon, que de frapper, du dehors, l'oreille de l'auditeur, Dieu sait parler à l'intérieur » (*PL* XLIII, 697).

Il est vrai qu'Augustin est tributaire du retour à soi néoplatonicien et que cette philosophie a joué un rôle important dans sa conversion : comme la parole du prédicateur, elle a joué, pourrait-on dire, un rôle de catalyseur extérieur qui a rendu possible la conversion intérieure. Mais, comme Augustin le dit lui-même au livre VII des *Confessions*, le retour à soi auquel il aboutit diffère en profondeur de la fusion avec l'Un plotinien, entité abstraite et impersonnelle. Au contraire, Augustin découvre un Dieu *interior intimo meo et superior summo meo*[163]. Ce Dieu intérieur présent dans le cœur de tous les hommes, Augustin l'identifie au Christ, Maître intérieur qui s'incarne littéralement en chacun et à l'écoute de la parole duquel il convient de se mettre. Il est plus que notre conscience, il est ce qui rend notre conscience possible.

---

[161] K. Rahner, *L'Auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et les fondements de la théologie*, trad. Olivier Riaudel et Yves Trochéris, Cerf, « Bibliothèque du Cerf », 2013.

[162] *Discours sur les Psaumes* 120, 7, Tome II, éd. cit., *ibid.*

[163] « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. » « Mais toi, tu étais plus intime à moi-même que moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » (*Les Confessions. Livres I-VIII*, III, 6, 11, trad. André Bouissou et Eugène Tréhorel, *BA* 13, Desclée de Brouwer, 1962, p. 382-383).

Au fur et à mesure de sa prédication, l'évêque d'Hippone précise sa perspective pour lui donner toute sa force dans la vingt-sixième des *Homélies sur l'Évangile de Jean* (7-8). Augustin déclare en effet ceci :

« Tous les citoyens de ce Royaume seront enseignés par Dieu, ils n'auront pas à écouter des paroles d'hommes. Et même s'ils écoutent des paroles d'hommes, ce qu'ils comprennent leur est néanmoins donné au-dedans, les illumine au-dedans, leur est révélé au-dedans. Que font les hommes qui annoncent la vérité au-dehors ? Qu'est-ce que je fais moi-même à présent, quand je parle ? Je fais retentir à vos oreilles un bruit de paroles. Si donc celui qui se tient au-dedans ne vous en révèle le sens, à quoi bon parler, pourquoi ouvrir la bouche ? L'arboriculteur reste au dehors, le Créateur se tient au-dedans. Celui qui plante et celui qui arrose agissent du dehors, et c'est ce que nous faisons, mais "celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance, Dieu" [1 Cor, 3, 7]. […] Voyez comment le Père tire : il charme en enseignant, sans imposer aucune nécessité. […] Puisque les hommes n'ont pas vu le Père qu'ils ont pour maître, pourquoi ont-ils vu le Fils ? Le Fils parlait, mais le Père enseignait. Moi qui ne suis qu'un homme, qui est-ce que j'enseigne, qui, sinon celui qui écoute ma parole ? Si donc, étant homme, j'enseigne celui qui écoute ma parole, le Père enseigne lui aussi celui qui écoute sa parole, cherche ce qu'est le Christ et tu trouveras qu'il est la Parole du père. […] Apprends à être tiré par le Père vers le Fils que le Père t'enseigne, écoute sa Parole […], la Parole qui demeure avec celui qui la profère et attire celui qui l'entend[164]. »

Autrement dit, c'est la trinité elle-même qui enseigne. Le Père parle par le Fils, la réception de la parole du Fils est rendue possible par le travail de la grâce (donc de l'Esprit Saint). La prédication ne répond-elle pas, du reste, elle-même à une structure ternaire et donc à une dynamique trinitaire ? Un locuteur, un auditeur et une parole qui circule de l'un à l'autre, entre l'un et l'autre. Lorsque le prédicateur parle, c'est toute la Trinité qui se met en branle, ni plus ni moins ! Il a ainsi pour fonction de rendre attentif ses auditeurs à cette parole intérieure, occasion d'une rencontre possible de l'homme et de Dieu, lieu où se réalise la création nouvelle. Augustin va très loin dans sa réflexion sur la prédication dont on voit cependant qu'elle est encore marquée par le platonisme, avec les concepts d'*admonitio* et de réminiscence : à travers la parole du prédicateur, l'auditeur reprend conscience de la présence en lui-même de l'antémémoriale présence de la parole éternelle qui s'identifie avec la Trinité

[164] *Homélies sur l'Évangile de Jean XVII-XXXXIII*, trad. M.-Fr. Berrouard, *BA* 72, Institut d'Études Augustiniennes, 1988 (1978), p. 501-505.

elle-même, parole qui précède toute parole, « parole inexprimée », dirait Eckhart (DW *2*, 529)…

Toutes ses homélies ne se situent évidemment pas sur le même plan : elles s'inscrivent dans des contextes différents. Il y a les homélies pour les fêtes qui sont des occasions de préciser le sens de la fête (Noël, l'Épiphanie, Pâques, la Pentecôte, etc.) et de faire entrer les fidèles dans la joie et les mystères auxquels ces fêtes renvoient[165]. Il s'agit là des homélies les plus simples. D'autres sont des catéchèses sur le sens du *triduum* pascal (les trois jours durant lesquels on célèbre la passion, la mort et la résurrection du Christ), sur le baptême, le Notre Père ou bien encore une formation continue sur les Psaumes, par exemple. Ces homélies ont ainsi pour but d'éclairer le mystère du Christ à partir de l'Écriture afin de le laisser advenir en chacun. Les *Commentaires des Psaumes* ont, eux, un statut particulier en raison de leur ampleur et de leur état d'accomplissement. Augustin y présente les Psaumes comme une prophétie du Christ total, tête et corps[166]. Pour Augustin, les Psaumes revêtent ainsi un sens de part en part christologique et montrent que « tout le mystère des Écritures est celui du Christ et de l'Église » (*Enarr. In Ps.* 79, 1).

De manière convergente, lorsqu'Augustin s'arrête, dans ses *Homélies sur l'Évangile de Jean*, à la mention de « l'amour de prédilection de Jésus pour Jean », c'est pour mettre en évidence le double aspect de la mission de l'Évangéliste : contempler et annoncer les mystères de Dieu, en particulier du Verbe fait chair[167] ». Mais ces *Homélies* sont aussi traversées, de manière plus circonstancielle, par la lutte anti-donatiste[168] et Augustin y est souvent amené à rappeler que le Christ est le seul sauveur et l'unique médiateur. Il y propose

[165] Voir sur ce point G. Madec, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie*, éd. cit., p. 127-135.

[166] M. Pontet, *L'Exégèse de Saint Augustin prédicateur*, éd. cit., p. 407 *sq.* Voir aussi l'étude de Michael Fiodorowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zur Augustinus Enarrationes in Psalmos*, Freiburg, Herder, 1997.

[167] Dany Diderberg, « Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe de Dieu », *in* A.-M. La Bonnardière (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, éd. cit., p. 201.

[168] Doctrine chrétienne jugée *a posteriori* schismatique puis hérétique par l'historiographie catholique, le donatisme se développe dans le diocèse d'Afrique romaine aux IV^e^ et V^e^ siècles, durant la période de l'épiscopat d'Augustin, donc. Elle tire son nom de Donat le Grand (mort vers 355), évêque de Cases-Noires (*Cellae Nigrae*) en Numidie. Le principal point d'achoppement des donatistes avec l'Église trinitaire concerne le refus de validité des sacrements délivrés par les évêques qui avaient failli lors de la persécution de Dioclétien (303-305) en livrant les vases sacrés et les livres saints aux païens. Cette position fut officiellement condamnée lors du concile de Rome de 313 mais persista malgré tout pendant une partie du Ve siècle. Il existe cinq volumes d'*Écrits anti-donatistes* de Saint Augustin (*BA* 28-32).

donc un approfondissement à la fois dogmatique et sacramentel, tout comme dans les homélies de la controverse pélagienne. D'autres encore ont un statut particulier : elles sont plus ou moins le résumé de l'une ou l'autre de ses grandes œuvres et constituent une sorte d'abrégé destiné à la communauté d'Hippone. Ainsi le *Sermon Denis 52* se fait l'écho des *Confessions* ; de même, le *Sermon 52*[169] consacré à la question de la trinité reprend les grandes lignes du *De Trinitate*.

On peut dire que Maître Eckhart reprend à son compte et radicalise cette réflexion augustinienne sur l'accueil et l'écoute de la parole comme occasion d'émergence du Maître intérieur : il semble en effet évident que le concept central de « naissance de Dieu » dans l'âme procède en grande partie du Maître intérieur d'Augustin. Ce thème est en particulier développé dans le cycle des *Sermons 101* à *104* (Sturlese *9, 13, 15* et *16*). Mais avant de dire quelques mots sur ces sermons, attardons-nous quelques instants sur le commentaire qu'Eckhart propose de Lc 11, 28 dans le *Sermon 49* (Sturlese *21*). Il poursuit en effet au huitième paragraphe de ce sermon une réflexion sur la parole qui éclaire le rôle de la prédication :

« Et Christ dit "Celui qui écoute la parole de Dieu et la conserve, celui-là est bienheureux." Or notez avec zèle ce sens ! Le Père lui-même n'entend rien que cette Parole elle-même, il ne connaît rien que cette même Parole, il ne dit rien que cette même Parole, il n'engendre rien que cette même Parole. C'est dans cette même Parole que le Père écoute et que le Père connaît et que le Père engendre soi-même, et aussi cette même Parole et toutes choses et sa déité jusqu'en son fond, soi-même selon cette nature, et cette Parole avec la même nature dans une autre Personne » (*DW* 2, 433-434).

La parole pe Dieu, telle qu'elle se trouve dans l'Évangile, se trouve identifiée avec le Christ-Verbe. La Parole de Dieu s'identifie donc *in fine* avec Dieu lui-même. Dès lors, écouter et conserver la parole de Dieu, c'est être introduit dans la vie même de Dieu, dans la Trinité et connaître par là-même l'expérience ultime, celle de la filiation divine qui est la clef de voûte de toute la prédication d'Eckhart. On comprend dès lors mieux pourquoi l'expérience de l'écoute de la parole qu'Eckhart reprend à Augustin semble si fondamentale.

Dans le cycle des *Sermons 101* à *104* (Sturlese *9, 13, 15* et *16*) qui sont, comme on le sait, spécifiquement consacrés à la question de la naissance de Dieu dans l'âme, le thème de l'écoute et de l'accueil de la Parole prend une importance capitale. Dans le *Sermon 101* (Sturlese *9*), Eckhart semble ainsi se situer, si l'on peut dire, dans la filiation d'Augustin et

[169] *Sermons sur l'Écriture*, éd. cit., p. 497-512.

précise trois points : d'abord, le lieu de cette naissance (« lieu » entre guillemets car il relève d'un pur espace intérieur qui échappe par définition aux catégories traditionnelles de l'espace et du temps[170]) ; ensuite, la question « Comment l'homme doit-il se comporter par rapport à cette opération, cette parole intérieure ou cette naissance ?[171] » ; enfin, quel profit il en retire. Il s'attache longuement au lieu de cette naissance, qui est le lieu sans lieu, le fond de l'âme, « le désert innommé », pour reprendre l'image du poème *Le Grain de Sénevé*. Ce lieu sans lieu, lieu atopique et achronique, au-delà de l'espace et du temps, n'est autre que l'image de Dieu en chacun où se réalise (où *a lieu* au sens fort et littéral du terme) la naissance éternelle :

« Dans le fond, là est le *milieu du silence*, ici seulement est le repos, un lieu de congés pour cette naissance et cette opération, afin que Dieu le Père prononce sa Parole. Car cela n'est réceptif à rien d'autre qu'à l'être divin directement. Dieu entre ici dans l'âme en totalité et non en partie. Dieu entre ici dans le fond de l'âme. Les créatures ne peuvent entrer dans le fond de l'âme. Elles doivent rester à l'extérieur, dans les puissances » (*DW* 4, 1, 345-346).

Eckhart évoque alors l'image de ce fameux « fond qui est sans fond » (*der grunt der gruntlôs ist*, DW 2, 309), pour évoquer le « lieu » de la naissance de Dieu dans l'âme qui est lieu d'accueil de la Parole éternelle.

---

[170] L'incarnation du Christ suppose qu'il assume la condition spatio-temporelle des hommes (voir Jn 1, 14 : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous »). Mais il faut noter que l'expérience intérieure du Christ d'Eckhart suppose en un sens l'inverse : c'est lorsque l'âme s'est déprise de l'espace et détachée du temps que le Père peut « envoyer » son Fils en elle. « Là où finit la créature, là Dieu commence à être. Or, Dieu ne désire rien de plus de toi que le fait que tu sortes de toi-même selon ton mode de créature et que tu laisses Dieu être Dieu en toi » (*Sermon 5b*, Sturlese *50*, *DW* 1, 92). C'est ce qu'on appelle la percée en retour. Sur ce dépassement de la condition spatio-temporelle, voir, par exemple, ce qui est dit dans le *Sermon 4* (Sturlese *41*) : « J'ai dit une fois ici même : Dieu envoya son Fils à l'âme dans la plénitude du temps, lorsqu'elle a dépassé tout temps. Lorsque l'âme est déprise du temps et de l'espace, alors le Père envoie son Fils dans l'âme » (*DW* 1, 74). Voir également un passage du *Sermon 11* (Sturlese *76*) qui insiste uniquement sur la question du temps : « Dès lors que nous avons dépassé temps et choses temporelles, nous sommes libres et joyeux en tout temps, et c'est alors qu'il y a accomplissement du temps, et alors le Fils de Dieu se trouve engendré en toi. J'ai dit une fois : Lorsque le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils » (*ibid.*, 179-180). On est donc chez Eckhart dans la perspective théandrique d'un chiasme divino-humain : si l'Incarnation du Christ suppose la plongée dans le temps (comme marque de la finitude humaine), c'est au moment où j'ai dépassé le temps que le Christ peut, par l'opération de la grâce, s'incarner en moi. La désincarnation de l'homme, la primauté de l'exercice de l'esprit sut la chair, répond ainsi à l'incarnation du Christ.

[171] É. Mangin, *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Notice de présentation du *Sermon 101*, Seuil, 2012, p. 131.

On s'est parfois demandé pourquoi Eckhart ne développait pas de théologie morale. Mais il faut bien voir qu'en fait sa théologie morale est tout entière ancrée dans sa théologie trinitaire. En effet, l'accueil de la naissance de Dieu dans l'âme par le biais de l'écoute de la parole n'est autre que l'accueil du Verbe que le Père envoie, accueil rendu possible par la grâce. De nouveau, Eckhart s'inscrit ici dans le sillage des Pères de l'Église, en particulier d'Augustin et des Pères grecs pour lesquels la morale n'existe que fondée ontologiquement[172]. Ce n'est pas certes pas une nouveauté car il s'agit là d'un invariant depuis les philosophes grecs qui fondaient eux aussi la morale ontologiquement en l'articulant à la question de la place de l'homme dans le *cosmos* : cette position sera reprise par le christianisme qui fondera la morale non plus sur l'être du *cosmos*, entendu comme ordre immanent et beauté du monde, mais sur celui, transcendant, du *théos*, sur Dieu et sur le divin. Mais il faut bien insister néanmoins sur ce point que la vie éthique vise une dimension constitutive de l'être humain, elle le situe dans la vie trinitaire et le met en relation avec une personne, le Verbe, autre nom du Maître intérieur augustinien, qui naît continuellement dans l'âme. C'est la raison pour laquelle Eckhart défend l'idée d'un lien intrinsèque entre agir humain et détachement : l'homme doit « agir sans pourquoi [173]». Le détachement comme déprise de soi et réceptivité à la grâce permet ainsi l'articulation entre l'ordre éthique et l'ordre spirituel.

Dès les premiers mots du *Sermon 104* (Sturlese *16a*), Eckhart évoque « la naissance éternelle qui est advenue dans le temps et qui naît encore chaque jour dans le plus intime de l'âme et dans son fond, loin de toute contingence » *(ibid.*, 566). Il s'agit en quelque sorte d'une divinisation continuée, idée fréquente chez les Pères grecs et souvent reprise par la suite dans la tradition orthodoxe, idée également présente dans la pensée chrétienne occidentale au IXe siècle chez un auteur médiéval comme l'Irlandais Jean Scot Érigène[174]. C'est la filiation

[172] Dietmar Mieth, « Kontemplation und Gottesgeburt – Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart », *in* Walter Haug et D. Mieth (dir.), *Religiöse Erfahrung/Historische Modelle in christlicher Tradition, Munich, Schoningh*, 1992, p. 216-217.

[173] Sur cette question, on pourra se référer aux analyses très éclairantes et aux nombreuses références proposées par É. Mangin dans son excellent ouvrage *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., Chapitre 4, Section 2 « Agir sans pourquoi », p. 126-132. Cette expression de « sans pourquoi » sera bien sûr reprise et popularisée trois siècles après par Angelus Silesius dans son fameux distique de la rose : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit,/N'a pour elle-même aucun soin, – ne demande pas : Suis-je regardée ? » (*Le Voyageur chérubinique*, I, 289, trad. Maël Renouard, Rivages Poche, « Petite Bibliothèque », 2004, p. 126). L'expression « sans pourquoi » (*ohne warum*) se trouve déjà textuellement chez Eckhart.

[174] Voir *De la Division de la nature*, II, 33.

divine, l'introduction à et dans la vie trinitaire qui est le don même de Dieu par laquelle Eckhart ouvre d'ailleurs son cycle de sermons sur la naissance en disant au *Sermon 101* (Sturlese *9*, et ce n'est peut-être pas par hasard, là encore, s'il cite nommément un sermon de Saint Augustin) :

« Ici commence pour nous le temps de la naissance éternelle que Dieu le Père a engendrée et qu'il engendre sans cesse dans l'éternité, de telle sorte que cette même naissance soit engendrée maintenant dans le temps, à l'intérieur de la nature humaine. Saint Augustin dit : "Que cette naissance se produise toujours mais qu'elle ne se produise pas en moi, en quoi cela peut-il bien m'aider ? En revanche, qu'elle se produise en moi, cela a beaucoup d'importance[175]" » (*ibid.*, 335-336).

La parole du prédicateur Eckhart est innervée de fond en comble par un arrière-plan augustinien omniprésent sans lequel sa démarche serait inintelligible. Si Augustin et Eckhart furent, comme on le voit, de grands prédicateurs, ce n'est pas tant par la virtuosité de leur parole (même si ce sont à l'évidence des orateurs de tout premier plan) mais par le sens proprement existentiel qu'il donne à leur prédication : une exhortation à laisser advenir le Maître intérieur pour que s'opère la naissance du Verbe dans l'âme de leurs auditeurs. Au fond, c'est cela qu'Eckhart retient d'Augustin : la parole du prédicateur doit être une occasion de recréation de soi des auditeurs, l'occasion d'un nouveau commencement, d'une conversion toujours renouvelée : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau » (Ez 36, 26).

[175] Saint Augustin, *Sermon 189*, 6, (*PL* XXXVIII, 1006).

SECONDE PARTIE FIGURES

CHAPITRE III L'ENRACINEMENT CHRISTOLOGIQUE DE L'EXPERIENCE DE PENSEE D'ECKHART

Quelle place pour le Christ dans la pensée de Maître Eckhart et, en particulier, dans ses sermons ? « La spiritualité de Maître Eckhart n'est certes pas spécifiquement christologique, sa référence ultime étant *le fond sans fond de la déité*[176] ». Le Christ, dans cette perspective, ne serait pas l'alpha et l'oméga de la pensée d'Eckhart dans la mesure où il ne serait qu'une des personnes divines de la Trinité alors que la pensée théologique et mystique d'Eckhart aurait pour caractéristique de viser ce « fond sans fond de la déité ».

Cela est en effet exprimé à plusieurs reprises dans des passages bien connus de la prédication allemande. On sait, en effet, que le mot allemand *grunt* est le mot le plus employé pour exprimer cette expérience de l'intime dans et par laquelle l'âme s'unit à Dieu puisque le fond de l'âme et le fond de Dieu sont un seul et même fond[177]. Le *grunt*, dans cette perspective, désigne le point ontologique qu'on pourra dire ultime, le point par lequel l'être est ce qu'il est :

« Devons-nous jamais parvenir dans le fond de Dieu et dans son plus intime, dit Eckhart dans le *Sermon 54a* (Sturlese *43*), il nous faut en premier lieu parvenir dans notre propre fond et dans notre plus intime en limpide humilité. Les maîtres disent que les étoiles déversent toutes leur force dans le fond de la terre, et produisent là l'or le plus limpide[178]. Dans la mesure où l'âme parvient dans le fond et dans le plus intime de son être, dans cette mesure la force divine se déverse en elle et opère de façon toute cachée et révèle des œuvres tout à fait grandes, et l'âme devient tout à fait grande et élevée dans l'amour de Dieu qui s'égale à l'or limpide » (*DW* 2, 551-552).

[176] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1995, p. 208. Les auteurs consacrent d'ailleurs dans ce livre d'intéressantes pages, dont nous pourrons parfois nous inspirer librement, à la figure du Christ dans les sermons (p. 208-228).

[177] « Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond, fond de Dieu » (*Sermon 5b* (Sturlese *50*), *DW* 1, 90).

[178] Albert le Grand, *Mineralium*, I, tr. 1 c. 8, et III, tr. 1 c. 7 et c. 10, in *Opera omnia*, Vivès, t. V, 1890, p. 11, 68 et 72.

À partir de ce mot de *grunt*, Eckhart forge celui d'*abgrunt* (qui retiendra l'attention de Heidegger quelques siècles plus tard dans son livre *Le Principe de raison* (1956)). Eckhart parle ainsi de l' « abîme de la déité » (*Sermon 12*, Sturlese *90 DW* 1, 194) mais aussi de « l'abîme sans fond » (*Sermon 29*, Sturlese *46 DW* 2, 84) ou de « l'abîme éternel de l'être divin » (*Sermon 52*, Sturlese *108*, *DW* 2, 493). Cet abîme sans fond se confond avec l'expérience de la déité, c'est-à-dire d'une sorte de noyau ontologique suressentiel qui constitue l'être même de Dieu par-delà les trois personnes de la Trinité. Dans l'optique d'Eckhart, la déité permet d'exprimer Dieu tel qu'en lui-même l'éternité ne le change pas, tel qu'il est en lui-même ou encore, pour reprendre la belle expression du *Sermon 7* (Sturlese *61*), « dans la mer de son insondabilité », *in dem mer sîner gruntlosichkeit* (*DW* 1, 123). De *grunt* à *abgrunt*, on arrive ainsi, l'abîme appelant l'abîme, à l'adjectif *gruntlos*, dernière pièce du triangle eckhartien décrivant la profondeur même de l'être de Dieu. Cet adjectif peut se traduire par « insondable » (littéralement, sans *grunt*, sans fond) et s'applique encore une fois à Dieu (voir, par exemple, le *Sermon 66* (Sturlese *109*) où il est question de Dieu et de sa « nature sans fond » (*in sîne gruntlôse natûre*, *DW* 3, 113[179]).

Mais cette expérience de l'abîme, du fond sans fond, c'est aussi l'expérience même de l'âme qui éprouve en elle-même « l'insondable profondeur » de Dieu, *sîner gruntlosen tieff* (*Sermon 15*, Sturlese 114, *DW* 1, 246). C'est cette expérience de la percée dans le fond sans fond de la déité qui constitue le point d'horizon ultime de toute l'expérience de pensée de Maître Eckhart, ainsi qu'il le dit clairement au *Sermon 42* (Sturlese 59) : « […] toute notre perfection et toute notre béatitude tient en ce que l'homme traverse et surpasse tout être créé et toute temporalité et tout être, et gagne *le fond qui est sans fond* » (*DW* 2, 309, nous soulignons). Ce serait, par exemple, la différence entre Maître Eckhart et son disciple Suso, le premier axant sa pensée sur une mystique de l'essence de la déité (l'abîme, le fond sans fond, etc.) alors que le second se recentrerait sur la méditation du Christ auquel il s'agirait de se conformer par la souffrance et par l'amour[180].

---

[179] De même, au tout début du *Sermon 80* (Sturlese *55*), Eckhart évoque la « déité sans fond » (*gruntlôsen gotheit*, *DW* 3, 378).

[180] Voir *infra*, Introduction, 4. « Chez Eckhart, le dépassement des images et le détachement entendu comme connaissance inconnaissante, pauvreté en esprit, sont la voie royale du délaissement. Chez Suso, c'est la souffrance prise comme signe et moyen d'une totale abnégation de sa volonté propre » (A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler. La Divinisation de l'homme*, éd. cit., p. 72). Le maître et son disciple exprimeraient donc deux modèles théologiques différents : « […] l'un axé sur la déification, l'autre sur la passion » (*ibid.*). Du point de vue de la problématique de l'image, O. Boulnois note également : « Ainsi, ce n'est plus la déification qui est

Tout cela n'est bien évidemment pas faux et s'inscrit pleinement dans la perspective de mystique spéculative d'Eckhart. Cependant, il nous semble qu'on peut également affirmer qu'il y a également, en plus de cet enracinement ontologique qui tend vers le fond sans fond de la déité, un enracinement proprement *christologique* de la pensée d'Eckhart et que ce second enracinement non seulement n'est pas incompatible ni contradictoire avec le premier mais lui confère même un surcroît d'intelligibilité. Bien évidemment, cette hypothèse d'un enracinement christologique de la pensée d'Eckhart semble problématique car la figure du Christ s'identifie traditionnellement à celle du *médiateur*. Or, s'il y a bien un point constant chez Maître Eckhart, c'est le refus des médiations, le but étant, comme on vient de le voir un contact direct et immédiat avec le fond sans fond de la déité. Dès lors, comment défendre cette hypothèse ?

1 – LA CHRISTOLOGIE COMME POINT D'ARTICULATION EXISTENTIEL ENTRE L'ANTHROPOLOGIE D'ECKHART ET SA THÉOLOGIE

Insistons d'abord sur un point fondamental : la christologie de Maître Eckhart nous semble être le point d'articulation entre son anthropologie et sa théologie[181]. Pourquoi ?

Une partie de la réponse est déjà dans ce que nous avons dit précédemment : à savoir la question, centrale chez Eckhart, de la problématique du « fond de l'âme », autrement dit de la part incréée (ou concréée) de l'homme par laquelle il est à l'image de Dieu et par laquelle, aussi, il va pouvoir s'unir à Dieu. L'expérience anthropologique de Maître Eckhart est donc fondamentalement une expérience de l'intime, proche de l'expérience de Dieu comme *interior intimo meo* chez Augustin, et pour cause, c'est en un sens la même : celle d'une

---

l'accomplissement de l'image, mais l'imitation du Christ. Les chemins de la méditation et ceux de la mystique se rejoignent dans la considération d'une image matérielle. Ce changement, qu'on retrouve dans l'iconographie tourmentée du XIV^e^ siècle, provient d'une nouvelle compréhension de l'image de Dieu : celle-ci n'est plus l'image invisible et bienheureuse de *l'essence divine* à laquelle l'âme s'unit, mais la *forme corporelle du Christ* que le croyant s'efforce d'imiter dans son humaine souffrance » (*Au-delà de l'Image. Une Archéologie du visuel au Moyen Âge. Ve-XIVe siècles*, éd. cit., p. 330, nous soulignons).

[181] Cette problématique du lien entre anthropologie et christologie est l'une des lignes directrices de recherches actuelles d'A. de Libera dans le cadre de son *Archéologie du sujet* telle qu'elle s'exprime dans les trois tomes parus à ce jour (Vrin, 2007-) et dans ses cours au Collège de France depuis 2013. Sur l'anthropologie eckhartienne, cf. M.-A. Vannier, « L'Anthropologie d'Eckhart », *in* J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, éd. cit., p. 145-162.

profondeur infinie qui est à la fois ce qu'il y a de plus proche et de plus lointain, ce qu'il y a de plus évident et de plus mystérieux[182]. C'est peut-être, d'ailleurs, la raison pour laquelle, le prédicateur ne peut dire cette expérience par définition indicible que par le biais d'une parole détournée, indirecte, imagée, métaphorique : « une petite étincelle » (*Sermon 20b*, Sturlese 57), « un petit château fort » (*Sermon 2*, Sturlese 81) ou bien « un désert » (*Sermons 48* et *60*, Sturlese *116* et *82*). Cette part inappropriable, indicible et divine de l'homme, c'est ce par quoi il peut s'identifier au Christ et c'est elle qui rend possible la filiation divine qui est le but de toute la pensée d'Eckhart. Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu : d'où le rôle structurant du schème de l'incarnation dans la prédication allemande. Si Dieu peut s'incarner et devenir homme, l'homme doit à son tour, par une sorte de chiasme divino-humain qui évoque aussi la symbolique de la croix, se diviniser et accomplir ainsi son humanité. C'est la raison pour laquelle, même si la pensée d'Eckhart se déploie, comme on l'a vu, sur fond de critique de l'idée de médiation, il n'en demeure pas moins que le Christ joue un rôle de jonction entre le ciel et la terre, entre le temps et l'éternité.

L'incarnation du Verbe est sans aucun doute le schème théologique majeur qui sous-tend l'ensemble de la pensée eckhartienne. Raison pour laquelle il ne semble pas possible de reléguer la christologie à une place périphérique. Dans la plupart de ses textes, en effet, Maître Eckhart s'efforce constamment de répondre à deux questions.

La première concerne la finalité de l'Incarnation : pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Cette question de la finalité ou du motif de l'incarnation reste très présente dans les débats médiévaux, comme on le voit avec le traité de Saint Anselme *Pourquoi Dieu s'est fait homme ?* (1098)[183]. Dans son *Cur Deus Homo ?*, Anselme soutient l'idée que l'incarnation et le mort de Jésus-Christ sont nécessaires à cause de la gravité de l'offense à Dieu causée par le péché originel. L'incarnation est ainsi rendue nécessaire par le péché originel. Ce débat sur le motif de l'Incarnation culminera, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer[184], au XIII^e^ siècle avec l'opposition entre Thomas d'Aquin et Duns Scot. Pour Thomas d'Aquin et

[182] « Il y a en l'homme plus que lui-même, un fond sans fond, un quelque chose d'inappropriable qui fait de lui un être inachevé. On peut définir l'intime chez Eckhart comme une expérience que le sujet fait de lui-même, la découverte en lui d'une profondeur infinie » (É. Mangin, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., p. 14). Sur ce point, voir également du même auteur l'article « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », in *Études*, 4111-2 (2009), p. 65-76.

[183] Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme ?* trad. René Roques, Cerf, SC 91, 2005 (1964).

[184] Voir *infra*, Première partie, Chapitre I, 2.

ses disciples, le but de l'Incarnation est la *rédemption* de l'homme et son salut : autrement dit, l'Incarnation est rendue nécessaire par le péché originel qui le conditionne, pour ainsi dire, originairement. À la limite, un thomiste conséquent pourrait soutenir que, dans une perspective uchronique, si le péché originel n'avait pas eu lieu (et il aurait pu, dans l'absolu, ne pas avoir lieu dans la mesure où il résulte du libre arbitre de l'homme), l'incarnation aurait pu ne pas avoir lieu non plus car, l'homme n'étant pas tombé dans le péché, une rédemption par la médiation d'un sauveur n'apparaîtrait alors pas comme nécessaire. Duns Scot soutient, comme on le sait, une position absolument inverse sur cette question du motif de l'incarnation : celle-ci n'est aucunement conditionnée par le péché originel, elle n'est pas une rédemption mais le *couronnement de la création*. Ainsi, même sans le péché, l'incarnation aurait eu lieu de toute façon. L'incarnation, dans la perspective scotiste, exprime la toute-puissance de la volonté divine qui ne se laisse pas limiter, et encore moins déterminer, par des circonstances extérieures contingentes. Rien d'autre que la volonté dans la volonté divine n'est cause la volonté. À la question « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? », Thomas d'Aquin répond donc « Pour sauver l'homme du péché » (incarnation conditionnée par le péché originel) et Duns Scot « Pour accomplir la création » (incarnation non conditionnée par le péché originel).

On voit bien qu'Eckhart avec l'idée centrale, reprise à Maxime le Confesseur, de la divinisation de l'homme (« Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ») apporte aussi une réponse à cette question et sort de l'alternative proposée par le débat Saint Thomas/Duns Scot. Cette réponse n'est pas déterminée par la référence ou non au péché originel : Eckhart ne manifeste pas, de toute façon, beaucoup d'attention pour cette question du péché (de même, d'ailleurs, que pour la question du mal en général). Cela le distingue d'ailleurs d'un Saint Augustin, dont on a pu voir par ailleurs à quel point il était proche sur un certain nombre de points, qui est hanté plus ou moins en permanence par ces problématiques du péché et de la culpabilité. « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? ». Le Fils de Dieu s'est fait homme, dit Eckhart, pour que l'homme devienne Dieu, afin que l'homme devienne fils dans le Fils. Cette perspective théandrique rapproche Eckhart des orthodoxes, de Grégoire Palamas (1296-1359) notamment, contemporain d'Eckhart qui semble délivrer à la même époque en Orient un message largement identique à celui que le maître thuringien diffuse en

Occident[185]. Ce qu'on appelle dans l'Église d'Orient « hésychasme », et qui implique en même temps immobilité, repos, calme et silence, n'est-il pas du reste très proche dans l'esprit du détachement eckhartien ?

La seconde question, peut-être plus importante encore, porte sur les conditions qui permettent d'accueillir un tel don : comment l'homme peut-il devenir Fils de Dieu ? Le questionnement christologique sur le motif de l'incarnation débouche ainsi sur une problématique d'ordre pratique et proprement existentielle : il s'agit de se transformer soi-même pour rendre possible la naissance de Dieu dans l'âme dans une dialectique entre grâce divine et liberté humaine. C'est là le motif du détachement dont nous reparlerons par après.

Ce lien entre incarnation du Verbe et naissance de Dieu dans l'âme, entre grâce d'incarnation et grâce d'inhabitation, apparaît explicitement dans le *Sermon 38* (Sturlese *6*) consacré à l'annonciation. Eckhart commente le verset « En ce temps-là, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu… Ave, pleine de grâce, Dieu est avec toi » (Lc, 1, 26-28). Il faut faire ici une remarque sur le lien entre prédication et temps liturgique. Le texte de l'Évangile sur l'annonciation était lu le 25 mars pour la fête de l'Annonciation, mais aussi pour le mercredi qui suit le troisième dimanche de l'Avent et prépare ainsi la fête de Noël. Cette reprise fait donc sens : la naissance de Dieu dans l'âme est là pour prolonger, en quelque sorte, l'Incarnation.

« À qui m'interrogeait : Pourquoi prions-nous, pourquoi jeûnons-nous, pourquoi faisons-nous toutes nos œuvres, pourquoi sommes-nous baptisés, pourquoi Dieu est-il devenu homme, ce qui fut le plus sublime ? – je dirais : Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. La raison pour laquelle toute l'Écriture est écrite, la raison pour laquelle Dieu a créé le monde et toute nature angélique, c'est pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu » (*DW* 2, 227-228).

La naissance de Dieu dans l'âme, voilà donc l'*ultima ratio* qui récapitule tout, dont l'incarnation pour laquelle il ne s'agit plus de trouver un motif extérieur ou isolé mais qui se trouve incluse dans une logique d'ensemble intégrant aussi bien l'homme dans le quotidien de sa vie spirituelle (prière, jeûne, lecture de l'Écriture, etc.) que les questions métaphysiques les plus fondamentales (la création du monde). L'incarnation, tout comme la création, est à la fois un événement historique et une réalité qui continue aujourd'hui, dans un présent toujours

[185] Grégoire Palamas, *De la Déification de l'être humain*, trad. M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle, Lausanne, L'Âge d'Homme, « Sophia », 1990. Il faut d'ailleurs noter que l'un des grands commentateurs d'Eckhart au XXe siècle (V. Lossky) était un théologien *orthodoxe*.

actuel et actualisé : à la création continuée d'Augustin répond l'Incarnation continuée d'Eckhart, cette dernière n'étant que l'autre nom de la grâce d'inhabitation. Le Verbe qu'incarne le Christ donne ainsi à l'homme la possibilité d'accomplir lui-même la création en accueillant ce don de la grâce.

Dans sa prédication allemande, Eckhart distille plusieurs autres considérations sur l'incarnation. Comme, par exemple, dans le *Sermon 5b* (Sturlese *50*) :

« Je dis quelque chose d'autre et dis quelque chose qui va plus au cœur des choses : Dieu n'est pas devenu seulement homme, plutôt : il a pris sur soi la nature humaine.

Les maîtres disent communément que tous les hommes sont également nobles dans leur nature. Mais je dis au vrai : Tout le bien que tous les saints ont possédé, et Marie Mère de Dieu, et Christ selon son humanité, cela est mon propre dans cette nature. Or, vous pourriez me demander : puisque j'ai dans cette nature tout ce que Christ peut offrir selon son humanité, d'où vient donc que nous élevons et honorons le Christ comme Notre Seigneur et notre Dieu ? C'est parce qu'il a été un messager pour nous de par Dieu et nous a apporté notre béatitude. La béatitude qu'il nous a apportée, elle était nôtre. Là où le Père engendre son Fils dans le fond le plus intérieur, là cette nature est comprise. Cette nature est une et simple. Ici quelque chose peut bien procéder et une chose s'adjoindre, ce n'est pas cet Un » (*DW* 1, 86-87).

Insistons d'abord sur la première phrase qui contient une formule intéressante : « […] Dieu n'est pas devenu seulement homme, plutôt : il a pris sur soi la nature humaine ». À travers ces quelques mots par lesquels Eckhart prétend aller, comme il le dit, « au cœur des choses », le prédicateur reprend le débat entre christologies antiochiennes et christologies alexandrines[186]. On sait en effet qu'après le concile d'Éphèse (431) et la crise nestorienne, une tension demeure entre les deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche : la première réfléchit à l'intérieur du schème Verbe-chair (*logos-sarx*), la seconde à partir du schème Verbe-homme (*logos-anthrôpos*). Ce n'est bien évidemment pas la même chose : l'homme, dans sa définition la plus simple et la plus traditionnelle, c'est la chair *et* l'esprit. Le Verbe de Dieu s'est-il donc uni à la chair ou à l'humanité ? En 433, un acte d'union permet une réconciliation des deux écoles dans le texte d'une confession christologique de type plus antiochien : le Christ ne s'est pas seulement *incarné*, il s'est *humanisé*, il s'est fait homme. Ou plutôt, il s'est fait pleinement homme, corps et esprit, en s'incarnant.

[186] Voir *infra*, Chapitre I, 1.

Cette considération de christologie théorique allusive sert, on le voit, de fondement à l'anthropologie spirituelle d'Eckhart puisque, à partir du moment, où Dieu s'est humanisé, l'homme a quelque chose en commun avec la nature divine. On trouve dans le *Sermon 24* (Sturlese *2*) une considération équivalente :

« Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à faire avec le temps, et qu'elle est pleinement intangible, et bien plus intérieure à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même. Et c'est pourquoi Dieu assuma la nature humaine et l'unit à Sa personne. Là la nature humaine devint Dieu, car il assuma la nature humaine nue et non un homme. C'est pourquoi veux-tu être ce même Christ et être Dieu, éloigne-toi de tout ce que la Parole éternelle n'assuma pas. La Parole éternelle 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 es-tu la même chose en la Parole éternelle que ce qu'est la nature humaine en elle. » (*DW* 1, 420).

Autrement dit, c'est en s'unissant à la *nature humaine* comme telle que Dieu, dans le Christ, rejoint un homme et tous les hommes. Pour se diviniser, l'homme doit donc s'assumer « selon la nature humaine nue », autrement dit se débarrasser de toutes ses caractéristiques propres, de toutes ses particularités individuelles qui l'empêchent d'atteindre ce noyau christique de l'homme nu, donc de l'homme accompli, de l'*assumptus homo*. L'assomption est donc inséparablement une déprise.

C'est également ce que dit Eckhart dans le *Sermon 46* (Sturlese *42*):

« Car aussi vrai est-il que Dieu est devenu homme, aussi vrai est-il que l'homme est devenu Dieu. […] Et donc, devez-vous être un Fils, il vous faut alors vous séparer et vous éloigner de tout ce qui en vous fait différence. Car l'homme est une contingence [*zuoval*] de la nature, et pour cette raison séparez-vous de tout ce qui est contingence en vous, et prenez-vous selon la nature humaine libre, indivise » (*DW* 2, 380-381).

Ces considérations des sermons allemands doivent être, bien évidemment, mises en perspective avec le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (n. 118) dans lequel Eckhart propose également une réflexion sur le lien entre incarnation du Verbe et filiation divine à partir du thème de l'inhabitation : « Car *le Verbe s'est fait chair* dans le Christ, hors de nous, et puisque ce fut hors de nous il ne nous a pas rendus parfaits, mais après et du fait qu'*il a habité en nous*, et qu'il nous nomme et nous parfait *afin que nous soyons appelés fils de Dieu, et que nous le soyons* (1 Jn, 3, 1). Alors, en effet le Fils de Dieu, *le Verbe fait chair*, habite en nous, c'est-à-dire en nous-mêmes […]. Il dit donc : *Le Verbe s'est fait chair* dans le Christ, *et il a*

habité en nous, lorsqu'en chacun de nous le Fils de Dieu se fait homme et le fils d'homme est fait Fils de Dieu » (*OLME* 6, n. 118, 235). On retrouve donc ce chiasme insistant qui est récurrent dans la prédication allemande et dans toute l'œuvre d'Eckhart : Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. Et le pivot de ce chiasme est bien sûr constitué par la question de la filiation. Comme dans les sermons, Eckhart articule toujours la question « Pourquoi Dieu s'est fait homme ? » à la question « Comment l'homme peut-il devenir Fils de Dieu ? ». Ce sont là deux questions complémentaires ou deux faces d'une seule et même question.

Dans un certain nombre de paragraphes du *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, il s'interroge ainsi sur les conditions qui permettent d'accueillir un tel don. Ce qui fait obstacle au don de Dieu, c'est une certaine suffisance, une certaine autarcie, pourrait-on dire, l'attitude de « ceux qui vivent pour eux-mêmes, cherchant ce qui est leur, non ce qui est à Dieu » (*ibid.*, n. 105, 207). Ceux qui veulent recevoir le Verbe incarné doivent être « nus de toute forme engendrée et imprimée en eux par la créature » (*ibid.*, n. 110, 217), « rien d'humain et par conséquent rien de mondain ni de créé ne doit s'engendrer en nous » (*ibid.*, n. 111, 219). Il ajoute également un peu plus loin : « Pour être divin et déiforme, l'homme doit se comporter de façon uniforme partout et en toutes choses » (*ibid.*, n. 112, 221). Et enfin, notation à l'accent davantage plotinien, « plus quelqu'un s'éloigne du multiple et tend vers l'un, plus il est parfait et divin » (*ibid.*, n. 113, 223). Le détachement apparaît ainsi comme l'attitude qui permet à l'homme de recevoir la grâce d'inhabitation et de devenir ainsi fils de Dieu. Il ne s'agit pas d'un effort ascétique sur le mode purement volontariste d'une maîtrise de soi (ce qui le différencie, par exemple, du bouddhisme zen avec lequel on a tant rapproché Eckhart). Il s'agit plutôt d'une participation à la naissance de Dieu dans l'âme, sorte de Noël intérieur résultant de la collaboration entre la liberté humaine et la grâce divine qui vient toujours par surcroît. On peut donc affirmer avec A. de Libera (et contre le propos de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière que nous citions en commençant ce chapitre qui soutient que la spiritualité d'Eckhart n'est pas « spécifiquement christologique ») que « la spiritualité d'Eckhart est christocentrique, parce qu'elle est centrée sur les deux grâces de l'Incarnation et de l'Inhabitation intérieure, et déploie, dans toutes ses conséquences, la thèse théologique selon laquelle Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu[187] ».

« Cette théologie exposée dans les thèmes de la naissance du Verbe ou Fils dans l'âme (théogénésie), ajoute A.de Libera, donne lieu à une mystique que l'on peut appeler "mystique

[187] A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler. La Divinisation de l'homme*, éd. cit., p. 47.

de Noël". Le Christ est également au centre de la spiritualité eckhartienne dans la mesure où il présente à l'état pur toutes les vertus chrétiennes qui préparent et réalisent la déification : humilité, pauvreté d'esprit, noblesse intérieure. Le Christ, nouvel Adam, est le prototype du chrétien comme homme restauré dans la plénitude de sa nature, antérieure au péché, de l'homme renouvelé par la grâce, de l'homme à la fois et indifféremment humble, pauvre et noble. C'est à expliquer et intimer cette équivalence que sont consacrés la plupart des sermons allemands d'Eckhart. [188]»

Cela nous amène à interroger l'ancrage christologique de trois grands concepts eckhartiens : l'humilité, le détachement et la question de la filiation divine.

2- HUMILITÉ ET DÉTACHEMENT : DEUX VERTUS CHRISTIQUES

L'humilité joue un rôle central dans la pensée de Maître Eckhart et doit être mise en perspective avec l'incarnation même du Christ qui consent à s'abaisser en prenant sur lui la nature humaine. Un passage du *Sermon 22* (Sturlese *5*) explique aux auditeurs l'enjeu de cet abaissement à l'aide d'une image particulièrement frappante :

« Le bien le plus grand que Dieu ait jamais fait à l'homme, ce fut qu'il devint homme. Ici je raconterai une histoire qui convient bien à cela. Il y avait un homme riche et une femme riche. Un accident arriva à la femme qui fit qu'elle perdit un œil ; elle en fut fort affligée. Alors l'homme vint à elle et dit : "Dame, pourquoi vous êtes-vous si affligée ? Vous ne devez pas vous affliger de ce que vous avez perdu un œil." Alors elle dit : "Seigneur, je ne m'afflige pas de ce que j'ai perdu un œil ; je m'afflige de ce qu'il me semble que vous m'en aimerez moins." Alors il dit : "Dame, je vous aime." Peu de temps après, il s'arracha lui-même un œil et vint trouver la femme et dit : "Dame, pour que vous croyiez que je vous aime, je me suis fait égal à vous ; moi aussi je n'ai qu'un œil." Ainsi de l'homme, il put à peine croire que Dieu l'a en si grand amour jusqu'au jour où Dieu s'arracha lui-même un œil et revêtit la nature humaine. C'est ce que vaut dire "est devenu chair" (*DW* 1, 377-379).

L'œil est lié au sens de la vue qui est traditionnellement le sens le plus noble, la vue étant ce qui permet la perception des choses la plus précise et la plus détaillée. Probablement

[188] *Ibid.*

Eckhart a-t-il ici en tête les deuxièmes et troisièmes phrases de la *Métaphysique* d'Aristote[189]. Dès lors, s'arracher un œil, c'est renoncer par amour à sa supériorité. Mais que peut représenter ici cette femme borgne ? L'humanité entachée par le péché originel ? Mais nous avons vu précédemment que, pour Eckhart, le rachat ou la rémission de péchés n'est pas ce qui motive en premier lieu l'incarnation du Christ. Non : faisons plutôt l'hypothèse que cette femme borgne représente tout simplement l'humanité, dans sa condition de créature, limitée, finie et inférieure donc à Dieu. En s'incarnant, en revêtant la nature humaine, Dieu renonce à sa supériorité divine éternelle pour embrasser une condition inférieure. L'image de l'œil arraché est là pour témoigner de la violence de cette proposition à laquelle on ne pense pas assez : Dieu s'est fait homme, il s'est donc littéralement « arraché » au confort surplombant de son éternité, de son omnipotence, de son omniscience, etc., de sa divinité en général pour embrasser la destinée humaine et habiter parmi les hommes (Jn 1, 14). Le Christ est donc en ce sens l'image suprême de l'humilité et de l'abaissement. Par ailleurs, l'image d'Eckhart semble avoir des résonances liées à la littérature courtoise médiévale : en s'arrachant un œil, le jeune homme s'acquitterait d'une sorte d' « épreuve » face à la dame qu'il veut conquérir.

Cette humilité rend possible le détachement, concept central, comme on le sait, chez Eckhart. Cette thématique du détachement semble d'ailleurs être un écho direct de la phrase de Jésus au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi » (Mt, 19, 21-22). Est-ce d'ailleurs un hasard si, dans l'extrait précédemment cité, Eckhart, dans la petite parabole qu'il invente devant ses auditeurs pour leur faire comprendre le mystère de l'Incarnation, évoque justement un « homme riche » ?

Le Christ représente ainsi le modèle de l'homme détaché et il nous invite à le suivre sur cette voie[190]. Dans le traité *Du Détachement* (*DW 5*, 404-409), Eckhart note que le

[189] « En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences » ((*Métaphysique*, A, 1, 980a21, trad. Tricot, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991(1933), p. 2).).

[190] O. Boulnois, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », *in* Christophe Erismann et Alexandrine Schniewind(dir.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, « Problèmes et controverses », 2008, p. 299-323. Cet article est l'un des premiers à mentionner l'importance décisive de la christologie dans le dispositif de pensée eckhartien, en insistant en particulier sur le lien entre christologie et détachement : « La désappropriation est en quelque sorte une biographie spéculative de Dieu en l'homme. C'est-à-dire l'accomplissement de la christologie, qui constitue

détachement est supérieur à l'humilité (*dêmuëtlichkeit*) pour deux raisons : d'une part, parce que l'humilité peut subsister sans détachement alors que la réciproque n'est pas vraie : le détachement suppose une humilité parfaite comme condition, il est donc une humilité poussée à bout, une humilité parfaitement accomplie ; d'autre part, « l'humilité parfaite se courbe soi-même sous toutes les créatures, et dans ce geste de se courber l'homme sort de soi-même vers les créatures, alors que le détachement demeure dans soi-même » (*ibid.*, 405). Autrement dit, l'humilité est relative, elle suppose un point de référence extérieur par rapport auquel on s'abaissera alors que le détachement, attitude non de passivité mais de réceptivité maximale à la grâce, est, lui, tourné vers l'intériorité pure et absolue, il demeure « tel qu'en lui-même », pour le dire avec Mallarmé. C'est la raison pour laquelle l'abaissement de l'incarnation est le modèle même du détachement pour Eckhart :

« Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à faire avec le temps, et qu'elle est pleinement intangible, et bien plus intérieure à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même[191]. Et c'est pourquoi Dieu assuma la nature humaine et l'unit à sa personne. Là la nature humaine devint Dieu, car il assuma la nature humaine nue et non un homme[192]. C'est pourquoi veux-tu être ce même Christ et être Dieu, éloigne-toi de tout ce que la Parole éternelle n'assuma pas. La Parole éternelle 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 es-tu la même chose en la Parole éternelle que ce qu'est la nature humaine en elle [=en la Parole]. 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. C'est pourquoi j'ai dit à Paris qu'en l'homme juste est accompli ce qu'ont jamais dit [du Christ] la sainte Écriture et le prophète ; car si tu es comme il faut, tout ce qui a été dit dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, tout cela se trouvera accompli en toi » (*Sermon 24* (Sturlese *2*), *DW* 1, 421-422).

Le Christ a donc assumé la nature humaine pour ainsi dire en soi et « nue » et non la nature d'un homme en particulier. C'est donc en dépassant les particularismes et les tropismes individuels qui nous rattachent à notre petit moi social et psychologique que nous pouvons

d'abord l'indication pour l'homme des moyens de s'unir au Verbe, puis en retour celle de la manière d'agir dans le monde en restant uni à son origine absolue » (p. 319).

[191] Voir Saint Augustin pour qui Dieu est « plus intime à moi que moi-même » (*Confessions*, III, 6).

[192] C'est donc en s'unissant à la *nature humaine* comme telle que Dieu, dans le Christ, rejoint potentiellement tous les hommes. Voir également le passage du *Sermon 5a* (Sturlese *49*) précédemment cité : « Dieu n'est pas devenu seulement homme, plutôt : il a pris sur soi la nature humaine » et nos remarques sur les résonances conciliaires de cette formule. On notera qu'Eckhart insiste sur ce point qui lui semble, à raison, fondamental.

devenirs pleinement fils de Dieu et semblables au Christ. C'est en se rapprochant d'une nature humaine « transindividuelle », en s'appropriant ce qu'il ya d'universellement humain en chaque homme que, par là même, on se *divinise*. Car telle est la leçon d'Eckhart : ce qu'il y a de plus universel dans la nature humaine, ce qui relie tous les hommes, c'est justement leur part non humaine, non mortelle, non soumise eu temps, leur part divine, cette « petite étincelle » ou ce « petit château fort » qu'il évoque ailleurs à de multiples reprises de manière imagée. On comprend alors pour quelle raison le détachement ne prend tout son sens que par rapport à l'abaissement du Christ qui prend sur lui la nature humaine.

Car quel est l'objectif, au fond, du détachement, si ce n'est de passer du créé à l'incréé, du temps à l'éternité ? Or, justement, Eckhart insiste à de multiples reprises dans sa prédication allemande sur le fait que la figure du Christ, à travers l'événement de l'incarnation représente un point de jonction entre le temps et l'éternité. Cette articulation se manifeste notamment à travers la notion de filiation divine, notion centrale dans la pensée de Maître Eckhart, notion également empreinte de résonances christologiques.

3- FILIATION DIVINE ET DIVINISATION DE L'HOMME : ENJEUX CHRISTOLOGIQUES

Humilité et détachement apparaissent, ainsi qu'on l'a vu, comme deux vertus éminemment christiques : le Christ représente le modèle parfait de l'homme humble et de l'homme détaché. Pour Eckhart, il semble évident que la pratique de ces vertus ne constitue pas une fin en soi : l'ordre éthique ne trouve son sens ultime que ramené à l'ordre spirituel. Humilité et détachement n'ont ainsi de valeur à être pratiquées qu'en tant qu'elles rendent possibles la filiation divine et la divinisation de l'homme par la naissance continuée de Dieu dans l'âme. C'est en ce sens qu'on comprend le très fort enracinement christologique de la pensée d'Eckhart : le mystère de l'incarnation n'a aucun sens s'il ne se rejoue pas en moi de façon continuée, ainsi qu'il le rappelle souvent, par exemple dans ce passage du *Sermon 101* (Sturlese *9*) :

« Ce discours et cette vérité appartiennent seulement aux hommes bons et parfaits, qui ont tellement éveillé en eux et par eux l'être de toutes les vertus que celles-ci fluent de façon essentielle à partir d'eux sans qu'ils fassent quoi que ce soit, et avant toutes choses, Notre Seigneur Jésus-Christ vit en eux par sa vie digne et son noble enseignement » (*DW* 4, 1, 354-355).

Bien qu'Eckhart ne fasse pas partie des Pères grecs (mais ne serait-il pas, en un sens, le plus grand Père grec médiéval de l'Église d'Occident ?), son œuvre est tout entière orientée vers cette thématique de la divinisation de l'homme qui est très courante et omniprésente dans le christianisme oriental (voir l'orthodoxie et la comparaison avec son contemporain Grégoire Palamas déjà évoquée auparavant) mais qui est beaucoup moins fréquente dans la pensée religieuse chrétienne occidentale. De fait, Maître Eckhart a été marqué par les Pères grecs les plus célèbres[193]: Origène, Grégoire de Nysse et, bien sûr, Maxime le Confesseur à partir duquel il érige la formule « Devenir par grâce ce que Dieu est par nature » en clef de voûte de l'ensemble de sa pensée philosophique, théologique et spirituelle[194].

[193] Sur la réception des Pères par les philosophes médiévaux, voir l'article de Carmelo Giuseppe Conticello, « San Tommaso ed i padri : la Catena auera super Johannem », in *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 65, Vrin, 1991, p. 31-92. L'auteur insiste sur les traductions latines de Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite par Burgundio de Pise (1130-1193) et pense qu'il s'agit là d'« une des plus importantes opérations culturelles de l'époque » (p. 33) qui, au cours du XIIe siècle, fait le lien entre la pensée chrétienne oritentale et la pensée chrétienne occidentale. C'est très probablement dans les traductions de Burgundio de Pise qu'Eckhart (qui, comme tous les médiévaux, n'avait pas de connaissance directe du grec) a lu les Pères grecs auxquels il se réfère. Voir également *RSPT*, 2007/1, Tome 91, Vrin, consacré en intégralité au sujet « Lire les Pères au Moyen Âge ».

[194] Voir notamment les premières lignes du traité *Du Détachement* pour une occurrence célèbre de l'expression : « J'ai lu beaucoup d'écrits aussi bien des maîtres païens que des prophètes, et de l'Ancien et du Nouveau Testament, et ai cherché avec sérieux et avec entière diligence quelle est la vertu la plus haute et la meilleure par quoi l'homme puisse se relier à Dieu au mieux et au plus près, et par quoi *l'homme puisse devenir par grâce ce que Dieu est par nature* […] » (*DW* 5, 400-401, nous soulignons). La formule en tant que telle semble propre à Eckhart et ne semble pas se trouver mot pour mot chez Maxime alors qu'elle lui est très souvent attribuée. On trouve par contre chez lui une formule qui semble reprendre à l'identique celle, déjà citée dans l'Introduction de ce travail, d'Irénée dans le livre III de *Contre les hérésies* lorsqu'il déclare : « Dieu s'est fait homme afin que l'homme soit fait Dieu » (*Ambigua*, 238b-239b, trad. Emmanuel Ponsoye, Éditions de l'Ancre, « L'Arbre de Jessé », 1994, p. 320-321). La *Question 22 à Thalassios* qui est centrée sur cette problématique propose des formulations proches : « Puisque donc nous touchons à la fin des temps définis d'avance, d'après ce qui a été affirmé, pour faire que Dieu devienne homme, Dieu ayant opéré en vérité sa parfaite inhominisation [*enanthrôpèsin*] et l'ayant accomplie, il faut accueillir désormais les autres temps qui vont venir pour opérer la divinisation mystique et ineffable des hommes » (*Questions à Thalassios*, Tome 1 (Questions 1 à 40), « Question 22 », trad. Françoise Vinel, Cerf, SC 529, 2010, p. 265). Juste après, Maxime le Confesseur insiste sur un point important : l'homme déifié devient réellement Dieu, mais non par essence, sinon il serait soit Dieu lui-même soit un autre Dieu, ces deux possibilités étant absurdes, elles sont donc exclues : « Si en effet lui-même [le Christ] est arrivé au terme de l'opération mystique qui l'a fait devenir homme, lui qui s'est rendu semblable à nous en tout mode, à l'exception seulement du péché et qui est descendu dans les régions inférieures de la terre

De fait, la notion de déification a été réactivée par Eckhart mais non inventée par lui : elle appartient à la plus ancienne tradition chrétienne et en est même le cœur. « Elle dit la conviction que le juste non seulement sera comblé dans l'au-delà, parce qu'il verra Dieu face à face dans un dialogue éternel, mais aussi qu'il deviendra semblable à Dieu du fait de cette vision[195]. »

Le mot de « déification » traduit, comme on le sait, le grec *théosis*, la tradition latine utilise plutôt le terme de « divinisation », raison pour laquelle on utilise les deux de façons interchangeable et plus ou moins indifférente. Malgré tout, la « divinisation » rappelle davantage les coutumes impériales romaines selon lesquelles les empereurs étaient divinisés après leur mort par décision du Sénat. En faisant dépendre ce processus de décisions humaines (et, par surcroît, païennes), le terme affaiblit donc l'idée et vient renforcer l'idée que seule la « théologie mystique » de l'Église d'Orient l'aurait conservée et que les Latins l'auraient oubliée ou minorée. À l'origine de cette méfiance, voire de cette défiance de certains par rapport à l'idée de déification ou de divinisation, défiance qui peut en grande partie expliquer les attaques et condamnations dont Eckhart a fait l'objet, il y a son rapport intrinsèque avec la mystique, qui par définition recherche l'expérience-limite et ne fait donc pas toujours bon ménage avec la théologie institutionnelle.

D'autant plus que l'idée apparaît pour la première fois dans la Bible dans la bouche du serpent qui déclare à Adam et Ève lorsqu'il les tente en leur suggérant de goûter le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : « Vous serez comme des dieux » (Gn 3, 5). On voit bien dès lors le problème qui se pose : l'homme qui veut se déifier le ferait par orgueil d'égaler Dieu, par *hubris*, comme le disaient les Grecs. Il sortirait de son ordre et accomplirait

---

où la tyrannie du péché avait acculé l'homme, arrivera aussi au terme l'opération mystique par laquelle l'homme sera fait dieu en tout mode*, à l'exception évidemment de l'identité d'essence avec lui* » (*ibid.*, nous soulignons). Maître Eckhart souscrit évidemment à cela et l'on peut considérer que c'est très certainement par manque de culture patristique (Jean XXII avait-il bien lu, et même lu tout court, Maxime le Confesseur ?) qu'il a été condamné à la fin de sa vie et qu'il a été suspecté de vouloir brouiller les frontières entre Dieu et l'homme. Dieu est Dieu de toute éternité, l'homme, lui, l'est potentiellement et doit donc le *devenir* : la divinisation, ou déification, comme le terme, du reste, suffit à l'indiquer est un mouvement et non un état. Pour paraphraser de nouveau Nietzsche reprenant lui-même Pindare, on pourrait dire qu'en se déifiant, l'homme s'accomplit et *devient ce qu'il est*. C'est d'ailleurs là le sens de la différence entre « l'image » et la « ressemblance » dans Gn 1, 26 : l'image est un fait de nature, la ressemblance implique une tache à réaliser et un processus.

[195] Jean-Claude Chenet et M.-A. Vannier, art. « Divinisation », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 384. Nous nous inspirons ici de cet article dont nous reprenons et approfondissons certaines propositions.

ainsi un acte de folie et de démesure menant au châtiment : l'histoire d'Adam et Ève chassés du paradis, n'est d'ailleurs, dans cette perspective, pas si différente des mythes grecs qui nous racontent comment les Sisyphe et autres Tantale ont été punis par les dieux pour avoir voulu les égaler.

Il est d'ailleurs intéressant de mettre en résonance le troisième paragraphe de la bulle de 1329 *In Agro Dominico* avec ce célèbre épisode biblique de la tentation d'Adam et Ève au jardin d'Éden au Chapitre 3 de la *Genèse*. Que nous dit, en effet, Jean XXII dans ces lignes ?

« C'est avec une grande douleur que nous faisons savoir que, ces temps derniers, un certain Eckhart, des pays allemands, docteur ès Écritures saintes, à ce qu'on dit, et professeur de l'ordre des Frères Prêcheurs, *a voulu en savoir plus qu'il ne convenait* […]. *Séduit en effet par le père du mensonge*, qui souvent prend la figure d'un ange de lumière afin de répandre les noires et profondes ténèbres des sens à la place de la clarté de la vérité, cet homme […] a enseigné bien des dogmes qui obnubilent la vraie foi dans le cœur de nombreux fidèles ; il a exposé sa doctrine principalement dans ses prédications devant le vulgaire crédule ; il l'a même rédigée dans ses écrits[196]. »

Le pape reproche donc au fond à Eckhart deux choses : d'une part, d'avoir voulu en savoir plus qu'il ne convenait, donc d'avoir, en un sens, transgressé l'interdit et d'avoir goûté le fruit de l'arbre de la connaissance ; d'autre part, d'avoir été séduit par le diable qui l'a mené à cette transgression. Voilà donc Maître Eckhart dans la position d'un « nouvel Adam », si l'on peut dire. Et, justement, quelle était la promesse du serpent à Adam et Ève pour motiver cette transgression ? De « devenir comme des dieux ». La phrase n'est pas citée explicitement mais elle semble présente à l'arrière-plan de la condamnation papale car on sait bien que cette notion de déification joue un rôle capital chez Eckhart et qu'elle a sans doute été mal comprise car elle pousse la pensée philosophique et théologique, ainsi que l'expérience spirituelle, dans ses retranchements.

Pourtant, cette notion de déification de l'homme qui incite l'homme à se faire Dieu (et non pas « comme un dieu », restant dans l'*apparence* de la divinité) ne saurait se réduire à une simple tentation luciférienne, elle a des fondements scripturaires tout à fait présentables et solides connus aussi bien d'Eckhart que des Pères grecs auxquels il les reprend.

C'est d'abord le Psalmiste qui lie le « caractère divin » de l'homme et la filiation divine en déclarant :

[196] « Bulle de Jean XXII : *In Agro Dominico* du 27 mars 1329, où sont condamnés 28 articles de Maître Eckhart », in *Maître Eckhart, Traités et sermons*, trad. A. de Libera, éd. cit., p. 407-408. Nous soulignons.

« J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les Fils du Très Haut » (Ps 82, 6[197]).

Le Christ en personne reprend cette formule de l'Ancien Testament dans l'Évangile de Jean et lui donne une nouvelle vigueur en déclarant :

« N'est-il pas écrit dans votre Loi : Je l'ai dit, vous êtes des dieux ? » (Jn 10, 34).

Toujours dans l'Ancien Testament, le *Livre de la Sagesse* (dont Maître Eckhart a laissé un commentaire, rappelons-le, dans son œuvre latine) semble donner à ce thème de la filiation une signification à la fois individuelle et transcendante faisant du juste un fils de Dieu (Sg 2, 18). Mais il est clair que, même si l'on peut trouver çà et là des allusions au thème de la déification et de la filiation divine dans l'Ancien Testament, c'est avant tout dans le Nouveau que cette thématique prend toute son ampleur spirituelle et toute sa profondeur théologique. En effet, et nous y avons déjà insisté, c'est dans la mesure où Jésus Christ fils de Dieu s'est incarné que tout homme est appelé à prendre conscience du fait qu'il a une vocation à la déification, qu'il est appelé à devenir fils de Dieu. C'est ce qu'on lit très précisément au troisième chapitre de la *Première Épître* de Jean :

« Voyez quelle manifestation d'amour le Père a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu.

Et nous le sommes !

[…]

Bien aimés,

dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu,

et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté.

Nous savons que, lors de cette manifestation,

nous lui serons semblables,

parce que nous le verrons tel qu'il est »

(1 Jn 3, 1-2, nous soulignons).

C'est le choc occasionné par cette phrase qui sera à l'origine de la doctrin*e* du *De Deificatione justorum per Jesum Christum* (1693) de Mgr Louis Laneau (1637-1696), l'un des seuls textes de la tradition latine explicitement consacré à cette thématique de la déification.

Si les Juifs de l'Ancien Testament se vivaient comme des serviteurs de Dieu, les chrétiens du Nouveau s'assument comme des enfants de Dieu. L'idée de la déification repose,

[197] On notera d'ailleurs une coquille dans l'article « Divinisation » de l'*Encyclopédie des mystiques rhénans* précédemment cité puisque cette citation se trouve référencée en Ps 8, 6 et non en Ps 82, 6…

en effet, sur celle de l'union à Dieu et de l'unité dans le Christ, comme celui-ci le déclare lui-même dans l'Évangile de Jean :

« Père Saint,

Garde-les dans ton nom, que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous.

[…]

Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi,

Qu'eux aussi soient en nous »

(Jn 17, 11 et 21).

La notion de déification est ainsi liée au schème platonicien de la participation, en l'occurrence à la nature divine, comme c'est le cas, par exemple, dans ce passage de la *Seconde Épître de Saint Pierre* :

« Par elle – la puissance du Christ − les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature (*hina dia toutôn génèsthe théias koinônoi phuséôs*) » (2 P 1, 4).

Chez Saint Paul, enfin, cette idée de filiation divine et de déification de l'homme par participation à la nature de Dieu prend une inflexion nettement christologique. Pour lui cette participation est intrinsèquement liée à l'union au Christ, à sa Passion et à sa Résurrection :

« Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (Rm 6, 5).

« Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils, Jésus-Christ Notre Seigneur » (1 Cor 1, 9).

C'est Origène qui, le premier, thématise explicitement cette idée que l'engendrement du Verbe dans l'âme n'est pas une métaphore mais que, par la grâce d'incarnation, l'homme est réellement divinisé dans la grâce d'inhabitation. Il le dit dans un passage célèbre de l'*Homélie XXII* sur Luc (ce qui montre, soit dit en passant, le lien entre christologie et prédication : il s'agit de rejouer par la parole le mystère de l'Incarnation du Verbe, le sermon devenant un sacrement, celui de la liturgie de la parole, nous avons déjà insisté sur ce point) :

« À quoi peut vous servir, en effet, que le Christ soit jadis venu dans la chair, s'il n'est pas venu aussi jusqu'en votre âme ? Prions pour que chaque jour son avènement s'accomplisse en nous et que nous puissions dire : "Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi" [Gal 2, 20]. Car si le Christ vit en Paul et s'il ne vit pas en moi, quel avantage y a-t-il pour moi ? Mais lorsqu'il sera également venu à moi et que j'en aurai joui

comme Paul en a joui, moi aussi je pourrai dire comme Paul : "Je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi". [198]»

Même chose dans l'*Homélie IX* sur Jérémie :

« En effet, je ne dirai pas que le juste a été engendré une fois pour toutes par Dieu, mais qu'il est engendré sans cesse, à chaque œuvre bonne, car c'est là que Dieu engendre le juste. Quand je t'aurai fait remarquer, à propos du Sauveur, que le Père n'a pas engendré son Fils de telle manière que celui-ci n'ait plus à naître ensuite de lui, mais qu'il l'engendre sans cesse, je montrerai qu'il en va de même pour le juste. […] Si donc le Sauveur est sans cesse engendré […], si, dis-je, le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de même toi aussi, si tu possèdes l'*esprit d'adoption* [Rm 8, 15], Dieu t'engendre sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré en Christ Jésus, *à qui sont la gloire et la puissance pour les siècles des siècles* [1P 4, 11]. [199]»

Il ne suffit donc pas de recevoir une fois pour toutes l'apparence du Christ dans la grâce du baptême mais de renouveler sans cesse, à travers chacune de nos actions, de nos pensées, à travers chacun des instants de notre vie morale et spirituelle, la naissance éternelle du *logos* par le Père. La naissance divine est ainsi participation à la vertu, laquelle est identique au *logos* ; autrement dit : la vertu n'est ni plus ni moins qu'une manifestation du Christ dans l'âme humaine. On constate que ce passage d'Origène sur Jérémie a une portée davantage éthique en insistant sur la déification par la vertu et l'action bonne ; le passage précédent de l'homélie sur Luc est plus métaphysique et c'est davantage ce niveau-là qui intéresse Eckhart même s'il ne nie pas, par ailleurs, le rôle de l'éthique dans la divinisation de l'homme. Il subordonne simplement l'éthique au spirituel.

---

[198] Origène, *Homélies sur S. Luc*, *Homélie XXII*, 3, trad. Henri Crouzel, s.j., François Fournier, s.j. et Pierre Périchon, s.j., Cerf, SC 87, 1962, p. 303. Eckhart fait une allusion implicite à ce passage d'Origène dans son *Commentaire sur le Prologue de Jean* lorsqu'il déclare : « Il faut remarquer que […] le premier fruit de l'Incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. 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 » (n. 117, 2, *OLME 6*, 231). Rappelons à ce sujet qu'Élisabeth Boncour (actuellement maître de conférences à l'Université Catholique de Lyon) a soutenu récemment une thèse sur le rapport que Maître Eckhart a entretenu avec la pensée et l'œuvre d'Origène : *Maître Eckhart lecteur d'Origène*, thèse sous la direction d'O. Boulnois soutenue le 18 décembre 2014 à l'École Pratique des Hautes Études, Paris.

[199] Origène, *Homélies sur Jérémie*, I, *Homélie IX*, 4, trad. Pierre Nautin, Cerf, SC 232, 1976, p. 394-395.

On voit ainsi que toute la tradition, de la Bible aux Pères, donne un rôle central à cette question de la divinisation de l'homme et en fait l'alpha et l'oméga du message du christianisme et de la bonne nouvelle dont il est porteur : Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu, pour qu'il s'accomplisse anthropologiquement et spirituellement par ce processus de déification. Or, cette idée de divinisation et de filiation de l'homme qui est au centre de la pensée d'Eckhart ne prend sons sens que rapporté à cet enracinement christologique : sans l'Incarnation, la déification n'est ni possible ni pensable. Pénétré de la lecture des Pères, Augustin bien sûr, dont nous avons déjà parlé, mais aussi Grégoire de Nysse (qui développe pour sa part l'idée du lien entre divinisation intérieure, filiation divine et virginité[200]) et Maxime le Confesseur qui lui était accessible dans les traductions de Burgundio de Pise déjà évoquées mais aussi dans celles de Jean Scot Érigène[201], Eckhart donne une place centrale à cette idée de divinisation en l'interprétant à partir de la naissance de Dieu dans l'âme.

La condition de cette naissance de Dieu dans l'âme est la création de l'être humain à l'image de Dieu (Gn I, 26), cette image rendant possible un point de jonction entre l'humain et le divin. Il en fait d'ailleurs le troisième point de son programme de prédication qu'il expose dans le *Sermon 53* : « En troisième lieu, que l'on pense à la grande noblesse que Dieu a déposée dans l'âme, pour que l'homme par-là parvienne à Dieu de façon merveilleuse » (*DW* 2, 528-529).

Ailleurs, il parlera de l'*etwas in der sêle*, de la fine pointe de l'âme. À sa manière, le Thuringien reprend, dans sa méditation sur la divinisation de l'homme, toute la réflexion sur l'image développée par les Pères, et même plus précisément la dialectique augustinienne de l'image exprimée par l'évêque d'Hippone autour du terme de *forma*[202]. Les mots pour en rendre compte sont différents. Augustin parle de *formatio*, Eckhart d'*uberbildung*, mais la

[200] « Ainsi, ce qui s'est accompli corporellement dans Marie immaculée quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la Virginité, cela aussi s'accomplit en toute âme qui demeure vierge suivant la raison, non pas que le Seigneur se rende désormais présent corporellement, puisque "nous ne connaissons plus le Christ selon la chair" [2 Cor 5, 16], mais il vient habiter spirituellement, et introduit avec lui le Père, comme le dit quelque part l'Évangile [Jn 14, 23] » (Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Chap. II, 2, trad. Michel Aubineau, Cerf, SC 119, 1966, p. 269).

[201] Édouard Jeauneau, « Jean Scot Érigène et le grec », in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*,XLI, Leiden, E.J. Brill, 1979, p. 5-50.

[202] M.-A. Vannier, Creatio, conversio, formatio *chez Saint Augustin*, Fribourg, Éditions universitaires, 1991. Sur l'apport augustinien (absolument déterminant à plus d'un titre) chez Eckhart, voir *supra*, Chapitre II, 8.

réalité visée, l'expérience envisagées sont authentiques. Que veut dire exactement « devenir par grâce ce que Dieu est par nature » ? Comment définir cette expérience ? C'est, en un sens impossible : comme le mystère de l'incarnation, le mystère de la déification par l'inhabitation divine fait exploser toutes nos catégories de pensée. On peut, à la limite le décrire, le caractériser, l'approcher par des images, en rendre compte par des métaphores mais il semble très difficile, voire impossible, de le définir.

C'est peut-être l'un des disciples d'Eckhart, à savoir Suso, qui en a donné l'image la moins inadéquate et la plus précise au Chapitre LIII de l'*Exemplar* lorsqu'il reprend la question du ravissement de Saint Paul sur le chemin de Damas analysé par son maître dans son fameux *Sermon 71* (Sturlese *66*) et déclare :

« Ce ravissement le dépouille d'images, de formes et de multiplicité, il parvient à une ignorance qui lui fait oublier lui-même et toutes choses, et il est ramené d'un élan avec les trois Personnes dans l'abîme de la simplicité immanente où il jouit de sa béatitude selon la plus haute vérité. Là il n'y a plus ni lutte ni effort, car le commencement et la fin, tels qu'il sont indiqués ci-dessous par des images, sont devenus un, et l'esprit dépouillé de lui-même est devenu un avec lui. Mais quelle est la nature de cet anéantissement lorsqu'il est accordé en ce monde à l'homme de façon permanente ou non, comment l'homme dans le temps est plus ou moins élevé au-dessus du temps, dépouillé de lui-même et transporté où il n'y a pas de formes, on l'a écrit ci-dessus en établissant les justes distinctions.[203] »

La divinisation visée par les mystiques rhénans semble donc correspondre à un genre d'expérience oxymorique : le sujet s'atteint dans le même mouvement où il s'oublie, connaît la plénitude de l'être dans le néant, expérimente à la fois une intensité suressentielle et une apathie souveraine, se situe à la fois dans le temps et dans l'éternité, etc.

Or, justement cette expérience n'est ni possible ni pensable sans son arrière-fond christologique. Car le Christ, c'est si l'on peut dire, l'Oxymore avec un grand « O », l'alpha et l'Oxymore, pourrait-on dire. À la fois homme et Dieu, il est au point de jonction entre le temps et l'éternité, la nature et la grâce, etc. Le motif de la naissance de Dieu dans l'âme semble donc le pendant évident et éminent du motif de l'incarnation, peut-être même la motivation du motif, ainsi que nous l'avons suggéré auparavant, ce qui donnerait à Eckhart une place originale dans les débats christologiques médiévaux sur le problème de ce qu'on a appelé le « motif » de l'Incarnation, ni thomiste ni scotiste. Il faut toujours en revenir à cette

[203] Suso, *Exemplar*, Chap. LIII, *in*, *Œuvres*, trad. cit., p. 311.

proposition du début du *Sermon 38* (Sturlese *6*) qui peut être considérée sans exagération comme la clef de voûte de l'ensemble de la prédication eckhartienne, voire même de l'ensemble de son œuvre dans la totalité de ses implications philosophiques, théologiques et spirituelles :

« À qui m'interrogeait : Pourquoi prions-nous, pourquoi jeûnons-nous, pourquoi faisons-nous toutes nos œuvres, pourquoi sommes-nous baptisés, pourquoi Dieu est-il devenu homme, ce qui fut le plus sublime [*daz hœhste*] ? – je dirais : Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. La raison pour laquelle toute l'Écriture est écrite, la raison pour laquelle Dieu a créé le monde et toute nature angélique, c'est pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu » (*DW* 2, 227-228).

On peut difficilement être plus clair et dire les choses de façon plus explicite. Ce que vise Eckhart, ce n'est ni plus ni moins qu'une réactualisation et une réactivation ici et maintenant du mystère de l'incarnation chez tout un chacun, et en particulier les auditeurs de ses sermons. C'est la raison pour laquelle on peut se rendre attentif à la figure du Christ telle qu'Eckhart la décrit et la médite dans un certain nombre de sermons allemands dont nous allons proposer à présent une lecture suivie. Comment le Christ s'incarne-t-il dans le verbe eckhartien ? Quels enjeux éthiques, théologiques et spirituels se dégagent de la christologie existentielle prônée par le prédicateur thuringien ? C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant à partir de la lecture suivie d'un certain nombre de sermons précis, en ne nous interdisant pas, naturellement, de trouver des échos dans d'autres sermons ou d'autres œuvres d'Eckhart.

CHAPITRE IV MAÎTRE ECKHART ET LE CHRIST DES ÉVANGILES (1) : LES MARCHANDS DU TEMPLE (*SERMON 1*)

« Puis Jésus entra dans le Temple et chassa tous les vendeurs et acheteurs qui s'y trouvaient : il culbuta les tables des changeurs, ainsi que les sièges des marchands de colombes. Et il leur dit : "Il est écrit : *Ma maison sera appelée une maison de prière*. Mais vous, vous en faites un repaire de brigands !" »

Évangile selon Saint Matthieu, 21, 12-13.

Plutôt que d'ajouter une pierre supplémentaire (et sans doute sans grand intérêt ni originalité) à tous les commentaires de Maître Eckhart qui ont jusqu'à présent envisagé la question de la christologie chez Eckhart de façon exclusivement abstraite et spéculative à travers le prisme de la métaphysique du Verbe, nous préférons, après avoir insisté sur l'enracinement christologique de la pensée d'Eckhart, adopter l'hypothèse d'une christologie « d'en bas » en voyant comment se constitue la figure du Christ chez Eckhart à partir d'un commentaire suivi de plusieurs sermons consacrés à des épisodes célèbres des Évangiles dans lesquels le Christ joue un rôle central. De cette manière, nous pourrons avoir une vue d'ensemble de la place et de l'importance de la figure du Christ dans la prédication allemande d'Eckhart.

« La christologie d'Eckhart, rappelle avec raison Bernard Mc Ginn, était fondamentalement pratique […]. Méditer sur le mystère du Dieu-homme n'avait pas pour finalité de donner lieu à des distinctions scolastiques mais d'apprendre à vivre le sens de la vie du Verbe incarné[204]. » Pour cela, essayons d'approfondir un certain nombre d'épisodes-clés des Évangiles.

[204] B. Mc Ginn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2001, p. 116. Dans le passage de la première phrase que nous avons supprimé, l'auteur fait une équivalence entre christologie pratique et « christologie fonctionnelle » (avec renvoi à l'article de R. Schneider). Cette équivalence semble problématique dans la mesure où il nous semble que, même si la christologie fonctionnelle semble prendre en compte « le rôle du Christ dans l'expérience mystique de l'homme » (titre de la quatrième et ultime section de l'article), elle reste abstraite, générale et insuffisamment « pratique » (justement) : comment faire pour se diviniser ? Comment faire pour entrer dans les pas du Christ ? Force est de constater malheureusement que R. Schneider ne nous donne pas le mode d'emploi.

Il existe de multiples raisons de s'intéresser à la première *Predigt* d'Eckhart (Sturlese *18*) sur Jésus chassant les marchands du temple (*DW* 1, 4-20). D'abord, tout simplement, parce que c'est le premier sermon dans le classement Quint, c'est-à-dire l'un parmi les plus authentiques du maître rhénan. En effet, on sait qu'après les premières éditions d'Eckhart au XIXe siècle établies par Franz Pfeiffer[205] et, de façon plus partielle, par Franz Jostes[206], après les premières traductions en allemand moderne un peu prématurées de H. Büttner[207] et de Friedrich Schulze-Maizier[208], Josef Quint (1898-1976) commence de produire, dans le cadre d'une entreprise globale portant sur les œuvres latines et les œuvres allemandes de Maître Eckhart, les fascicules destinés à constituer les cinq volumes placés sous le titre *Die Deutschen Werke*. J. Quint s'est d'abord livré à un recensement des textes allemands qui, à une époque ou à une autre de la tradition, avaient été attribués à Eckhart, soit environ cent soixante sermons et pas moins d'une vingtaine de traités. Avec l'aide d'un certain nombre de collaborateurs, il entreprend ensuite d'établir une mise en ordre de la tradition manuscrite. La dernière étape du travail, sans doute la plus délicate, a consisté, au terme d'une minutieuse enquête de critique interne, à prendre position sur l'authenticité de chaque texte. On connaît les résultats de cette entreprise : sur vingt traités allemands attribués à Eckhart, quatre ont été reconnus comme authentiques (les *Discours du discernement*, le *Livre de la consolation divine*, le sermon développé intitulé *De l'Homme noble*[209], enfin le célèbre traité *Du Détachement*).

En ce qui concerne la prédication allemande du Thuringien, J. Quint avait eu la possibilité, avant sa mort survenue en 1976, de publier quatre-vingt-six sermons (en réalité quatre-vingt-douze, si l'on prend en considération les doublets) à partir du corpus de cent soixante présents au départ. L'authentification de ces textes est liée, comme on le sait, à des critères internes. Quint a d'abord retenu seize sermons contenant des propos repris dans les actes d'accusation produits lors des procès de Cologne et d'Avignon : ainsi, comme souvent, la censure devient un outil philologique pour le chercheur désireux d'établir l'authenticité des

[205] *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrunderts, Bd 2 : Meister Eckhart*, Leipzig, 1857.

[206] *Meister Eckhart und seine Jünger*, Freiburg, 1895.

[207] *Meister Eckharts Schriften und predigten*, Iena, 1903.

[208] *Meister Eckhart deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig, 1927.

[209] On considère parfois que le *Livre de la consolation divine* et le texte intitulé *De l'Homme noble* forment un diptyque et constituent deux parties d'un seul et même traité que l'on désigne souvent sous l'incipit de la citation latine placée au début du premier de ces textes : *Benedictus Deus*. C'est ce que fait d'ailleurs Quint lui-même, ce qui ramène alors le nombre de traités authentiques à trois.

textes[210]. Huit autres sermons (n° 17 à 24) sont authentifiés par des rapprochements avec certains sermons latins du Maître qui sont hors de conteste. Les autres sermons, publiés par ordre de certitude décroissante (mais néanmoins à l'aide de critères toujours convaincants), sont reconnus authentiques en raison de parallèles qu'ils présentent avec des sermons allemands déjà connus : ainsi le n° 25 à 30 s'appuient sur les sermons 1-24, les n° 31 à 59 sur les sermons 17-30, les n° 60 à 86 sur les sermons 25-59 et sur d'autres rapprochements avec les premiers sermons, les traités ou bien, en dernière instance, telle ou telle partie de l'œuvre latine. Avec la publication, à partir de critères semblables, de vingt-neuf sermons, l'ensemble, désormais chapeauté par Georg Steer, des sermons allemands authentifiés de Maître Eckhart se monte donc à cent vingt-huit (en comptant les doublons). On attend actuellement la publication des sermons n°111 à 128 qui formeront le dernier volume (IV, 3) des *Deutschen Werke* de l'édition critique de référence Kohlhammer : « […] l'ensemble se présentera comme une construction solidement cimentée, dans laquelle les textes retenus en dernier bénéficient de la légitimité dont ils sont redevables à ces authentifications en cascade.[211] » Dans cette perspective, le *Sermon 1* (Sturlese *18*) fait partie des plus authentiques si l'on suit le principe de Quint, à savoir la numérotation par ordre d'authenticité décroissant : à ce titre, il n'est donc pas inintéressant de constater, dans le cadre de notre réflexion, que ce sermon liminaire procède d'une réflexion sur la figure du Christ à partir de l'épisode des marchands du temple (Mt, 21, 12-13).

En plus de cette raison, disons, textuelle ou philologique, ainsi que la place de ce sermon en tête du corpus de la prédication allemande (il n'est d'ailleurs guère étudié en comparaison, par exemple, du *Sermon 86* sur Marthe et Marie), on peut évoquer le fait que, si l'Évangile de Jean, le plus théologique et le plus métaphysique des quatre, a fait l'objet d'innombrables commentaires, analyses et interprétations au Moyen Âge et auparavant dans la tradition des Pères en raison, en particulier, de la question du *logos* et de toutes les implications de ce concept permettant une jointure entre philosophie grecque et théologie chrétienne, l'Évangile de Matthieu n'a guère attiré l'attention des commentateurs prestigieux

[210] Sur le rôle heuristique et philologique de la censure, nous renvoyons à l'article d'A. de Libera, « Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277 », in *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, *Miscellanea Mediaevalia*, 26, Berlin-New York, De Gruyter 1998, p. 71-89.

[211] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, « Présentation », *in* Maître Eckhart, *Les Sermons*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2009, p. 9.

et autres exégètes patentés (pères de l'Église, théologiens et philosophes médiévaux[212], etc.). Le premier des synoptiques semble en effet à première vue bien plus factuel et bien plus terre-à-terre que les envolées spéculatives de l'aigle johannique. Si l'on regarde la collection de référence des « Sources chrétiennes » aux éditions du Cerf, sorte de « Bibliothèque de la Pléiade » des Pères et docteurs de l'Église (581 volumes parus à ce jour[213], soit à peu près

[212] Du côté médiéval, nous avons néanmoins un commentaire d'Albert le Grand (volumes 20 et 21 de l'édition Borgnet des *Opera omnia*, 1890-1899, p. 1-338). Le commentaire sur Mt 21, 12-13 se trouve au volume 21. Nous avons également une compilation réalisée par Thomas d'Aquin dans le cadre de la *Catena aurea* (« chaîne dorée », compilation de passage des Pères sur l'exégèse des quatre évangiles : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/catenaaureamatthieu.htm). Nous y reviendrons. Sur la *Catena aurea* et le rapport entre Thomas d'Aquin et les Pères de l'Église, nous renvoyons à l'article de C. G. Conticello déjà cité. Il existe également un commentaire intégral de Matthieu (une suite d'homélies) par Jean Chrysostome mais il n'a pas été réédité depuis le XIXe siècle : *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu*, in *Œuvres complètes de Jean Chrysostome*, trad. M. Jeannin, Bar-le-duc, M. Guérin & Cie, 1865, t.omes VII et VIII. Cette édition a été numérisée intégralement sur le site Internet de l'abbaye Saint-Benoît-de-port-Valais (Suisse). Le passage des marchands du temple est commenté brièvement au début de l'*Homélie 67* (éd. cit., tome VII, p. 522-523): http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/matthieu/067.htm. Dans son interprétation, Chrysostome, insiste sur le fait que l'épisode est rapporté deux fois dans les Évangiles et sur l'opiniâtreté des Juifs qui refusent de reconnaître le messie : « Saint Jean rapporte la même histoire, mais au commencement de son Évangile ; au lieu que saint Matthieu ne la rapporte qu'à la fin. Ce qui nous autorise à croire que ce fait a eu lieu par deux différentes fois. Cela paraît prouvé premièrement par la différence du temps ; puisqu'un évangéliste marque que ceci se fit à la fête de Pâques, et l'autre beaucoup plus tôt. Cela paraît encore démontré par la différente manière dont se conduisent les juifs en ces deux rencontres. Saint Jean marque qu'ils dirent au Fils de Dieu: "Par quel miracle nous montrez-vous que vous avez droit de faire de telles choses [Jn 2, 18]"? au lieu qu'ici, quoique Jésus-Christ leur eût parlé avec tant de force, ils demeurent néanmoins dans le silence, à cause. de la grande réputation que ses miracles lui avaient acquise. / Et c'est ce qui fait voir davantage l'opiniâtreté des juifs, puisqu'après que le Fils de Dieu leur a fait par deux différentes fois le même reproche, ils persistent dans ce trafic sacrilège, et veulent même faire passer Jésus-Christ pour un violateur .de la loi et un ennemi de Dieu, lorsque ce qu'il avait fait dans le temple les devait convaincre de sa souveraine puissance et du grand zèle dont il brûlait pour la gloire de Dieu son Père. Car ils lui avaient déjà vu faire un prodigieux nombre de miracles ; et ils voyaient partout que ses actions s'accordaient parfaitement avec ses paroles. Cependant, au lieu d'être persuadés par tant de preuves, ils entrent en colère, sans se vouloir rendre ni aux oracles des prophètes, ni à ces cris de louange que Dieu tire de la bouche des petits enfants. C'est pourquoi, pour leur faire un reproche plus pressant, Jésus-Christ leur cite lsaïe qui dit: "Ma maison sera appelée une maison d'oraison". Il ne se contente pas néanmoins de cette seule preuve pour leur faire voir quelle est sa puissance. Il la fait paraître encore plus sensiblement dans la guérison d'un grand nombre de malades ». La source de la phrase du Christ peut être à la fois Is 56, 7 et Jr 7, 11 (comme le cite Hilaire).

[213] Juillet 2016.

autant que la Pléiade, d'ailleurs), force est de constater que les commentaires de l'Évangile de Matthieu ne sont pas légion. Il faut se contenter de deux titres : un commentaire partiel d'Origène (n°162 de la collection[214]), et un intégral, le seul, d'Hilaire de Poitiers (v. 315-367) en deux tomes (n°254 et 258). Ajoutons que, dans la dizaine de titres à paraître, aucune exégèse, aucune homélie d'un quelconque père sur Matthieu n'est prévue, sans doute pour la bonne raison que l'exercice n'a guère été pratiqué : si le commentaire de Jean semble un passage obligé, celui de Matthieu l'est beaucoup moins, ou alors dans le cadre d'un commentaire suivi et intégral des quatre évangiles du type *Catena aurea*.

Laissons de côté Origène, car le passage qui nous intéresse ne se trouve pas dans les textes dont nous disposons actuellement (même s'il existe et n'a pas encore été édité). Regardons plutôt du côté de l'évêque Hilaire de Poitiers. Que nous dit-il de l'interprétation à donner de ce passage des marchands du temple ?

« Et il entra dans le temple, autrement dit pénétra dans l'Église à laquelle il a confié la tâche de prêcher. D'abord il en chasse, par un droit attaché à son pouvoir, tout ce qui est vicieux dans le ministère des prêtres : il leur avait remis ce qu'ils avaient obtenu gratuitement, pour que tous le rendent gratuitement, parce que la liberté du don ne devait pas admettre que l'on achetât ou que l'on vendît quelque chose en corrompant un prêtre[215]. Et il renverse les sièges des marchands de colombes surtout. Soit, mais quelle noblesse y a-t-il dans le trafic des colombes ? Et quel privilège réservé au commerce de ces oiseaux permet à ceux qui les vendent de s'arroger l'honneur des sièges ? Mais à chaque occasion nous rappelons que dans des détails d'expression de cette espèce, il faut approfondir l'étude de la portée des mots. Par colombe, nous entendons, à l'exemple de la prophétie, l'Esprit-Saint ; par siège, la chaire sacerdotale. Ainsi ce sont ceux qui traitent l'Esprit-Saint comme un don vénal dont il renverse les sièges, grâce auxquels la fonction confiée par Dieu devient un négoce, leur rappelant cet avertissement de poids qui est contenu dans les mots du prophète : *Ma maison sera appelée maison de prière, et vous en avez fait un repaire de brigands* [Jr 7, 11]. Mais il ne faut pas

[214] Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Tome I (Livres X et XI), trad. Robert Girod, Cerf, SC 162, 1970. Même si l'ouvrage se présente comme un « Tome I », force est de constater que, presque quarante-cinq ans après, la suite n'a toujours pas vu le jour. Origène est l'auteur d'un commentaire intégral de Matthieu qui nous est parvenu de manière partielle : « Des vingt-cinq tomes consacrés à l'exégèse du premier évangile, seulement huit nous sont parvenus dans le texte grec. Les neuf premiers ont disparu totalement. Nous possédons les livres X à XVII, correspondant à l'exégèse de Matthieu 13, 36 à 22, 33 » (R. Girod, « Introduction », p. 19).

[215] Notons au passage cette remarque. La prédication, liée à la gratuité (donc à la grâce), s'oppose à aux activités mercantiles liées aux échanges économiques.

penser que les Juifs puissent dans la Synagogue acheter ou vendre l'Esprit-Saint, car ils n'avaient pas le moyen de le vendre et ce n'était pas une chose que l'on pouvait acheter. Mais les paroles présentes contiennent l'annonce que les vices de l'Église doivent être purifiés à l'avènement même de la gloire du Seigneur.[216] »

Hilaire semble ainsi donner à l'épisode des marchands du temple un sens qu'on dira ecclésiologique : il s'agit de rappeler qu'à l'intérieur de l'Église (représentée par l'image du temple), les prêtres n'ont pas à vendre la parole qu'ils ont reçue de Dieu (le mot de « prédication » est prononcé dès le début) par un don de manière gracieuse (au sens fort du terme) et que les fidèles, en retour, n'ont pas à acheter une grâce de l'Esprit-Saint (représenté par le trafic de colombes) en le rabaissant au jeu du marché, de l'offre et la demande, vieux problème depuis Simon dit « le magicien » (Ier s.) et ce qu'on appelle la « simonie »[217]. Ainsi, le geste du Christ chassant les marchands du temple doit-il se lire à la fois comme un rappel à l'ordre moral ecclésiologique (l'Église ne saurait faire commerce de Dieu) en même temps que comme une image possible d'un des effets du Jugement dernier et de la parousie, ainsi que la fin de l'extrait cité semble l'indiquer : « Mais les paroles présentes contiennent l'annonce que les vices de l'Église doivent être purifiés à l'avènement même de la gloire du Seigneur. » On verra que la ligne interprétative d'Eckhart est sensiblement différente[218].

---

[216] Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, Tome II, trad. Jean Doignon, Cerf, SC 258, 1979, p. 127.

[217] Cette notion est d'ailleurs évoquée par Albert le Grand dans son commentaire de Matthieu qui est par ailleurs assez traditionnel : « […] *quia illi avaritiae et simoniae et sacrilegi merito damna subire meruerant*. […] « Vendentium columbas ». *Significat vendentium Sacramenta* » *(In Matthaeum*, in *Opera omnia*, éd. cit., tome VIII, p. 12 et 14, nous soulignons).

[218] Dans la *Catena aurea in Matthaeum*, Thomas d'Aquin cite un passage d'Origène (non référencé) qui va dans le sens de cette interprétation ecclésiologique : « Dans le sens mystique, le temple de Dieu c'est l'Église de Jésus-Christ. Il en est beaucoup dans son sein qui, au lieu de vivre spirituellement comme ils le devraient, sont encore esclaves de la chair, et qui, de cette maison de prière construite avec des pierres vivantes, font par leurs actes une caverne de voleurs. S'il faut expliquer d'une manière plus précise quelles sont ces trois espèces de gens que Notre-Seigneur a chassés du temple, nous dirons : Les chrétiens, qui ne s'occupent toute leur vie que d'acheter et de vendre, et qui ne s'appliquent presque jamais à la prière ou aux autres bonnes œuvres, sont ceux qui vendent et qui achètent dans le temple de Dieu. Les diacres qui n'administrent pas fidèlement les revenus de l'Église, et qui s'enrichissent du bien des pauvres, sont les changeurs dont Jésus-Christ renverse les tables couvertes d'argent. (Nous voyons, en effet, dans les *Actes*, que les diacres étaient préposés aux tables dressées pour les pauvres, à l'aide des revenus de l'Église) [Ac 6, 16]. Les évêques, qui livrent la direction des églises à ceux qui en sont indignes, sont figurés par ceux qui vendent des colombes, c'est-à-dire la grâce de l'Esprit saint, et dont le Sauveur renverse les sièges ». Peut-être s'agit-il là du passage du commentaire sur Matthieu d'Origène que nous avons perdu, comme nous le disions précédemment ? On remarque néanmoins que, si cette

Enfin, l'une des raisons pour lesquelles il convient d'insister particulièrement sur l'importance de ce sermon allemand liminaire est la récupération d'Eckhart par les nazis. Récupération malheureuse, invraisemblable et réelle[219] à laquelle Quint (lui-même membre du NSDAP, rappelons-le) n'a guère résisté : Alfred Rosenberg fait l'éloge d'Eckhart comme représentatif de la pureté de la race allemande dans *Le Mythe du XXe siècle*[220] et, de manière concomitante, la seule fois où Hitler évoque Jésus dans *Mein Kampf*, c'est pour faire l'éloge du Jésus viril et guerrier qui chasse les marchands du temple[221] : cela tombe bien, ils sont

---

interprétation est ecclésiologique, elle n'implique pas les idées de parousie et de fin des temps comme chez Hilaire. Thomas cite également un passage du *Commentaire de Matthieu* de Jean Chrysostome : « Il renverse les tables des changeurs pour nous apprendre encore que dans le temple de Dieu, il ne doit y avoir que des pièces de monnaies spirituelles qui sont à l'image de Dieu, et qui ne portent aucune empreinte terrestre. En renversant les tables de ceux qui vendaient des colombes, Jésus semble dire par cette action : Que font dans le temple toutes ces colombes que l'on vend, alors que la colombe unique, qui se donne gratuitement, est descendue dans le temple de mon corps ». Nous n'avons pas réussi à retrouver la trace de ce passage dans l'édition du *Commentaire de Matthieu* de Chrysostome citée.

[219] « En effet, les nazis tentèrent de revendiquer le patronage de Maître Eckhart, non parce qu'ils le comprenaient mais parce qu'ils se méprenaient sur lui ! Quelque chose dans le romantisme sentimental de leurs prétendus penseurs les attirait vers son mysticisme. Et tout comme ceux qui accusèrent le maître d'hérésie, ils voulurent l'isoler des sources vives de sa profonde piété et faire de lui la voix d'une Allemagne païenne. Ils n'y parvinrent pas et je ne mentionne ce sujet que pour le régler en passant » (Albert H. Friedlander, « Maître Eckhart et la tradition juive : Maïmonide et Paul Celan, *in* É. Zum Brunn (dir.), *Voici Maître Eckhart*, éd. cit., p. 385-386). De fait, on se souvient que sous le nazisme, le grand (et alors jeune) spécialiste d'Eckhart d'origine juive Raymond Kiblansky (1905-2005) s'est vu refuser le droit de publier ses ouvrages.

[220] Alfred Rosenberg, *Le Mythe du XXe siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, trad. Adler von Scholle, Avalon, 1986 (1930). Loin de se contenter de deux ou trois références allusives, Rosenberg consacre pas moins de cinquante pages à Maître Eckhart (p. 191-241). Rappelons que son ouvrage en compte environ six cent cinquante. Il met également une phrase d'Eckhart (non référencée) en épigraphe de son livre : « Je n'adresse ces propos qu'à ceux qui, les ayant déjà adoptés comme principe de leur propre vie ou au moins comme désir de leur cœur, sont en mesure de les comprendre ».

[221] « Il faut reconnaître que celui-ci [Jésus] n'a jamais fait mystère de l'opinion qu'il avait du peuple juif, qu'il a usé, lorsqu'il le fallut, même du fouet pour chasser du temple du Seigneur cet adversaire de toute humanité, qui, alors comme il le fit toujours, ne voyait dans le religion qu'un moyen de faire des affaires. Mais aussi le Christ fut pour cela mis en croix, tandis qu'on voit aujourd'hui le parti politique chrétien se déshonorer en mendiant pour les élections les voix des Juifs et en cherchant ensuite à nouer des intrigues avec les partis juifs athées, même contre ses propres nationaux » (Hitler, *Mon Combat*, trad. J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Nouvelles Éditions Latines, 1935, p. 306-307). On a ici un antisémitisme évident qui était déjà là de façon latente et moins explicite chez Chrysostome (voir note 212), auteur, comme on le sait, de sermons très violents contre les Juifs

juifs… ! Le Christ et les marchands du temple (qui n'en demandaient pas tant) passent ainsi, à seize siècles de distance, d'Hilaire à Hitler… On peut heureusement espérer que, malgré sa compromission avérée avec le nazisme, le fait que Quint ait mis l'épisode des marchands du temple en tête de la prédication allemande d'Eckhart réponde à des critères philologiques sérieux et ne soit pas qu'une simple coïncidence. Raison de plus, en tout cas, pour relire ce sermon et prendre la mesure de ses enjeux, en particulier de la place qu'il donne à la figure du Christ. Car il ne s'agit pas, bien évidemment, d'une pure démonstration de force ou de violence… Relisons donc ce sermon ligne à ligne pour voir comment surgit, au seuil du corpus de la prédication allemande, la figure du Christ chez Maître Eckhart.

§1SENS GÉNÉRAL DE L'ÉPISODE : L'ÂME DOIT VISER LA VACUITÉ

« Nous lisons dans le Saint Évangile que Notre Seigneur entra dans le temple et jeta dehors ceux qui achetaient et vendaient, et dit aux autres qui là avaient tourterelles et choses semblables à vendre : "Enlevez-moi ça, débarrassez-moi ça[222] !" Pourquoi Jésus jeta-t-il dehors ceux qui là achetaient et vendaient, et commanda-t-il à ceux qui là avaient des tourterelles de les enlever ? Il ne visait rien d'autre que le fait qu'il veuille avoir le temple vide [*ledic*], tout comme s'il disait : J'ai un droit sur ce temple et veux y être seul et avoir seigneurie sur lui. Qu'est-ce qui est dit par là ? Ce temple où Dieu veut régner puissamment selon sa volonté, c'est l'âme de l'homme, qu'il a formée et créée si exactement égale à lui-même, comme nous lisons que Notre Seigneur dit :"Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance" [Gn 1, 26]. Et c'est aussi ce qu'il a fait. Si égale à lui-même il a fait l'âme de l'homme qu'au ciel ni sur terre, parmi toutes les créatures magnifiques que Dieu a créées si admirablement, il n'en est aucune qui lui soit égale que l'âme de l'homme seulement. C'est pourquoi Dieu veut avoir ce temple vide, en sorte qu'il n'y ait là rien de plus que lui seul. C'en est ainsi parce que ce temple lui plaît tellement dès lors qu'il lui est si exactement égal et il se complaît tellement dans ce temple chaque fois qu'il y est seul. »

Contrairement à l'interprétation ecclésiologique d'Hilaire qui identifiait, comme on a pu le voir, le temple à l'Église, on peut constater que Maître Eckhart adopte d'emblée une interprétation spirituelle : ou, plutôt, disons qu'il y a dans le sermon, comme on va le voir, un glissement progressif du sens moral (les marchands du temple chassés représentent les péchés

[222] Cette phrase est tirée de la version johannique des marchands du temple (Jn 2, 16) et ne se trouve pas en tant que telle chez Matthieu.

dont il faut se débarrasser) à un sens spirituel en accord avec sa doctrine[223]. Le temple en question représente, pour Maître Eckhart, l'âme individuelle de l'homme, l'espace extérieur vaut comme image de l'espace intérieur[224]. Cela introduit un léger déplacement par rapport à la vision paulinienne qui utilise, dans la *Première Épître aux Corinthiens*, l'image du temple pour qualifier soit l'individu dans sa globalité[225] soit plus directement le corps comme temple

[223] Sur le triple sens de l'Écriture, voir Origène, *Traité des principes*, Tome III (Livres III et IV), IV, 2, 4 : « Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées de Saintes Écritures : afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture – nous appelons ainsi l'acception immédiate – ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme ; mais que le parfait […] le soit de la loi spirituelle qui contient comme une ombre des biens à venir. De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donné dans sa providence pour le salut des hommes » (trad. Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Cerf, SC 268, 1980, p. 312-313). On voit ainsi qu'Origène établit un parallèle entre les trois niveaux de sens de l'Écriture (littéral, moral et spirituel) et la trichotomie humaine (corps, âme, esprit). Au Ve siècle, ces trois sens deviendront quatre avec Jean Cassien (v. 365-v. 435) qui systématise la distinction entre sens historique (littéral), allégorique (symbolique), analogique (qui concerne le sens des mystères) et tropologique (relatif à la formation morale) dans sa *Conférence XIV*, §8. Ainsi, la Jérusalem biblique peut-elle être analysée de quatre façons : « Les quatre figures se trouveront donc réunies, si nous le voulons, si bien que la même Jérusalem pourra revêtir quatre acceptions différentes : au sens historique, elle sera la cité de Juifs ; au sens allégorique, l'Église du Christ ; au sens anagogique, la cité céleste, "qui est notre mère à tous" ; au sens tropologique, l'âme humaine, que nous voyons souvent louer ou blâmer par le Seigneur sous ce nom » (*Conférences*, II, trad. Dom E. Pichery, Cerf, « SC 54, 1958, p. 190-191). C'est cette distinction quadripartite qui remplacera la tripartition origénienne et s'imposera ensuite pendant toute l'Antiquité tardive et pendant tout le Moyen Âge, disons d'Augustin à Thomas d'Aquin. Pour notre part, nous préférons, pour des raisons de clarté et de simplicité, nous en tenir à la distinction entre sens littéral, sens moral, sens spirituel qui nous semble plus claire (la séparation entre ce qui relève de l'allégorique et de l'anagogique nous semble, en effet, parfois problématique).

[224] Sur le temple comme image de l'intériorité, voir l'étude de J.-L. Chrétien, *L'Espace intérieur*, Seconde Partie, Chapitre I « Le Temple intérieur de la Bible à Saint Augustin », éd. cit., p. 109-129. Nous reviendrons ultérieurement sur cet ouvrage et sur la thématique de l'espace intérieur, très présente chez Eckhart.

[225] « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous » (1 Cor 3, 16-17). Au début du *Sermon 57* (Sturlese *112*), Eckhart cite cette formule en la tirant un peu dans son sens et en faisant dire à Saint Paul que l'âme est le temple de Dieu (ce qu'il ne dit pas puisqu'il dit bien textuellement « *vous* êtes un temple de Dieu » et non « *votre âme* est un temple de Dieu ») : « […] comme le dit Saint Paul : "L'âme est un temple de Dieu" » (*DW* 2, 594-595). Dans la note de leur édition des *Sermons*, G. Jarczyk et P.-J. Labarrière renvoient à 1 Cor 3, 16 sans réserve aucune, comme s'il s'agissait d'une citation littérale. Disons qu'Eckhart respecte ici davantage l'esprit de Paul que la lettre de son texte.

de l'Esprit[226]. Il faut noter, par ailleurs, que cette identification entre le temple de Dieu et l'âme de l'homme se retrouve en plusieurs autres endroits de la prédication allemande de Maître Eckhart[227].

Ce déplacement introduit par rapport à Saint Paul semble présager du sens spirituel qu'il convient de donner à l'épisode des marchands du temple : il s'agit ni plus ni moins que d'une métaphore de la grâce d'inhabitation, lorsque le Christ se révèle au plus intime de l'âme de l'homme dépris et détaché de toute chose. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si, dans ce paragraphe inaugural, l'adjectif *ledic* apparaît à deux reprises : l'âme doit viser la vacuité et la liberté, le mot allemand signifiant de manière inséparable la même chose. L'homme libre, pour Eckhart est un homme vide (au sens où l'on dit, par exemple, d'une place qu'elle est « libre »), c'est-à-dire dépris, détaché, dans l'attitude de réceptivité spirituelle pure à la grâce décrite entre autres dans le traité *Du Détachement* et le *Sermon 52* (Sturlese *108*) sur la pauvreté en esprit (ne rien vouloir, ne rien savoir, ne rien avoir).

Dès le début, Maître Eckhart exprime clairement la manière dont il voit les choses et l'on voit immédiatement où il veut nous emmener : le Christ qui chasse les marchands du temple est l'image de l'ascèse de l'âme qui doit se débarrasser non pas seulement de ses péchés (sens moral qui n'intéresse au fond guère Eckhart ici) mais, plus fondamentalement de ses attaches extérieures avec le monde sensible, matériel, temporel, et des images mentales intérieures également pour viser l'union mystique avec Dieu (sens spirituel)[228]. Ce qui est en

[226] Dans sa condamnation de la fornication, Paul déclare en effet : « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? » (1 Cor 6, 19). De même, face aux Juifs incrédules, lorsque Jésus déclare devant eux qu'il pourra redresser en trois jours le temple détruit, Jean précise : « Mais lui parlait du sanctuaire de son corps » (Jn 2, 21). Annonce donc de la résurrection à venir.

[227] Voir un passage particulièrement représentatif dans le *Sermon 9* (Sturlese *86*) : « Lorsque nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis [*vorbürge*], car l'être est son parvis dans lequel il demeure. Où est-il donc dans son temple, où il brille saintement ? L'intellect est le temple de Dieu. Nulle part Dieu ne demeure de façon plus propre que dans son temple, dans l'intellect […] » (*DW* 1, 150). Le parvis étant l'espace qui est situé devant le temple, on comprend que, dans l'optique apophatique d'Eckhart, prendre Dieu « dans l'être », ce n'est pas encore le prendre dans sa vérité dernière, c'est rester, en quelque sorte, sur le seuil. Dieu en tant que Dieu (et non en tant qu'être) réside véritablement dans l'intellect, cet intellect qu'il est à lui-même et auquel l'homme se trouve apparenté par le fond (ou parfois aussi la plus haute puissance) de son âme.

[228] Et c'est aussi pour cette raison que dans le premier paragraphe de ce sermon, Eckhart cite Gn 1, 26. Dans son *Commentaire de la* Genèse, il insiste sur le dépouillement de l'intellect avant qu'il ne reçoive une *species* : « De là vient que l'homme procède de Dieu à la ressemblance de sa réalité substantielle : c'est que la nature intellectuelle est seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence

jeu, ce n'est donc pas le Christ extérieur qui, dans sa parousie, reviendrait purifier l'Église de ses maux à la fin des temps (comme dans l'interprétation d'Hilaire) mais le Christ intérieur qui vient habiter au plus profond de l'âme de l'homme, dans le « fond » même de son âme. Dans cette perspective, le fait d'identifier métaphoriquement le temple à l'âme elle-même et non au corps, comme Saint Paul, produit une sorte d'intensification du mouvement d'intériorisation en conformité avec la doctrine d'Eckhart tout entière fondée sur la recherche du plus intime, du plus profond, du plus abyssal. Ce n'est plus, en effet, le corps qui serait le temple à l'intérieur duquel se trouverait l'esprit (donc aussi l'Esprit) mais l'âme elle-même (autrement dit, la dimension intérieure de l'homme) qui est un temple. Et Dieu va se révéler ainsi au plus intérieur de l'intérieur, au plus intime de l'intime, inutile d'insister sur les résonances augustiniennes de ce schéma. On se souvient en effet que l'une des idées directrices de l'anthropologie d'Eckhart et, en particulier, de sa théorie de l'âme, est la distinction qu'il pose entre les puissances de l'âme (intellect et volonté) et son fond (*grunt*), qui est, du reste, parfois au-delà desdites puissances, parfois assimilée à une sorte de puissance intellective supérieure (les textes varient sur ce point). Dès lors, on voit comment ici se dessine une articulation qui va se confirmer dans le reste du sermon entre le fond de l'âme et l'inhabitation christique intérieure. Voyons donc omment les choses se précisent.

§2 CRITIQUE DU MERCANTILISME SPIRITUEL

« Or donc, prêtez attention maintenant ! Qui étaient les gens qui là achetaient et vendaient, et qui sont-ils encore ? Maintenant prêtez-moi attention ! Je ne veux pour ce coup prêcher maintenant qu'à propos des gens de bien. Néanmoins je veux montrer pour cette fois qui étaient là et qui sont encore les marchands qui achetaient et vendaient et le font encore, eux que Notre Seigneur chassa et jeta dehors. Et cela il le fait encore à tous ceux qui là achètent et vendent dans ce temple : il n'en veut laisser un seul au-dedans. Voyez, ce sont tous des marchands ceux qui se préservent des péchés grossiers et seraient volontiers des gens de bien et font leurs bonnes œuvres pour honorer Dieu, comme de jeûner, veiller, prier, et quoi que ce soit, toutes sortes d'œuvres bonnes, et ils les font cependant pour que Notre Seigneur leur donne quelque chose en retour, ou pour que Dieu leur fasse en retour quelque chose qui leur soit agréable : ce sont tous des marchands. Il faut l'entendre en ce sens grossier, car ils veulent donner une chose pour l'autre, et veulent ainsi commercer avec Notre Seigneur. En ce

divine, à savoir : la science, la sagesse, la préséance sur tous les êtres, le pouvoir d'en disposer et le gouvernement providentiel du reste des créatures » (*OLME* 1, n. 115, 385).

commerce, ils sont trompés. Car tout ce qu'ils ont et tout ce qu'ils sont en mesure d'opérer, donneraient-ils pour Dieu tout ce qu'ils ont et se livreraient-ils pleinement pour Dieu, pour autant Dieu ne serait en rien de rien tenu envers eux de donner ou de faire, à moins qu'il ne veuille le faire gratuitement de bon gré. Car ce qu'ils sont ils le sont de par Dieu, et non par eux-mêmes. C'est pourquoi Dieu n'est en rien de rien tenu par leurs œuvres et leurs dons, à moins que de bon gré il ne veuille le faire de par sa grâce et non en raison de leurs œuvres ni en raison de leur don, car ils ne donnent rien qui soit leur et n'opèrent pas non plus à partir d'eux-mêmes, ainsi que le dit Christ lui-même : "Sans moi vous ne pouvez rien faire" [Jn 15, 5]. Ce sont des fous fieffés ceux qui veulent ainsi commercer avec Notre Seigneur ; ils ne connaissent de la vérité que peu de chose ou rien. C'est pourquoi Notre Seigneur les chassa hors du temple et les jeta dehors. Il ne se peut que demeurent ensemble la lumière et les ténèbres. Dieu est la vérité et une lumière dans soi-même. Lors donc que Dieu vient dans ce temple, il rejette au dehors l'ignorance, c'est-à-dire les ténèbres, et se révèle soi-même avec lumière et avec vérité. Alors les marchands sont partis lorsque la vérité se trouve connue et la vérité n'a nulle envie de mercantilisme. Dieu ne cherche pas ce qui est sien ; dans toutes ses œuvres il est dépris et libre [*ledic und vrî*] et les opère par juste amour. Ainsi aussi fait cet homme qui est uni à Dieu ; il se tient lui aussi dépris et libre dans toutes ses œuvres, et les opère seulement pour honorer Dieu, et ne recherche pas ce qui est sien, et Dieu l'opère en lui. »

Alors que tout était prêt dès les premières lignes du sermon pour faire émerger le sens spirituel de cet épisode évangélique des marchands du temple, dans ce deuxième paragraphe Eckhart semble effectuer, de façon un peu étonnante, une sorte de retour en arrière et en revenir, de façon étrange et inattendue, au sens moral. Les marchands chassés par le Christ représentent ainsi « ceux qui se préservent des péchés grossiers et seraient volontiers des gens de bien et font leurs bonnes œuvres pour honorer Dieu, comme de jeûner, veiller, prier, et quoi que ce soit, toutes sortes d'œuvres bonnes, et ils les font cependant pour que Notre Seigneur leur donne quelque chose en retour, ou pour que Dieu leur fasse en retour quelque chose qui leur soit agréable ». Autrement dit, Eckhart critique ici une sorte de pharisaïsme moral mercantile, l'attitude de celui qui respecte ses obligations extérieures de la religion dans l'espoir d'être récompensé par Dieu, ce qui revient à entretenir un rapport marchand avec Lui. C'est donnant-donnant : j'effectue de bonnes actions, je m'acquitte de mes obligations morales et, en échange, Dieu est censé me combler de ses grâces. Mais ce n'est pas comme

cela que les choses fonctionnent : l'agir humain, qu'il se rapporte à Dieu ou aux autres hommes, qu'il soit donc de nature spirituelle ou morale, doit être « sans pourquoi », comme Eckhart le note lui-même à plusieurs reprises dans sa prédication allemande en utilisant une expression qui fera florès par la suite dans *Le Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius[229].

De fait, il est particulièrement intéressant de faire intervenir en contrepoint ces considérations du Thuringien relatives à la théologie morale en regard de ce qu'il critique ici. La pensée d'Eckart est une pensée existentielle car elle est invitation à habiter le présent et à se laisser habiter par la présence du présent dans l'horizon de l'éternité. Aux antipodes du principe de raison leibnizien, Eckhart insiste plutôt sur l'idée que la vie ne sait pas pourquoi elle vit, comme il le dit par exemple dans le *Sermon 41* (Sturlese *91*) :

« L'homme juste n'aime rien en Dieu, ni ceci ni cela ; et Dieu lui donnerait-il toute sa sagesse et tout ce qu'il peut faire en dehors de Lui, il n'y prêterait pas attention et ne le goûterait pas, car il ne veut rien ni ne recherche rien ; car il n'a aucun pourquoi pour lequel il fasse quelque chose, tout comme Dieu opère sans pourquoi [*sunder warumbe*] et n'a pas de pourquoi. Selon la manière que Dieu opère, c'est ainsi également qu'opère le juste, sans pourquoi ; et tout comme la vie vit pour soi-même et ne recherche pas ce pour quoi elle vit, ainsi également le juste n'a-t-il rien pour quoi il fasse quelque chose » (*DW* 2, 288-289).

Eckhart, tout dominicain qu'il soit, semble ici assez proche de Duns Scot et d'un certain nombre de propositions franciscaines sur la toute-puissance de la volonté divine. Scot ne disait-il pas, en parlant de Dieu, que rien d'autre que la volonté n'était cause totale de la volonté dans la volonté[230] ? Dieu ne peut donc pas agir en raison d'un motif, d'un mobile ou d'une raison : il s'agit là d'une représentation humaine, trop humaine de l'action divine qui, du point de vue de Scot, plaque le fonctionnement humain de l'action sur Dieu et contredit la toute-puissance de Sa volonté (idée centrale du philosophe franciscain). Eckhart ne semble pas dire quelque chose de très différent sur le fond même s'il en tire une conséquence inverse de celle de Duns Scot. Pour Eckhart, en effet, l'agir « sans pourquoi » de Dieu débouche davantage sur un effacement de la volonté divine qui, de toute façon, coïncide absolument avec l'être de Dieu : pour Lui, être, vouloir et agir sont une seule et même chose et résultent d'un même et unique détachement. Dieu n'agit pas à cause d'un pourquoi, répète-t-il dans sa

[229] Pour une mise au point détaillée de cette question de l'agir « sans pourquoi » chez Eckhart, nous renvoyons de nouveau aux analyses d'É. Mangin dans son ouvrage *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., p. 126-133. Nous reprenons ici de façon synthétique quelques propositions de cette section.

[230] « Rien d'autre que la volonté n'est cause totale de la volonté dans la volonté » (*Ordinatio*, II, distinction 25).

prédication latine (*Sermon IV*), *Deus non agit propter cur* (*LW* IV, 22). Dès lors, on comprend qu'agir pour une raison, un motif, un mobile, un « pourquoi » puisse apparaître comme problématique dans l'optique du processus spirituel de déification. En effet, si l'homme, créé à l'image de Dieu, veut se diviniser et se rapprocher le plus possible de l'image divine dont il porte la trace en lui, il doit imiter le détachement divin. L'idéal de déprise que prône Eckhart procède tout entier de l'égalité foncière entre l'homme et Dieu dont l'agir et l'être même (les deux ne se distinguent d'ailleurs pas chez Lui) sont déprise et liberté.

Dans le *Sermon 5b* (Sturlese *50*), Eckhart distingue justement en l'homme deux manières d'agir : l'homme peut agir de manière extérieure, animé par un mobile ou un motif, il peut aussi agir en s'enracinant en lui-même, dans le fond de son âme, donc de son être, de manière à s'approcher le plus possible de cette union de l'agir et de l'être qu'on trouve chez Dieu. On retrouve de cette manière un écho des considérations qui sont développées dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) sur les marchands du temple :

« C'est à partir de ce fond le plus intérieur que tu dois opérer toute ton œuvre, sans pourquoi. Je dis pour de vrai : tout le temps que tu opères ton œuvre pour le royaume des cieux ou pour Dieu ou pour la béatitude éternelle, [et donc] de l'extérieur, tu n'es pas vraiment comme il faut » (*DW* 1, 90-91).

On comprend ainsi que la critique eckhartienne du pharisaïsme mercantiliste représenté par les marchands du temple est à l'articulation de sa théologie morale et de sa théologie spirituelle, la seconde rendant possible la première. L'idée est que toute chose qui opère à partir de son propre fond n'a nul besoin de référence ou de justification extérieure à soi. C'est cette idée métaphysique qui rend possible le désintéressement et la charité. Tout comme Dieu qui accomplit ses œuvres en pure gratuité, crée le monde sans raison et nous comble de ses grâces sans raison également, l'homme juste accompli, c'est-à-dire l'homme divinisé, ne cherche plus la raison de ce qu'il est ni de ce qu'il fait parce qu'il a trouvé son unique raison qui est de n'en pas avoir : c'est ainsi quand nous agissons pour rien que nous agissons vraiment. La gratuité appelle bien évidement la grâce : agir gratuitement, c'est aussi agir gracieusement, au sens théologique du terme, c'est-à-dire en étant habité par la grâce. Ainsi, « agir sans pourquoi » implique une ouverture à la grâce de Dieu, une grâce donnée gratuitement, ni pour ceci ni pour cela. « En se dépouillant de telle ou telle intention particulière, et devant l'absence de motivation extérieure, l'homme se laisse traverser par la vie divine ; mieux encore, il laisse Dieu agir en lui.[231] »

[231] É. Mangin, *op. cit.*, p. 129.

On comprend donc, après ce détour par la réflexion de Maître Eckhart sur l'agir « sans pourquoi » dans d'autres endroits de sa prédication allemande[232], que, dans ce deuxième paragraphe, il ne s'agit pas directement ou pas d'abord, malgré les apparences, d'une condamnation morale du mercantilisme spirituel de ceux qui agissent de façon honnête et juste pour acheter en échange le salut ou la grâce. Ou plutôt, disons que cette théologie morale est tout entière conditionnée, chez Eckhart, par une théologie spirituelle et que c'est parce qu'il est spirituellement inepte d'agir ainsi et de chercher à entrer avec Dieu dans un rapport d'échange marchand que c'est moralement condamnable. Il le dit d'ailleurs : « […] ils ne donnent rien qui soit leur et n'opèrent pas non plus à partir d'eux-mêmes ». Et juste après se trouve citée la phrase du Christ : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5). Toute la seconde moitié de ce paragraphe 2 va dans le sens des considérations que nous avons développées et entre en écho avec bien d'autres passages de la prédication allemande.

Répétons-le : ce qui semble intéresser Eckhart au premier chef dans ce passage de Matthieu sur les marchands du temple, ce n'est pas d'abord le sens moral obvie auquel chacun peut facilement réduire le sens de l'épisode (condamnation des pécheurs ou de ceux qui agissent justement uniquement par intérêt et pour être récompensés par Dieu ensuite, critique du mercantilisme, du pharisaïsme, etc.). Non, ce qui retient ici son attention, c'est bien plutôt la manière dont le Christ va, littéralement, « faire le vide » dans l'âme de l'homme métaphorisée, comme on a pu le voir, par le temple, pour venir l'habiter et se révéler à elle. Ce n'est donc pas d'abord d'une problématique morale qu'il s'agit mais d'une problématique de révélation d'une connaissance intérieure de Dieu par le Christ, donc *in fine* d'une problématique d'ordre spirituel : « Lors donc que Dieu vient dans ce temple, il rejette au dehors l'ignorance, c'est-à-dire les ténèbres, et se révèle soi-même avec lumière et avec vérité. Alors les marchands sont partis lorsque la vérité se trouve connue et la vérité n'a nulle envie de mercantilisme ». La suite du sermon va confirmer cette intuition et nous permettre

[232] Voir aussi ces considérations dans le *Sermon 5a* (Sturlese *49*) sur ce que signifie agir en opérant de l'intérieur : « Nous pouvons et il nous faut opérer à partir de ce qui nous est propre, de l'intérieur. Devons-nous alors vivre en lui ou par lui, il doit être ce qui est notre propre, et nous devons opérer à partir de ce qui nous est propre ; tout comme Dieu opère toutes choses à partir de ce qui lui est propre et par soi-même, ainsi devons-nous opérer à partir du propre qu'il est en nous. Il est tout à fait notre propre et toutes choses sont notre propre en lui » (*DW* 1, 80-81). Ou cette proposition du *Sermon 6* (Sturlese *103*): « […] on ne doit pas non plus servir ni opérer pour aucun pourquoi, ni pour Dieu ni pour son honneur [propre] ni pour rien de rien de ce qui est son être propre et sa vie propre dans soi » (*ibid.*, 113).

d'approfondir le rôle de la figure christique dans cette révélation de Dieu à l'homme, une fois que celui-ci est parvenu à cette vacuité intérieure synonyme de déprise et de détachement.

§3 Ne rien attendre en retour : condition de l'union à Dieu

« Je dis plus encore : tout le temps que l'homme dans toutes ses œuvres cherche quoi que ce soit de tout ce que Dieu peut avoir donné ou veut donner, il est égal à ces marchands. Veux-tu de mercantilisme [*koufmanchaft*] être pleinement dépris, en sorte que Dieu te laisse dans ce temple, tu dois [faire] alors tout ce qui est en ton pouvoir dans toutes tes œuvres, cela tu dois le faire limpidement pour une louange de Dieu, et tu dois donc te tenir dépris de cela comme est dépris le néant qui n'est ni ici ni là. Tu ne dois désirer rien de rien en retour. Quand tu opères de la sorte, tes œuvres sont alors spirituelles et divines et du coup les marchands sont jetés hors du temple entièrement, et Dieu y est seul lorsque l'homme ne vise rien que Dieu. Voyez, c'est ainsi que ce temple est vide de tous les marchands. Voyez, l'homme qui ne vise ni soi ni rien que seulement Dieu et l'honneur de Dieu, il est véritablement libre et dépris de tout mercantilisme dans toutes ses œuvres et ne cherche pas ce qui est sien, tout comme Dieu est dépris dans toutes ses œuvres et libre et ne recherche pas ce qui est sien. »

On comprend donc que l'idéal de déprise et de liberté proposé à l'homme ne ressortit pas à un impératif d'ordre ascétique : comme nous l'avons dit, il procède tout entier de l'égalité foncière entre l'homme et Dieu dont l'agir et l'être même (les deux ne sont qu'un) sont déprise, détachement et liberté. La vacuité du temple une fois les marchands chassés est à l'image du « néant qui n'est ni ici ni là » et qui n'est pas une fin en soi mais bien plutôt la condition de la réception de la grâce et de l'inhabitation divine. Seul celui qui agit sans pourquoi et ne désire « rien de rien en retour », seul « l'homme qui ne vise ni soi ni rien que seulement Dieu et l'honneur de Dieu » peut rencontrer le Christ intérieur. Autrement dit, à travers l'histoire des marchands du temple, Eckhart invite les auditeurs de son sermon à une opération de décentrement spirituel : c'est en coupant avec le raisonnement mercantile de la rentabilité et de l'intérêt personnel (je fais ceci car cela va m'être bénéfique, j'agis de manière juste pour que Dieu me récompense dans cette vie ou dans l'autre, impératif « hypothétique », au sens de Kant) que l'homme peut faire quelque chose comme l'expérience de Dieu, c'est en étant dans le détachement qu'il peut s'attacher à Dieu et s'unir à lui, c'est dans la déprise qu'il peut être à même de se laisser saisir par la grâce. Le détachement eckhartien n'est donc pas un

renoncement ou une morne indifférence mais une adhésion réceptive (et non passive) à ce qu'il y a plus essentiel et de plus fondamental. Comme on le voit, la thématique eckhartienne du détachement est omniprésente dans ce *Sermon 1* (Sturlese *18*). En particulier, on peut dire que l'idée selon laquelle le détachement définit l'être de Dieu et selon laquelle également, par conséquent, si l'homme veut se diviniser, il doit renouer avec cette image de Dieu en lui en se mettant dans cette attitude de réceptivité pure à la grâce, cette idée se trouve longuement explicitée aux paragraphes 5-8 du traité *Du Détachement* :

« Et tu dois le savoir pour vrai : quand l'esprit libre se tient en juste détachement, alors il contraint Dieu à son être ; et pourrait-il se tenir là dénué de forme et sans aucun accident, il prendrait pour soi ce qui est en propre à Dieu. Mais cela Dieu ne saurait le donner à personne qu'à lui-même ; c'est pourquoi Dieu ne saurait faire plus pour l'esprit détaché que de se donner soi-même à lui. […]

Ce détachement immobile amène l'homme à la plus grande égalité avec Dieu. Car que Dieu soit Dieu, il le tient de son détachement immobile, et c'est du détachement qu'il tient sa limpidité et sa simplicité et son immutabilité. Et c'est pourquoi, si l'homme doit devenir égal à Dieu, pour autant qu'une créature puisse avoir égalité avec Dieu, il faut que cela se fasse par le détachement. C'est lui qui mène alors l'homme à limpidité, et de limpidité à simplicité, et de simplicité à immutabilité » (*DW* 5, 411-412).

On peut ici insister sur l'idée de limpidité. Très souvent, en effet, Maître Eckhart, associe le mot de « détachement » à l'adjectif « limpide » (*lûter*), dès sa première occurrence, d'ailleurs, dans le traité éponyme[233]. La limpidité implique à la fois la pureté et la lumière, elle signifie l'illumination intérieure de la vérité, thématique reprise, comme nous l'avons déjà noté auparavant dans nos remarques sur la filiation augustinienne d'Eckhart, au *De Magistro* d'Augustin. Au paragraphe 2, Eckhart déclarait à ses auditeurs : « Lors donc que Dieu vient dans ce temple, il rejette au dehors l'ignorance, c'est-à-dire les ténèbres, et se révèle soi-même avec lumière et avec vérité ». Maintenant, dans ce paragraphe 3 de ce *Sermon 1* (Sturlese *18*), il exhorte ses auditeurs à agir « limpidement » en leur disant : « Veux-tu de mercantilisme être pleinement dépris, en sorte que Dieu te laisse dans ce temple, tu dois [faire] alors tout ce qui est en ton pouvoir dans toutes tes œuvres, cela tu dois le faire

[233] « Et lorsque j'approfondis tous les écrits autant que mon intellect peut en venir à bout et en connaître, je ne trouve rien d'autre que le limpide détachement [*daz lûteriu abegescheidenheit*] qui tout surpasse, car toutes les vertus ont quelque regard sur les créatures alors que le détachement est dépris de toutes les créatures » (*DW* 5, 401).

limpidement pour une louange de Dieu, et tu dois donc te tenir dépris de cela comme est dépris le néant qui n'est ni ici ni là » (nous soulignons). « Limpidement », c'est-à-dire avec détachement, donc.

Or, précisément, le Christ est l'image même de l'homme détaché, c'est-à-dire de celui qui a chassé les marchands du temple de manière à pouvoir faire le vide dans le temple de l'âme et rendre ainsi possible l'union de celle-ci à Dieu. Le Christ est l'être le plus uni à Dieu qu'on puisse imaginer puisque, engendré et non pas créé, il est de même nature que le Père. Il montre ainsi aux hommes le chemin pour devenir fils de Dieu par grâce d'adoption et devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Du reste, Eckhart ne le dit pas ici explicitement mais on est en droit de penser que l'image aurait pu lui convenir : le fond de l'âme, le « petit château fort » évoqué dans le *Sermon 2* (Sturlese *81*, cette image est d'ailleurs assez proche du temple et entre en résonance avec lui puisque ce sermon succède immédiatement au premier dans la numérotation philologique Quint-Steer) peuvent être considérés comme le sanctuaire de ce temple qu'est l'âme, sanctuaire dans le silence duquel le Christ peut se révéler à l'homme, loin du bruit et de la fureur des marchands. Au XVIIe siècle, Saint François de Sales (1567-1622), parlera ainsi de « la fine pointe de l'âme » dans un passage célèbre du *Traité de l'amour de Dieu* (1616) qui reprend d'ailleurs aussi, comme dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) d'Eckhart, la métaphore du temple pour désigner l'âme[234]. Mais continuons notre lecture.

[234] « Il y avait trois parvis au temple de Salomon: l'un était pour les Gentils et étrangers qui, voulant recourir à Dieu, venaient adorer en Jérusalem ; le second était pour les Israélites, hommes et femmes (car la séparation des femmes ne fut pas faite par Salomon); le troisième était pour les prêtres et pour l'ordre lévitique : et enfin, outre tout cela, il y avait le sanctuaire ou maison sacrée, en laquelle *le seul grand Prêtre avait accès une fois l'an* [He 9, 7]. Notre raison, ou pour mieux dire, notre âme, en tant qu'elle est raisonnable, est le vrai temple du grand Dieu, lequel y réside plus particulièrement. "Je te cherchais, dit saint Augustin, hors de moi, et je ne te trouvais point, parce que tu étais en moi" [*Conf.*, X, 27]. En ce temple mystique, il y a aussi trois parvis, qui sont trois différents degrés de raison: au premier nous discourons selon l'expérience des sens, au second nous discourons selon les sciences humaines, au troisième nous discourons selon la foi; et enfin, outre cela, il y a une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle, qui n'est point conduite par la lumière du discours, ni de la raison, ains par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit acquiesce, et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu. Or cette extrémité et cime de notre âme, cette pointe suprême de notre esprit, est naïvement bien représentée par le sanctuaire, ou maison sacrée » (*Traité de l'amour de Dieu*, Livre I, Chapitre 11, *in* Saint François de Sales, *Œuvres*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 389). Voir sur ce point l'étude de Philippe Legros, « La notion de "fine pointe de l'âme" chez François de Sales : Éléments d'une anthropologie à l'âge baroque », *in* Éric Lysøe (dir.), *Signes de feu. L'Image du foyer dans la littérature, les arts et les cultures*, Orizons, 2009, p. 63-77. Une étude comparée détaillée sur la

§4 LES TOURTERELLES : ANATOMIE D'UN DÉTAIL AMBIGU

« J'ai dit en outre que Notre Seigneur dit aux gens qui là avaient des tourterelles à vendre : "Débarrassez-moi ça, enlevez-moi ça !" Les gens, il ne les jeta pas dehors ni ne les réprimanda fortement ; mais il dit avec grande bonté : "Débarrassez-moi ça !", comme s'il voulait dire : Ce n'est pas mauvais et pourtant cela dresse des obstacles à la vérité limpide. Ces gens, ce sont tous gens de bien, qui font leur œuvre limpidement pour Dieu et ne cherchent pas en cela ce qui est leur, et le font pourtant selon le moi propre, selon temps et selon nombre, selon avant et selon après. Dans ces œuvres ils connaissent un obstacle à la vérité suprême selon laquelle ils devraient être libres et dépris, tout comme Notre Seigneur Jésus-Christ est libre et dépris et, en tout temps à nouveau, sans relâche et hors du temps, se reçoit de son Père céleste et, en ce même maintenant, sans relâche, s'engendre parfaitement en retour avec une louange de gratitude jusqu'en la grandeur paternelle dans une égale dignité. C'est ainsi que devrait se tenir l'homme qui voudrait se trouver réceptif à la vérité suprême et vivant là sans avant et sans après et sans être entravé par toutes les œuvres et toutes les images dont il eut jamais connaissance, dépris et libre, recevant à nouveau dans ce maintenant le don divin et l'engendrant en retour sans obstacle dans cette même lumière avec une louange de gratitude en Notre Seigneur Jésus-Christ. Ainsi seraient écartées les tourterelles, c'est-à-dire obstacles et attachements au moi propre en toutes les œuvres qui néanmoins sont bonnes, en quoi l'homme ne cherche rien de ce qui est sien. C'est pourquoi Notre Seigneur dit avec grande bonté : "Enlevez-moi ça, débarrassez-moi ça !", comme s'il voulait dire : Cela est bon, cependant cela dresse des obstacles. »

On se souvient que, dans l'interprétation d'Hilaire de Poitiers que nous avons précédemment citée, les colombes représentaient l'Esprit Saint (en référence à l'épisode du baptême du Christ dans le Jourdain, Mt, 3, 17). Les marchands, dans cette optique, seraient les membres du clergé qui feraient commerce de l'Esprit Saint de manière absolument contraire à l'esprit de l'Église fondé, au moins en principe, sur le don, le désintéressement et la gratuité (pendant moral de la grâce, ainsi que nous l'avons déjà noté). Le Thuringien s'écarte de cette interprétation et n'identifie pas le commerce des colombes (des « tourterelles », selon la

---

question de l'espace intérieur chez Eckhart et François de Sales reste à mener. Ni l'un ni l'autre ne sont en tout cas présents dans le livre de J.-L. Chrétien précédemment cité.

traduction retenue ici[235]) au commerce de l'Esprit Saint. Ces tourterelles encagées par les marchands et qu'on imagine souvent, du reste, retrouvant leur liberté dans le fracas des cages renversées et des grilles brisées inauguré par l'action du Christ (mais rien, dans le texte de Matthieu, ne permet de dire ce qu'il en est de ce « Ouvrez la cage aux oiseaux » et de sa réalité effective…), ces tourterelles, donc, semblent représenter pour Eckhart les œuvres moralement bonnes mais en tant qu'elles sont accomplies sans détachement.

Et c'est là où il y a ambiguïté : elles sont un obstacle mais ne sont pas mauvaises en soi. C'est la raison pour laquelle, loin de voir dans le « Débarrassez-moi ça ! » du Christ une intimidation policière ou une injonction comminatoire qui laisserait présager un règlement de compte musclé au cas où les personnes concernées ne voudraient pas obtempérer, Maître Eckhart décèle dans l'avertissement du Christ une proposition plus ambivalente et nuancée : « Ce n'est pas mauvais et pourtant cela dresse des obstacles à la vérité limpide ». Elles ne sont pas mauvaises en soi, nous l'avons dit, car elles sont moralement justes. Mais elles constituent malgré tout un obstacle car elles sont exécutées dans un esprit qu'Eckhart juge inapproprié :

« Ces gens, ce sont tous gens de bien, qui font leur œuvre limpidement pour Dieu et ne cherchent pas en cela ce qui est leur, et le font pourtant selon le moi propre, selon temps et selon nombre, selon avant et selon après. Dans ces œuvres ils connaissent un obstacle à la vérité suprême selon laquelle ils devraient être libres et dépris, tout comme Notre Seigneur Jésus-Christ est libre et dépris et, en tout temps à nouveau, sans relâche et hors du temps, se reçoit de son Père céleste et, en ce même maintenant, sans relâche, s'engendre parfaitement en retour avec une louange de gratitude jusqu'en la grandeur paternelle dans une égale dignité. »

Les tourterelles métaphorisent donc ceux qui agissent selon « le moi propre » (*eigenschaft*, le mot apparaît à deux reprises dans le paragraphe) alors qu'on attend d'eux l'agir « sans pourquoi » d'un homme *ohne Eigenschaften*, « sans qualités », pour reprendre l'expression célèbre de Musil elle-même inspirée de Maître Eckhart[236]. L'homme détaché et l'homme sans qualité, sans « propre », sans propriété est celui qui est sorti de la forme même de la propriété, celui qui a dépassé le créé. Il s'identifie à l'homme noble d'Eckhart qui a

[235] Sans vouloir sacrifier à des considérations ornithologiques par trop fastidieuses et inutiles, contentons-nous de rappeler que la colombe est une espèce particulière de tourterelle : dans le langage courant, les tourterelles de variété blanche sont appelées « colombes ».

[236] Sur le rapport entre Musil et Eckhart, voir Isabelle Raviolo, art. « Musil », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 822-825. Voir également O. Boulnois, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », art. cit., p. 299-301.

quitté toutes les images de lui-même, qui n'agit plus « selon nombre, selon avant et selon après », autrement dit selon le temps[237].

§5 (1/2) LA LUMIÈRE SANS MÉLANGE DE LA VACUITÉ

« Lors donc que ce temple se trouve vide de tous obstacles que sont attachement au moi propre [*eigenschaft*] et ignorance, alors il reluit de façon si belle et brille de façon si limpide et claire, par-delà tout ce que Dieu a créé et à travers tout ce que Dieu a créé, que personne ne peut l'égaler en éclat, si ce n'est le Dieu incréé seul. Et en juste vérité, à ce temple personne non plus n'est égal, si ce n'est le Dieu incréé seul. Tout ce qui est au-dessous des anges, cela ne s'égale en rien de rien à ce temple. Les anges les plus élevés eux-mêmes égalent quelque peu ce temple de l'âme noble mais pas pleinement. Qu'ils soient égaux à l'âme en quelque mesure, c'est en connaissance et en amour. Cependant, un but leur est fixé ; ils ne peuvent l'outrepasser. L'âme le peut certes assurément. Une âme se trouverait-elle égale à l'ange le plus élevé, [l'âme] de l'homme qui vivrait encore dans le temps, l'homme pourrait néanmoins, dans sa libre capacité, parvenir incomparablement plus haut au-dessus de l'ange, à nouveau, en tout maintenant, sans nombre, c'est-à-dire sans mode et au-dessus du mode des anges et de tout intellect créé. Et Dieu est seul libre et incréé, et c'est pourquoi lui seul lui est égal [= est égal à l'âme] quant à sa liberté, et non quant au caractère incréé, car elle est créée. Lorsque l'âme parvient à la lumière sans mélange, elle se précipite dans son néant de néant, si loin du quelque chose créé, dans ce néant de néant, qu'elle n'est aucunement en mesure de revenir, de par sa force, dans son quelque chose créé. Et Dieu, par son caractère incréé, soutient son néant de néant et maintient l'âme dans son quelque chose de quelque chose. L'âme a couru le risque d'en venir au néant et ne peut non plus par elle-même atteindre à elle-même, si loin de soi elle est allée, et cela [avant] que Dieu ne l'ait soutenue. Il faut de nécessité qu'il en soit ainsi. »

Le paragraphe 5 constitue réellement le cœur de ce premier sermon sur les marchands du temple : il est au centre et il est le plus long, le plus développé et, comme on le voit, le plus spéculatif aussi. Nous l'avons divisé en deux pour des raisons de commodité et de clarté.

Ce qui frappe immédiatement à la lecture de cette première partie, c'est que l'histoire et les personnages ont disparu : plus de Jésus, de marchands, de temple, de tourterelles, etc.

[237] L'expression d'Eckhart n'est du reste pas sans faire écho à Aristote et à sa célèbre définition du temps comme nombre de du mouvement selon l'antérieur et le postérieur (*Physique*, IV, 16, 219b).

Les auditeurs d'Eckhart sont confrontés à une méditation très spéculative par laquelle il exprime des problématiques fondamentales de sa pensée. Mais cette envolée spéculative ne tombe pas du ciel (si l'on peut dire), elle avait été largement préparée et anticipée par les considérations qui précèdent. L'enjeu exégétique essentiel pour Eckhart, nous l'avons dit, consiste à déplacer l'interprétation traditionnelle de cet épisode du sens moral ou ecclésiologique (Hilaire) vers un sens spirituel voire carrément mystique, le second n'étant jamais rien d'autre, au fond, que l'accomplissement et le couronnement du premier. Disons, pour paraphraser la formule célèbre de Péguy dans *Notre Jeunesse*, que pour Eckhart tout commence en spiritualité et finit en mystique.

Le temple vide représente donc l'âme de l'homme parfaitement détaché, entièrement *ledic*, au sens eckhartien du terme, c'est-à-dire dépris et détaché, vide et libre. Il y a, nous y avons déjà insisté, un lien fondamental entre liberté et vacuité pour Maître Eckhart. Le Christ qui chasse les marchands du temple représente donc le combat spirituel de l'homme qui se détache de lui-même et du monde pour parvenir à la pure vacuité, au pur « néant » dans lequel il va rencontrer Dieu, voire même, plus fondamentalement, ne faire qu'un avec Lui, l'idée de rencontre supposant encore une extériorité, une différence, un face à face. Au fond, c'est d'ailleurs peut-être cela la différence entre une expérience *spirituelle* et une expérience *mystique* : l'expérience spirituelle se vit sur le mode du face à face entre deux entités distinctes (Dieu et moi) tandis que l'expérience mystique se vit sur le mode de l'union substantielle (c'est-à-dire de l'union par le fond, pour Eckhart) entre ces deux entités (Dieu en moi, moi en Dieu). Plutôt d'ailleurs que l'âme, il faudrait sans doute dire que le temple vide représente plutôt ce qu'Eckhart appelle le *fond de l'âme* qui ne fait qu'un avec le fond même de Dieu, selon l'expression célèbre du *Sermon 15* (Sturlese *114*, *DW* 1, 253) : « Et en juste vérité, à ce temple personne non plus n'est égal, si ce n'est le Dieu incréé seul ». À l'homme dépris et libre seul Dieu peut donc convenir.

Vient ensuite la question de la comparaison avec les anges. L'âme est, selon Eckhart, supérieure à l'ange dans la mesure où celui-ci n'est considéré que sous l'aspect où s'exprime en lui une spécification de l'agir divin ; l'âme, quant à elle, est illimitée en ce qu'elle est identique d'*origine* à l'infinité de Dieu, en sorte que, selon son rapport à cet infini, elle est soustraite à l'ordre créé, ce qui n'est pas le cas de l'ange qui demeure une créature, fût-elle incorporelle. Il s'agit ici d'une critique implicite de la « hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys avec ses Séraphins, ses Chérubins et ses Trônes, ses Dominations, ses Vertus et ses

Puissances, ses Principautés, ses Archanges et ses Anges, enfin[238].Nous avons déjà commenté ce passage plus haut en lien avec ce que Silesius appellera plus tard dans *Le Pèlerin chérubinique* (1657) la « surangélité » (*Überengelheit*), nous n'y reviendrons pas[239]. Retenons, néanmoins, l'idée, centrale chez Eckhart, de la critique des médiations (dont nous avons dit par ailleurs qu'elle pouvait être une source possible de la Réforme allemande un siècle plus tard) : il s'agit bien de ne faire qu'un avec Dieu, de s'unir à lui directement, sans attente et sans intermédiaire, ici et maintenant, ou plutôt dans la jonction de l'*hic et nunc* et de l'éternité. Chasser les marchands du temple, c'est donc, au fond, chasser les intermédiaires, écarter les médiations pour aller au cœur du réacteur nucléaire mystique : l'union avec Dieu Lui-même.

D'où l'importance de la figure du Christ dans ce passage. Traditionnellement[240], le Christ est la figure du Médiateur et, en tant que tel, il devrait donc jouer un rôle problématique pour Eckhart qui critique l'idée même de médiation et vise l'union avec le fond sans fond de la déité comme expérience ultime : nous avons déjà insisté précédemment sur ce point[241]. Mais comme le Christ est Dieu lui-même, engendré, non pas créé et de même nature que le Père (contrairement aux anges qui sont des créatures de nature purement spirituelle), ce n'est pas vraiment un intermédiaire au sens parasitaire du terme. Il est le Médiateur car, par l'Incarnation, il rend possible le chiasme divino-humain : Dieu se fait homme pour que l'homme se fasse Dieu. C'est cette proposition qui constitue, il n'est pas exagéré de le dire, l'horizon ultime de toute la pensée de Maître Eckhart. Si Dieu qui est éternel et infini s'incarne dans l'espace et dans le temps, cela veut dire que l'homme a la capacité de dépasser sa condition de créature spatio-temporelle pour s'élever vers l'infini et l'éternel à travers l'*unio mystica* avec Dieu.

Maître Eckhart insiste à de nombreuses reprises sur ce chiasme, sur cette idée que par l'*incarnation* de Dieu dans le Christ, donc dans l'espace et dans le temps et à travers une figure humaine répond la *spiritualisation* de l'homme qui peut et doit dépasser l'espace et le

[238] Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, trad. Maurice de Gandillac, Cerf, SC 58 *bis*, 1970. Pour Denys, la hiérarchie céleste des anges répond à la hiérarchie terrestre de l'Église : évêque, prêtre et diacre ; moine, chrétien baptisé et catéchumène.

[239] Voir *supra*, Introduction, 4.

[240] « Nul ne vient au Père sinon par moi » (Jn 14, 6). Dans la première *Épître à Timothée*, Paul utilise le terme de « médiateur » (*mésotês*, en grec) lorsqu'il déclare : « Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1 Tm 2, 5-6).

[241] Voir notamment Chapitre III, Introduction.

temps et s'unir à l'éternité dans et par le détachement, l'expérience du vide et du néant. Voir par exemple le *Sermon 4* (Sturlese *41*) : « J'ai dit une fois ici même : Dieu envoya son Fils à l'âme dans la plénitude du temps, lorsqu'elle a dépassé tout temps. Lorsque l'âme est déprise du temps et de l'espace, alors le Père envoie son Fils dans l'âme » (*DW* 1, 74). Pour que Dieu s'incarne, il faut que l'homme se *désincarne*, au sens strict, c'est-à-dire qu'il se spiritualise, qu'il sorte de l'ordre créaturel de l'espace et du temps : alors le Fils pourra naître en lui. Ce passage du *Sermon 11* (Sturlese *76*) va dans le même sens : « Dès lors que nous avons dépassé temps et choses temporelles, nous sommes libres et joyeux en tout temps, et c'est alors qu'il y a accomplissement du temps, et alors le Fils de Dieu se trouve engendré en toi. J'ai dit une fois : Lorsque le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils » (*ibid.*, 179-180).

Si l'incarnation du Christ suppose la plongée dans le temps (comme abaissement et marque de la finitude humaine), on voit donc en retour que c'est au moment où j'ai dépassé le temps que le Christ va pouvoir s'incarner en moi, autrement dit que je vais pouvoir m'unir à Dieu. Le Christ, point de jonction entre le temps et l'éternité, entre l'horizontalité humaine et la verticalité divine (c'est le sens même du symbole de la croix) n'est donc médiateur qu'en tant que cette médiation s'abolit dans le mouvement même où elle me relie puis m'unit à ce à quoi elle me fait accéder et qui se trouve hors de l'espace et du temps. Finalement, le Christ s'efface dans le mouvement même où je m'unis au noyau de la trinité, ce qu'Eckhart appelle la déité (*gottheit*), c'est « l'intermédiaire même qui est là sans intermédiaire [242]», une médiation qui s'efface pour me mettre directement en contact avec l'immédiat intemporel auquel elle appartient de toute éternité. Mais, en tant que Dieu fait homme, le Christ se révèle absolument indispensable à mon processus de détachement, de spiritualisation et de divinisation (ou déification) en tant qu'être humain. C'est parce que Dieu s'est fait homme que l'homme peut devenir Dieu (c'est-à-dire non pas prendre sa place mais ne faire qu'un avec Lui).

Le Christ qui chasse les marchands du temple pour faire place nette, c'est donc au fond Dieu lui-même qui travaille en l'homme : le détachement, la recherche de la vacuité ne sont en effet pas seulement des démarches volontaristes qui dépendent de nous. Certes, le combat spirituel a sa place mais, ultimement, c'est par la grâce de Dieu lui-même qu'on peut

[242] L'expression se trouve dans le *Sermon 69* (Sermon *39*): « La Parole éternelle est l'intermédiaire et l'intermédiaire même qui là est sans intermédiaire et sans image, pour que dans la Parole éternelle l'âme saisisse Dieu et connaisse sans intermédiaire et sans image » (*DW* 3, 168).

accéder à l'union avec Lui. Tout le travail spirituel qu'on peut faire en amont sur soi peut préparer et rendre possible cette union mais elle ne suffit pas pour la réaliser : à un certain moment, la maîtrise doit céder sa place à la déprise.

§5 (2/2) LA RÉSONANCE DE LA PAROLE DANS LE FOND DE L'ÂME

« Car, ainsi que j'ai dit plus haut : Jésus était entré dans le temple et avait jeté dehors ceux qui là achetaient et vendaient, et se mit à dire aux autres : "Enlevez-moi ça !" Oui, voyez, j'ai maintenant le petit mot : Jésus entra et se mit à dire : "Enlevez-moi ça !", et ils l'enlevèrent. Voyez, il n'y avait là plus personne que Jésus seul, et [il] se mit à a parler dans le temple. Voyez, tenez-le pour vrai : quelqu'un d'autre que Jésus seul veut-il discourir dans le temple, c'est-à-dire dans l'âme, alors Jésus se tait, comme s'il n'était pas chez lui, et il n'est certes pas chez lui dans l'âme quand elle a des hôtes étrangers avec lesquels elle s'entretient. Mais Jésus doit-il discourir dans l'âme, alors il faut qu'elle soit seule et il faut qu'elle-même se taise, si elle doit entendre Jésus discourir. Ah, il entre alors et commence à parler. Que dit le Seigneur Jésus ? Il dit ce qu'il est. Qu'est-il donc ? Il est une Parole du Père. Dans cette même Parole le Père se dit soi-même et toute la nature divine et tout ce que Dieu est, tel aussi qu'il la connaît [= la Parole], et il la connaît telle qu'elle est. Et parce qu'il est parfait dans sa connaissance et dans sa puissance [*vermügenheit*], de là il est également parfait dans son dire. En disant la Parole, il se dit et [dit] toutes choses dans une autre Personne, et lui donne la même nature qu'il a lui-même, et dit dans la même Parole tous les esprits doués d'intellect, égaux à cette même Parole selon l'image, en tant qu'elle demeure à l'intérieur, [mais] selon qu'elle luit au dehors, en tant que tout un chacun est près de lui-même, non égaux en toute manière à cette même Parole : ils ont reçu la capacité de recevoir égalité par grâce de cette même Parole ; et cette même Parole, telle qu'elle est en elle-même, le Père l'a dite toute, la Parole et tout ce qui est dans la Parole. »

Après l'envolée spéculative de la première moitié du paragraphe que nous avons évoquée précédemment, Jésus réapparaît donc sur devant de la scène (qu'il n'avait en fait pas vraiment quittée). Pourquoi Jésus chasse-t-il les marchands du temple ? Pour que le temple soit vide, nous l'avons dit. Mais pourquoi veut-il que le temple soit vide ? Pour pouvoir parler, pour que *sa parole puisse résonner au fond de l'âme*. Il s'agit là d'une interprétation tout à fait personnelle d'Eckhart qui, il faut bien le noter, n'est présente ni dans la lettre du texte de l'Évangile de Matthieu ni dans aucune des interprétations de ce passage qui ont

précédé. En effet, dans le texte, Jésus reproche aux marchands du temple d'avoir transformé une maison de prière en repaire de brigands et il les en chasse précisément pour cette raison. Ensuite, il est noté dans le verset suivant qu'il guérit des aveugles et des paralytiques qui se présentent à lui dans le temple (Mt, 21, 14) et qu'il quitte la ville après avoir subi l'indignation des prêtres et des scribes pour se rendre dans la ville de Béthanie où il passe la nuit (15-17). L'épisode des marchands s'arrête là. Or, dans son souci de tirer le passage vers un sens spirituel et mystique, Eckhart, en insistant sur la notion de vacuité (il s'agit de débarrasser le temple, de le vider) en vient, à la notion, centrale pour la perspective d'ensemble de notre analyse, de parole. C'est seulement une fois le temple vide que la parole du Christ peut résonner en lui (donc en l'âme, en son fond même, pour être précis) : le Christ « n'est certes pas chez lui dans l'âme quand elle a des hôtes étrangers avec lesquels elle s'entretient ». Qui sont ces hôtes ? Ils peuvent désigner bien des choses : le commerce des sens, les désirs et passions de toute sorte qui nous attachent au monde et nous détournent de l'essentiel, bref, tout ce qui nous divertit (au sens pascalien, donc étymologique du terme) de ce qui constitue pour Eckhart l'essentiel, à savoir la recherche de l'union avec Dieu. Pour que la parole du Christ (et la parole qu'est le Christ) puisse trouver un écho dans le fond de l'âme, il est impératif que le silence règne, d'où la nécessité de chasser tout ce qui est facteur d'agitation, de trouble et de tumulte.

Ce lien entre Dieu et la parole est fondamental car Eckhart insiste souvent sur le fait que Dieu lui-même est une parole. On peut, dans cette perspective, insister sur deux déclarations du *Sermon 53* (Sturlese *74*) susceptibles d'éclairer ce qui est en jeu ici.

Première déclaration : « Dieu est une Parole qui se dit elle-même. Là où Dieu est, là il dit cette Parole ; là où il n'est pas, il ne dit rien. Dieu est dit et est non-dit. Le Père est une opération qui se dit, et le Fils est un dit qui opère. Ce qui est en moi, cela sort de moi ; si même je le pense seulement, alors ma parole le révèle, et elle demeure pourtant à l'intérieur. C'est ainsi que le Père dit le Fils de façon non dite et qu'il demeure pourtant en lui. Je l'ai dit également souvent : De Dieu [la] sortie est son entrée [dans soi]. Plus je suis près de Dieu, plus Dieu se dit en moi » (*DW* 2, 529-530).

Seconde déclaration : « Lorsque Dieu parle dans l'âme, alors elle et lui sont un ; mais aussitôt que cet [un] déchoit [de cette unité][243], il se trouve divisé. Plus nous nous élevons avec notre entendement, plus nous sommes un en lui [=en Dieu]. C'est pourquoi Dieu dit le

[243] *Abevellet* : il s'agit d'un mouvement de nature ontologique, quand le plus intérieur de l'âme se répand dans les puissances et les sens vers les créatures. [NDT.]

Fils en tout temps dans l'unité et répand en lui toutes les créatures. Toutes possèdent un appel à faire retour au lieu d'où elles ont flué. Toute leur vie et tout leur être, tout cela est un appel et une urgence vers ce dont elles sont sorties.

Le prophète dit : "Le Seigneur a étendu Sa main" (Jr I, 9), et il signifie le Saint Esprit. Or il dit : "Il a touché ma bouche" et dit aussitôt : "Il s'est adressé à moi." La bouche de l'âme est la partie supérieure de l'âme, c'est ce qu'elle vise en disant : "Il a déposé Sa Parole dans ma bouche" – c'est là le baiser de l'âme : là où la bouche a touché la bouche, là le Père engendre son Fils dans l'âme, et là il "s'adresse à elle" » (*ibid.*, 536-537).

Si l'âme doit donc se taire pour entendre le Christ discourir et se dire lui-même en tant que parole du Père, c'est pour faire l'expérience même de Dieu et s'unir à Lui. Mais c'est aussi au fond la situation même des auditeurs des sermons d'Eckhart qui se trouve ici, une fois de plus, mise en abyme. Citons ici une fois encore ce que dit A. de Libera au début de son Introduction à sa traduction des *Sermons et traités* d'Eckhart :

« L'intention d'Eckhart est de convertir les chrétiens. Il s'agit de mener par le verbe à l'événement de pensée qu'est, dans l'écoute attentive des phrases, le Verbe qui les transit. Il s'agit de laisser éclore ou naître le Verbe lui-même, le Fils, dans l'âme de ceux qui, "priant en esprit et en vérité" (Jn 4, 23), deviennent, dans l'auscultation intérieure du Verbe, enfants de Dieu, fils par adoption. Fondée sur un nouveau rapport à la parole qui, dans l'espace sonore du sermon, intime le mystère silencieux de la renaissance de l'âme en Dieu, Eckhart est le premier théoricien d'une pratique de la prose religieuse qui, en la rigueur des termes, *s'écoute parler*. Prêchant le Verbe, sa parole est Verbe incarné. Requis dans et par la diction du Verbe, le prédicateur ne fait qu'annoncer à tous les chrétiens la bonne nouvelle d'une naissance qui ne cesse de s'opérer à leur insu : il les appelle à entendre ce qui, à tout moment, mais sans aucun temps, "se dit" en eux[244]. »

On ne saurait mieux dire. On comprend ainsi que tout l'enjeu de cet épisode des marchands du temple pour Eckhart, c'est, selon la ligne d'interprétation spirituelle et mystique qui est la sienne, celui de la parole : il s'agit bien de faire le vide en soi pour que la parole incarnée par le Christ puisse résonner dans le fond de l'âme. Il s'agit là d'une interprétation novatrice et tout à fait remarquable, inédite jusqu'à lui à notre connaissance. Et cette interprétation proprement spirituelle du Christ chassant les marchands du temple entre en parfaite résonance avec la situation même du prédicateur qui enseigne à ses auditeurs à faire le vide en eux pour que sa parole puisse venir habiter et résonner dans le plus profond de

[244] A. de Libera, Introduction aux *Sermons et traités* d'Eckhart, éd. cit., p. 19-20.

leur âme. De même que le Christ est le médiateur entre Dieu et les hommes, le point de jonction entre le temps et l'éternité comme nous l'avons dit auparavant, de même le prédicateur : certes, il n'est ni Dieu ni fils de Dieu comme le Christ, mais il est le médiateur, à travers le langage humain, d'une parole suressentielle qui se dit à travers lui et qui dépasse les simples mots, l'utilisation traditionnelle et quotidienne du langage, la communication de « l'universel reportage » (pour reprendre l'expression de Mallarmé). En fait, le prédicateur lui-même expérimente ce que doivent expérimenter ceux à qui il s'adresse : une parole fondamentale qui, au-delà des « mots de la tribu », se dit en lui, qui le précède, qui l'excède et qui lui succédera. « Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas » (Mt 24, 35).

Le Christ est la parole incarnée, le prédicateur doit viser à être, autant que faire se peut, le Christ incarné s'il veut mettre ses auditeurs à l'écoute d'eux-mêmes, c'est-à-dire du fond silencieux et abyssal de leur âme qui ne fait qu'un avec Dieu. La parole constitue donc l'occasion même de la divinisation de l'homme : « […] ils ont reçu la capacité de recevoir égalité par la grâce de cette même Parole ; et cette même Parole, telle qu'elle est en elle-même, le Père l'a dite toute, la parole et tout ce qui est dans cette Parole ». On retrouve ici, comme souvent chez Eckhart, l'arrière-plan du Prologue de Jean sur le Verbe ou la Parole (selon les traductions) : l'homme est à la fois égal à Dieu par nature selon son être incréé et, en tant qu'il est créé, appelé à cette égalité par la grâce. Dieu est donc l'alpha et l'oméga, l'origine et la fin, le point de départ et le point d'arrivée : l'homme est d'emblée, quoi qu'il fasse, toujours déjà pris dans la Parole. Ensuite, il ne dépend que de lui d'entrer dans le processus de détachement et de déprise, de combattre ses propres marchands du temple pour faire le vide en lui et de se mettre à l'écoute de lui-même, donc du Christ qui se dit en lui, donc, en dernière analyse, de Dieu Lui-même qui se dit dans le silence du recueillement de l'âme en elle-même. Car la parole du prédicateur n'est pas une parole-performance ni une parole-spectacle (comme dans un *discours*, au sens rhétorique du terme) qui aurait pour fonction d'attirer l'attention de l'auditeur sur la maîtrise rhétorique de celui qui parle, c'est au contraire une parole qui vise le retrait, l'intériorité, le recueillement de l'auditeur. La prédication n'est pas mise en scène de sa propre parole mais effacement de soi, avec les auditeurs, devant la parole. Au fond, contrairement au rhéteur qui exhibe une maîtrise que ses auditeurs n'ont pas pour montrer sa puissance de conviction, le prédicateur se met au même niveau que ses auditeurs : ils sont égaux face au mystère de la parole auquel il s'agit simplement de se rendre attentifs. La parole n'a donc pas le sens seulement mystique d'une

expérience individuelle (comme on le croit souvent chez Eckhart), elle est aussi ce qui permet de créer le lien à l'intérieur d'un groupe, d'un collectif uni par ce qui le dépasse : le mystère de la parole, donc de Dieu lui-même. En ce sens (et l'on retrouve alors, en un sens, Hilaire mais revu et corrigé par Eckhart), la parole du prédicateur a donc, si l'on veut, une fonction ecclésiale ou ecclésiologique. Elle crée un lien entre les individus (celui qui parle et ceux qui écoutent) pour *faire Église*, elle les unit face à ce qui les dépasse : Celui dont on parle qui est aussi, en même temps, Celui qui parle et qui se dit sans cesse à travers celui qui parle.

L'interprétation eckhartienne de l'épisode des marchands du temple est donc aussi bien mystique (individuelle) qu'initiatique (collective) : les deux voies ne s'opposent pas dans l'esprit du Thuringien. Si par voie mystique on entend une confrontation immédiate, seul à seul et face à face avec l'absolu et par voie initiatique on entend la nécessité d'une médiation qui intègre l'individu dans un collectif, une communauté spirituelle avec une progression suivie par un maître. Car écouter le prédicateur, c'est s'initier, apprendre à faire le vide en soi pour laisser résonner une parole fondamentale et originelle qui soude un collectif religieux et, par là même, faire une expérience (mystique) d'un absolu ineffable. On retrouve donc encore ce rôle paradoxal et pourtant central du Christ comme médiateur dans le cadre d'une recherche philosophique et spirituelle qui tend à faire l'économie des médiations.

Il faut ici prendre en compte le public de la *cura animarum* d'Eckhart qui est communautaire : il s'agit bien en quelque sorte de dépasser l'opposition entre le collectif et l'individuel, de créer une sorte de communauté mystique. Maître Eckhart a, on le sait, une relation privilégiée avec certaines de ses auditrices (pensons à Sœur Katrei, déjà évoquée[245]) mais si la direction de conscience est individuelle, le sermon est lui, un acte de liturgie de la parole qui unit et soude un collectif autour du *logos*.

[245] *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, éd. cit.

§6 La révélation du Christ dans et par la parole

« Le Père ayant dit cela, qu'est-ce donc que Jésus dit dans l'âme ? Comme je l'ai dit : le Père dit la Parole et dit dans la Parole et non autrement, et Jésus dit dans l'âme. Le mode de son dire, c'est qu'il se révèle soi-même et tout ce que le Père a dit dans lui, selon le mode où l'esprit est réceptif. Il révèle la seigneurie paternelle dans l'esprit dans une puissance égale sans mesure. Quand l'esprit reçoit cette puissance dans le Fils et par le Fils, il devient puissant dans toute sorte de progrès, en sorte qu'il devient égal et puissant dans toutes vertus et dans toute limpidité parfaite, de telle manière que félicité ni souffrance ni rien de ce que Dieu a créé dans le temps ne peut troubler cet homme, qu'il ne demeure puissamment en cela comme dans une force divine en regard de laquelle toutes choses sont petites et sans pouvoir. »

Une fois le temple vide et l'âme parfaitement détachée et recueillie en elle-même, Jésus peut donc prendre la parole. Mais que dit-il ? Il se dit Lui-même, « il se révèle soi-même et tout ce que le Père a dit dans lui ». C'est alors que l'homme fait l'expérience de la divinisation puisque « rien de ce que Dieu a créé dans le temps ne peut troubler cet homme » et qu'il « demeure puissamment en cela comme dans une force divine en regard de laquelle toutes choses sont petites et sans pouvoir ». Eckhart réactive ici bien sûr l'idée stoïcienne de la forteresse intérieure telle qu'on la trouve, par exemple, chez Marc Aurèle[246] : il y a d'ailleurs une similitude entre le temple évangélique et la forteresse (ou la citadelle, selon les traductions) païenne. Il s'agit, en effet, de deux lieux clos qui opposent intérieur et extérieur et qui visent la retraite en soi et le *contemptus mundi* : on sait bien que l'idée eckhartienne du détachement et de la déprise procède en partie de la philosophie stoïcienne.

Cependant, on voit bien qu'Eckhart apporte quelque chose de plus par rapport à la vision stoïcienne traditionnelle de l'*apatheia* du sage, de sa capacité absolue et permanente de retrait en soi-même, d'indifférence, d'impassibilité, d'abstraction (au sens étymologique) du monde. Loin de la citadelle de Marc Aurèle qui procède d'un imaginaire militaire, héroïque et

[246] « Ils se cherchent des retraites, maisons de campagne, plages ou montagne ; et toi aussi, tu prends l'habitude de désirer fortement des choses de ce genre. Voilà qui est absolument vulgaire, puisqu'il t'est loisible de faire retraite en toi-même à l'heure que tu voudras. Il n'est pas pour l'homme de retraite plus tranquille ni plus débarrassée d'affaires que dans sa propre âme, et surtout quand on possède en soi-même tout ce qu'il faut pour arriver, à condition d'y porter son attention, à cette aisance facile, qui n'est qu'un autre nom de l'ordre » (*Pensées pour moi-même*, IV, 3, trad. Bréhier revue par Jean Pépin, in *Les Stoïciens*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 1159). Voir également le livre classique de Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Fayard, 1992.

viril de combat, de résistance aux assauts, aux sièges et aux tumultes des événements extérieurs qui viendraient troubler la sérénité du sage, le temple eckhartien est un espace intérieur habité par une personne (le Christ) qui se dit dans une parole qui résonne au plus profond de l'âme (dans le fond même de l'âme qui ne fait qu'un, on n'y insistera jamais assez, avec le fond de Dieu lui-même). Pour Marc Aurèle, le retrait en soi-même dans la forteresse intérieure me relie à l'ordre éternel du *cosmos* par la toute-puissance de ma volonté. Pour Eckhart, l'expérience intérieure du détachement et de la vacuité me relie à Dieu par la toute-puissance de la grâce *via* la parole du Christ qui résonne au plus profond de moi-même. C'est là toute la différence entre un exercice spirituel antique païen et une expérience spirituelle chrétienne même si par ailleurs, comme nous le rappellerons après, le christianisme a pu se réapproprier, dans une certaine mesure, les exercices spirituels des philosophes de l'Antiquité.

On pourrait, au fond, résumer ce paragraphe 6 du *Sermon 1* (Sturlese *18*) par l'équation suivante : le temple intérieur d'Eckhart, c'est la citadelle intérieure de Marc Aurèle plus le Christ. Cela change tout car le *cosmos* des stoïciens (à l'instar de l'Un plotinien, d'ailleurs) est muet. Il est rapport à un ordre et à une harmonie éternelle mais pas expérience d'une personne vivante, d'un Dieu personnel[247] qui nous parle et se dit en nous. Pourtant, malgré tout, on retrouve avec Eckhart cette idée de la sagesse qui était au centre de la doctrine stoïcienne et des pensées antiques en général, ainsi que nous allons le voir maintenant.

[247] C'est là, du reste, la différence entre le *monothéisme* (croyance en un Dieu personnel et créateur qui intervient dans le cours des choses humaines) et l'*hénothéisme* antique qui pose un Dieu impersonnel, pur principe intelligible (Plotin) ou bien premier moteur immobile (Aristote). Rappelons que c'est Schelling qui a forgé le néologisme d'« hénothéisme » dans sa *Philosophie de la mythologie* (1842). Voir sur ce point Julien Ries, « Hénothéisme », *in* Paul Poupard (dir.), *Dictionnaire des religions*, Vol. 1, P.U.F., 2007, p. 832.

§7 LA PAROLE DU CHRIST COMME SAGESSE ET CONNAISSANCE DE SOI

« En second lieu, Jésus se révèle dans l'âme avec une sagesse sans mesure, qui est lui-même, dans cette sagesse le Père se connaît soi-même avec toute sa seigneurie paternelle et cette même Parole qui est aussi la sagesse même et tout ce qui est dedans comme étant le même un. Lorsque cette sagesse se trouve unie à l'âme, alors tout doute et toute erreur et toutes ténèbres lui sont pleinement ôtées et [elle] est posée dans une lumière claire et limpide qui est Dieu même, ainsi que dit le prophète : "Seigneur, dans ta lumière on connaîtra la lumière" [Ps 36, 10]. Alors c'est Dieu avec Dieu qui se trouve connu dans l'âme ; alors elle connaît avec cette sagesse soi-même et toute chose, et cette même sagesse elle la connaît avec lui-même, et c'est avec la même sagesse qu'elle connaît la seigneurie paternelle dans sa puissance génératrice féconde, et l'étantité essentielle [*weselîche istikeit*] selon la simple unicité sans aucune différence. »

Dans la section précédente, nous avions insisté sur la filiation entre Eckhart et Marc Aurèle à propos la question de l'expérience intérieure et de l'exercice spirituel : rappelons que c'est la philosophie antique, comme Pierre Hadot l'a montré avec force à partir des années 1980, qui invente cette tradition des exercices spirituels qui est inséparable de la pratique philosophique elle-même[248]. Dans l'Antiquité, un philosophe ne se juge pas à partir de son système ou de ses théories, à partir de ce qu'il dit ou écrit mais à partir de son comportement dans sa vie quotidienne et de sa manière de vivre : sérénité et rectitude, distance sur les choses, recul sur les circonstances et les événements, attitude face à autrui, aux honneurs, au pouvoir, à l'argent, etc. Le fin mot de la *philosophia* est la recherche de la sagesse et non du savoir (on sait que le mot grec *sophia* peut se traduire par les deux). La tradition chrétienne va reprendre cette idée antique de l'exercice spirituel, c'est-à-dire d'une pratique de soi et d'un travail sur soi qui s'incarne dans l'ici et maintenant concret du quotidien. Cela aboutira

[248] Voir l'ensemble de l'œuvre de P. Hadot et, en particulier, le recueil d'études *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études Augustiniennes, 1993 (1981). Voir notamment dans ce recueil, l'article intitulé « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », p. 59-74. P. Hadot note en effet que « […] sous l'influence alexandrine, celle, lointaine, de Philon, celle, plus proche, de Clément et d'Origène, magnifiquement orchestrée par les Cappadociens, certaines pratiques spirituelles philosophiques ont été introduites dans la spiritualité chrétienne et monastique et l'on a décrit, défini, et en partie pratiqué l'idéal chrétien en empruntant modèles et vocabulaire à la tradition philosophique grecque. Ce courant s'est imposé par ses qualités littéraires et philosophiques. C'est lui qui a transmis à la spiritualité chrétienne du Moyen-Âge et des Temps Modernes l'héritage des exercices spirituels antiques » (74).

notamment aux fameux *Exercices spirituels* (1548) d'Ignace de Loyola (1491-1566) dont on connaît la définition de l'exercice spirituel dans sa « Première annotation », au tout début de son ouvrage :

« De même, en effet, que se promener, marcher et courir sont des exercices corporels, de même préparer et disposer l'âme à supprimer tous les attachements mal ordonnés et, une fois ceux-ci supprimés, à chercher et à trouver la volonté de Dieu sur l'organisation de sa vie et le salut de son âme, sont appelés exercices spirituels[249]. »

Il n'est pas exagéré de dire, puisque nous arrivons au terme de la lecture de ce premier sermon dans laquelle la figure du Christ joue un rôle central, que Maître Eckhart lit cet épisode des marchands du temple comme un véritable *exercice spirituel*. Nous avons jusqu'à présent insisté sur le *sens* spirituel (entendu comme sens de l'Écriture au sens de la tripartition origénienne : sens littéral, sens moral, sens spirituel) qu'Eckhart donne au passage. Il faudrait passer un cap supplémentaire en disant qu'il s'agit bien là d'un *exercice* spirituel : l'enjeu n'est pas simplement exégétique mais pratique, il ne s'agit pas avant tout de commenter mais d'incarner, pas d'interpréter mais de vivre.

Dans cet avant-dernier paragraphe, Eckhart insiste en effet sur la notion de sagesse en disant qu'une fois le vide fait en elle-même, l'âme, pleinement attentive à la Parole du Christ qui se dit en elle-même, « connaît avec cette sagesse soi-même et toute chose », dont Dieu lui-même. Et l'on sait que « connaître », pour Eckhart, n'a pas un sens théorique extérieur mais un sens pratique intérieur : seul le juste connaît la justice, etc. La connaissance est fondamentalement une expérience qui résulte moins d'une réflexion sur l'objet que d'un travail sur nous-mêmes. C'est pour cela qu'elle a partie liée avec la sagesse : l'âme qui a chassé ses propres marchands du temple intérieur (ce qui est un travail de chaque instant toujours recommencé et jamais un acquis définitif, c'est en cela qu'on comprend que c'est bien d'un *exercice spirituel* qu'il s'agit) atteint la sagesse, se connaît elle-même et connaît Dieu en ne faisant qu'un avec Lui dans la vacuité du temple intérieur où peut résonner la parole du Christ qui fait le lien, par son incarnation dans l'histoire des hommes, entre le temps et l'éternité, entre les hommes et Dieu.

On note d'ailleurs dans ce paragraphe un autre point commun avec la philosophie antique qui liait de manière très intime sagesse et connaissance de soi à travers, justement, la pratique des exercices spirituels : le sage est celui qui se connaît lui-même (voir la célèbre

[249] Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Texte définitif (1548), trad. Jean-Claude Guy, Seuil, « Points-Sagesse », 1982, p. 51. On peut insister ici sur le mot « attachements » qui appelle celui de « détachement ».

injonction socratique reprise du fronton du temple de Delphes) et la connaissance de soi est le début de la sagesse. Importance, pour l'homme, donc, de prendre conscience de sa vie intérieure : tout commence là.

Mais insistons encore, au risque de nous répéter, sur un point par rapport aux philosophies païennes et à leurs « exercices spirituels ». La « sagesse » qu'acquiert ici l'âme en se détachant de toute chose extérieure et sensible (sensations, perceptions et images) pour s'unir à Dieu et se connaître elle-même dans sa nudité et sa pureté (car en se connaissant elle-même elle connaît Dieu et vice versa, le fond de l'âme et le fond de Dieu n'étant qu'un seul et même fond, selon l'expression célèbre du *Sermon 5b* (Sturlese *50*), *DW* 1, 90), cette « sagesse », donc, n'est pas le résultat d'une démarche volontaire ou volontariste comme chez les philosophes de l'Antiquité (au premier chef les stoïciens). Certes, il y a bien un travail sur soi dans et par le détachement, une certaine attitude de déprise qui permet de rendre possible cette expérience de Dieu mais ce travail est une simple condition nécessaire qui n'est aucunement suffisante : ultimement, c'est la grâce de Dieu qui doit opérer en moi pour que cette expérience ait lieu. Certes, il y a la sagesse, certes, il est question de connaissance de soi mais un troisième terme qui change tout vient s'ajouter : Dieu. La sagesse, pour Eckhart, trouve son origine dernière et sa raison d'être dans la connaissance de Dieu *via* le Christ médiateur qui coïncide (nous y avons déjà insisté) avec la connaissance de soi. Cela introduit une problématique nouvelle par rapport aux exercices spirituels antiques qui pensent uniquement en termes de rapports entre l'homme et le *cosmos* : dans la perspective antique pré-chrétienne, il s'agit pour l'homme de trouver sa place dans l'ordre et l'harmonie éternels du *cosmos* qui le dépassent et assigne des bornes à son existence finie, temporelle et limitée. Ici, le travail sur soi et l'« exercice » (si tant est, comme nous l'avons vu, que ce terme convienne encore car il ne dépend pas seulement de moi de « réussir ») consiste non pas à accepter ma finitude, ma mortalité et ma place dans le *cosmos* mais à entrer avec une dimension infinie et inouïe à l'intérieur de moi-même, à écouter une parole fondamentale qui se dit en moi-même et à entrer dialogue avec elle : cette parole est un appel qui attend une réponse.

§8 ET DERNIER L'HOMME RASSEMBLÉ EN LUI-MÊME

« Jésus se révèle aussi avec une douceur et richesse incommensurables qui sourd de la force de l'Esprit Saint et sourd avec surabondance et flue avec pleine richesse et douceur en flux surabondant dans tous les cœurs réceptifs. Lorsque Jésus se révèle avec cette richesse et avec cette douceur et s'unit à l'âme, avec cette richesse et avec cette douceur l'âme flue alors de retour dans soi-même et hors de soi-même et au-dessus de soi-même et au-dessus de toutes choses, par grâce, avec puissance sans intermédiaire, dans son premier commencement. Alors l'homme extérieur est obéissant à son homme intérieur jusqu'à sa mort, et est alors en paix constante dans le service de Dieu en tout temps. Pour qu'aussi Jésus doive nécessairement venir en nous et jeter dehors et enlever tous obstacles et nous fasse un comme il est un, un Dieu avec le Père et avec l'Esprit Saint, pour que donc nous demeurions éternellement un avec lui, qu'à cela Dieu nous aide. Amen. »

Concluons donc ce premier moment sur l'épisode des marchands du temple en concluant avec Eckhart lui-même. Trois remarques.

Première remarque. Il semble que ce sermon liminaire soit une sorte de monade qui contienne en miniature la plupart des grandes thématiques et des grandes problématiques eckhartiennes : nous en avons déjà évoqué un certain nombre auparavant, notamment le détachement, la vacuité et l'union à Dieu dans et par la parole (ce qui implique également la mise en abyme de l'acte de prédication lui-même). Dans cet ultime paragraphe apparaît la thématique, centrale elle aussi chez Eckhart, du flux et de la percée en retour : « […] l'âme flue alors de retour dans soi-même et hors de soi-même et au-dessus de soi-même et au-dessus de toutes choses, par grâce, avec puissance sans intermédiaire, dans son premier commencement ». Selon l'enseignement habituel du Thuringien, Dieu flue et il revient à l'homme d'effectuer sa percée en retour. Ici, c'est le fluer de l'âme « dans son premier commencement » qui exprime la percée en retour. L'agir de l'homme s'avère ainsi strictement conforme à celui de Dieu même. Pour Eckhart, le flux désigne à la fois la circumcession trinitaire, le jaillissement de l'âme hors de Dieu et l'impression de la vie divine dans l'âme. Et il est intéressant de voir que le Christ, joue un rôle de médiateur entre le flux (mouvement qui va de l'origine à la créature) et le reflux (percée en retour, mouvement qui va de la créature qui essaie de s'unir à son origine, c'est-à-dire à son créateur), entre le moment de la création (où Dieu se diffuse et s'extériorise dans la création et, en particulier, celle de l'homme) et celui de la divinisation (où l'homme se retourne vers Dieu pour ne faire qu'un

avec Lui). Conclure un sermon où le Christ a une présence centrale sur cette idée du flux et de la percée en retour fait donc sens. On pourra lire, en parallèle, un passage du de la prédication latine :

« Dis comment toutes choses plaisent au Père seulement dans le Fils. Par suite, il faut se baigner dans le sang du Christ, et par la médiation du Fils, reconduire toutes choses dans le Père, de même que le Père opère toute chose par le Fils, comme le reflux répond au flux » (*Sermon LVI*, n. 557, *LW* IV, 466).

Deuxième remarque. Dans cet ultime paragraphe, Eckhart insiste aussi sur la distinction entre homme extérieur et homme intérieur : « Alors l'homme extérieur est obéissant à son homme intérieur jusqu'à sa mort, et est alors en paix constante dans le service de Dieu en tout temps. » L'« homme extérieur » et l' « homme intérieur » ne désignent pas deux hommes mais, à la suite de Saint Paul, l'homme tout entier selon qu'il se livre à la dispersion dans la multiplicité du sensible, de l'extériorité et donc du péché ou qu'il se trouve rassemblé en lui-même : on reconnaît ici la problématique augustinienne de la *conversio* comme unification de soi avec soi en Dieu. Disons, d'un côté l'homme charnel, de l'autre l'homme spirituel. Au début du traité *De L'Homme noble*, Eckhart thématise d'ailleurs longuement cette opposition :

« […] l'Écriture dit à propos de l'humain qu'il est en nous un homme extérieur, et un autre homme intérieur [2 Co, 4, 16]. À l'homme extérieur appartient tout ce qui est inhérent à l'âme, conjoint et mêlé à la chair, et qui a une œuvre commune avec et dans un membre quelconque du corps, tels que l'œil, l'oreille, la langue, la main et d'autres. Et tout cela, l'Écriture le prend comme le vieil homme, l'homme terrestre, l'homme extérieur, l'homme ennemi, un homme servile.

L'autre homme qui est en nous, c'est l'homme intérieur, que l'Écriture appelle un homme nouveau, un homme céleste, un homme jeune, un ami et un homme noble. Et c'est ce que dit Notre-Seigneur : "Un homme noble partit vers un pays lointain et y reçut un royaume et s'en revint" » (*DW* 5, 109).

L'opposition homme extérieur/homme intérieur, homme ancien (ou vieil homme)/homme nouveau est plusieurs fois évoquée par Paul lorsqu'il enjoint les destinataires de ses épîtres de se laisser revêtir de « l'image du créateur »[250]. On constate ici qu'à l'instar

[250] Voir, par exemple, Col 3, 9-10 (« Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son créateur »), Eph 4, 22-24 (« […] il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme,

d'Augustin et de beaucoup d'autres, l'anthropologie spirituelle d'Eckhart est très marquée par celle de Saint Paul. Et ce n'est sans doute pas par hasard si cette référence paulinienne arrive dans la conclusion du sermon : à la suite de toutes nos analyses, ne peut-on pas dire que le combat entre Jésus et les marchands du temple n'est au fond pas autre chose qu'une illustration ou une métaphore du combat spirituel entre homme extérieur et homme intérieur, homme ancien et homme nouveau ?

Troisième et dernière remarque. Chaque sermon d'Eckhart, se termine par une exhortation, un appel à Dieu : « Pour qu'aussi Jésus doive nécessairement venir en nous et jeter dehors et enlever tous obstacles et nous fasse un comme il est un, un Dieu avec le Père et avec l'Esprit Saint, pour que donc nous demeurions éternellement un avec lui, qu'à cela Dieu nous aide. Amen. » Cela s'inscrit dans la logique de ce que nous avons précédemment décrit. Ce n'est pas l'homme qui a le dernier mot mais Dieu dans la mesure où, en faisant silence à la fin du sermon, le prédicateur lui redonne en quelque sorte la parole pour qu'il se fasse entendre dans le silence après s'être fait entendre à travers la prédication. Ce n'est pas la volonté de l'homme qui a le dernier mot mais l'opération de la grâce de Dieu qui agit sur lui. L'homme peut se rendre disponible et réceptif à la grâce, il ne peut pas faire que la grâce ait lieu. Son salut ne vient pas entièrement de lui-même, c'est la différence que nous avons noté entre les exercices spirituels antiques et les exercices spirituels chrétiens. Car c'est bien cela qu'il faut retenir, au fond, de ce premier sermon : Eckhart ne fait pas d'abord un commentaire à visée exégétique devant ses auditeurs, il leur propose, à travers la figure du Christ chassant les marchands du temple, une pratique spirituelle et un exercice existentiel à effectuer sur eux-mêmes et à répéter. L'exercice spirituel est un moyen pour se rendre disponible à la grâce *via* la parole incarnée ici et maintenant du prédicateur. Voyons à présent, pour continuer notre parcours de lecture, un autre épisode de l'Évangile qui a arrêté l'attention d'Eckhart : la résurrection du fils de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-17) telle qu'il en rend compte dans les *Sermons 18, 42* et *43* (Sturlese *28*, *59* et *29*). Cela nous permettra de compléter notre portrait du Christ des Évangiles dans la prédication allemande de Maître Eckhart.

---

qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité ») et 2 Co 4, 16 (« C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Au contraire, même si notre homme extérieur s'en va en ruine, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour »).

CHAPITRE V MAÎTRE ECKHART ET LE CHRIST DES ÉVANGILES (2) : RÉSURRECTION DU FILS DE LA VEUVE DE NAÏM (*SERMONS 18, 42* ET *43*)

« Et il advint ensuite qu'il se rendit dans une ville appelée Naïn. Ses disciples et une foule nombreuse faisaient route avec lui. Quand il fut près de la porte de la ville, voilà qu'on portait en terre un mort, un fils unique dont la mère était veuve ; et il y avait avec elle une foule considérable de la ville. En la voyant le Seigneur eut pitié d'elle et lui dit : "Ne pleure pas." Puis, s'approchant, il toucha le cercueil, et les porteurs s'arrêtèrent. Et il dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi." Et le mort se dressa sur son séant et se mit à parler. Et il le remit à sa mère. Tous furent saisis de crainte et ils glorifiaient Dieu en disant : "Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple." Et ce propos se répandit à son sujet dans la Judée entière et tout le pays d'alentour. »

Évangile selon Saint Luc 7, 11-17.

En passant de l'Évangile de Matthieu à celle de Luc, un premier constat, similaire à celui que nous faisions précédemment, s'impose : c'est un évangile assez peu commenté de manière suivie et intégrale dans la tradition des Pères. Un nouveau coup d'œil rapide à la collection de référence « Sources chrétiennes » nous enseigne que deux auteurs de la tradition (non des moindres, il est vrai) ont pris la peine de le faire : Origène et Ambroise de Milan, auxquels on ajoutera, parmi les médiévaux, Albert le Grand[251] et Thomas d'Aquin (sous forme d'une compilation de citations des Pères, la fameuse *Catena aurea* que nous avons déjà évoquée). Avant donc de mettre au jour les points saillants et les problématiques qu'Eckhart fait émerger à partir de cet épisode du Christ ressuscitant par sa parole (ce fait a son importance, nous y reviendrons, car cette thématique de la parole en rapport avec la problématique de la prédication constitue le fil rouge de ce travail) le fils de la veuve de Naïm, examinons dans un premier temps la façon dont Ambroise analyse et interprète, pour sa part, cet épisode car il est bien évident que, comme les propositions eckhartiennes sur l'épisode des marchands du temple ne peuvent faire sens qu'en mettant en évidence leur originalité par rapport aux interprétations antérieures de la tradition (Hilaire de Poitiers), ce que dit Eckhart sur cet épisode célèbre de l'Évangile de Luc doit être également mis en

[251] Le commentaire de Lc 7, 11-17 se trouve dans le tome XXII des *Opera omnia*, éd. cit., p. 470-479.

perspective par rapport à quelques uns de ses prestigieux devanciers (dont il a d'ailleurs souvent une connaissance directe)[252]. Écartons d'emblée les *Homélies sur Saint Luc* d'Origène[253] qui ne proposent pas d'analyse de cet épisode et n'ont pas, de toute façon, prétention ni vocation à être un commentaire suivi du troisième évangile.

Reste donc Saint Ambroise (v. 340-397). Comment l'évêque de Milan, qui a converti Augustin au christianisme, analyse-t-il cet épisode de la résurrection de Naïn (ou Naïm, selon les traductions d'ailleurs[254]) ? Au chapitre V de son *Traité sur l'évangile de Saint Luc* (qui, contrairement aux homélies d'Origène, se présente, lui, comme un commentaire linéaire et suivi), il note ceci :

« Ce passage aussi est riche d'un double profit : nous croyons que la divine miséricorde est vite fléchie par les lamentations d'une mère veuve, alors surtout qu'elle est brisée par la souffrance et par la mort d'un fils unique, veuve à qui cependant la foule en deuil restitue les avantages de la maternité ; d'autre part cette veuve entourée d'une foule de peuple nous semble plus qu'une femme : elle a mérité d'obtenir par ses larmes la résurrection de l'adolescent, son fils unique ; c'est que la sainte Église rappelle à la vie, du cortège funèbre et des extrémités du tombeau, le peuple plus jeune, eu égard à ses larmes ; et il lui est interdit de pleurer celui à qui est réservée la résurrection.

Or ce mort était porté au tombeau, dans un cercueil, par les quatre éléments de la matière[255] ; mais il avait l'espérance de la résurrection, puisqu'il était porté sur le bois (celui-

---

[252] Saint Thomas d'Aquin cite ainsi le passage que nous allons mentionner dans son *Commentaire de Luc* (*Catena in Lucam*) :
http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/ecriture/catenaaurealuc.htm#_Toc194292729 .

[253] Origène, *Homélies sur Saint Luc*, trad. Henri Crouzel, s.j., François Fournier, s.j. et Pierre Périchon, s.j., Cerf, SC 87, 1962.

[254] Comme on le voit, la traduction de la Bible de Jérusalem (citée en épigraphe de ce chapitre) opte pour « Naïn » mais « Naïm » est cependant plus courant.

[255] Albert le Grand reprend également, de façon un peu différente, cette idée des quatre éléments présente dans la *Glossa ordinaria*, compilation de gloses bibliques des Pères très utilisée de l'époque carolingienne jusqu'au XIV^{e} siècle (PL 113-114) que Maître Eckhart connaissait également : « *Naturaliter autem sunt elementa ut dicit quaedam Glossa. Mater enim est terra. Unicus autem Adam, quem ad tumbam naturaliter portant quatuor elementa* » (éd. cit., p. 475). S'inspirant de la taxinomie des passions selon Saint Bernard, Albert ajoute à cette interprétation une interprétation morale (*ibid.*) qui fait des quatre porteurs les quatre passions qui font courir l'homme à sa perte et à sa damnation : *amor*, *timor*, *gaudium* et *tristitia*. Pour les références à cette psychologie des passions dans l'œuvre de Saint Bernard, voir *Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine* (collectif), Beauchesne, « Bibliothèque de spiritualité », 1998, p. 65.

ci, il est vrai, ne nous a pas servi tout d'abord, mais, une fois que Jésus l'eut touché, il commença à nous procurer la vie) : c'était un signe que le salut se répandrait sur le peuple par le gibet de la Croix. Ayant donc entendu la parole de Dieu, les lugubres porteurs de ce deuil s'arrêtèrent : ils entraînaient le corps humain dans le courant mortel de sa nature matérielle. N'est-ce pas cela et ne sommes-nous pas étendus sans vie comme dans un cercueil, instrument des derniers devoirs, lorsque le feu d'une convoitise sans mesure nous consume, ou que l'humeur froide nous envahit, ou qu'une certaine indolence habituelle du corps émousse la vigueur de l'âme, ou que notre esprit, vide de la pure lumière, repaît notre intelligence de brouillards épais ? Tels sont les porteurs pour nos obsèques. Mais bien que les derniers symptômes de la mort aient fait disparaître tout espoir de vie et que les corps des trépassés gisent auprès du tombeau, pourtant, à la parole de Dieu, les cadavres prêts à périr se relèvent, la parole revient, le fils est rendu à sa mère, rappelé du tombeau, arraché au sépulcre. Quel est ce tombeau, le vôtre, sinon les mauvaises mœurs ? Votre tombeau est le manque de foi ; votre sépulcre est cette gorge – car "leur gorge est un sépulcre béant" [Ps 5, 11] – qui profère des paroles de mort. C'est le sépulcre dont le Christ vous délivre ; de ce tombeau vous ressusciterez si vous écoutez la parole de Dieu. Même s'il y a péché grave que vous ne puissiez laver vous-même par les larmes de votre repentir, que pour vous pleure cette mère, l'Église, qui intervient pour chacun de ses fils comme une mère veuve pour des fils uniques ; car elle compatit, par une souffrance spirituelle qui lui est naturelle, lorsqu'elle voit ses enfants poussés vers la mort par des vices funestes. Nous sommes les entrailles de ses entrailles ; car il existe aussi des entrailles spirituelles : Paul les avait, lui qui disait "Oui, frère, donne-moi cette joie dans le Seigneur, rassasie mes entrailles dans le Christ" [Phm, 20]. Nous sommes donc les entrailles de l'Église, parce que nous sommes membres de son corps, faits de sa chair et de ses os. Qu'elle pleure donc la tendre mère, et que la foule l'assiste ; que non seulement une foule mais une foule nombreuse compatisse à la bonne mère. Alors vous vous relèverez de la mort, alors vous serez délivré du sépulcre ; les ministres de votre mort s'arrêteront, vous vous mettrez à dire des paroles de vie ; tous craindront, car par l'exemple d'un seul beaucoup seront redressés ; et, de plus, ils loueront Dieu de nous avoir accordé de tels remèdes pour éviter la mort.[256] »

L'interprétation d'Ambroise joue, on le voit, sur deux registres. D'un côté, un registre moral : la mort représente l'engourdissement dans la pesanteur de la matière, de la chair et du

[256] Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de Saint Luc I*, V, 90-92, trad. Dom Gabriel Tissot, o.s.b., Cerf, SC 45 *bis*, 1971 (1956), p. 214-216.

péché (il est question de « mauvaises mœurs »). En rappelant le jeune homme à la vie par sa parole, le Christ le lave ainsi de ses péchés et lui insuffle un esprit nouveau : on passe ainsi du vieil homme à l'homme nouveau, au sens paulinien que nous avons vu à la fin du chapitre précédent. Mais, comme chez Hilaire avec les marchands du temple, on trouve également une interprétation de type ecclésiologique : cette veuve éplorée, nous dit Ambroise, ce n'est rien d'autre que l'Église elle-même[257] : « Même s'il y a péché grave que vous ne puissiez laver vous-même par les larmes de votre repentir, que pour vous pleure cette mère, l'Église, qui intervient pour chacun de ses fils comme une mère veuve pour des fils uniques ; car elle compatit, par une souffrance spirituelle qui lui est naturelle, lorsqu'elle voit ses enfants poussés vers la mort par des vices funestes. » L'Église pleure donc ses brebis égarées, ses enfants perdus dans le péché et la mort pour qu'ils renaissent à la vie, elle pleure ses « entrailles », insiste Ambroise dans une métaphore de l'Église comme corps mystique du Christ qui procède aussi, comme on le sait, de Saint Paul[258]. Il n'y a sans doute pas, du reste, à s'étonner de l'importance des interprétations ecclésiologiques de passages de l'Écriture à une époque où la communauté chrétienne est en train de se constituer dans les premiers siècles de l'Antiquité tardive : l'enjeu est bien, à l'époque, de se constituer comme église, c'est-à-dire comme *ekklesia*, comme collectif, comme personne morale en *lisant* de façon performative son destin dans l'Écriture et en le *liant* à Celle-ci. Ambroise note bien sûr également (car c'est évident) que cette résurrection préfigure la résurrection du Christ lui-même, le bois du tombeau entrant en écho avec celui de la croix : « […] c'était un signe que le salut se répandrait sur le peuple par le gibet de la Croix ». Il y a donc un lien, dans l'ensemble de cette aventure, entre théologie morale, ecclésiologie et histoire du salut.

[257] On trouve la même interprétation ecclésiologique chez Albert le Grand : « *Haec autem vidua est Ecclesia, a sponso Christo (qui in coelum secundum corporalem praesentiam abiit) vidua, hoc est divisa* » (éd. cit., p. 473, nous corrigeons une coquille de l'édition Borgnet en lisant *vidua* à la place d'*idua*).

[258] Voir les passages suivants des épîtres : « Car, tout comme un seul corps nous avons nombre de membres et que les membres n'ont pas tous la même fonction, pareillement, malgré notre nombre, nous ne sommes qu'un seul corps dans le Christ, alors qu'individuellement nous sommes membres les uns des autres » (1 Rom. 12, 4-5) ; « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien, nous avons tous été baptisés en un seul Esprit pour ne faire qu'un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Cor. 12, 12-13) ; « Pour vous, vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun personnellement » (1 Cor. 12, 27) ; « Maintenant je me réjouis de souffrir pour vous, et ce qui manque aux tribulations du Christ, je le complète dans ma chair au profit de son corps qui est l'Église (1 Col. 1, 24). »

Qu'en est-il maintenant de l'interprétation que donne Maître Eckhart de ce passage où le Christ ressuscite le fils de la veuve de Naïn ? La première chose à dire, c'est que pas moins de trois sermons sont consacrés à cette question : le *Sermon 18* (Sturlese *28, DW* 1, 296-307), le *42* (Sturlese *59, DW* 2, 301-309) et le *43* (Sturlese *29, ibid.*, 316-330). Il ne s'agit pas d'un triplet (comme on trouve parfois des doublets avec les *Sermons 16a* et 1*6b* ou bien *54a* et *54b*, par exemple) : ils ne disent pas la même chose et ne suivent pas le même plan. Il est à notre sens tout à fait remarquable qu'Eckhart ait ressenti le besoin de prêcher *à trois reprises* sur cet épisode de l'évangile de Luc (quatre si l'on ajoute le *Sermon XXXVI* de la prédication latine sur le même texte) : à notre connaissance, c'est un cas unique dans son œuvre de prédication (tant allemande que latine d'ailleurs). On peut donc supposer à bon droit qu'il devait considérer que cet épisode contenait une richesse ou une profondeur spirituelle particulière pour y revenir par trois fois. Raison pour laquelle il faut examiner plus avant ces trois sermons, leurs problématiques respectives autour de la figure du Christ, leurs points communs et leurs différences, éventuellement leurs divergences s'il y a lieu.

1- Le *Sermon 18* : première prédication d'Eckhart sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm

§1 Introduction : rappel de l'épisode

« Notre Seigneur alla dans une ville qui se nommait Naïm, et avec lui beaucoup de gens, et aussi les disciples. Lorsqu'ils arrivèrent sous la porte, on emportait un jeune homme mort, un fils unique d'une veuve. Notre Seigneur s'approcha et toucha la civière sur laquelle gisait le mort et dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi !" Le jeune homme se dressa et commença aussitôt à venir à la parole par la vertu de l'égalité selon laquelle il avait été relevé par la Parole éternelle. »

Dans ce bref paragraphe introductif, on constate d'emblée l'importance de la problématique de la parole. Le Christ ressuscite le jeune homme par la parole : sa résurrection, le fait qu'il revienne à lui et revienne en même temps à la parole (il retrouve la capacité de parler) est une réponse au dialogue avec la parole éternelle qu'est le Christ. Cette question de la parole est fondamentale car Eckhart y reviendra longuement à la fin du sermon.

§2 La ville, image de l'âme

« Or je dis : "Il alla dans la ville." La ville, c'est l'âme qui est bien ordonnée et affermie et protégée des défauts, et a exclu toute multiplicité et est unifiée et bien fortifiée dans le salut de Jésus, et entourée de murs et enveloppée de la lumière divine. C'est pourquoi le prophète dit : "Dieu est un mur autour de Sion" [Is 26, 1]. La Sagesse éternelle dit : "Je me reposerai de façon égale dans [la ville] consacrée et dans la ville sanctifiée" [Si 21, 10-11]. Rien ne repose ni n'unit autant que l'égal ; de là tout ce qui est égal est intérieur et proche et auprès de. Cette âme est consacrée dans laquelle Dieu seul est et dans laquelle aucune créature ne trouve repos. C'est pourquoi il dit : "Dans la [ville] consacrée et dans la ville sanctifiée, je me reposerai de façon égale." Toute sainteté vient du Saint-Esprit. La nature ne fait pas de bonds ; elle commence toujours à opérer à partir de l'inférieur et opère ainsi vers le haut jusqu'au plus élevé. Les maîtres disent que de l'air jamais feu n'advient s'il n'est pas devenu tout d'abord subtil et brûlant. Le Saint Esprit prend l'âme et la purifie dans la lumière et dans la grâce, et l'entraîne vers le haut, jusqu'au plus élevé. C'est pourquoi il dit : "Dans la ville sanctifiée je me reposerai de façon égale." Autant l'âme repose en Dieu, autant Dieu repose en elle. Repose-t-elle pleinement en lui, alors il repose pleinement en elle. C'est pourquoi la Sagesse éternelle dit : "Je me reposerai de façon égale." »

On constate d'emblée un point commun entre cet épisode de la résurrection du fils de la veuve de Naïm et l'épisode précédemment analysé des marchands du temple : la question, centrale dans les deux cas, de l'espace intérieur[259]. Dans le cas précédent, c'était le temple qui représentait l'âme, suivant en cela un long lignage spirituel qui remonte à l'Ancien Testament et passe ensuite par Saint Paul. Maintenant, c'est la ville : « Et il advint ensuite qu'il se rendit dans une ville appelée Naïn » (Lc 7, 11). Eckhart se concentre d'emblée sur ce détail et l'approfondit de manière scrupuleuse : on aurait pu penser qu'il passerait par-dessus. On lit, en effet, souvent ce genre de phrase de transition entre deux épisodes dans les Évangiles : « Et il advint ensuite qu'il se rendit dans une ville appelée X ou Y ». On aurait donc envie de ne pas y prêter plus d'attention que cela et de se concentrer plutôt sur ce qui semble être l'essentiel, à savoir le miracle de la résurrection du jeune homme qui annonce celle de Lazare, celle du Christ lui-même et celle de tout homme après la mort, le fait que tout cela s'opère par une parole du Christ, etc. Il n'en est rien. Mais il ne s'agit pas pour autant ici de surinvestir ou de surinterpréter un point de détail de façon arbitraire. Au contraire : pour bien comprendre l'interprétation spirituelle qu'Eckhart va donner du passage, cet aspect semble tout à fait crucial.

« La ville, note-t-il, c'est l'âme qui est bien ordonnée et affermie et protégée des défauts, et a exclu toute multiplicité et est unifiée et bien fortifiée dans le salut de Jésus, et entourée de murs et enveloppée de la lumière divine. » Où l'on retrouve encore une fois la version chrétienne de la citadelle intérieure de Marc Aurèle que nous évoquions tout à l'heure. Cette simple phrase de transition en apparence purement informative « Il alla dans la ville » prend donc avec Eckhart une toute autre dimension : il s'agit de la rencontre spirituelle du Christ avec l'âme, de l'inhabitation divine, une fois de plus. Cette ville-âme renvoie à la fois à l'idée de pureté morale (l'âme « ordonnée », « affermie », « protégée des défauts ») et à celle

[259] Nous renvoyons de nouveau au livre de J.-L. Chrétien, *L'Espace intérieur*, éd. cit. Étrangement, Maître Eckhart n'est pas cité une seule fois dans ce travail alors que, comme nous le voyons, il y avait de quoi faire et que la problématique de l'espace intérieur et de sa représentation par le langage semble centrale dans son œuvre. Cette problématique de l'espace intérieur a été, en revanche, soulignée explicitement par É. Mangin dans *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., lorsque, réfléchissant sur la question de l'exploration de l'âme en son fond, il analyse la « topographie impossible » de l'espace intérieur chez Eckhart. Voir Chapitre 3, 2, p. 92 *sq.*

de détachement spirituel (elle a « exclu toute multiplicité », elle s'« est unifiée »)[260]. Pour valider son interprétation, Eckhart s'appuie sur l'Ancien Testament (en l'occurrence, le prophète Isaïe et l'Ecclésiastique) en donnant, encore une fois, une dimension intérieure et spirituelle à la question, spécifiquement liée au judaïsme, de la terre promise, de Sion, de Jérusalem. Il ne s'agit pas là d'un projet politique de fondation lié à une terre et à un peuple élu mais d'une question spirituelle. La vraie ville, c'est la ville intérieure, celle qu'on explore et celle dans laquelle, comme dans le temple, on se confronte à une altérité : l'altérité divine[261]. Il ne s'agit pas ici d'un *hapax* puisque cette interprétation de la ville au sens spirituel désignant l'âme se trouve à d'autres endroits de la prédication allemande d'Eckhart[262]

Il est aussi intéressant de voir comment le prédicateur interprète un adage aristotélicien (la nature ne fait pas de bonds) dans un sens spirituel. De même, en effet, que l'air ne se transforme pas en feu avant d'être devenu subtil et chaud, de même, l'Esprit saint purifie l'âme pour l'entraîner au degré le plus élevé. Il y a ainsi continuité et non rupture, entre philosophie et spiritualité, la seconde n'étant que l'approfondissement de la première. On peut également souligner cette permanence de la figure du chiasme divino-humain sur lequel nous avons beaucoup insisté précédemment à propos du Christ : « Autant l'âme repose en Dieu, autant Dieu repose en elle. » Dieu en moi, moi en Dieu : le contenant est le contenu, le

[260] Même idée dans le *Sermon XXXV* pour qui la ville représente à la fois « une âme sûre et bien protégée contre les tentations de la chair, du monde et du diable » et également « l'unité et la paix des citoyens, c'est-à-dire des forces, des puissances et des affections » (n. 364).

[261] La thèse centrale du livre de J.-L. Chrétien est d'ailleurs que la question de « l'espace intérieur » connaît une rupture entre, d'un côté, la « topique chrétienne » qui pose l'identité humaine comme habitable par une autre présence que la nôtre, c'est-à-dire Dieu (et il est évident qu'Eckhart s'inscrit dans cette topique chrétienne) et, d'autre part, disons, l'espace intérieur moderne, à partir de Montaigne puis de Descartes (en lien avec la naissance du « sujet », donc), où cette altérité tend à s'effacer, avec son horizon spirituel et mystique, au profit d'un pur face-à-face de l'individu avec lui-même. C'est la différence entre l'*âme* chrétienne et la *conscience* laïque moderne : « L'objet de ce livre est donc la *topique chrétienne*, telle qu'elle s'est développée des Pères de l'Église au Moyen Âge et à la modernité, où elle subit une profonde transformation […], laquelle n'est autre qu'une *profanation*, entendue au sens de rendre profane un lieu saint. Je deviens le seul habitant d'une demeure conçue pour héberger la présence divine » (*L'Espace intérieur*, éd. cit., p. 12).

[262] Voir par exemple le *Sermon 81* (Sturlese *118*) : « En second lieu, nous considérons ce qu'est la "cité" ; cela veut dire, au sens spirituel, l'âme. Une "cité" signifie *civium unitas* ; cela signifie une cité qui est fermée à l'extérieur et est unifiée à l'intérieur. C'est ainsi que doit être l'âme dans laquelle Dieu doit fluer, qu'elle soit protégée des dangers à l'extérieur et à l'intérieur unifiée en toutes ses puissances » (*DW* 3, 396).

contenu est en même temps le contenant, l'expérience mystique fait ainsi exploser de l'intérieur (ou de l'intime…) les identités séparées et cloisonnées puisque l'homme pleinement accompli c'est l'homme divinisé.

§3 Simplicité et limpidité de Dieu

« Les maîtres disent que la [couleur] jaune et la couleur verte, dans l'arc-en-ciel, se joignent l'une à l'autre de façon si égale qu'aucun œil n'a vision si aiguë qu'il puisse le percevoir ; c'est de façon aussi égale qu'opère la nature et qu'elle est égale au premier jaillissement, qui est si égal en les anges que Moïse ne se risqua pas à en écrire par égard au sentiment des faibles gens, pour qu'ils ne les adorent pas : si égaux sont-ils au premier jaillissement. Un grand maître[263] dit-même que l'ange le plus élevé parmi les esprits est si proche du premier jaillissement et possède en lui tant de ressemblance divine et de puissance divine qu'il a créé tout ce monde et en sus tous les anges qui sont au-dessous de lui. Ici se trouve une bonne doctrine, que Dieu est si élevé et si limpide et si simple qu'il opère dans sa créature la plus élevée de sorte qu'elle opère dans sa puissance, comme un sénéchal opère dans la puissance du roi et gouverne son pays. Il dit : "Dans la [ville] sanctifiée et dans la ville consacrée, je me reposerai de façon égale". »

Une fois de plus, comme souvent, Maître Eckhart nous donne ici le sentiment d'être dans la digression et d'avoir perdu le fil de son sermon. Mais il n'en est rien. En fait, il le suit tout à fait rigoureusement. Nous sommes toujours sur la question de la ville et de sa signification spirituelle en tant qu'espace intérieur dans lequel va s'opérer la rencontre entre l'homme et Dieu. D'où la comparaison entre l'union des couleurs de l'arc-en-ciel et la manière dont la nature opère en s'égalant à l'impulsion créatrice originelle, au « premier jaillissement » qui l'a faite être ce qu'elle est. On retrouve également les anges que nous avons déjà croisés dans le *Sermon 1* et dont la présence est, nous l'avons noté précédemment, problématique chez Eckhart puisque sa doctrine philosophique et spirituelle a pour objectif principal de contourner et de court-circuiter les intermédiaires pour une union directe de l'âme avec Dieu.

[263] « Dans le *Sermon XXXVI* (n. 365), ainsi que dans le *Commentaire de la Genèse* (I, 1 ; n. 21) et dans son *Commentaire de la Sagesse* (n. 36), Eckhart attribue cette opinion à Avicenne, pour souligner aussitôt que Thomas d'Aquin s'est employer à la réfuter (*ST*, Ia, q. 47, a. 1) » [NDT].

Dans quelle optique les anges sont-ils donc ici convoqués ? En fait, Eckhart veut insister sur un point : « […] Dieu est si élevé et si limpide et si simple qu'il opère dans sa créature la plus élevée de sorte qu'elle opère dans sa puissance, comme un sénéchal opère dans la puissance d'un roi et gouverne son pays ». S'il n'y a pas égalité de nature entre l'ange et Dieu, il y a malgré tout égalité dans l'opération en tant que l'ange (c'est-à-dire le « messager », celui qui porte les nouvelles, au sens propre du grec *angelos*, même racine que le mot « évangile », ne l'oublions pas) agit en tant qu'il est envoyé par Dieu et, en quelque sorte, sous sa tutelle. En ce sens, la comparaison politique avec le sénéchal n'est pas inintéressante, d'autant plus que les images ou métaphores liées au registre politique sont relativement rares dans les sermons de Maître Eckhart.

Qu'est-ce d'abord qu'un sénéchal ? C'était au Moyen Âge un officier au service d'un roi, prince ou seigneur, sorte de ministre ou d'assistant à qui il déléguait certaines taches : en France, par exemple, les sénéchaux étaient des officiers administratifs judiciaires locaux de l'administration royale. Le sénéchal dépend du roi par qui il est nommé, rétribué et, éventuellement, révoqué. L'idée est donc qu'il n'exerce donc pas sa fonction en son nom propre mais en tant qu'il est missionné par le roi. C'est en ce sens qu'Eckhart dit qu' « un sénéchal opère dans la puissance du roi ». C'est au roi qu'il doit sa fonction, son pouvoir et son autorité (un peu comme un ministre nommé par la président de la république aujourd'hui) : sans ce lien de dépendance, il n'est rien. De même, l'ange opère dans la puissance de Dieu mais il n'y a aucune déperdition dans l'opération divine : qu'elle soit effectuée directement par Dieu ou par la médiation d'un ange (créature la plus élevée), l'efficacité restera identique. Très bien. Mais quel est le lien entre ces considérations et l'épisode de la résurrection du fils de la veuve de Naïm dont nous avons l'impression de nous être un peu éloignés ? Regardons la suite.

§ 4 L'INFUSION TRINITAIRE : THÉORIE DE LA TISANE SPIRITUELLE

« J'ai parlé récemment de la porte d'où Dieu se diffuse, c'est bonté. Mais l'être est ce qui se tient en soi-même et ne se diffuse pas, plutôt : il s'in-fuse [*ez smilzet în*]. Mais unité est ce qui se tient Un dans soi-même et Un par rapport à toutes choses, et ne se communique pas à l'extérieur. Mais bonté, c'est là où Dieu se diffuse et se communique à toutes créatures. Être est le Père, unité est le Fils avec le Père, bonté est le Saint Esprit. Or, le Saint Esprit prend l'âme, la ville sanctifiée, dans le plus limpide et dans le plus élevé et l'entraîne vers le haut dans son origine, c'est-à-dire le Fils, le Fils l'entraîne plus avant dans son origine, c'est-à-dire

dans le fond, dans le principe [*in daz êrste*], là où le Fils a son être, là où la Sagesse éternelle repose de façon égale "dans la [ville] consacrée et dans la ville sanctifiée", dans le plus intérieur. »

Depuis le paragraphe 2, nous n'avons donc pas quitté la première phrase : « Et il advint ensuite qu'il se rendit dans une ville appelée Naïn » (Lc 7, 11). Il s'agit toujours de dégager le sens spirituel du symbole de la ville que le Christ vient visiter. Pour Eckhart, cette question de la ville comme symbole de l'espace intérieur et de l'âme semble donc absolument capitale puisqu'il y consacre la majeure partie de son sermon, plus d'ailleurs qu'aux autres éléments du passage, y compris ceux qui semblent plus importants ou plus centraux : c'est d'ailleurs, on peut le noter, ce qui caractérise en propre le *Sermon 18* (Sturlese *28*) par rapport au *42* (Sturlese *59*) et au *43* (Sturlese *29*) qui ne font pas entrer en jeu de considérations sur la signification symbolique et spirituelle de la ville et prêchent de façon plus directe sur l'épisode de la résurrection proprement dit comme nous le verrons par la suite. Le Nouveau Testament entrant en permanence en résonance avec l'Ancien qui l'annonce et dont il accomplit les prophéties, le fil rouge d'Eckhart depuis le paragraphe 2 est, on le voit, constitué par deux versets de l'Ecclésiastique : « Je me reposerai de façon égale dans la ville consacrée et dans la ville sanctifiée » (Si 24, 10-11). Le pari exégétique d'Eckhart consiste alors à affirmer que pour comprendre le verset de Lc 7, 11, il faut le faire entrer en résonance avec ce passage de l'Ancien Testament. D'où l'interprétation proposée ici : l'âme symbolisée par la ville sainte fait sa « percée en retour » en s'élevant dans l'Esprit jusqu'au Fils qui la mène au Père, comme à l'expression dernière de l'unité. Il s'agit d'aller « au plus intérieur » (*in dem innigesten*) en suivant une sorte de procession inversée qui est retour à l'origine, remontée à l'incréé : de l'Esprit au Fils, du Fils au Père et du Père… à la déité elle-même, « là où la Sagesse repose de façon égale », dans la source ontologique commune aux trois personnes de la trinité. L'être de Dieu dans son fond, sa déité, ne se diffuse pas à l'extérieur, mais en lui-même, d'où l'idée d'in-fusion qui traduit précisément l'allemand *în-smilzen*, plus et mieux en tout cas que « se diffuser en soi-même » (selon la traduction Ancelet-Hustache[264]). Mais il ne faut pas, si l'on veut bien nous passer cette évidente association d'idées, imaginer les trois personnes de la Trinité comme des sachets de tisane en train d'infuser dans de l'eau bouillante car cela ferait de la déité une sorte de résultat d'une triple

[264] Traduction reprise par É. Mangin dans son édition actualisée des *Sermons, traités, poème* en un seul volume, éd. cit., p. 231.

infusion. Or, la déité ne peut être que principe et non résultat. C'est donc bien plutôt l'inverse qui a lieu, sur le mode centrifuge et non centripète : l'être de la déité (l'eau bouillante si l'on veut suivre l'image, Eckhart, du reste, n'utilise-t-il pas lui-même parfois cette métaphore du bouillonnement ?[265]) rayonnant en chacune des trois personnes et les « chargeant » continuellement d'énergie divine.

Tisane spirituelle, donc, mais inversée : ce n'est pas le sachet qui donne du goût à l'eau bouillante par transmission de ses arômes, mais l'inverse. En fait, ici comme ailleurs, la langue nous piège et nous nous exprimons mal : lorsque nous nous préparons une tisane ou un thé, nous devrions plutôt parler de « diffusion » que d' « infusion » puisque nous plongeons un sachet (élément extérieur) dans de l'eau pour qu'il diffuse ses arômes. Or, pour Eckhart, l'infusion suppose le processus inverse. Imaginons une eau bouillante ayant déjà un goût donné (image de la déité, sorte de magma divin en fusion, énergie ontologique la plus fondamentale et la plus primordiale pour Eckhart, noyau même de la trinité) qui transmettrait ce goût à trois sachets neutres au départ que l'on retirerait de l'eau après quelque minutes, et l'on aura une petite idée (ou, au moins, une image) de ce processus d' « infusion » qu'Eckhart décrit ici. À notre connaissance, cette expression est assez rare dans son œuvre[266], c'est la raison pour laquelle il faut peut-être s'y arrêter un peu.

La déité, donc, disons-nous, s'infuse aux trois personnes de la trinité dans son être même (niveau ontologique). Mais par bonté elle se communique dans les créatures (niveau de la grâce) et se diffuse (vers le créé, vers l'extérieur donc). Dieu est donc, en ce sens, infusif en soi mais diffusif de soi. Eckhart identifie ici la bonté et la grâce divine à l'Esprit Saint qui prend l'âme, « la ville sainte », dans ce qu'elle a de plus pur et de plus élevé et l'emporte dans son origine, le Fils (puisque l'Esprit procède du Fils, ou du Père *et* du Fils selon les options théologiques, voir la querelle du *filioque* et le schisme de 1054 entre orthodoxes et chrétiens d'Occident) ; le Fils le porte plus haut dans sa propre origine, le Père identifié ici au Fond où

[265] Voir, par exemple, le Sermon XXV : « *Gratia est* ebullitio *quaedam parturitionis fili, radicem habens in ipso patris pectore intimo* » (*LW* IV, 240-241, nous soulignons).

[266] La notion d'infusion est liée à celle de la grâce puisque l'infusion est l'acte même par lequel Dieu communique librement sa grâce à l'homme. D'où par exemple ce passage du début du *Sermon 11* (Sturlese *76*) : « L'âme non plus ne se satisfait d'aucune façon que le Fils de Dieu ne se trouve engendré dans elle. Et là bondit la grâce. La grâce se trouve là infusée. La grâce n'opère pas ; son œuvre, c'est son devenir. Elle flue hors de l'être de Dieu et flue dans l'être de l'âme, et non dans les puissances » (*DW* 1, 177).

le Fils lui-même a son être : « […] le Fils l'entraîne plus avant dans son origine, *c'est-à-dire* dans le Père, dans le fond, dans le principe, là où le Fils a son être, là où la Sagesse éternelle repose de façon égale "dans la ville consacrée et dans la ville sanctifiée", dans le plus intérieur » (nous soulignons). « Dans le Père, dans le fond, dans le principe », cette énumération semble faire de chaque terme un équivalent des deux autres et est, à ce titre problématique. Le Père s'identifie ici au Fond (*grunt*) de la déité mais, dans d'autres textes il est considéré comme distinct de lui au même titre que les deux autres personnes de la trinité (ce qui est plus en accord avec la théorie générale d'Eckhart sur la déité). « Dans le Père, dans le Fond, dans la Sagesse » : peut-être ne faut-il pas prendre cette succession comme une énumération de termes équivalents mais comme une gradation elliptique bien dans l'esprit de certains raccourcis fulgurants propres au style des sermons allemands de Maître Eckhart, le Père ravissant l'âme dans le fond sans fond de la déité avec lequel il ne s'identifie pas. Si l'on relit précisément la seconde moitié du paragraphe, on a bien cette impression d'accélération :

« Or, le Saint Esprit prend l'âme, la ville sanctifiée, dans le plus limpide et dans le plus élevé et l'entraîne vers le haut dans son origine, c'est-à-dire le Fils, le Fils l'entraîne plus avant dans son origine, c'est-à-dire dans le Père, le fond, dans le principe [*in daz êrste*], là où le Fils a son être, là où la Sagesse éternelle repose de façon égale "dans la [ville] consacrée et dans la ville sanctifiée", dans le plus intérieur. »

On a bel et bien l'impression d'une sorte d'action offensive dans un match de rugby dans lequel l'âme jouerait le rôle du ballon : il faut imaginer cette phrase avec l'intonation d'un commentateur sportif accélérant progressivement la voix. « Le Saint Esprit se saisit de l'âme, il passe au Fils qui passe au Père qui marque l'essai avant de transformer l'essai en envoyant l'âme entre les deux poteaux de la déité », destination finale de son accomplissement… Transformer l'essai : après tout, est-ce si absurde ? Pour Eckhart, la thématique (issue de Saint Augustin) de la transformation de soi par le contact de Dieu est fondamentale pour lui. Un exemple parmi d'autres dans la prédication allemande : « Ainsi advient-il : ce qui vient à Dieu, cela se trouve transformé [*verendert*] ; si piètre que ce soit, le portons-nous à Dieu, il échappe à soi-même » (*Sermon 3*, Sturlese 79, *DW* 1, 56).

§5 LES DISCIPLES, LA FOULE, LA PORTE

« Or il dit : “Notre Seigneur alla à la ville de Naïm.” “Naïm” veut dire fils de colombe et signifie simplicité. L’âme ne doit jamais trouver son repos dans sa puissance opératoire, à moins qu’elle ne devienne tout un avec Dieu. Cela veut dire aussi un flux d’eau, et signifie que l’homme doit être inébranlable quant aux péchés et quant aux défauts. “Les disciples”, c’est-à-dire la lumière divine, cela doit fluer en flux dans l’âme. “La grande foule”, ce sont les vertus dont j’ai récemment parlé. Il faut que l’âme, avec désir brûlant, monte et surpasse de beaucoup la dignité des anges dans les grandes vertus. Ainsi parvient-on sous “la porte”, c’est-à-dire dans l’amour et dans l’unité, “la porte”, par où on en emportait le mort, le jeune homme, fils d’une veuve. Notre Seigneur s’approcha et toucha ce sur quoi gisait le mort. Comment il s’approcha et comment il toucha, cela je le laisse de côté, plutôt : [je parle de] ce qu’il dit “Lève-toi, jeune homme !” »

« Fils de colombe », « simplicité », flux d’eau », Maître Eckhart tire toutes ces interprétations de la *Glossa ordinaria* (*PL*, 114, 269), comme Albert le Grand[267]. Ce qu’il importe de noter, c’est que tous les détails du texte, en plus de la ville sur laquelle Eckhart a beaucoup insisté, prennent une dimension spirituelle et symbolique : les disciples deviennent la lumière divine, la grande foule représente la foule de vertus, ce qui montre la nécessité de passer par la morale pour s’élever au spirituel, enfin, la porte, lieu de passage et de communication entre l’intérieur et l’extérieur, lieu de rencontre et d’accueil, lieu enfin de l’épreuve spirituelle et de l’élection (voire d’un certain élitisme) également, comme dans le célèbre passage de la « porte étroite » de Matthieu 7, 13 (« Entrez par la porte étroite. Large, en effet, et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il en est beaucoup qui s’y engagent ; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui y mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent »). À chaque élément extérieur répond donc un élément intérieur. Il est intéressant de voir qu’Eckhart dit vouloir laisser de côté ce que le Christ *fait* (la manière dont il s’approche du jeune homme mort, la manière dont il le touche) pour se concentrer sur ce qu’il *dit* : « Lève-toi, jeune homme ! ». La problématique de la parole va à partir de là occuper une place centrale jusqu’à la fin du sermon.

[267] « *Interpretatio autem etiam congruit : quia Naim* motus *vel* motio *interpretatur, et significat eos qui moti sunt factis vel verbis Domini ex compassione viduae miserabilis* » (éd. cit., p. 471).

§6 LA MORT DANS L'ÂME

« Il était fils d'une veuve. L'homme était mort, c'est pourquoi le fils aussi était mort. Le fils unique de l'âme, c'est la volonté, et ce sont toutes les puissances de l'âme ; elles sont toutes Un dans le plus intérieur de l'intellect. Intellect, c'est l'homme dans l'âme. Or, parce que l'homme est mort, le fils est mort aussi. À ce fils mort, Notre Seigneur dit : "Je te le dis, jeune homme, lève-toi ! " La Parole éternelle et la Parole vivante, dans laquelle toutes choses vivent et qui soutient toutes choses, elle dit la vie dans le mort, "et il se dressa et commença à parler". Lorsque la Parole parle dans l'âme, et que l'âme répond dans la Parole vivante, alors le Fils devient vivant dans l'âme. »

Nous arrivons au cœur de notre sujet. Résumons. Le « fils unique » du texte évangélique devient « le Fils unique » (avec un grand « F »), autrement dit l'âme assimilée à la volonté et à toutes les puissances de l'âme. L'intellect, lui, est l'homme dans l'âme[268]. Quand il est mort, donc, le fils (la volonté et les autres puissances) est mort aussi. Comme dans l'évangile, Jésus, la parole vivante, prononce la vie dans le mort, lui réinsuffle la vie par la parole dans un geste qui rappelle d'ailleurs la création de l'homme dans Gn 2, 7 (« Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant »). La résurrection est donc une recréation, un nouveau passage de l'inerte à la vie. « Lorsque la Parole parle dans l'âme, et que l'âme répond dans la Parole vivante, alors le Fils devient vivant dans l'âme ».

§7 PUISSANCE SURNATURELLE DE LA PAROLE

« Les maîtres disent, Qu'est-ce qui est meilleur : puissance des plantes ou puissance des paroles ou puissance des pierres ? Il faut s'interroger sur ce que l'on choisit. Les plantes ont grande puissance. J'ai entendu dire qu'un serpent et une belette se battirent entre eux. La belette s'enfuit et alla chercher une plante et l'enveloppa dans une autre chose et lança la plante sur le serpent, et celui-ci éclata par le milieu et tomba mort. Qu'est-ce qui donna cette sagesse à la belette ? Qu'elle savait la puissance en cette plante. En cela se trouve vraiment une grande sagesse. Les paroles aussi ont grande puissance ; on pourrait faire des miracles avec des paroles. Toutes les puissances tirent parole de la première Parole. Les pierres aussi

[268] Nous reviendrons ultérieurement sur les résonances platoniciennes de cette image.

ont grande puissance de par l'égalité que les étoiles et la puissance du ciel y opèrent. Parce que l'égal opère à ce point dans l'égal, pour cette raison l'âme doit s'élever dans sa lumière naturelle, dans le plus élevé et le plus limpide, et entrer ainsi dans la lumière angélique, et avec la lumière angélique parvenir à la lumière divine, et se tenir ainsi entre les trois lumières au croisement des chemins, dans la hauteur, là où les lumières se rencontrent. Là, la Parole éternelle lui dit la vie ; là l'âme devient vivante et répond dans la Parole.

Pour que nous en venions à répondre ainsi dans la Parole éternelle, qu'à cela Dieu nous aide. Amen. »

C'est le Verbe ou la Parole (*wort*) présents à la fin du paragraphe précédent qui introduisent la comparaison finale et, il faut bien le dire, un peu inattendue entre la puissance de la parole, celle des plantes et celle des pierres. Les histoires d'animaux, comme celle du combat entre la belette et le serpent, courantes au Moyen Âge, sont très souvent empruntées à Aristote[269]. Quant aux pierres qui recevraient leur puissance de l'influence des étoiles, c'est aussi une pensée relativement commune au Moyen Âge. Eckhart en parle à plusieurs reprises, en particulier à propos de l'aimant[270]. Par contre, il est absolument faux d'affirmer, comme le fait J. Ancelet-Hustache dans sa notice introductive au *Sermon 18* (Sturlese *28*): « C'est peut-être par Konrad von Mergenberg et son livre de la nature qu'il a connu ses particularités[271]. »

[269] Il est notamment question de la rivalité entre la belette et le serpent au livre IX de l'*Histoire des animaux*, voir entre autres ce passage : « Le serpent est l'ennemi de la belette et du cochon ; de la belette, lorsqu'ils sont tous deux familiers d'une maison, car ils vivent alors sur le même fonds ; quant au cochon, il mange les serpents » (Aristote, *Histoire des animaux*, Tome III, IX, 1, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, CUF, , 1969, p. 68). Cela dit, on ne trouve pas l'anecdote rapportée par Eckhart ici telle quelle chez Aristote. Sans doute une déformation d'Albert le Grand qui aurait confondu l'une de ses observations avec une autre du Stagirite. « J'ai entendu dire qu'un serpent et une belette se battaient entre eux », dit Eckhart, en allemand *Ich vernahm*, ces mots doivent être considérés comme le signe d'une connaissance indirecte et non d'une observation qu'il a effectuée lui-même.

[270] « Un morceau de fer, dont la nature est de tomber, se soulève contre sa nature et s'accroche à l'aimant en raison de la noblesse de l'influx que la pierre magnétique a reçu du ciel. Où que se tourne la pierre, vers là se tourne aussi le morceau de fer. Ainsi fait l'esprit : il ne se contente pas seulement de cette lumière, il s'élance toujours à travers le firmament et s'élance à travers le ciel, jusqu'à ce qu'il parvienne à l'esprit qui meut le ciel […] » (*Sermon 29*, Sturlese *46*, *DW* 2, 74-75).

[271] J. Ancelet-Hustache, *ibid.* Cette bévue malheureuse n'apparaît plus dans la toute nouvelle édition d'É. Mangin des écrits allemands d'Eckhart en un volume au Seuil qui, en plus d'avoir révisé les traductions de J. Ancelet-Hustache, d'avoir édité les sermons dans l'ordre liturgique sturlésien et d'avoir traduit quatre nouveaux

En effet, Konrad von Megenberg (et non Mergenberg, d'ailleurs) est un auteur né en 1309 et mort en 1374. Son parcours est, certes, assez similaire à celui d'Eckhart : études à Erfurt, *magister artium* à Paris, enseigne la théologie et la philosophie à la Sorbonne, devient ensuite un auteur et un prédicateur renommé, etc. Il travaille à partir de 1349 à son ouvrage le plus connu (et auquel J. Ancelet-Hustache fait ici allusion) : *Das Buch der Natur*, livre dans lequel, comme Albert le Grand et Thomas de Cantimpré (1201-1272) en leur temps, il rassemble les connaissances de son époque sur la nature de l'homme, l'astronomie, la zoologie, les arbres, les plantes, les légumes, les pierres, etc. Le seul problème est qu'au moment où il commence à travailler à ce livre Maître Eckhart est déjà mort depuis plus de vingt ans (1328), ce qui n'est pas très pratique pour en prendre connaissance… Léger anachronisme, donc, de J. Ancelet-Hustache dans cette aventure, ce qui incite, en effet, à prendre avec précaution ses notices introductives aux sermons allemands d'Eckhart.

Mais revenons à notre sujet : la parole. « Les paroles aussi ont grande puissance ; on pourrait faire des miracles avec des paroles », note Eckhart. Phrase très intéressante qui entre en résonance, encore une fois, avec sa position de prédicateur : il prend la parole pour dire à ses auditeurs les pouvoir propre aux paroles, jusqu'au « miracle ». En passant de la puissance des plantes et des pierres à la puissance des paroles, on procède ainsi de façon hiérarchique (les pierres tirant leur puissance des étoiles et du ciel, elles marquaient déjà un premier niveau d'élévation) et on passe ainsi de la nature à la grâce. Le Christ (revenons quand même à ui qui est notre sujet principal et celui de l'épisode) ressuscite le fils de la veuve de Naïm non en le touchant mais en lui *parlant* : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi »[272]. Là encore, illustration de la tâche du prédicateur qui prêche pour convertir et pour amener ses auditeurs à cette résurrection intérieure qui les rend présents à eux-mêmes, à la vie, et donc ultimement à Dieu lui-même. Au ravissement de l'âme par la trinité évoqué auparavant répond l'élévation de l'âme dans les trois lumières :

« Parce que l'égal opère à ce point dans l'égal, pour cette raison l'âme doit s'élever dans sa lumière naturelle, dans le plus élevé et le plus limpide, et entrer ainsi dans la lumière

---

sermons (*116-119*) propose en plus de nouvelles notices introductives à chaque sermon. Voir la notice introductive au *Sermon 18* (Sturlese *28*) in *Sermons, traités, poème. Les Écrits allemands*, éd. cit. p. 228-229.

[272] « Note : il est écrit que son premier acte, après s'être relevé de la mort, fut de *parler*. En effet, c'est par le Verbe de Dieu, grâce auxquelles toutes choses sont créées et sont portées, qu'il est retourné à la vie. *Je te le dis*, dit [le Christ], *lève-toi !* Par conséquent, cette parole avait imprimé dans l'âme [du jeune homme] sa propre forme et ressemblance, de telle manière que, déterminé par elle, il opéra avant tout quelque chose de semblable à elle » (*Sermon XXXVI*, n. 369).

angélique, et avec la lumière angélique parvenir à la lumière divine, et se tenir ainsi entre les trois lumières au croisement des chemins, dans la hauteur, là où les lumières se rencontrent. »

C'est dans cet espace intérieur insituable et hors de tout lieu (qui s'identifie au fond de l'âme) que l'auditeur se met à l'écoute de la parole de Dieu lui-même. Nous avions dans l'introduction de ce travail (voir notre note 15) insisté sur cet adverbe de lieu « là » très souvent présent dans les sermons allemands de Maître Eckhart lorsqu'il aborde la question de l'engendrement du fils dans l'âme. Cet adverbe est ici présent à un endroit stratégique puisqu'il s'agit de la dernière phrase du sermon avant l'oraison finale : « Là la Parole éternelle lui dit la vie ; là l'âme devient vivante et répond dans la Parole ». À l'image du fils de la veuve ressuscité par les seules paroles du Christ, l'auditeur des sermons sort de son sommeil non pas dogmatique mais intérieur, de sa léthargie spirituelle, de son inertie intime pour renaître à lui-même, au monde et à Dieu. En se mettant à l'écoute du prédicateur, il se met donc à l'écoute de cette parole fondamentale qui « à chaque instant, mais hors de tout temps » (A. de Libera) se dit en lui. Et renaître, c'est aussi parler, sortir de son mutisme intérieur et répondre dans la parole, comme le jeune homme dont l'une des premières actions consiste, précisément, à parler : « Et le mort se dressa sur son séant et se mit à parler. » Ressuscité par la parole, il répond dans la parole en retrouvant la parole (au sens humain du terme). On peut donc parler, avec Oliver Davies, d'un « jeu dynamique et instable des significations » qui s'entrelacent dans ce sermon autour de la notion de parole : parole de l'Écriture, parole du Christ qui est lui-même la parole de Dieu, parole du prédicateur lui-même[273]. Toutes ces significations sont entrelacées et se répondent l'une l'autre.

Comme dans le sermon sur les marchands du temple analysé précédemment, Maître Eckhart opère donc un déplacement de l'interprétation vers un sens spirituel : la résurrection du jeune homme symbolise la conversion de celui qui se laisse saisir par la parole du prédicateur, non pas que celui-ci serait une sorte de gourou qui nous envoûterait mais bien plutôt parce qu'il fait signe, par ses paroles humaines, vers la parole divine fondamentale à l'écoute de laquelle il incite ses auditeurs à se mettre. Comme le Christ dans cet épisode de l'Évangile, le prédicateur joue le rôle du médiateur entre celui qui écoute cette parole

[273] « Wir bemerkten schon das labile und dynamische Spiel der Bedeutung, die mit dem 'Worte' verbunden sind, das die Predigt als Predigen über die Heilige Schrift, als Predigen über Christus, als Text, Aussage und Sprung von dem Menschlichen auf die göttliche Transzendenz hin verknüpft » (O. Davies, « Predigt 18 '*Adolescens,tibi dico : surge*' », *in* G. Steer et L. Sturlese (dir.), *Lectura Eckhardi*, Berlin-Cologne-Stuttgart, Kohlhammer, 1998, p. 115).

fondamentale qui va résonner dans le fond de son âme et va constituer une expérience d'ordre existentiel (c'est-à-dire qui le transforme en profondeur et remet en cause sa manière de vivre et de voir le monde). D'où l'importance de la longue digression, qui n'en est donc pas vraiment une, sur la ville comme symbole de l'espace intérieur (comme le temple avec l'épisode des marchands).

Mais voyons à présent les *Sermons 42* (Sturlese *49*) et *43* (Sturlese *29*) consacrés au même épisode de l'Évangile de Luc pour voir s'il y a des différences notables dans la manière dont Eckhart le traite.

2 – Le *Sermon 42* : deuxième prédication d'Eckhart sur la résurrection du fils de la veuve de Naîm

§1 Introduction : rappel de l'épisode

« On lit dans l'Évangile que messire Saint Luc écrit à propos d'un "jeune homme qui était mort". Alors Notre Seigneur passa auprès et s'approcha et fut saisi de compassion et le toucha et dit : "Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi !" ».

Rien de bien particulier à noter sur cette entrée en matière du sermon qui rappelle de façon concise l'épisode aux auditeurs. On remarque cependant d'emblée que, contrairement à ce qui se passe dans les premiers mots du *Sermon 18* (Sturlese *28*), Eckhart exclut la référence à la ville de Naïm sur laquelle il propose, comme on vient de le voir précédemment, une longue digression (qui n'en est en fait pas vraiment une). Ici, il se focalise directement sur la rencontre entre le Christ et le jeune homme mort puis ressuscité.

§2 « Un quelque chose dans l'âme » : construction d'une digression

« Or sachez : Dans tous les gens de bien Dieu est pleinement, et il est un quelque chose dans l'âme où Dieu vit, et il est un quelque chose dans l'âme où l'âme vit en Dieu. Et lorsque l'âme se tourne au-dehors vers des choses extérieures, alors elle meurt, et Dieu meurt aussi dans l'âme ; et pour autant il ne meurt pas en lui-même en rien de rien et il vit en lui-même. Lorsque l'âme se sépare du corps, alors le corps est mort, et l'âme vit en elle-même ; ainsi Dieu est-il mort pour l'âme, et il vit en lui-même. Or sachez : il est une puissance dans l'âme qui est plus vaste que le ciel, lequel est incroyablement vaste, et si vaste que l'on ne peut l'exprimer aisément – et cette même puissance est encore bien plus vaste. »

Comme le *Sermon 18* (Sturlese *28*) analysé précédemment, et bien que la thématique liminaire soit différente (nulle interprétation de la symbolique de la ville et nulle appréhension de la problématique de « l'espace intérieur), le *Sermon 42* (Sturlese *49*) semble s'ouvrir sur une digression. Tout se passe comme si, après avoir cité l'épisode sur lequel le prédicateur est supposé s'exprimer devant ses auditeurs, celui-ci était d'emblée oublié et mis de côté, du moins apparemment. Plus de Christ, plus de jeune homme mort, plus de résurrection. L'auditeur (et, donc, le lecteur), perplexe, est plongé dans des thématiques qui constituent la marque de fabrique d'Eckhart sur l'*etwas in der sêle* et la présence de Dieu dans l'âme dont

on ne voit pas très bien, à vrai dire, le lien direct et explicite avec ce qui précède (quand bien même on pressent qu'il y en a un puisqu'on part du principe que Maître Eckhart sait ce qu'il fait et ne dit pas tout cela à l'improvisade). Il faudrait sans doute, d'ailleurs, faire une étude sur le rôle des digressions dans les sermons de Maître Eckhart[274] et montrer comment elles ne sont à chaque fois qu'apparentes : comme toute bonne digression, elles sont un chemin de traverse qui permet d'aller au cœur du sujet de façon plus directe et de le « retrouver » alors qu'on ne l'a, en fait, jamais vraiment quitté ni perdu : « Tu ne me retrouverais pas si tu m'avais vraiment quitté », pourrait-on dire en somme en paraphrasant Pascal. Mais nous mettons toujours un peu de temps à nous en apercevoir, comme le Dieu des *Confessions* d'Augustin qui est toujours déjà là mais que nous reconnaissons à chaque fois trop tard.

Quoi qu'il en soit, dans ce paragraphe, Eckhart insiste sur deux idées qui sont donc apparemment sans lien direct évident avec l'épisode qu'il est censé commenter mais qui tracent un cadre qui va s'avérer cohérent pour la suite. La première idée, nous l'avons signalé, est celle du « quelque chose dans l'âme » : « […] il est un quelque chose dans l'âme où Dieu vit, et il est un quelque chose dans l'âme où l'âme vit en Dieu ». On retrouve le chiasme que nous avions noté précédemment et qui caractérise l'expérience mystique : Dieu en moi, moi

[274] Dans la « Présentation » du deuxième tome de leur traduction des sermons allemands (les trois tomes ayant été réunis en un seul et unique volume en 2009), G. Jarczyk et P.-J. Labarrière parlent ainsi, à propos de l'allemand d'Eckhart, d'une « langue drue saturée de couleurs, qui cultive l'anacoluthe sans mépriser longueurs et digressions » (*Dieu au-delà de Dieu. Sermons 31 à 60*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1999, p. 18-19). Rappelons qu'une anacoluthe est une figure de style qui consiste à rompre l'équilibre syntaxique d'une phrase. On commence une phrase, on la finit autrement, en changeant de sujet en cours de route, par exemple (Pascal : « Le nez de Cléopâtre, s'il eut été plus court, la face du monde en eut été changée »). Dans ses travaux récents, É. Mangin est également très attentif aux aspects proprement stylistiques et littéraires de l'œuvre allemande d'Eckhart et invite à considérer celui-ci également (et peut-être même *avant tout*) comme un écrivain, parfois un poète : n'est-il pas l'auteur d'un (unique) poème ? Voir notamment *Maitre Eckhart ou la profondeur de l'intime*, « Troisième Partie : L'espace d'où procède l'écriture », Chapitres 7-8, éd. cit., p. 197-247. Voir également parmi ses textes les plus récents, ce qu'il dit dans son (excellente) Introduction à sa nouvelle édition complète des écrits allemands réunis en un volume : « Pasteur et théologien de par ses activités, philosophe également dans sa manière plus radicale d'aborder les questions, Maître Eckhart est peut-être *d'abord* un grand écrivain. On s'accorde aujourd'hui pour reconnaître l'apport décisif de ses textes à la langue allemande. Eckhart a forgé toute une terminologie pour exprimer la vie de l'âme et les mouvements qui la traversent. Son style est également très littéraire et parfois même poétique dans le rythme qu'il donne à ses phrases, la récurrence de certaines expressions, le jeu des sonorités. Mais Eckhart se révèle *surtout* être un grand écrivain par cette tension permanente qui traverse son œuvre et en éclaire la subtilité, une tension entre le désir pressant d'une rencontre et l'impossibilité de pouvoir l'exprimer » (*Sermons, traités, poème*, éd. cit., p. 7-8, nous soulignons).

en Dieu. Il y a non pas simple face à face mais bien interpénétration intérieure entre Dieu et moi par le biais de ce « quelque chose ». Ce « quelque chose » indéterminé se trouve précisément défini et déterminé en fin de paragraphe comme une « puissance » : « Il est dans l'âme une puissance plus vaste que le ciel ». Cette notion de puissance est bien sûr empruntée au vocabulaire scolastique qui dérive d'Aristote (l'opposition entre ce qui est en puissance, présent donc de manière potentielle, et ce qui est en acte, présent de manière effective, voir *Physique* I, 8) mais l'originalité d'Eckhart est de l'utiliser dans le cadre d'une anthropologie spirituelle là où Aristote s'en servait pour décrire la vie de l'âme sensitive (*De l'Âme*, II, 5) ou bien des phénomènes liés au monde de la perception. Il est à noter d'ailleurs qu'on retrouve, en fait, cette même problématique de l'espace intérieur évoquée précédemment à l'occasion de la description qu'Eckhart fait de cette « puissance » de l'âme par laquelle elle peut entrer en contact avec Dieu et s'unir à Lui : « Or sachez : il est une puissance dans l'âme qui est plus vaste que le ciel, lequel est incroyablement vaste, et si vaste que l'on ne peut l'exprimer aisément – et cette même puissance est encore bien plus vaste. » Par cette comparaison, Eckhart essaie de donner à ces auditeurs une image de la profondeur sans fond de cette puissance présente au cœur de l'homme qui s'identifie ni plus ni moins qu'à Dieu lui-même. Comme souvent, et un commentateur comme É. Mangin insiste régulièrement sur ce point, il se heurte à la question de l'inexprimable, de l'indicible et des limites du langage, expérience qui constitue bien le cœur de toute expérience mystique, nous aurons l'occasion d'y revenir, en particulier dans le *Sermon 55* (Sturlese *34*) sur Marie-Madeleine au tombeau.

La seconde idée qui est présente d'emblée ici est la thématique augustinienne de l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur : « Et lorsque l'âme se tourne au-dehors vers des choses extérieures, alors elle meurt, et Dieu meurt aussi dans l'âme ». Nous avons insisté auparavant[275] sur l'influence absolument déterminante de Saint Augustin sur la prédication d'Eckhart et sur sa pensée en général. On en a ici un bon exemple. L'une des idées centrales d'Augustin, en effet, qu'on trouve notamment exprimée de façon récurrente dans les *Confessions*, est que l'âme ne peut se ressaisir elle-même et ressaisir en elle-même la présence de Dieu qu'en se tournant vers son intériorité. D'où le fameux précepte du *De Vera Religione* cité par Husserl à la fin des *Méditations cartésiennes* : « *Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat veritas* » (*De Vera relig.*, 39, 72). Ce qu'on peut traduire par : « Ne te tourne pas vers l'extérieur, rentre en toi-même ; c'est à l'intérieur de l'homme qu'habite la vérité ». Et la vérité, c'est, bien sûr, pour Augustin, la présence de Dieu au cœur de l'homme.

[275] Chapitre II, 8.

On peut insister d'ailleurs à ce sujet sur le verbe « habiter » qui introduit l'idée de grâce d'inhabitation, fondamentale tant pour Augustin que pour Eckhart[276]. Comme le montre bien l'itinéraire d'Augustin lui-même dans les *Confessions*, l'extériorité est en effet le lieu de la multiplicité, de la dispersion dans les désirs sans cesse renaissants devant des biens illusoires, seulement apparents et donc, *in fine*, de la déception : c'est cela que veut dire Eckhart quand il dit « lorsque l'âme se tourne au-dehors vers des choses extérieures, elle meurt ». Pour dépasser ce stade de la déception, il faut se rassembler et s'unir en soi-même dans une expérience intérieure qui permette d'accéder à un bien authentique, la présence de Dieu au cœur de l'homme. À un moment, en effet, Augustin prend conscience que ce qu'il cherchait de façon désordonnée et désespérée à l'extérieur de lui-même se trouve en fait en lui-même. On connaît le passage très célèbre du livre X des *Confessions* : « Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce des choses que tu as faites, pauvre disgracié je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas[277]. » Cette formule d'Eckhart doit donc s'entendre avec une résonance augustinienne : elle récapitule ni plus ni moins que l'ensemble de la problématique philosophique et spirituelle des *Confessions*.

Il est intéressant de noter dans ce deuxième paragraphe un glissement : on passe en effet, entre la première et la dernière phrase, du « quelque chose » à la « puissance ». On sait qu'Eckhart reprend la thématique du fond sans fond de l'âme à Hadewijch d'Anvers, cette célèbre béguine rhéno-flamande de la première moitié du XIII^e^ siècle. Dans un passage célèbre de la *Lettre XVIII* adressée à l'une de ses dirigées, elle s'interroge sur la nature de l'âme et déclare :

« Qu'est-ce que l'âme ? […] L'âme est donc une réalité sans fond dans laquelle Dieu se satisfait et en laquelle il cherche à se satisfaire toujours davantage en même temps qu'elle se satisfait en lui. L'âme est un chemin par lequel la liberté de Dieu se fraie un passage à partir du plus profond de lui-même ; et Dieu est le chemin par lequel la liberté de l'âme se

[276] Il faut bien sûr évoquer ici le fameux verset du « Prologue » de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Jn 1, 14). Voir sur ce point la note 69.

[277] *Les Confessions*, X, 27, BA 14, éd. cit., p. 209.

fraie un chemin vers le fond inaccessible de Dieu – lequel pourtant atteint l'âme avec le plus profond de lui-même[278]. »

En reprenant ce thème du fond de l'âme, Maître Eckhart s'éloigne ainsi de l'approche aristotélicienne de l'âme comme ensemble de facultés (voir la tripartition entre âme végétative, sensitive et intellective) pour s'inscrire dans les perspectives mystiques de l'école rhéno-flamande qui préfère souligner la profondeur insaisissable de l'âme, aussi insaisissable que Dieu puisqu'elle constitue le point de jonction qui rend possible l'expérience même de Dieu. On pourrait presque parler d'une théologie négative de l'âme puisqu'aucun nom ne semble lui convenir pour la définir[279], comme Dieu, d'où le « quelque chose » qui exprime avant tout une indétermination, comme le rappelle par exemple le *Sermon 2* (Sturlese *81*) :

« J'ai dit parfois qu'il est une puissance dans l'esprit qui seule est libre [l'intellect]. Parfois j'ai dit que c'est un rempart de l'esprit[280] ; parfois, j'ai dit que c'est une lumière de l'esprit ; parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle. Mais je dis maintenant : Ce n'est ni ceci ni cela ; pourtant c'est *un quelque chose* [*ein waz*] qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel au-dessus de la terre » (*DW* 1, 39, nous soulignons).

L'intime, le fond de l'âme se dérobe ainsi à toute détermination. Si toute détermination est négation, toute indétermination n'est-elle pas affirmation ? Affirmation de « quelque chose » qui est au-delà du langage mais que la parole, malgré tout, peut faire vibrer. Dans d'autres sermons, ce quelque chose renvoie à la partie de l'âme qui échappe à ce qui est créé et possède d'une certaine manière une dimension incréée ou « concréée » : ce serait la raison pour laquelle elle échappe à l'espace et au temps (et donc aussi au passage sans doute une raison de son indétermination : car être situé dans l'espace et dans le temps, c'est forcément, d'une manière ou d'une autre, être déterminé puisque c'est être ici et non ailleurs, à cet instant précis et non avant ou après)[281]. Mais ce quelque chose est aussi une « puissance ».

---

[278] Hadewijch d'Anvers, *Lettre XVIII*, in *Les Lettres. La Perle de l'école rhéno-flamande*, trad. Paul-Marie Bernard, Le Sarment, 2002, p. 177-178.

[279] Voir par exemple le *Sermon 38* (Sturlese *6*) : « L'âme non plus n'a pas de nom ; aussi peu peut-on trouver un nom propre pour Dieu, aussi peu peut-on trouver un nom propre pour l'âme, même si de gros livres sont écrits à ce propos » (*DW* 2, 237). Le parallélisme entre Dieu et l'âme est, on le voit, explicitement souligné.

[280] On appréciera encore une fois la métaphore spatiale.

[281] Voir, par exemple, le *Sermon 12* (Sturlese *90*) : « […] selon que j'ai dit souvent qu'il est quelque chose dans l'âme qui est si apparenté à Dieu que c'est Un et non uni. C'est Un, cela n'a rien de commun avec rien, et rien de rien de tout ce qui est créé ne lui est commun. Tout ce qui est créé, cela n'est rien. Quant à cela, c'est éloigné de

Dans l'extrait du *Sermon 2* (Sturlese *81*) que nous venons de citer, Eckhart commence par qualifier le fond de l'âme de puissance avant d'aller vers l'indétermination du « quelque chose ». Dans le paragraphe 2 du *Sermon 42* (Sturlese *59*) que nous sommes en train de commenter, il procède de façon inverse : on passe du « quelque chose » à la puissance. Du reste, ce concept aristotélicien de puissance qu'Eckhart se réapproprie dans son anthropologie est ambigu. En effet, on sait qu'il parle tantôt, comme ici, du fond de l'âme comme *une puissance* de l'âme[282] et que tantôt il en parle comme de quelque chose qui est *au-delà* des puissances de l'âme (intelligence et volonté) et dont ces dernières procèdent[283]. Peut-être cette indétermination n'a-t-elle pas justement à être tranchée dans la mesure où le fond de l'âme échappe à toute définition précise. Il est essentiellement indétermination, c'est sa définition de ne pouvoir être défini, délimité, saisi : on peut tourner autour, le décrire approximativement mais pas réellement le saisir, le définir ou le circonscrire de façon claire et distincte. On ne peut guère faire que des variations pour s'en approcher. D'où l'importance des images qui traversent les sermons d'Eckhart : « une petite étincelle », « un petit château fort », « un désert ». Là où le concept s'avère inopérant, la métaphore prend le relais pour donner une image suggestive à défaut d'une idée précise. L'écrivain, le prédicateur donnent à penser ce que le philosophe et le théologien n'arrivent à penser que confusément.

---

tout le créé et étranger à lui. L'homme serait-il tout entier ainsi qu'il serait pleinement incréé et incréable » (DW 1, 197). Notons au passage la distinction entre un et uni : l'unité suppose encore une certaine forme de dualité entre deux entités qui ont fusionné après s'être différenciées (on « fait » l'unité, comme on dit en politique) ; l'un, par définition, ne la suppose pas (l'un est, on ne peut en aucune manière le « faire »). Ou bien cette phrase du *Sermon 28* (Sturlese *73*) : « Tout ce qui est créé – comme je l'ai dit souvent –, en cela il n'est pas de vérité. Il est quelque chose qui est au-dessus de l'être créé de l'âme, qui ne touche rien de créé, qui est néant ; même l'ange ne le possède pas, lui qui est un être limpide et ample ; ce qui est sien ne touche pas cela » (*DW* 2, 66). Sur la question des anges, voir nos remarques sur le paragraphe 5 du *Sermon 1*, *supra*.

[282] Voir, par exemple, pour prendre une occurrence célèbre, ce passage du *Sermon 2* : « J'ai dit en outre qu'il est une puissance dans l'âme que ne touche ni temps ni chair ; elle flue hors de l'esprit et demeure dans l'esprit et est en toute manière spirituelle. Dans cette puissance Dieu toujours verdoie et fleurit dans toute la félicité et dans toute la gloire qu'il est en lui-même » (*DW* 1, 32).

[283] Voir, par exemple, ce passage du *Sermon 7* (Sturlese *61*) : « Un maître dit une belle parole, qu'il est dans l'âme quelque chose de tout à fait secret et caché et de fort élevé où font irruption les puissances, intellect et volonté. Saint Augustin dit : Tout comme est inexprimable le lieu où le Fils fait irruption à partir du Père dans la première irruption, ainsi est-il quelque chose de tout à fait secret, élevé au-dessus de la première irruption où font irruption intellect et volonté […]. Là où les puissances sortent de l'âme dans l'œuvre, nous n'en savons rien : nous savons bien peu de cela, mais c'est modique » (*DW* 1, 123-124). La référence à Augustin est tirée de *La Genèse au sens littéral*, VI, 29, 40, BA 48, p. 507-509.

Ainsi, au terme de ce paragraphe 2, nous avons bien, une nouvelle fois, l'impression d'une digression : Eckhart semble s'être éloigné de son sujet et avoir perdu, du moins apparemment, le fil de sa prédication sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm pour nous exposer l'une des thèses centrales de son anthropologie : celle du fond de l'âme. Mais cette thèse n'a-t-elle réellement aucun lien avec l'épisode sur lequel il prêche et avec la question du Christ ? N'allons pas trop vite en besogne. Peut-être que ce que nous prenons pour une digression n'est en réalité qu'une anticipation.

§3 AU-DELÀ DE L'ENTENDEMENT ET DU DÉSIR

« Eh bien, notez-le et maintenant avec zèle ! Le Père céleste dit maintenant dans cette noble puissance à son Fils unique : "Jeune homme, lève-toi !" Il y a si grande union de Dieu avec l'âme, et Dieu est si haut en lui-même que jusque-là ne peut atteindre aucun entendement ni désir. Le désir va plus loin que tout ce que l'on peut comprendre avec l'entendement. Il est plus vaste que tous les cieux, oui, que tous les anges, et cependant [prenez] une petite étincelle de l'ange, en elle vit tout ce qui est au royaume de terre. Le désir est vaste, vaste sans mesure. Tout ce que peut comprendre l'entendement et que peut désirer le désir, cela n'est pas Dieu. Là où l'entendement et le désir finissent, là c'est la ténèbre, là brille Dieu ».

Ce qui frappe d'emblée dans ce troisième paragraphe, c'est la réapparition ou la réintroduction de la thématique de la parole qui avait auparavant disparu : « Le Père céleste dit maintenant dans cette noble puissance à son Fils unique : "Jeune homme, lève-toi !" » La « noble puissance » en question, c'est celle dont il vient d'être question également juste avant dans le paragraphe 2. C'est cette puissance qui est située par-delà le désir et l'entendement (il est à noter ici qu'Eckhart parle bien de l'entendement, *verstandnisse*, et non de l'intellect, *vernunft* ou *vernunftlichkeit*). On sait qu'Eckhart, en soutenant cette thèse d'une puissance par-delà les puissances de l'âme, d'un « quelque chose » (qui ne peut sans doute même pas vraiment être identifié à une « puissance », ainsi que nous le disions auparavant, les textes variant sur ce point) prend parti dans la querelle qui oppose franciscains et dominicains à son époque[284].

[284] Voir sur la situation historique et sur la dispute Maître Eckhart/Gonçalve d'Espagne, A. de Libera, « Les "raisons" d'Eckhart », in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, P.U.F./Bibliothèque de l'École des Haute Études, Section des sciences religieuses, LXXXXVI, 1984, p. 110-114.

Quelle est la façon la plus adéquate d'accéder à Dieu ? À cette question, les dominicains répondent la raison (ou l'intellect), les franciscains, la charité (c'est-à-dire la volonté, le désir ou l'amour, peu importe ici la distinction entre ces concepts). Disons les choses de façon schématique : pour les dominicains, la raison prime sur le désir (position intellectualiste[285]), d'où les preuves de l'existence de Dieu chez un Thomas d'Aquin, par exemple (*ST*, Ia pars, q. 2, a. 1). Au contraire, les franciscains se méfient d'un certain orgueil de la raison et du trop de confiance que l'homme pourrait avoir en elle. Ils insistent davantage dans leur anthropologie sur l'humilité et sur une certaine attitude pratique de l'homme face à Dieu (voir, par exemple, Bonaventure) et défendent une position qu'on appelle « volontariste »[286]. Pour eux, le désir prime sur la raison. C'est cette opposition qu'Eckhart a en tête lorsqu'il dit : « Tout ce que peut comprendre l'entendement et que peut désirer le désir, cela n'est pas Dieu[287] ». Il ne suit ainsi pas la position rationaliste traditionnellement défendue dans son ordre (et dont l'exemple typique est son prédécesseur Thomas d'Aquin) mais renvoie dos à dos l'intellectualisme dominicain fondé sur le primat de la raison chez l'homme (intellectualisme qu'il pratique malgré tout lui-même de temps à autre, y compris dans ses sermons) et l'intuitionnisme franciscain du désir et de la charité au nom d'une racine commune à la faculté théorique de l'entendement et à la faculté pratique du désir : le « fond de l'âme » qui ne fait qu'un avec Dieu et auquel renvoie l'expérience de la parole. La problématique de la parole qui est à la fois pensée et action (car, pour Eckhart, dire, c'est faire, il y a une puissance de diffusion de la parole dans l'acte de prédication[288]) permet ainsi

[285] Pout Saint Thomas, « la vision de Dieu, qui est un acte de l'intellect, est substantiellement et originairement béatitude ; l'amour qui relève de la volonté, ne fait que compléter formellement la béatitude intellectuellement définie, il en est le décor, la fleur qui la parachève et l'accomplit, comme la beauté couronne la jeunesse » (*ibid.*, p. 110-111).

[286] Voir sur ce point les articles de Laurence Renault « Intellectualisme » et « Volontarisme » *in* J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, éd. cit., p. 576-578 et p. 1236-1238.

[287] Où l'on voit aussi au passage qu'Eckhart semble amender une déclaration célèbre d'Augustin dans l'un de ses sermons: « Nous parlons de Dieu, qu'y a-t-il d'étonnant si tu ne comprends pas ? Si tu comprends, en effet, ce n'est pas Dieu » (*Sermon 117*, 3, 5/*PL* 38, 663). Pour Eckhart, Dieu dépasse à la fois la compréhension et le désir. Il est au-delà des deux : tant que tu comprends *et que tu désires*, ce n'est pas Dieu. D'où l'importance de la problématique du détachement dans l'œuvre et la pensée d'Eckhart.

[288] Rappelons de nouveau cette déclaration fondamentale du *Sermon 53* (Sturlese *74*) : « Dieu est une Parole qui se dit elle-même. Là où Dieu est, là il dit cette Parole ; là où il n'est pas, il ne dit rien. Dieu est dit et est non-dit. Le Père est une opération qui se dit, et le Fils est un dit qui opère. Ce qui est en moi, cela sort de moi ; si même je le pense seulement, alors ma parole le révèle, et elle demeure pourtant à l'intérieur. C'est ainsi que le Père dit

de dépasser cette opposition. Pour Dieu, penser et agir dans cette « noble puissance » sont une seule et même chose qui se (ré)concilient dans une sorte de performatif spirituel qui fait advenir ce dont il parle par le seul fait de l'énoncer : « Jeune homme, lève-toi ! ». Principe du miracle, puissance surnaturelle de la parole.

§4 NOTRE JEUNESSE

« Or Notre Seigneur dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » Eh bien, dois-je maintenant percevoir en moi le dire de Dieu, il me faut alors être comme totalement étranger à tout ce qui est mien, exactement comme m'est étranger ce qui est au-delà de la mer, [et plus] particulièrement [ce qui est] dans le temps. L'âme est aussi jeune que lorsqu'elle fut créée en elle-même, et l'âge qui lui échoit, c'est à cause du corps, là où elle se commet avec les sens. Un maître dit : "Un vieil homme aurait-il les yeux d'un jeune homme qu'il verrait aussi bien qu'un jeune[289]." Je me tenais hier en un lieu, là je te dis une parole qui sonne de façon tout à fait incroyable – là je dis que Jérusalem est aussi proche de mon âme que le lieu où je me tiens maintenant. Oui, en bonne vérité : ce qui est mille miles au-delà de Jérusalem, cela est aussi proche à mon âme que mon propre corps, et de cela je suis aussi certain que du fait que je suis un homme, et c'est facile à entendre pour des clercs instruits. Sachez : mon âme est aussi jeune que lorsqu'elle fut créée, oui, et encore bien plus jeune ! Et sachez : je ne serais pas étonné qu'elle soit demain plus jeune qu'aujourd'hui ! »

Dans ce paragraphe, Eckhart insiste sur un point tout à fait capital pour notre problématique de la parole : comment « percevoir en moi le dire de Dieu », la *dictio Verbi* ? On retrouve ici la condition eckhartienne *sine qua non* : le détachement. Ce détachement est une désappropriation de soi qui a pour but de me rendre « étranger à tout ce qui est mien », autrement dit de faire de moi un « homme sans qualités » pour que dans ma vacuité intérieure

---

le Fils de façon non dite et qu'il demeure pourtant en lui. Je l'ai dit également souvent : De Dieu [la] sortie est son entrée [dans soi]. Plus je suis près de Dieu, plus Dieu se dit en moi » (*DW* 2, 529-530). La finalité de la prédication consiste donc à dire Dieu qui se dit lui-même en moi et à Le diffuser à l'extérieur de moi.

[289] Il s'agit d'un passage du *De Anima* d'Aristote : « L'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance qui arrive en nous et ne dépérit pas. Elle devrait, en effet, dépérir de façon spectaculaire au moment de l'affaiblissement qui accompagne la vieillesse. Mais, en réalité, c'est comme dans le cas des organes sensoriels que cela se produit. Que le vieillard, en effet, reçoive un œil du genre que voici, et il aura exactement la vue du jeune sujet. De telle sorte que la vieillesse ne tient pas à une quelconque affection de l'âme, mais du sujet où elle se trouve » (*De l'Âme*, I, 4, 408b15-20, trad. Richard Bodéüs, Flammarion, « GF », 1993 p. 118-119).

la parole de Dieu puisse résonner. On est dans un cas de figure un peu semblable à celui qu'Eckhart décrit dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) sur les marchands du temple analysé précédemment : le Christ fait le vide dans le temple pour que la parole de Dieu puisse trouver un accueil favorable et un écho en moi[290].

Au paragraphe 2, on a déjà pu entrevoir une première dimension de ce travail de détachement et de cet exercice spirituel consistant à se rendre disponible à la parole à travers l'opposition augustinienne reprise par Eckhart entre l'extériorité (lieu de la dispersion, de la multiplicité et des apparences chatoyantes mais sans cesses déçues du désir) et l'intériorité (lieu du rassemblement, de l'unité et de l'expérience de la vérité de la présence divine)[291]. Se rendre disponible à la parole, c'est d'abord entrer en soi-même et se libérer des illusions du monde extérieur, ce qu'on appelle depuis la philosophie antique le *contemptus mundi* (mépris du monde). À cette première condition, Eckhart en ajoute ici une seconde (qui n'est au fond qu'une reformulation de la première) : il faut être étranger à ce qui est dans l'espace et dans le temps : « Jérusalem est aussi proche de mon âme que le lieu où je me tiens maintenant ». Selon la vision dualiste chrétienne qui oppose l'âme immortelle au corps mortel, c'est l'âme qui reste éternellement jeune et n'est pas soumise à l'altération du temps, rendant ainsi possible ce dépassement. Les propositions d'Eckhart apparaissent une fois de plus paradoxales, voire provocantes : « […] mon âme est aussi jeune que lorsqu'elle fut créée, oui, et encore bien plus jeune ! Et sachez : je ne serais pas étonné qu'elle soit demain plus jeune qu'aujourd'hui ! » Cette phrase peut s'entendre selon une résonance de type paulinien en lien avec l'opposition entre le « vieil homme » et l'« homme nouveau » qui a subi une transformation spirituelle radicale dans le Christ (Ep 4, 17-24). Le processus spirituel auquel aspire Eckhart est un processus qui nous rende chaque jour plus jeune en inversant l'altération du temps physique et matériel par le fait de se rapprocher de notre racine éternelle, à savoir Dieu[292].

---

[290] Voir aussi cette formule assez explicite sous forme de chiasme dans le traité *Du Détachement* : « Et tu dois savoir : être vide de toute créature c'est être plein de Dieu et être plein de toute créature c'est être vide de Dieu » (*DW* 5, 413).

[291] « Lorsque l'âme ne sort pas vers les choses extérieures, elle est rentrée chez soi et habite dans sa lumière limpide simple » (*Sermon 71*, Sturlese *66*, *DW* 3, 229).

[292] Dans le *Sermon 83* (Sturlese *62*), il établit ainsi un lien entre jeunesse et éternité qui ne seraient, à l'entendre, qu'une seule et même chose : « Qu'est-ce que l'éternité ? Notez-le ! La propriété de l'éternité est qu'être et jeunesse en elle sont un ; car éternité ne serait pas éternelle si elle pouvait devenir nouvelle et n'était pas constante » (*DW* 3, 439).

Le Christ joue bien évidemment un rôle central dans cette problématique entre la condition spatio-temporelle de fait de l'homme et l'horizon d'éternité auquel il est censé, dans la perspective d'Eckhart, aspirer. En effet, le propre du Christ, c'est qu'il s'est *incarné*, qu'il est venu, en tant que Dieu fait homme, habiter dans l'espace et dans le temps pour pouvoir atteindre l'homme par sa parole. Or, si Dieu s'est fait homme pour que l'homme à son tour se fasse Dieu (cette question de la déification, sur laquelle insistent également beaucoup les orthodoxes, est centrale dans la pensée d'Eckhart et elle commande l'ensemble de sa christologie, nous y avons insisté), alors cela impose que, dans ce qu'on appelle la « percée en retour », l'homme quitte l'espace et le temps et littéralement se « désincarne » pour rejoindre l'origine divine première qu'il porte en lui. L'incarnation, en effet, suppose la condition spatio-temporelle. Mais le Christ intérieur d'Eckhart suppose l'inverse : c'est lorsque l'âme s'est déprise de l'espace et du temps que le Père peut « envoyer » son Fils en elle, comme le montre, par exemple, clairement ce passage du *Sermon 4* (Sturlese *41*) :

« J'ai dit une fois ici même : Dieu envoya son Fils à l'âme dans la plénitude du temps, lorsqu'elle a dépassé tout temps. Lorsque l'âme est déprise du temps et de l'espace, alors le Père envoie son Fils dans l'âme » (*DW* 1, 74).

Même considérations dans un autre passage emprunté au *Sermon 11* (Sturlese *76*) :

« Dès lors que nous avons dépassé temps et choses temporelles, nous sommes libres et joyeux en tout temps, et c'est alors qu'il y a accomplissement du temps, et alors le Fils de Dieu se trouve engendré en toi. J'ai dit une fois : Lorsque le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils » (*DW* 1, 179-180).

On pourrait citer de nombreuses autres références[293] pour illustrer cette idée qu'à l'incarnation du Dieu fait homme dans l'espace et dans le temps répond cette

[293] Voir notamment *Sermon 19* (Sturlese *24*) : « Dans le silence et dans le repos – comme j'ai dit maintenant des anges, qui résident près de Dieu dans le chœur de la sagesse et de l'embrasement – là Dieu dit dans l'âme et se dit pleinement dans l'âme. Là le Père engendre son Fils, et a si grand plaisir dans la parole et éprouve en sus si grand amour qu'il ne cesse jamais de dire en tout temps la Parole, c'est-à-dire au-dessus du temps » (*DW* 1, 317-318) ; *Sermon 35* (Sturlese *33*) : « Celui qui est pleinement ressuscité avec Christ, le signe en est qu'il recherche Dieu par-delà le temps. Celui-là recherche Dieu par-delà le temps qui le cherche hors du temps » (*DW* 2, 179) ; *Sermon 76* (Sturlese *8*) « Le connaître intérieur est celui qui se fonde sous mode intellectuel dans l'être de notre âme ; pourtant il n'est pas l'être de l'âme, plutôt : il y est enraciné et est quelque chose de la vie de l'âme, car nous disons que l'entendement est quelque chose de la vie de l'âme, c'est-à-dire douée d'intellect, et dans cette vie l'homme se trouve engendré fils de Dieu et ordonné à la vie éternelle ; et ce connaître est sans temps, sans ici et sans maintenant » (*DW* 3, 316-317).

« désincarnation » de l'homme (qui n'est peut-être rien d'autre, au fond, qu'une manifestation de ce que Maître Eckhart appelle le *détachement*[294]) qui doit quitter l'espace particulier et le temps particulier auquel sa condition l'assigne pour parvenir à cette sorte d'éternité ubiquitaire évoquée ici: « Je me tenais hier en un lieu, là je te dis une parole qui sonne de façon tout à fait incroyable – là je dis que Jérusalem est aussi proche de mon âme que le lieu où je me tiens maintenant. »

En fait, comme le dit Eckhart dans le *Sermon 47* (Sturlese *47*), c'est bien parce que l'âme est un point de jonction entre le temps et l'éternité qu'elle est aussi le lieu de l'incarnation continuée du Fils, symbole même de la jonction entre l'humain et le divin, entre condition temporelle et condition éternelle : « L'âme est créée comme en un lieu entre temps et éternité, qu'elle se trouve toucher l'un et l'autre. Avec les puissances supérieures elle touche l'éternité, mais avec les puissances inférieures elle touche le temps. Voyez, c'est ainsi qu'elle opère dans le temps non pas selon le temps : selon l'éternité » (*DW* 2, 404-405).

Cette problématique du rapport entre le temps et l'éternité aura d'ailleurs été décisive de façon beaucoup plus concrète dans la réception polémique d'Eckhart à son époque et dans les malentendus dont il a été victime. On connaît la phrase de Tauler dans l'un de ses sermons : « Un aimable maître nous a instruits […] et vous ne l'avez pas compris. Il parlait du point de vue de l'éternité, et vous l'avez entendu du point de vue du temps[295]. »

§5 « NON, RIEN DE RIEN… »

« L'âme a deux puissances qui en rien de rien n'ont affaire avec le corps, et c'est intellect et volonté : elles opèrent au-dessus du temps. Ah, que soient ouvert les yeux de l'âme, en sorte que l'entendement contemple en clarté la vérité ! Sachez : à l'homme il serait aussi facile de laisser toutes choses que [s'il s'agissait d'] un pois ou d'une lentille ou de rien ; oui, par mon âme, toutes choses seraient pour cet homme comme un néant ! Or il est certaines gens qui laissent les choses par amour, et ils tiennent pour très grandes les choses qu'ils ont laissées. Mais cet homme qui reconnaît dans la vérité que, même s'il s'est laissé soi-même et

[294] « Et l'homme qui se tient ainsi en tout-détachement se trouve tellement ravi dans l'éternité que plus aucune chose éphémère ne saurait l'émouvoir, qu'il n'éprouve rien de ce qui est charnel, et on le dit mort au monde car il n'a de goût pour rien de ce qui est terrestre. C'est ce que pensait Saint Paul lorsqu'il disait : "Je vis et pourtant ne vis pas : c'est Christ qui vit en moi" » *(Du Détachement, DW* 5, 411).

[295] Tauler, *Sermon 15*, n. 3, in *Sermons*, éd. cit., p. 113.

toute choses, cela cependant n'est rien de rien – eh bien cet homme, qui vit ainsi, à lui appartiennent toutes choses dans la vérité. »

Avec ce nouveau paragraphe, on est une fois de plus frappés par l'aspect apparemment digressif de la prédication évoqué précédemment. Il semble en effet qu'on ait de nouveau perdu le fil de l'épisode de l'Évangile de Luc que Maître Eckhart est censé commenter (la résurrection du fils de la veuve de Naïm). On retrouve également le thème du détachement implicitement présent dans le paragraphe précédent. Eckhart s'interroge toujours devant ses auditeurs (il ne faut jamais oublier, lorsqu'on lit un sermon d'Eckhart qu'il parle en public face à une *assemblée*) sur les conditions du détachement authentique qui va rendre possible l'accueil de la parole et la transformation de soi qu'elle implique : « Jeune homme, je te l'ordonne, lève toi ! ».

On pourra insister ici sur un point : il y a une manière d'être détaché qui, regardant son détachement et l'effort qu'il implique, n'est pas un détachement authentique. Être détaché, ce n'est pas contempler avec une satisfaction pharisienne son propre détachement et la valeur des biens auxquels on renonce. Car tant qu'on pense que ces « biens » mondains ont une valeur, c'est, dit Eckhart, qu'on n'est pas réellement détaché. Il y a une manière d'être détaché qui manifeste un attachement à soi-même, à l'estime qu'on se porte et à l'image qu'on veut donner aux autres. Affirmation qui n'est du reste pas sans évoquer la critique des « idéaux ascétiques » à laquelle Eckhart se livre dans un passage du célèbre *Sermon 52* (Sturlese *108*). Réfléchissant sur la notion de pauvreté intérieure, il dit en effet :

« Nous disons d'abord que celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien. Ce sens, certaines gens ne l'entendent pas bien ; ce sont les gens qui sont attachés au moi propre dans les pénitences et exercices extérieurs que ces gens ont en grande estime. Dieu prenne en pitié que ces gens connaissent si peu la vérité divine ! Ce gens sont appelés saints en raison de l'image extérieure qu'ils donnent ; mais intérieurement ils sont des ânes, car ils n'entendent pas ce qui spécifie la vérité divine » *(DW* 2, 489-490).

Se détacher des biens extérieurs et temporels mais considérer en même temps qu'ils ont encore une (grande) valeur, c'est ne pas être réellement détaché mais plutôt être soucieux de donner extérieurement aux autres l'image d'un homme détaché alors que le détachement est une affaire entre soi et soi (donc, en dernière instance, entre soi et Dieu *via* le fond de l'âme). Contempler avec satisfaction son détachement, c'est donc ne pas être vraiment détaché, c'est garder des attaches avec notre moi particulier, extérieur et temporel. C'est pour

cela qu'il importe de se détacher non seulement des choses et des biens extérieurs mais aussi (et surtout) de soi-même car il y a une manière de se détacher des choses qui n'est qu'une intensification de l'attachement à soi. Celui qui ne désire plus rien, qui ne regrette « rien de rien » (*nihtes nit*, cette formule revient à deux reprises dans ce paragraphe 5) possède tout, « à lui appartiennent toutes choses dans la vérité », comme dit Eckhart, celui qui s'est détaché de lui-même est en fait arrivé au centre de lui-même, il est mort au monde extérieur pour mieux ressusciter au monde intérieur et peut alors se mettre à l'écoute de la Parole : « Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi ! ». Le paragraphe suivant va approfondir encore cette thématique du détachement, très présente, comme on le voit, dans le *Sermon 42* (Sturlese *59*).

§6 DÉTACHEMENT ET ENGENDREMENT DU FILS DANS L'ÂME : ACHEMINEMENTS VERS LA PAROLE

« Une puissance est dans l'âme pour laquelle toutes choses sont également douces ; oui, le pire et le meilleur, c'est tout égal en cette puissance ; elle saisit toutes choses par-delà "ici" et "maintenant". "Maintenant" – cela est temps, et "ici" – cela est lieu, le lieu où je me tiens maintenant. Et serais-je alors sorti de moi-même et devenu pleinement dépris, eh bien, le père engendrerait alors son Fils unique dans mon esprit aussi limpidement que cet esprit l'engendrerait en retour. Oui, en bonne vérité : mon âme serait-elle aussi disposée que l'âme de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père opérerait alors en moi aussi limpidement que dans son Fils unique, et non pas moins ; car il m'aime du même amour par lequel il s'aime soi-même. Saint Jean dit : "Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et Dieu était la Parole." Eh bien, celui maintenant qui doit entendre cette Parole dans le Père – là elle est tout silence – cet homme, il lui faut être tout en silence et être séparé de toutes les images, oui, et de toutes les formes. Eh bien, l'homme devrait s'en tenir si fidèlement à Dieu que toutes choses ne pourraient en rien de rien le réjouir ni le troubler. Il doit saisir toutes choses en Dieu telles qu'elles sont là. »

On retrouve dans ce paragraphe 6 deux problématiques centrales dans notre réflexion.

1°) La problématique du dépassement de l'espace et du temps, déjà évoquée précédemment, *via* une certaine « puissance » de l'âme qui rend possible le détachement par rapport à soi-même et à toute chose : Eckhart ne précise pas laquelle. Parfois il semble dire que c'est l'intellect, parfois que c'est une puissance au-delà de l'intellect et de la volonté qui s'identifie peu ou prou avec au fond de l'âme lui-même ; parfois il semble dire que cette

puissance est une puissance *de* l'âme (qui lui appartient donc, à ce titre, en propre, comme le mouvement est une puissance du corps), parfois, comme ici, que c'est une puissance *dans* l'âme (ce qui irait dans le sens de quelque chose qui serait plus ou moins étranger à l'âme et qui ne dépendrait pas directement ou complètement d'elle), comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter à plusieurs reprises. Quoi qu'il en soit, ce qu'il est important de remarquer dans le cas présent est que cette « puissance » dans l'âme est ici mise ne relation avec un axe directeur de la pensée de Maître Eckhart : celui de la filiation divine et de l'engendrement du Fils en moi. Le détachement, insistons encore sur ce point décisif, n'est jamais une finalité en soi pour Eckhart : il ne recherche jamais le vide pour le vide, ce qui constitue à ce titre un point de différence tout à fait notable entre sa pensée spirituelle et mystique et un certain nombre de courants mystiques « zens » ou orientaux en général qui font de la recherche de la vacuité le but suprême de leur démarche. Pour Eckhart, au contraire, le processus de détachement et de « désincarnation » que nous analysions auparavant a pour finalité, comme il le disait déjà dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) que nous avons commenté précédemment, de faire le vide pour qu'une présence (la présence divine, en l'occurrence) puisse venir *habiter*[296] ce vide. Le détachement est donc un moyen, une façon de se rendre disponible et réceptif, et non une fin en soi.

« Et serais-je alors sorti de moi-même et devenu pleinement dépris, eh bien, le père engendrerait alors son Fils unique dans mon esprit aussi limpidement que cet esprit l'engendrerait en retour. Oui, en bonne vérité : mon âme serait-elle aussi disposée que l'âme de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père opérerait alors en moi aussi limpidement que dans son Fils unique, et non pas moins ; car il m'aime du même amour par lequel il s'aime soi-même. »

Il y a donc une *identité* entre l'homme et le Christ par le biais de la filiation divine selon le schéma du chiasme divino-humain que nous évoquions précédemment : l'homme est appelé à se diviniser en réponse à l'humanisation du Christ. Cette identité de filiation entre l'homme et le Christ est sans doute le *leitmotiv* le plus présent dans la prédication allemande

[296] Il faut vraiment insister sur ce verbe « habiter » qui est présent, comme on a pu le voir, dans le verset clé du Prologue de Jean qui décrit le processus de l'incarnation (« Et le Verbe s'est fait chair et il a *habité* parmi nous », Jn, 1, 14, nous soulignons). Ce verbe est aussi en lien avec un autre fil conducteur que nous avons dégagé dans la prédication allemande : celui de l'espace intérieur (temple, ville, petit château fort, ou tombeau vide, comme nous le verrons avec le *Sermon 55*). Si Eckhart insiste tant, à travers les analogies, les comparaisons et les métaphores qu'il emploie sur cette idée que la vie intérieure doit être figurée comme un espace concret, c'est précisément qu'il y a nécessité pour cet espace d'être *habité* par quelqu'un, par une personne (le Christ, en l'occurrence) et non par une idée abstraite et désincarnée.

d'Eckhart[297]. Il ne s'agit bien évidemment pas d'une identité de nature ou par la nature. Je ne suis pas le Christ car je ne suis pas Dieu, je suis un homme *lambda*, une créature. L'identité qui est ici en jeu est un processus d'identification dynamique rendu possible par la grâce qui est elle-même liée au travail du détachement évoqué précédemment, comme l'explique du reste bien Eckhart lui-même dans un passage très instructif du *Sermon 66* (Sturlese *109*) :

« Dans la mesure où l'homme se renonce soi-même pour Dieu et se trouve uni avec Dieu, dans cette mesure il est davantage Dieu que créature. Lorsque l'homme est pleinement dépris pour Dieu et qu'il n'est à personne qu'à Dieu seul et ne vit pour rien que pour Dieu seul, alors il est vraiment la même chose par grâce que ce que Dieu est par nature, et Dieu, de soi-même, ne connaît aucune différence entre lui et cet homme. Or j'ai dit : par grâce. Car Dieu est et cet homme est, et tout comme Dieu est bon par nature, ainsi cet homme est-il bon par grâce, car la vie de Dieu et son être sont pleinement dans cet homme » (*DW* 3, 109-110).

La seule lecture de ce passage suffit à dédouaner complètement Eckhart de tout malentendu et à rendre complètement absurde le procès qui lui a été intenté par l'Église. On voit bien qu'il insiste lui-même : « Or j'ai dit : par grâce ».

Car de quoi s'agit-il ? Le Christ *est* naturellement le Fils de Dieu, l'homme est appelé à le *devenir* par la grâce : voilà tout l'enjeu de la christologie existentielle de Maître Eckhart. S'il y a donc différence au début, il n'y en a plus une fois le processus achevé : « […] alors il est vraiment la même chose par grâce que ce que Dieu est par nature, nous dit Eckhart dans ce paragraphe 6 du *Sermon 42* (Sturlese *59*), et Dieu, de soi-même, ne connaît aucune différence entre lui et cet homme ». Eckhart insiste souvent, du reste, sur ce point en martelant l'expression « le même fils [298]» (*der selbe sun*) lorsqu'il envisage cette identité de filiation

[297] On relève ainsi pas moins de dix-huit développements suivis (une page ou plus) sur ce thème dans l'ensemble du corpus des sermons allemands actuellement édités : *DW* 1, 72-73, 77, 109-110, 168-169, 193-194, 238-239, 259, 272-273 et 387 ; *DW* 2, 13-16, 84-85, 96, 262-263 et 632 ; *DW* 3, 313 et 316-317 ; enfin, *DW* 4, 1, 366. La thématique qui arrive juste derrière est l'engendrement du Fils par le Père (seize développements suivis) dont on voit bien qu'elle est intimement liée à la précédente : elle recoupe parfois, du reste, les mêmes passages.

[298] Par exemple, dans le *Sermon 2* (Sturlese *81*) : « La même puissance dont j'ai parlé, là où Dieu fleurit et verdoie avec toute Sa déité et l'esprit en Dieu, dans cette même puissance le Père engendre son Fils unique aussi vraiment que dans lui-même, car il vit vraiment dans cette puissance, et l'esprit engendre avec le Père *ce même Fils* unique et soi-même [comme] le même Fils, et est *le même Fils* dans cette lumière et est la vérité » (*DW* 1, 40-41). Ou encore dans le *Sermon 4* (Sturlese *41*) : « On me demanda une fois, que fait le Père dans le ciel ? Je dis alors : Il engendre son Fils, et cette œuvre lui est si agréable et lui plaît tellement que jamais il ne fait autre chose que d'engendrer son Fils, et tous deux font fleurir le Saint Esprit. Là où le Père engendre son Fils en moi, là *je suis le même Fils et non un autre* ; nous sommes certes un autre en humanité, mais là je suis *le même Fils et*

entre le Christ et l'homme. Le processus de filiation doit donc s'entendre comme un processus de recréation en même temps que de divinisation : l'homme devient un nouveau Christ comme le Christ était un nouvel Adam rendant possible un *re*commencement (ou un nouveau commencement) ainsi qu'une rédemption après la chute (Rm 5, 17-19). On retrouve la même structure de chiasme : humanisation et divinisation se répondent l'une l'autre. Tout Maître Eckhart est dans ce chiasme et dans les variations à la fois obstinées et méthodiques qu'il propose autour. C'est dans et par ce chiasme divino-humain que mystique, philosophie et théologie s'articulent, se fondent et se fécondent réciproquement dans l'ensemble de son œuvre et tout particulièrement dans sa prédication en langue allemande.

Cette problématique de la divinisation, comme l'a bien noté le grand exégète Claude Tresmontant (1925-1997) dans ses analyses sur la « métaphysique chrétienne » renvoie à un enjeu à la fois général et précis : la distinction introduite par le christianisme (et ignorée par le néoplatonisme) entre la *création* et la *génération*. L'être créé commence d'exister précisément parce qu'il n'est pas engendré de façon éternelle par Dieu. En effet, le propre de systèmes métaphysiques gnostiques et néoplatoniciens est de concevoir la procession des êtres multiples comme une génération éternelle et nécessaire. Nous serions des parcelles de la Substance divine. Spinoza s'en souviendra quand il dira que « nous sentons et faisons l'épreuve que nous sommes éternels[299] ». L'éternité, selon ces métaphysiques va donc de soi, elle est en quelque sorte un dû ou un avantage acquis en vertu de notre essence, de notre nature divine. Or, Eckhart ne dit pas cela et c'est pourquoi, il ne peut pas être entièrement néoplatonicien : il reprend au fond l'idée de Saint Athanase (IVe siècle) dans ses écrits contre l'arianisme selon laquelle initialement et par nature nous sommes des êtres créés et notre créateur est Dieu par son *Logos*. Mais, ensuite, nous sommes adoptés comme fils et Dieu notre *créateur* (*ktistès*) devient aussi notre *Père* (*patèr*)[300].

« La métaphysique chrétienne, note ainsi C. Tresmontant, introduit une distinction qui est foncièrement étrangère à la métaphysique du néo-platonisme. Nous sommes, par nature des êtres créés. C'est déjà un don. L'existence elle-même est un don. Mais, de plus, nous

---

non un autre » (*ibid.*, 72-73). Nous soulignons. Voir également, par exemple, le *Sermon 6*, Sturlese *103* (*ibid.*, 109) et le *Sermon 29*, Sturlese *46* (*DW* 2, 84).

[299] *Éthique*, V, Proposition XXIII, Scolie, trad. Roland Caillois, in *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 582.

[300] Voir sur ce point Saint Athanase, *Adv. Arianos*, II, 59 (*PG* 26, 273). Cité *in* Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Éditions du Seuil, 1961, p. 208, Note 29.

sommes appelés à participer à la vie de Dieu, nous sommes appelés à l'adoption. Si nous sommes divinisés, ce n'est pas en vertu d'une nécessité inhérente à notre nature, mais encore par grâce, par don. Le Christ est fils par nature, d'une manière éternelle. Nous sommes appelés à devenir fils par adoption, par grâce. Dans les systèmes gnostiques, l'homme est par nature d'essence divine, parcelle de la substance divine aliénée dans la matière. Il n'a qu'à se reconnaître pour se retrouver tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. Les systèmes gnostiques attribuent précisément à l'homme ce que la théologie catholique réserve au Verbe.[301] »

Ces analyses concernent Saint Athanase mais elle pourrait tout aussi bien concerner Maître Eckhart, à la lumière de ce que nous avons dit précédemment. D'autant plus que Saint Athanase (v. 296-373) est l'un des premiers pères orientaux, deux siècles avant Maxime le Confesseur (580-662), à insister sur la thématique de la divinisation de l'homme dans son traité sur l'incarnation du Verbe : pour lui, le Verbe de Dieu « s'est fait homme pour que nous devenions Dieu; il s'est rendu visible dans le corps pour que nous ayons une idée du Père invisible, et il a lui-même supporté la violence des hommes pour que nous héritions de l'incorruptibilité » (*Sur l'Incarnation du Verbe*, 54,3)[302].

2°) Mais terminons, après cette réflexion concernant l'identité et la filiation divine, sur la question de la parole, la seconde problématique centrale qui resurgit à la fin de ce paragraphe 6 :

« "Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et Dieu était la Parole." Eh bien, celui maintenant qui doit entendre cette Parole dans le Père – là elle est tout silence – cet homme, il lui faut être tout en silence et être séparé de toutes les images, oui, et de toutes les formes. »

[301] C. Tresmontant, *ibid*., p. 209.

[302] Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, trad. Charles Kannengiesser, Cerf, SC 199, 2000 (1973). Maître Eckhart ne cite pas, à notre connaissance, Athanase dans son œuvre et il est difficile de déterminer exactement quelle connaissance il en avait exactement et quelle connaissance en avaient exactement les médiévaux. Son nom est cité une fois en tout et pour tout par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, (ST, II-II, q. 1, art. 10) mais nos recherches sur la réception des Pères au Moyen Âge ne nous ont pas permis de déterminer plus avant l'état de la transmission de ses textes et de sa pensée chez les médiévaux puisqu'il n'est cité dans aucun des travaux que nous avons pu consulter sur la réception des Pères au Moyen Âge (Jeauneau 1973, Conticello 1991 et *RSPT* 2007/1).

Le célèbre verset de Jean permet la transition vers la thématique de la parole. Mais pourquoi donc cette parole est-elle « silence[303] » ? Toute l'œuvre d'Eckhart part d'une intuition, elle « se ramasse, pour le dire avec Bergson, en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre[304] »**:** ce point unique, chez Eckhart, c'est Dieu, le Christ, et l'expérience intérieure que l'homme peut en faire. Et Bergson d'ajouter, dans son célèbre texte « L'Intuition philosophique » :

« En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction – ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer[305]. »

Il y a donc, si l'on veut pratiquer une sorte d'histoire de la philosophie à rebours comme d'aucuns parlent d'une « histoire littéraire au rebours » qui casse la linéarité chronologique et le jeu des « influences » et des « sources » pour ouvrir des nouvelles perspectives [306], un côté Bergson chez Eckhart, comme il y a, selon Proust, un côté Dostoïevski chez Madame de Sévigné[307]… Qu'entendons-nous par là ? L'intuition philosophique d'Eckhart d'où il tire son énergie spirituelle (et mystique) est précisément que, concernant Dieu, ce qui est à dire excédera toujours par principe ce qui peut être dit. C'est la

[303] Sur la question du silence, voir les propositions d'É. Mangin dans *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., « Chapitre 7 : Dire l'intime indicible » p. 197 *sq*.

[304] Bergson, « L'Intuition philosophique » (1911), in *La Pensée et le mouvant*, P.U.F., 2009 (1938), p. 119.

[305] *Ibid.*

[306] Voir sur ce point l'article fondateur de Joël Loehr, « Pour une histoire littéraire au rebours », in *Poétique*, février 2010, p. 37-62.

[307] « Mon petit, qu'est-ce que vous avez voulu dire l'autre jour quand vous avez dit "C'est comme le côté Dostoïevski de Mme de Sévigné". Je vous avoue que je n'ai pas compris ? […] Il est arrivé que Mme de Sévigné, comme Eltsir, comme Dostoïevski, au lieu de présenter les choses dans l'ordre logique, c'est-à-dire en commençant par la cause, nous montre d'abord l'effet, l'illusion qui nous frappe. C'est ainsi que Dostoïevski présente ses personnages » (Proust, *Sodome et Gomorrhe*, in *À la Recherche du temps perdu III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 880).

raison pour laquelle le silence est plus approprié que la parole. Le silence, équivalent verbal du détachement et condition extérieure (parmi d'autres) de ce dernier, est ainsi d'abord la conséquence de l'insuffisance des mots : on n'arrive jamais à parler vraiment *de* Dieu, on parle autour, parfois à côté, on est dans le tâtonnement, dans l'approximation… Et ce dont on ne peut parler, eh bien, il faut le taire, peut-être parce qu'on l'exprime ainsi plus adéquatement qu'en l'exprimant par les mots. Eckhart a parfaitement conscience de ce problème, lui qui déclare dans le *Sermon 36a* (Sturlese *36*) :

« Je dis que Dieu est inexprimé [*ungesprochen*]. […] À l'un de nos plus anciens maîtres[308], qui trouva jamais la vérité longtemps et longtemps avant la naissance de Dieu, avant que foi au Christ advienne jamais telle qu'elle est maintenant, il sembla ce qui suit : tout ce qu'il pourrait dire des choses, cela porterait en soi quelque chose d'étranger et de non vrai ; c'est pourquoi il voulut se taire. […] À nous, puisque lui ne pouvait discourir des choses, il convient davantage encore d'avoir nécessité plénière de nous taire à propos de celui qui est une origine de toutes choses » (*DW* 2, 189-190).

Le silence est donc ainsi au fond la seule manière de dire le Dieu ineffable en se mettant à son écoute et en laissant résonner en nous la parole. Il est une occasion de rassemblement en soi dans la mesure où il s'oppose à la fois à la dispersion dans les choses extérieures et à la distraction par les images mentales et les représentations intérieures. En se concentrant à l'intérieur d'elle-même, l'âme se tourne vers Dieu qui est Un pout s'unifier afin de se mettre à l'écoute de la parole[309]

§7-9 Le « dire de dieu » : retour final à l'épisode et conclusion

« Or, il dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi !" Il veut opérer l'œuvre lui-même. Qui me commanderait maintenant de porter une pierre, il pourrait aussi bien me commander d'en porter mille plutôt qu'une s'il se proposait de les porter lui-même. Ou quelqu'un me commanderait-il de porter un quintal, il pourrait aussi bien me commander d'en porter mille plutôt qu'un celui qui voudrait le faire lui-même. Eh bien, Dieu veut opérer cette œuvre lui-même, si l'homme le suit vraiment et ne s'y oppose point. Ah, l'âme demeurerait-elle à

[308] « Albert le Grand (*Met.*, IV, tr. 3,c. 4) attribue cette opinion à Aristote (*Met.* Γ, 5, 1010a13) ; quant à Thomas d'Aquin (*In Met.* IV, c. 5, *lect.* 12), il la réfère à Héraclite et à Cratyle » [NDT].

[309] « Il faut être dans le calme et le silence pour que cette parole puisse être entendue. On ne peut servir cette parole avec rien de mieux que le calme et le silence. Là, on peut l'entendre » (*Sermon 102* (Sturlese *13*), DW 4, 1, 419).

l'intérieur, elle aurait alors toutes choses présentes. Il est une puissance dans l'âme, et pas seulement une puissance, plutôt : être, et non seulement être, plutôt : quelque chose qui délie de l'être – c'est si limpide et si haut et si noble en lui-même que là ne peut pénétrer aucune créature, que Dieu seul qui là demeure. Oui, en bonne vérité : et Dieu lui-même ne peut y pénétrer en tant qu'il est selon un mode, [ni] en tant qu'il est mode ni en tant qu'il est bon ni en tant qu'il est riche. Oui, Dieu ne peut pénétrer là avec aucun mode ; Dieu ne peut pénétrer là qu'avec sa nature divine nue.

Eh bien notez maintenant qu'il dit : "Jeune homme, je te le dis." Et qu'est-ce là le "dire" de Dieu ? C'est l'œuvre de Dieu, et cette œuvre est si noble et si haute que Dieu seul l'opère. Or sachez : toute notre perfection et toute notre béatitude tient en ce que l'homme traverse et surpasse tout être-créé [*geschaffenheit*] et toute temporalité et tout être, et gagne le fond qui est sans fond.

Nous prions notre cher Seigneur Dieu que nous devenions Un et demeurions à l'intérieur, et que Dieu nous aide [à parvenir] à ce même fond. Amen. »

Terminons donc l'analyse de ce *Sermon 42* (Sturlese *59*) par quelques remarques. Nous laisserons volontairement de côté les thématiques déjà abordées précédemment et qui resurgissent dans cette séquence finale.

Revenons d'abord sur les exemples herculéens d'Eckhart concernant le portage de pierres. Quelqu'un me demande de porter un poids trop lourd, que ne le fait-il lui-même, nous dit-il ! Il pourrait me demander de porter mille fois plus, cela resterait lettre morte et sans effet. Ce passage illustre une caractéristique de la prédication d'Eckhart que nous avons déjà rencontrée, par exemple lorsqu'il explique à ses auditeurs le mystère de l'Incarnation avec l'image de l'homme qui s'arrache un œil par amour pour une dame qui a perdu elle-même son œil (*DW* 1, 377-379[310]), à savoir le recours, au milieu parfois de hautes considérations spéculatives et mystiques, à des exemples très concrets qui attirent l'attention de ses auditeurs ou de ses lecteurs[311].

[310] Voir nos analyses *supra*, Chap. III, 2.

[311] Un exemple parmi d'autres dans le traité *Du Détachement* où Eckhart prend l'image d'une porte qui tourne mais dont les gonds restent immobiles pour expliquer l'immobilité intérieure du détachement : « Et c'est ainsi que Christ parlait lorsqu'il disait : "Mon âme est troublée jusqu'à la mort", et tout ce dont se lamentait Notre-Dame et les autres propos qu'elle tenait, leur intériorité se tenait pourtant dans un immobile détachement. Et prends pour cela une comparaison : une porte s'ouvre et se ferme sur un gond. Or, je compare le panneau extérieur de la porte à l'homme extérieur, le gond en revanche je le compare à l'homme intérieur. Or selon que la

Il se trouve que Dieu procède façon contraire à cet homme tyrannique qui nous ordonne de soulever des pierres trop lourdes pour nous. Il opère directement. Et c'est là qu'il faut s'arrêter sur une notion importante, celle d'*opération*, en la distinguant de l'*action*. Dieu opère et n'agit pas. Nous parlons encore, dans certaines expressions du langage courant, de « l'opération du Saint-Esprit ». Qu'est-ce à dire ?

Dieu opère, l'homme agit. L'opération suppose la mise en œuvre d'une puissance de type surnaturel et spirituel (la grâce) qui produit des effets dans le monde matériel et temporel. L'opération se produit dans le temps mais elle est d'essence non temporelle, elle induit une communication entre le domaine de la nature et celui de la grâce. L'action est, elle, de part en part temporelle, elle est le fait d'un agent humain, le sujet de l'action, qui délibère, décide et agit en fonction d'une faculté humaine (la volonté) en se représentant une fin extérieure à cette action (selon le modèle aristotélicien). Dieu, nous dit Eckhart, soutient l'homme qui veut porter mille quintaux alors que c'est impossible du point de vue physique et purement matériel : c'est au-dessus de ses forces. L'opération divine soutient ainsi l'action humaine : c'est là toute la problématique de la grâce telle qu'elle s'opère, justement dans le miracle.

Nous avons déjà eu l'occasion de traiter ce point précédemment : la grâce suppose une certaine réceptivité (et non passivité) de l'homme qui se rend intérieurement disponible à Dieu par le travail sur soi qu'Eckhart appelle « détachement ». L'opération se fait donc avec le consentement actif et l'approbation réceptive de celui qui est touché par la grâce : « Eh bien, Dieu veut opérer cette œuvre lui-même, si l'homme le suit vraiment et ne s'y oppose point. » Dans le cas de la résurrection du fils de la veuve de Naïm qui nous occupe ici, Dieu opère, nous dit Eckhart, *via* le Christ par la *parole* : « Eh bien notez maintenant qu'il dit : "Jeune homme, je te le dis." Et qu'est-ce là le "dire" de Dieu ? C'est l'œuvre de Dieu, et cette œuvre est si noble et si haute que Dieu seul l'opère. » Dieu est une parole qui opère[312] : la

---

porte s'ouvre ou se ferme, le panneau extérieur se tourne ici et là, et cependant le gond demeure immobile en un lieu, et pour cette raison ne subit aucun changement. Il en va de même ici, si tu l'entends bien » (*DW* 5, 422). Rappelons aussi que l'image de la lourde charge impossible à soulever se retrouve, par exemple, au *Sermon 2* (Sturlese *81*): « Si l'on me mettait un quintal sur la nuque et qu'ensuite ce soit un autre qui le soutienne sur ma nuque, j'en chargerais cent aussi volontiers qu'un, car cela ne me serait lourd ni ne me ferait mal » (*DW* 1, 37-38**).**

[312] Rappelons à ce sujet ce passage du *Sermon 53* (Sturlese *74*) déjà cité précédemment, passage important pour la problématique de la parole chez Eckhart : « Dieu est une Parole qui se dit elle-même. Là où Dieu est, là il dit cette Parole ; là où il n'est pas, il ne dit rien. Dieu est dit et est non-dit. *Le Père est une opération qui se dit, et le*

logique de la grâce est donc performative avant la lettre. Par le seul fait que le Christ dise « Lève-toi ! », le jeune homme se lève : dire, c'est faire. La parole est donc le moyen privilégié pour la grâce divine d'opérer, c'est-à-dire de produire des effets dans le réel, comme on le voit ici et à de nombreuses autres reprises dans d'autres épisodes miraculeux des Évangiles. Mais il s'agit là une vieille histoire depuis la Genèse où il suffisait à Dieu de dire que la lumière soit pour la faire exister (Gn 1, 3). Là encore, la parole du Christ entre en résonance avec celle du Père, la résurrection vaut comme une nouvelle création.

2°) Eckhart introduit également une distinction entre les « modes » de Dieu et la nature divine « nue » : « Oui, en bonne vérité : et Dieu lui-même ne peut y pénétrer en tant qu'il est selon un mode, [ni] en tant qu'il est mode ni en tant qu'il est bon ni en tant qu'il est riche. Oui, Dieu ne peut pénétrer là avec aucun mode ; Dieu ne peut pénétrer là qu'avec sa nature divine nue. » Eckhart emploie parfois le concept de mode sans vraiment le définir car il fait partie du vocabulaire philosophique commun à son époque. Dans son acception métaphysique, il désigne toute détermination ou affection d'un sujet : contrairement à l'attribut, le mode est contingent et n'appartient pas à l'essence de la substance ou du sujet concerné. On sait que Spinoza insistera plus tard dans l'*Éthique* (qui reprend une bonne partie du vocabulaire métaphysique de la scolastique) sur cette distinction. Les « modes » de Dieu désignent dans l'esprit d'Eckhart toutes les formes contingentes que Dieu peut prendre pour apparaître à l'homme « en tant que » (il en cite deux au passage « en tant que bon », « en tant que riche ») : bonté, sagesse, justice, miséricorde, etc. Mais derrière ces modes, il y a la nature divine, la « déité » qui est au-delà d'eux et leur est irréductible. On peut en fait dire que les modes de Dieu sont l'équivalent des puissances de l'âme humaine derrière lesquelles se trouve le fond de l'âme (qui est aussi, pour Eckhart, le fond de Dieu, rappelons-le[313]).

Fils est un dit qui opère. Ce qui est en moi, cela sort de moi ; si même je le pense seulement, alors ma parole le révèle, et elle demeure pourtant à l'intérieur. C'est ainsi que le Père dit le Fils de façon non dite et qu'il demeure pourtant en lui. Je l'ai dit également souvent : De Dieu [la] sortie est son entrée [dans soi]. Plus je suis près de Dieu, plus Dieu se dit en moi » (*DW* 2, 529-530, nous soulignons). Comme on le voit, la problématique de la parole est intrinsèquement liée à celle de l'opération. Dire, pour Dieu ce n'est pas simplement signifier ou décrire, c'est opérer en produisant des effets dans le monde.

[313] « "En vérité, tu es le Dieu caché" dans le fond de l'âme, là où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un [seul] fond » (*Sermon 15* (Sturlese *114*), *DW* 1, 253). On appréciera dans cette phrase la manière dont Eckhart articule syntaxiquement une citation de l'Écriture (en l'occurrence Is, 45, 15) à son propre propos : le Dieu est caché dans le fond de l'âme.

De ce point de vue, on peut convoquer un passage assez éclairant du *Sermon 2* (Sturlese *81*) qui permet de bien comprendre ce parallèle et cette interpénétration entre le versant humain et le versant divin. Évoquant l'image fameuse du « petit château fort dans l'âme », Maître Eckhart déclare :

« Voyez, prêtez maintenant attention ! Si un et simple par-delà tout mode est ce petit château fort dans l'âme dont je parle et que je vise que cette noble puissance dont j'ai parlé n'est pas digne de jamais jeter une seule fois un regard dans ce petit château fort, ni non plus cette autre puissance dont j'ai parlé où Dieu arde et brûle avec toute sa richesse et avec toutes ses délices, elle ne se risquera pas à y jeter un regard ; si vraiment un et simple est ce petit château fort, et si élevé par-delà tout mode et toutes puissances est cet unique Un qu'en lui jamais puissance ni mode ne peut jeter un regard, pas même Dieu. En bonne vérité et aussi vrai que Dieu vit ! Dieu lui-même jamais n'y jette un instant le regard et n'y a jamais encore jeté le regard dans la mesure où il se possède selon le mode et la propriété de ses personnes. Voilà qui est facile à comprendre car cet unique Un est sans mode et sans propriété. Et c'est pourquoi : Dieu doit-il jamais y jeter un regard, cela lui coûte nécessairement tous ses noms divins et sa propriété personnelle ; cela, il lui faut le laisser totalement à l'extérieur s'il doit jamais y jeter un regard. Mais c'est en tant qu'il est simplement Un, sans quelque mode ni propriété : là il n'est dans ce sens Père ni Fils ni Esprit Saint et est pourtant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela » (*DW* 1, 42-44).

Ce passage célèbre du « petit château fort » (rappel, soit dit en passant, de la thématique de l'espace intérieur évoquée précédemment) permet de bien comprendre ce que dit Eckhart à la fin du *Sermon 42* (Sturlese *59*) sur la différence entre les modes de Dieu et sa nature « nue ». La clé de la compréhension est, comme on le voit ici le rapport analogique entre les modes de Dieu et les puissances de l'âme : les modes sont à Dieu ce que les puissances sont à l'âme. Pas plus que l'âme ne se réduit à ses puissances, Dieu ne saurait se réduire à ses modes. L'idée centrale d'Eckhart est ici que Dieu ne peut engendrer son Fils dans l'âme humaine que parce que l'âme au-delà de ses puissances, est une avec la déité qui est elle-même au-delà des personnes.

Et c'est là qu'apparaît une tension tout à fait remarquable à la fin du *Sermon 42* (Sturlese *59*) sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm, tension sur laquelle nous voudrions ici conclure. Le Christ représente l'une des trois personnes de la Trinité (la deuxième, le Fils) : en tant que tel, il doit donc être « dépassé » pour atteindre la déité qui est au-delà des personnes et ne se confond avec aucune d'elles : elle est en quelque sorte leur

noyau ontologique fondamental, l'essence qui le relie et les rend possible dans leur absoluité et, en même temps, leur caractère relationnel et dynamique. Mais, en même temps, Eckhart semble nous dire à la fin du sermon que c'est par la parole du Christ, par sa *médiation*, que l'homme peut atteindre ce qui est au-delà du temps, de l'espace, de toute forme de médiation et de relativité :

« Eh bien notez maintenant qu'il dit : "Jeune homme, je te le dis." Et qu'est-ce là le "dire" de Dieu ? C'est l'œuvre de Dieu, et cette œuvre est si noble et si haute que Dieu seul l'opère. Or sachez : toute notre perfection et toute notre béatitude tient en ce que l'homme traverse et surpasse tout être-créé [*geschaffenheit*] et toute temporalité et tout être, et gagne le fond qui est sans fond. »

C'est « Dieu seul » qui opère : c'est-à-dire ni le Père ni le Fils ni le Saint-Esprit. Autrement dit, la déité. Mais Dieu opère par la médiation du Christ, qui est une personne particulière de la Trinité : le Fils. Et c'est ce Fils extérieur, incarné concrètement à un moment de l'histoire des hommes qui va rendre possible le Fils intérieur que vise Eckhart : l'engendrement du Fils dans l'âme. Le Fils intérieur naît au fond de l'âme de l'homme dans la résonance des paroles du Fils extérieur : « Jeune homme, lève-toi et marche ! » La déité immédiate et éternelle opère par la médiation du Christ incarné dans le temps, comme la parole éternelle de Dieu opère sur les auditeurs par la médiation de la parole du prédicateur inscrite dans l'*hic et nunc* humain.

3 – LE *SERMON 43* : TROISIÈME PRÉDICATION D'ECKHART SUR LA RÉSURRECTION DU FILS DE LA VEUVE DE NAÏM

§1 RAPPEL DE L'ÉPISODE

« On lit dans l'évangile "d'une veuve qui avait un fils unique, lequel était mort. Alors Notre Seigneur vint à elle et dit : "Je te le dis, jeune homme, lève-toi !", et le jeune homme se dressa sur son séant. »

Rien de particulier à signaler pour cette entrée en matière. Eckhart reprend la citation de Lc, 7, 12-15. On remarque cependant de légères variations par rapport à l'entrée en matière du sermon précédent dans lequel il est dit que le Christ est « saisi de compassion » (cette notation n'est pas présente ici). Par ailleurs, Eckhart cite la fin du verset qui indique le jeune homme en question se lève après les paroles du Christ.

§2 LA VEUVE, IMAGE DE L'ÂME

« Par cette "veuve", nous entendons l'âme. Parce que l'"homme" était mort, pour cette raison le "fils" aussi était mort, et c'est pour cette raison qu'elle était "veuve". "Notre Seigneur dit à la femme près du puits : " Va-t'en chez toi, amène-moi ton mari !" [Jn, 4, 16] Il voulait dire : parce qu'elle ne vivait pas dans l'intellect, ce qui est l'"homme", pour cette raison ne lui revenait pas "l'eau vive" qui est le Saint Esprit ; il se trouve donné gracieusement là seulement où l'on vit dans l'intellect. Intellect est la partie supérieure de l'âme, là où elle a un co-être et une inclusion-d'être avec les anges dans la nature angélique. La nature angélique, aucun temps ne la touche ; intellect fait de même, qui est l'"homme" dans l'âme : aucun temps ne le touche. Quand on ne vit pas en lui, alors meurt le "fils". C'est pourquoi elle était "veuve". Pourquoi une "veuve" ? – Il n'est aucune créature qui n'ait en elle quelque chose de bon et aussi quelque chose de déficient par quoi l'on délaisse Dieu. La "veuve" était en déficience parce que le pouvoir d'enfanter [*diu geburt*[314]] était mort ; c'est pourquoi se corrompit aussi le fruit. »

Comme on peut le remarquer d'emblée, ce *Sermon 43* (Sturlese *29*) adopte un angle d'attaque très différent du *18* (Sturlese *28*) et du *42* (Sturlese *59*) qui portent sur le même passage de l'Évangile. Comme nous l'avons vu, en effet, dans les pages

[314] Littéralement « la naissance », donc. On peut insister sur la résonance oxymorique étrange de cette phrase en son sens littéral : « La naissance était morte ».

précédentes, le *Sermon 18* (Sturlese *28*) laisse de côté l'épisode de la résurrection proprement dit pour se concentrer assez longuement sur la question du symbolisme de la ville de Naïm en lien avec la problématique de l'espace intérieur. De même, le *Sermon 42* (Sturlese *59*) délaisse lui aussi apparemment le contenu narratif immédiat de l'épisode évangélique pour construire une digression autour de la thématique du « quelque chose dans l'âme ».

Ici, Maître Eckhart va se concentrer plus directement sur un élément qui n'avait fait l'objet d'aucune analyse dans les deux prédications précédentes (et c'est en ce sens qu'on voit bien que ces trois sermons se complètent et se répondent) : la veuve. Le texte évangélique nous dit que le Christ rencontre une veuve qui, en plus, a perdu son fils. Double peine, donc. Mais qu'y a-t-il derrière cette figure de la veuve ? Comme dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) sur les marchands du temple, Eckhart laisse de côté les interprétations morales pour proposer d'emblée une interprétation de type symbolique et spirituelle : la veuve, c'est l'âme[315]. Et le fils mort, représente l'intellect. À partir de là, la ligne d'interprétation eckhartienne semble relativement aisée à comprendre : « Parce qu'elle ne vivait pas dans l'intellect, pour cette raison, l'"homme" était mort, et c'est pour cette raison qu'elle était "veuve" ». L'enjeu du texte est donc un enjeu de vie intérieure et spirituelle : l'âme est veuve parce qu'elle porte le deuil de sa part divine, de ce qui est susceptible de la mettre en relation avec Dieu puisque l'intellect « est la partie supérieure de l'âme, là où elle a un co-être et une inclusion d'être avec les anges dans la nature angélique ». Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises les anges, nous n'y reviendrons pas : notons juste qu'ils refont leur apparition ici pour indiquer la part de l'âme qui échappe à l'espace et au temps.

Pour faire comprendre cette image de la veuve, Eckhart convoque un autre épisode de l'Évangile : celui de la samaritaine (Jn, 4, 7-26) dont il commente par ailleurs l'un des versets (Jn 4, 23) dans le *Sermon 26* (Sturlese *25*). Lorsque le Christ lui demande de s'en retourner chez elle et de lui amener son mari, on retrouve la figure de l'homme absent qui représente l'intellect. Parce qu'elle ne vit pas dans l'intellect (la partie supérieure de

[315] Dans la *Catena aurea* sur Saint Luc, Thomas d'Aquin cite, concernant ce passage, une phrase de Théophylacte d'Ohrid (XIe-XIIe s.) qui propose la même interprétation qu'Eckhart : « Par cette veuve, vous pouvez aussi entendre l'âme qui a perdu son époux, c'est-à-dire la parole divine ; son fils qui est emporté hors de la ville des vivants, c'est l'intelligence ; le cercueil, c'est son corps que plusieurs ont appelé un sépulcre » (trad. cit.).

l'âme[316]), la samaritaine ne peut accéder à l' « eau vive » du Saint-Esprit qui ne peut se donner par la grâce qu'à celui qui vit selon l'intellect. C'est la raison pour laquelle lorsque la Samaritaine demande au Christ : « Seigneur, donne-moi cette eau afin que je n'aie plus soif et ne vienne plus ici pour puiser » (Jn 4, 15), il lui enjoint d'aller chercher son mari. C'est-à-dire qu'il enjoint chaque homme à vivre selon l'intellect pour que la grâce puisse avoir lieu par surcroît. C'est l'intellect qui rend possible le détachement et tout le processus spirituel prôné par Maître Eckhart. Celui qui ne vit pas dans l'intellect et selon l'intellect tue le fils en lui[317].

Cette notation est importante quand on connaît le caractère central et décisif du thème de la filiation divine et de la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu chez Eckhart[318] : le but ultime de l'homme est que le Fils naisse en lui. Ici c'est l'inverse qui se produit, il est mort. La veuve devient donc une image de la stérilité spirituelle : son « pouvoir d'enfanter » est mort, elle n'est plus féconde. Mais, heureusement, cette mort n'est pas définitive et appelle une nouvelle naissance, autrement dit une résurrection. La résurrection, avant d'être un dogme ou un mystère christologique, relève donc pour Eckhart d'une expérience intérieure : alors que la mort semblait actée de façon définitive, la vie revient de façon fracassante et inattendue, la stérilité laisse place à la fécondité, contre toute attente et alors qu'on n'espérait plus rien. C'est cela, au fond, l'expérience de la résurrection qui constitue bien le miracle par excellence.

Arrêtons-nous sur un dernier point intéressant et qui mérite commentaire : Eckhart nous fait savoir que l'intellect est « l'"homme" dans l'âme ». Cette notation n'est pas sans certaines résonances platoniciennes. On se souvient en effet qu'au livre IV de *La République* (434d-441c), Platon distingue trois parties de l'âme : la partie concupiscible

[316] On reconnaît ici l'intellectualisme dominicain qui fait de l'intellect la partie la plus haute de l'âme et ce qui rend la vie contemplative et spirituelle possible.

[317] On retrouve cette idée (et cette image) dans cette phrase du *Sermon 37* (Sturlese *22*) : « La petite étincelle de l'intellect, c'est le chef dans l'âme, c'est-à-dire le "mari" de l'âme, et [elle] est quelque chose comme une petite étincelle de nature divine, une lumière divine, un rayon et une image imprimée de nature divine » (*DW* 2, 211).

[318] Rappelons encore une fois cette déclaration très importante qui ouvre le *Sermon 38* (Sturlese *6*) et donne réellement le cadre de la totalité de la pensée eckhartienne : « À qui m'interrogeait : Pourquoi prions-nous, pourquoi jeûnons-nous, pourquoi faisons-nous toutes nos œuvres, pourquoi sommes-nous baptisés, pourquoi Dieu est-il devenu homme, ce qui fut le plus sublime ? – je dirais : Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. La raison pour laquelle toute l'Écriture est écrite, la raison pour laquelle Dieu a créé le monde et toute nature angélique, c'est pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu » (*ibid.*, 227-228).

(*épithumia*), la partie irascible (*thumos*) et la partie rationnelle (*noûs*). Au livre IX (588b-589b), Socrate s'adressant à Thrasymaque sur la question de la maîtrise de soi convoque de nouveau cette tripartition et associe à chaque partie de l'âme une image. La partie concupiscible est représentée par une chimère dont le corps et les têtes multiples symbolisent l'aspect désordonné des désirs, des passions et des pulsions. La partie irascible est représentée par un lion, emblème du courage et de la force. La partie rationnelle, enfin, par un homme. Platon développe ensuite l'idée bien connue que la vertu de justice passe par une double maîtrise de soi : maîtrise de la partie concupiscible de l'âme et maîtrise de sa partie irascible. Autrement dit, l'homme doit, tel le cocher du *Phèdre* (246 *sq.*), tenir les rênes de la chimère et du lion et ne pas se laisser emporter ni par ses désirs ni par ses colères :

« – Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert à rien de pratiquer la justice, que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête au mille formes et le lion, tout comme ce qui va avec le lion, et d'affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, de les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant.

– Celui qui fait l'éloge de l'injustice, dit-il, affirme exactement cela, en effet.

– Au contraire, celui qui soutient que pratiquer la justice est utile affirme qu'il faut faire et dire cela même qui rend l'homme intérieur plus souverain sur l'être humain, et qui lui fait prendre soin de son nourrisson aux têtes multiples. Comme le paysan qui entretient et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer, cet homme intérieur fait alliance avec le naturel du lion et prodiguant ses soins en les partageant avec tous, c'est ainsi qu'il les élèvera, en développant leur amitié mutuelle avec lui-même[319]. »

Comme Platon disait que la partie rationnelle, le *noûs*, était l'homme de l'âme (il emploie même l'expression d'« homme intérieur », comme on le voit ici), Eckhart dit en ouverture du *Sermon 43* (Sturlese *29*) que l'intellect (l'une des traductions latines du grec *noûs*, rappelons-le au passage, d'ailleurs) est l'homme dans l'âme. La similitude est éclatante mais l'inspiration sûrement pas directe : on sait, en effet, que dans l'état réduit

[319] Platon, *La République*, IX, 588e-589b, trad. Georges Leroux, in *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Flammarion, 2008, p. 1759-1760.

et fragmentaire du corpus platonicien à l'époque d'Eckhart, celui-ci n'a pas pu lire la *République*[320]. Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'une différence demeure. Pour Platon, l'homme est à entendre au sens de l'espèce : l'homme représente la raison qui se distingue des deux animaux non-humains que sont le lion, d'une part, et la chimère, de l'autre. L'homme doit imposer sa maîtrise sur les désirs et les pulsions, les dominer par la raison Pour Eckhart, il doit plutôt s'entendre au sens du genre : l'homme dans l'âme est plutôt l'intellect au sens de la partie masculine alors que l'âme représente la partie féminine. Nul enjeu de « domination masculine » ici, cependant : il s'agit plutôt, comme Eckhart le dit lui-même, d'un rapport de fécondation. L'intellect doit venir féconder l'âme pour qu'elle ne soit pas veuve et stérile et que le Fils puisse naître en elle. Mais la résonance est tout de même assez frappante pour être notée.

§3 DÉTACHEMENT ET FÉCONDITÉ

« "Veuve" veut dire, selon une autre signification : celui qui "est laissé" et a laissé. C'est ainsi qu'il nous faut laisser toutes créatures et nous en séparer. Le prophète dit : "La femme qui est stérile, ses enfants sont plus nombreux que la femme qui est féconde." [Is, 54, 1 et Gal, 4, 27.] Ainsi est l'âme qui engendre spirituellement : son enfantement est bien plus multiple ; à chaque instant elle enfante. L'âme qui possède Dieu est en tout temps féconde. Il faut de nécessité que Dieu opère toute son œuvre. Dieu en tout temps est un acte d'opérer dans un maintenant d'éternité, et son opérer est : engendrer son fils ; c'est lui qu'il engendre en tout temps. Dans cette naissance toutes choses sont venues au-dehors, et il a si grand plaisir en cette naissance qu'il consume en elle toute sa puissance. Plus on connaît ce tout, plus parfaite est la connaissance ; mais cela ne laisse que cela ne soit rien. Car Dieu s'engendre à partir de lui-même dans soi-même et s'engendre à nouveau dans soi. Plus parfaite est la naissance, plus elle enfante. Je dis : Dieu est pleinement Un, il ne connaît rien que soi seul. Dieu s'engendre pleinement dans son Fils ; Dieu dit toutes choses dans son Fils. C'est pourquoi il dit : "Jeune homme, je dis, lève-toi !" »

Maître Eckhart continue à réfléchir, comme on le voit, devant ses auditeurs sur le personnage de la veuve et sa signification spirituelle. Quel sens cela a-t-il que le Christ

[320] Sur l'état et l'évolution de de la réception du corpus platonicien au Moyen Âge, nous renvoyons à A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, P.U.F., « Quadrige », 2014 (1993), p. 356-358.

rencontre non pas une *femme* mais une *veuve* ? Dans le paragraphe précédent, il a insisté sur le fait que la veuve symbolisait l'âme en deuil de l'intellect selon lequel elle ne vit pas. Il en vient maintenant à un autre ordre de signification spirituelle qui est en lien avec la problématique du détachement : la veuve renvoie à celui qui est laissé et a laissé. Il s'agit ici d'une référence à Saint Paul dans la *Première Épître à Timothée* où il est dit : « Mais la vraie veuve, celle qui reste absolument seule, s'en remet à Dieu et consacre ses jours et ses nuits à la prière et à l'oraison » (1 Tim, 5, 5). En faisant de la veuve une image du détachement et de la vie contemplative, Eckhart la leste ainsi d'une signification spirituelle positive là où les considérations qui précèdent l'inscrivaient dans une optique plutôt négative et privative (la veuve serait l'image de l'âme privée d'intellect, donc stérile). On comprend donc le renversement qui s'opère lorsque Maître Eckhart enchaîne sans transition sur une citation du prophète Isaïe reprise par Saint Paul dans l'*Épître aux Galates* lorsqu'il évoque les deux alliances (Agar et Sara) : « La femme qui est stérile, ses enfants sont plus nombreux que la femme qui est féconde. » Cela apparaît, en effet, comme contradictoire à première vue dans la mesure où Eckhart nous a fait savoir juste auparavant que la veuve était précisément l'image de la femme inféconde car figurant l'âme ne vivant pas selon l'intellect. Mais, comme on l'a vu, Eckhart insiste sur l'ambiguïté de ce personnage de la veuve qui représente une sorte de personnage-*pharmakon*, à la fois la maladie et le remède, la stérilité et, en même temps, le détachement, le fait de laisser toutes créatures et de s'en séparer pour retrouver une fécondité intérieure et spirituelle. « Ainsi est l'âme qui engendre spirituellement : son enfantement est bien plus multiple ; à chaque instant elle enfante ». Et Eckhart d'ajouter cette formule très importante : « L'âme qui possède Dieu est en tout temps féconde ».

Suit un développement sur une thématique constante chez Eckhart que nous avons déjà eu l'occasion de commenter longuement : la filiation divine. Nous n'y insisterons donc pas pour ne pas nous répéter. Notons juste un point : Eckhart insiste bien sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une activité divine parmi d'autres mais de la manifestation par excellence de l'être de Dieu, de ce qui le définit en propre : « Dieu en tout temps est en acte d'opérer dans un maintenant d'éternité, et son opérer est : engendrer son fils, c'est lui qu'il engendre en tout temps ». Et engendrer, c'est en même temps dire. « Dieu s'engendre pleinement dans son Fils ; Dieu dit toutes choses dans son Fils. C'est pourquoi il dit : "Jeune homme, je dis, lève-toi ! ». Il y a donc un lien fondamental chez Eckhart entre la thématique de la parole et celle de la naissance : dire, c'est faire être et faire naître, voire ici même renaître car la résurrection est une nouvelle naissance. Le paragraphe suivant va permette d'approfondir ce point.

§4 PAROLE, VIE ET NAISSANCE

« Dieu met en œuvre toute sa puissance dans sa naissance, et relève de cela le fait que l'âme fasse retour à Dieu. Et cela est, d'une certaine manière, angoissant que l'âme si souvent déchoie de ce en quoi Dieu met en œuvre intérieurement toute sa puissance ; et relève de cela le fait que l'âme revienne à la vie. Dieu crée toutes les créatures dans un dire ; mais pour que l'âme vienne à la vie, pour cela Dieu exprime toute sa puissance dans sa naissance [= dans la naissance de l'âme]. D'une autre manière, il est consolant que l'âme se trouve reconduite là. Dans la naissance elle devient vivante, et Dieu engendre son Fils dans l'âme pour qu'elle devienne vivante. Dieu se dit soi-même dans son Fils. Dans le dire où il se dit dans son Fils, dans ce dire il dit dans l'âme. Toutes les créatures ont [en propre] d'engendrer. Une créature quelconque qui n'aurait pas pouvoir d'enfanter ne serait pas non plus. C'est pourquoi un maître dit : c'est là un signe de ce que toutes les créatures sont issues de naissance divine. »

Ce paragraphe permet de bien comprendre le lien qu'effectue Eckhart entre naissance et parole. D'abord, Dieu met en œuvre la totalité de sa puissance dans sa naissance. Autrement dit, il ne faut pas se représenter Dieu comme déjà existant et exerçant, à partir de cette existence, sa puissance mais comme exprimant cette puissance dans le mouvement même de sa naissance dans l'âme. Et on comprend par là même le lien entre théologie (intellectuelle) et spiritualité (existentielle) : Dieu n'exprime jamais autant sa puissance que dans le mouvement où il ramène l'âme à la vie en naissant en elle. C'est dans cette naissance (qui est en même temps une *re*naissance continuée, Eckhart insiste souvent sur ce point) que l'âme devient réellement vivante : le présent et l'éternité ne font alors plus qu'un. Eckhart ne parlait-il pas dans le paragraphe précédent d'une « maintenant d'éternité » ? Cette expression semble contradictoire car, par définition, le présent appartient au temps et l'éternité y échappe mais, sur un autre plan, Eckhart semble souvent avancer l'idée que nous pouvons faire l'expérience de l'éternité dans le présent, que présent et éternité ne sont rien d'autre que l'avers et le revers de la même médaille. Un passage du *Sermon 10* (Sturlese *110*) est, de ce point de vue, intéressant à mettre en perspective avec notre propos :

« Dieu crée le monde et toutes choses dans un maintenant présent ; et le temps qui s'est écoulé il y a mille ans, il est maintenant aussi présent à Dieu et aussi proche que le temps qui est maintenant. L'âme qui là se tient dans un maintenant présent, là le Père engendre son

Fils unique, et dans cette même naissance de l'âme se trouve engendrée à nouveau en Dieu. C'est là une [seule] naissance, aussi souvent elle se trouve à nouveau engendrée à nouveau en Dieu, aussi souvent le Père engendre son Fils unique en elle » (*DW* 1, 170-171).

Ce « maintenant présent » qui réapparaît à d'autres endroits de la prédication allemande[321] lorsqu'Eckhart évoque cet engendrement du Fils dans l'âme ne fait qu'un avec le « maintenant d'éternité ». Et c'est là où nous sommes vraiment au cœur de la problématique christologique puisque dans le paragraphe 4 de notre *Sermon 43* que nous sommes en train de commenter, il insiste de nouveau sur le fait que c'est bien la parole qui permet d'assurer ce lien entre le présent et l'éternité, de rendre l'éternité présente et de faire advenir le présent dans l'éternité. Le propre du mystère de l'incarnation est, en effet, d'inscrire l'éternité dans le temps puisque Dieu se fait homme et vient habiter parmi nous (au sens historique) et en nous (au sens spirituel) selon Jn 1, 14. C'est donc par la parole que l'éternité peut venir habiter le temps et que Dieu peut naître dans notre âme : « Dieu se dit soi-même dans son Fils. Dans le dire où il se dit dans son Fils, dans ce dire il dit dans l'âme. » Un mot sur cette formule passablement dense et complexe qui condense en quelques mots tout l'enjeu de la pensée d'Eckhart. Il faut ici faire un détour par les nuances casuelles de la grammaire allemande pour comprendre de quoi il s'agit[322]. Dieu se dit lui-même « dans son Fils » (*in sinem sune,* ablatif) mais il se dit aussi en même temps « dans l'âme » (*in die sêle,* accusatif) dans la mesure où il se porte *vers* elle et la rend vivante par ce dire. D'un côté, donc, un complément de moyen à valeur instrumentale, de l'autre un complément d'objet sur lequel on exerce une action, ou, en l'occurrence, une opération, selon la distinction déjà évoquée auparavant.

Lorsque le Christ dit au jeune homme mort : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi », il le ressuscite, le ramène à la vie biologique et physique qui figure, pour Eckhart une

[321] Voir, par exemple, cette phrase tirée du *Sermon 50* (Sturlese *20*) : « Car là où le Père engendre son Fils, là est un *maintenant présent*. Dans la naissance éternelle, là le Père engendre son Fils, là l'âme a flué dans son être et l'image de la déité est imprimée dans l'âme » (*DW* 2, 458, nous soulignons). On peut remarquer que le temporel s'articule ici au spatial avec l'adverbe de lieu « là » qui indique, comme nous le disons déjà dans une note au début de cette étude, un lieu au-delà de tout lieu (n'est-ce pas ce que nous avons appelé l'espace intérieur ?) qui répond en écho à ce temps au-delà de tout temps.

[322] Nous reprenons cette remarque linguistique à G. Jarczyk et P.-J. Labarrière dans leur traduction des écrits allemands d'Eckhart qui est ici notre traduction de référence. É. Mangin propose dans sa traduction de cette phrase du *Sermon 43* (Sturlese *29*) une distinction entre « prononcer » et « parler » qui permet peut-être de rendre en français cette nuance casuelle de la langue allemande : « Dans le dire où il se prononce dans son Fils, dans ce dire il parle dans l'âme » (*Sermons, traités, poème*, éd. cit., p. 235).

renaissance intérieure et spirituelle. On retrouve là le rôle même du prédicateur, que nous avons déjà évoqué : il doit par sa parole provoquer, en collaboration avec la grâce divine (car il serait illusoire de penser que cela viendrait uniquement de lui sur un mode, pour le coup, purement humain et performatif), une renaissance intérieure, une résurrection spirituelle de ses auditeurs en les faisant se mettre à l'écoute de la parole qui, à chaque instant mais en dehors de tout temps, dans cette jonction entre présent et éternité que nous avons parlé, se dit en eux. Cette naissance ou cette renaissance[323] n'est pas un *événement* au sens historique et temporel du terme qui aurait lieu une fois dans le cadre d'une succession irréversible et s'inscrirait dans le passé après être advenu. Non. Cette naissance, Eckhart y insiste bien est continue, continuée et continuelle, étant à la fois dans le temps et dans l'éternité elle ne commence ni ne s'arrête jamais.

Et c'est là où l'on trouve de nouveau une inspiration fortement augustinienne chez lui. Saint Augustin, on le sait, défendait l'idée de la création continuée : Dieu n'a pas créé le monde une bonne fois pour toutes avant de laisser les hommes faire avec et de se retirer dans l'éternité (c'est un peu l'hypothèse voltairienne du « grand horloger », au fond, où le rapport entre Dieu et le monde est pensé à partir du modèle de l'artisan et d'un objet fabriqué). Non : pour Saint Augustin, et il s'agit là d'une idée tout à fait centrale chez lui, Dieu continue de créer le monde à chaque instant, il est intégralement présent à la totalité de sa création à chaque seconde sans pour autant bien sûr se confondre avec elle (la pensée augustinienne n'est pas panthéiste). Il défend notamment cette idée dans son commentaire de la Genèse lorsqu'il réfléchit, justement, sur la question de la création et, en particulier, sur le repos du septième jour. Cela signifie-t-il que Dieu se serait retiré de sa création ? Non, nous dit-il : Dieu continue de maintenir et de « régir par son action » la totalité des êtres qu'il a créés[324].

---

[323] Au fond pour Eckhart, peu importe : toute naissance est toujours une renaissance car toute naissance dans le temps a toujours lieu en même temps dans l'éternité, dans le « maintenant éternel » que nous évoquions auparavant.

[324] « Il devient alors évident que Dieu n'a pas cessé, fût-ce un seul jour, de régir par son action les êtres qu'il a créés. Autrement, ils perdraient sur-le-champ leurs mouvements naturels grâce auxquels, doués d'action et de vie, ils subsistent pleinement en leur nature et persévèrent dans leur être, chacun selon son espèce ; ils cesseraient complètement d'être un "quelque chose", si leur était retiré ce mouvement de la sagesse divine qui dispose tout avec douceur.

Voilà pourquoi, lorsque l'Écriture dit que Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il a faites, nous entendons cette phrase en ce sens qu'à partir de ce moment Dieu ne créa plus de nouvelles natures, mais non en ce sens qu'il ait cessé de maintenir et de gouverner les êtres qu'il avait créés. Il est donc également vrai et que

Il est donc possible d'avancer l'hypothèse que Maître Eckhart se réapproprie le concept augustinien de création continuée avec l'idée d'une *naissance continuée* de Dieu dans l'âme qui permet d'articuler le présent et l'éternité. La naissance de Dieu dans l'âme consiste ainsi à rendre continuellement présente l'éternité dans le fond de l'âme de l'homme. Et c'est par la parole que cette expérience s'opère : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! ». Toute expérience de la parole, pour celui qui la prononce et pour celui qui l'écoute, est donc fondamentalement, pour Eckhart, une expérience de la résurrection intérieure. Cette idée de résurrection peut sembler contradictoire avec celle de naissance continue : pour qu'il y ait résurrection, il faut d'abord qu'il y ait mort, donc rupture dans la continuité vitale avant une nouvelle naissance. Mais ce serait en rester là à une vision purement temporelle en termes de succession, vision à laquelle ne peut souscrire Maître Eckhart. Ce qu'illustre la résurrection du fils de la veuve de Naïm par les paroles du Christ, c'est cette idée que le fond de l'âme de l'homme est saisi par l'éternité qui, littéralement, s'*incarne* dans le présent de l'ici et maintenant mais que cette saisie révèle quelque chose qui a toujours été là, cette part incréée ou plutôt « concréée » de l'âme de l'homme, cette « petite étincelle » si chère à la pensée eckhartienne.

Ce qui est proprement temporel, c'est que je me mettre à l'écoute de la parole mais cette parole elle-même qui se dit en moi, elle est éternelle, elle se situe hors du temps tout en se disant à chaque instant en moi pour peu que je veuille me mettre à l'écoute, notamment par le processus du détachement par rapport à la multiplicité et à l'extériorité du monde temporel et par le rassemblement intérieur en moi-même dans lequel je peux faire l'expérience de l'union avec Dieu. Cette expérience est, là encore, très augustinienne : comme dans l'expérience de la conversion du jardin de Milan dans les *Confessions*, l'homme fait l'expérience dans le temps de quelque chose qui a toujours été là, à la fois « antique » et « nouveau », qui, en un sens, l'attendait et vers lequel il vient toujours trop « tard »[325]. La

---

Dieu se reposa le septième jour (Gn 2, 2) et qu'*il agit jusqu'à maintenant* (Jn 5, 17) » (*La Genèse au sens littéral*, XII, 23, éd. cit., p. 311). De même que le Dieu trinitaire est présent au cœur de l'intériorité humaine avec la triade mémoire-intelligence-volonté selon *La Trinité*, de même, Il est tout entier présent dans l'extériorité de la création : « Augustin dit […] clairement que la Trinité tout entière est à l'œuvre dans la Création et dans le fait de soutenir et de donner le mouvement aux créatures » (Rowan Williams, art. « Création », in *Encyclopédie Saint Augustin*, Allan D. Fitzgerald (dir.), Cerf, 2005, p. 407).

[325] « Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dedans et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié je me ruais ! Tu n'étais pas avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces

naissance continue est une résurrection continue et donc aussi, en un sens, une conversion continue : on ne croit pas une bonne fois pour toutes, on ne cesse de se convertir à chaque instant.

§5-6 NAISSANCE ÉTERNELLE ET JEUNESSE ÉTERNELLE

« Pourquoi dit-il : "Jeune homme" ? L'âme n'a rien où Dieu puisse lui parler que l'intellect. Certaines puissances sont de si peu de prix qu'il ne peut parler en elles. Il parle certes, mais elles ne l'entendent pas. Volonté ne perçoit pas en tant qu'elle est volonté, d'aucune manière. "Homme" ne vise aucune puissance autre qu'intellect. Volonté est ordonnée seulement à quelque chose d'extérieur.

Jeune homme. Toutes les puissances qui appartiennent à l'âme ne vieillissent pas. Les puissances qui appartiennent au corps dépérissent et décroissent. Plus l'homme connaît, mieux il connaît. C'est pourquoi : "Jeune homme". Les maîtres disent : ce qui est jeune, c'est ce qui est proche de son commencement. Intellect, en lui l'on est pleinement jeune : plus on opère dans cette puissance, plus on est proche de sa naissance. Ce qui est jeune, c'est ce qui est proche de sa naissance. Le premier jaillissement de l'âme est intellect, ensuite volonté, ensuite toutes les autres puissances. »

Ces deux paragraphes entrent en résonance avec le paragraphe 4 du *Sermon 42* (Sturlese *59*) analysé précédemment : « […] mon âme est aussi jeune que lorsqu'elle fut créée, oui, et encore bien plus jeune ! Et sachez : je ne serais pas étonné qu'elle soit demain plus jeune qu'aujourd'hui ! » Cette phrase peut s'entendre selon une résonance de type paulinien en lien avec l'opposition entre le « vieil homme » et l'« homme nouveau » qui a subi une transformation spirituelle radicale dans le Christ (Ep, 4, 17-24). Le processus spirituel auquel aspire Eckhart est un processus qui nous rende chaque jour plus jeune en inversant l'altération du temps physique et matériel par le fait de se rapprocher de notre racine

---

choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas ! Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix » (*Les Confessions*, X, XXVII, 38, trad. cit., p. 209). À la dispersion dans l'extériorité des apparences chatoyantes du monde de l'expérience sensible, Saint Augustin oppose donc le rassemblement en soi et l'écoute intérieure de cette parole qui se dit de toute éternité en moi même quand je ne l'écoute pas : « Tu as appelé, tu as crié, tu as brisé ma surdité ». Le rôle du prédicateur ne consiste-t-il pas aussi, en un sens, à interpeler ses auditeurs et à briser leur surdité spirituelle. ?

éternelle, à savoir Dieu[326]. La jeunesse est liée à la naissance en ce sens que plus on est jeune plus on est, dit Eckhart, proche du commencement : la résurrection du fils de la veuve de Naïm doit donc être interprétée comme une figuration de la percée en retour de l'âme vers son principe, son commencement, sa naissance. Derrière la jeunesse, il y a la genèse. Cette jeunesse d'âme doit donc s'entendre en opposition avec la jeunesse au sens augustinien comme période d'immaturité et de dispersion dans les apparences et les illusions du désir qui précède la conversion et la prise de conscience (au sens où l'on parle d'une « erreur de jeunesse [327]»), signe d'une maturation et d'une maturité, comme Eckhart l'évoque en reprenant, d'ailleurs, et ce n'est pas un hasard, des considérations d'Augustin lui-même dans sa propre prédication sur l'Évangile de Jean[328], dans un passage du *Sermon 37* (Sturlese *22*) à travers une allusion à l'épisode de la samaritaine : « Saint Augustin dit : Pourquoi Notre Seigneur dit-il :"Tu dis vrai" ? Il veut dire ceci : Les cinq maris, ce sont les cinq sens ; ils t'ont possédé dans ta jeunesse selon tout leur vouloir et selon leur plaisir » (*DW* 2, 213).

Le Christ, ne se contente pas de dire « Jeune homme ! », il ajoute « Lève-toi ! ». Quel sens donner à cette surrection qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle de Paul sur le chemin de Damas telle que la commente Eckhart dans le *Sermon 71*, Sturlese *66* (*Surrexit autem Paulus de terra, oculis apertisque nihil videba*t, Ac 9, 8) ? Au paragraphe 5, nous avons vu qu'Eckhart a insisté sur le thème de la jeunesse spirituelle. La figure du jeune homme

[326] Dans le *Sermon 83* (Sturlese *62*), il établit ainsi un lien entre jeunesse et éternité qui ne seraient, à l'entendre, qu'une seule et même chose : « Qu'est-ce que l'éternité ? Notez-le ! La propriété de l'éternité est qu'être et jeunesse en elle sont un ; car éternité ne serait pas éternelle si elle pouvait devenir nouvelle et n'était pas constante » (*DW* 3, 439).

[327] Tout l'itinéraire d'Augustin dans *Les Confessions* jusqu'à la conversion au Livre VIII n'est, en un sens, que le récit d'une longue erreur de jeunesse.

[328] « Ce mari n'avait pas succédé, chez cette femme, aux cinq premiers maris. Tant qu'il n'a pas pris leur place en effet, c'est l'erreur qui est maîtresse. Car, lorsque l'âme commence à devenir capable de raison, elle est dirigée ou par un esprit sage ou par l'erreur, mais l'erreur ne la dirige pas, elle l'égare. Après avoir subi l'empire de ces cinq sens, cette femme errait donc encore, elle était le jouet de l'erreur. Cette erreur n'était pas un mari légitime, mais un adultère : d'où le mot du Seigneur : *Tu as bien répondu : Je n'ai pas de mari. Car tu as eu cinq maris* : les cinq sens corporels t'ont dirigée d'abord, tu es arrivée à l'âge de te servir de ta raison, mais tu n'es point parvenue à la sagesse, tu es tombée dans l'erreur. Par conséquent, après ces cinq maris, *celui que tu as n'est pas ton mari* (Saint Augustin, *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, XV, 22, trad. M.-Fr. Berrouard, BA 71, 1969, p. 791-793). On pourra également lire avec intérêt la première section de l'« Introduction » de M.-Fr. Berrouard de cette série de sermons d'Augustin sur l'Évangile de Saint Jean sur le rapport d'Augustin à la prédication : « La prédication d'Augustin », p. 9-25.

représente l'intellect qui est la partie supérieure de l'âme, là où l'homme est à l'image de Dieu, ce qu'Eckhart appelle parfois ailleurs le « fond de l'âme ». C'est dans ce « lieu » hors de l'espace et du temps que Dieu ne cesse de renaître et que l'âme à son tour renaît en Dieu. Voilà pourquoi l'intellect est toujours jeune même si le corps, lui, vieillit. L'ordre « Lève-toi » permet de montrer quelle doit être l'attitude de l'âme de l'homme face à Dieu. Elle doit s'élever au-dessus des choses et se laisser emporter vers Dieu, ce qui renvoie à toute une thématique de l'élévation et de la verticalité dans la pensée d'Eckhart que l'on retrouvera dans le *Sermon 55* (Sturlese *34*) que nous allons analyser ensuite : Marie-Madeleine reste *debout* face au tombeau du Christ et Eckhart s'attarde longuement sur ce point. Pour la résurrection du fils de la veuve, il ne s'agit pas ici, Eckhart est très clair sur ce point, d'une *action* humaine mais d'une *opération* divine : le miracle vient du fait que cet homme était mort et qu'il revient à la vie par la puissance de la parole de Dieu qui se manifeste dans la grâce du miracle. Eckhart va donc pouvoir à présent exposer quelques considérations sur la grâce, une notion qui est à l'arrière-plan de nombre de nos analyses et de nos hypothèses depuis le début de ce travail mais que nous n'avons pas encore abordée de front.

§7 1/2 LA GRÂCE ET « LE CHEF DE L'ÂME »

« Au-dessus de cette lumière est la grâce ; celle-ci ne vient jamais dans intellect ni dans volonté. Grâce doit-elle venir dans intellect, il faut alors qu'intellect et volonté en viennent au-dessus de soi-même. Cela ne peut être, car la volonté est si noble en elle-même qu'elle ne peut se trouver emplie que par l'amour divin. Amour divin opère des œuvres fort grandes. Il est encore une partie au-dessus de cela, c'est intellect : celui-ci est si noble en lui-même qu'il ne peut se trouver accompli que par la vérité divine. C'est pourquoi un maître dit : il est je ne sais quoi de très secret qui est au-dessus de cela, c'est le chef de l'âme. C'est là qu'advient l'union proprement dite entre Dieu et l'âme. Grâce n'opéra jamais aucune œuvre bonne, c'est-à-dire elle n'opéra jamais aucune œuvre ; elle flue certes à l'extérieur dans l'exercice d'une vertu. Grâce n'unit jamais en aucune œuvre. Grâce est un demeurer à l'intérieur et un demeurer-avec de l'âme en Dieu [*Gnâde ist ein înwonen und ein mitewonen der sêle in gote.*]. Tout ce qui eut nom d'œuvre ou s'appela œuvre, extérieurement et intérieurement, c'est de trop peu de prix pour cela. »

Le « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » que le Christ adresse au fils mort de la veuve de Naïm doit être interprété, dans l'esprit d'Eckhart, dans un sens spirituel, ainsi que

nous l'avons vu précédemment. L'âme doit s'élever au-dessus des choses, se détacher des sens et des images pour se laisser emporter vers Dieu. Or, ce retour vers Dieu est une grâce qui se situe au-dessus des œuvres[329]. La grâce, nous dit Eckhart, est au-dessus de la lumière simple de l'âme, au-dessus de l'intellect et de la volonté. Volonté et intellect ne peuvent se trouver accomplies que par l'amour divin.

L'action de la grâce consiste, dans l'esprit de Maître Eckhart, à déifier l'homme, à le rendre déiforme[330]. Eckhart rejoint en cela Thomas d'Aquin pour qui le don de la grâce était avant tout une « participation à la nature divine » (*ST* Ia-IIae, q. 112, art. 1). Il est dès lors logique que son enseignement sur la grâce rejoigne le thème principal de sa pensée, à savoir la naissance de Dieu dans l'âme. C'est que dit, par exemple, explicitement Eckhart dans le *Sermon 11* (Sturlese *76*) où, expliquant que « Jean » signifie « grâce » (*gnâde*), il précise le lien entre le don de la grâce et l'engendrement du Fils en nous :

« Un écrit dit : Le plus grand don est que nous soyons enfants de Dieu et qu'il engendre en nous son Fils [1 Jn 3, 1]. Ne doit rien engendrer dans soi l'âme qui veut être enfant de Dieu et en qui le Fils de Dieu doit se trouver engendré, dans elle rien d'autre ne doit s'engendrer. La plus haute visée de Dieu est d'engendrer. Jamais rien ne le satisfait d'aucune façon que le Fils de Dieu ne se trouve engendré dans elle. Et là bondit la grâce. La grâce se trouve là infusée. La grâce n'opère pas : son œuvre, c'est son devenir. Elle flue hors de l'être de Dieu et flue dans l'être de l'âme, et non dans ses puissances » (*DW* 1, 177).

La grâce, cela est dit ici en toutes lettres, ressortit donc à l'être et non à l'opérer : elle renvoie à l'être de Dieu et à l'être de l'âme au plus fort et au plus fondamental de leur unité essentielle. Elle a donc à voir avec le fond de l'âme dans son unité profonde avec Dieu et non avec ses puissances et leurs finalités spécifiques (l'intellect qui set à connaître, la volonté qui sert à agir, etc.). Pour Eckhart, le mystère fondamental de Dieu est qu'il se donne à l'homme pleinement et en totalité, jamais de façon partielle ou parcellaire. Or ce mystère renvoie finalement au mystère même de la grâce qui n'est rien d'autre, au fond, que « le don gratuit, inattendu, inconcevable de l'amour de Dieu à l'homme, un don qui apporte à celui-ci le salut en le faisant participer à la vie divine, lui fait découvrir la résistance opposée à Dieu comme

[329] Ce point fait écho à ce que dit Eckhart sur les tourterelles dans le *Sermon 1*, voir nos analyses *supra*, Chapitre IV, §4.

[330] Sur le thème de la grâce chez Eckhart, nous renvoyons à Yves Meesen, art. « Grâce (Eckhart, Tauler) », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 513-518, dont nous reprenons ici quelques propositions.

une façon de s'enfermer en soi-même, et triomphe de cette résistance en l'en libérant[331] ». Avec Dieu, on est dans le tout ou rien, pas de demi-mesure : Dieu ne donne jamais rien sans se donner tout entier.

C'est pourquoi Eckhart insiste ici sur la différence entre la grâce et l'opération ou plutôt sur le mode d'opération propre à la grâce : « La grâce n'opère pas : son œuvre, c'est son devenir » [*Gnâde enwürket niht ; it werk ist ir gewerden*]. C'est exactement ce que veut dire Eckhart dans le passage du *Sermon 43* (Sturlese *29*) que nous sommes en train d'analyser sur la résurrection du Fils de la veuve de Naïm lorsqu'il dit : « Grâce est un demeurer à l'intérieur et un demeurer-avec de l'âme en Dieu ». La grâce n'opère pas quelque chose hors d'elle mais sur le mode du devenir intérieur. Cette conception de la grâce dans son lien avec la filiation divine expliquerait que « la distinction classique entre la grâce incréée et la grâce créée ne se retrouve pas explicitée comme telle chez Eckhart, du moins dans la partie de l'œuvre dont nous disposons[332] ». La perspective d'Eckhart consiste ainsi plutôt à insister moins sur la distinction que sur l'unité du don au sein de Dieu et dans les relations trinitaires du don fait à la créature humaine. C'est ce qui lui fait dire dans le *Sermon 81* (Sturlese *118*) :

« La grâce qui est liée à ma parole pourrait-elle parvenir dans l'âme sans aucun concours, comme si Dieu lui-même la disait ou l'opérait, l'âme se trouverait aussitôt et deviendrait sainte et ne pourrait s'en empêcher. Lorsque je dis la parole de Dieu, je suis un coopérateur de Dieu et la grâce est mélangée avec la créature et ne se trouve pas totalement reçue dans l'âme. Mais la grâce que le Saint Esprit apporte dans l'âme se trouve reçue sans aucun concours, si l'âme est rassemblée en la puissance simple qui connaît Dieu. La grâce jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils, et dans l'union des deux elle flue à partir de la Sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint Esprit et se trouve envoyée avec l'Esprit Saint dans l'âme. Et la grâce est un visage de Dieu et se trouve imprimée dans l'âme, sans nul concours, avec l'Esprit Saint, et configure l'âme selon Dieu » (*DW* 3, 398-399).

L'homme qui a été créé à l'image de Dieu, selon l'anthropologie biblique de Gn 1,2 6, voit donc cette image refaire surface en lui lorsqu'il est configuré et donc transfiguré par la

[331] Otto Hermann Pesch, art. « Grâce », *in* Peter Eicher et Bernard Lauret (dir.), *Nouveau Dictionnaire de théologie*, Éditions du Cerf, 1996, p. 382.

[332] Y. Meesen, art. cit., p. 513. Rappelons que la grâce incréée se confond avec l'être de Dieu lui-même et que la grâce créée (qu'on appelle parfois « sanctifiante ») est une certaine qualité que Dieu infuse à l'âme pour la rendre apte à recevoir cette grâce incréée, à savoir la présence de Dieu lui-même en elle et pour l'élever à la vie surnaturelle.

grâce, c'est-à-dire divinisé. On retrouve toujours le lien, structurel chez Eckhart, entre grâce et divinisation de l'homme : l'opération même de la grâce, c'est de diviniser l'homme, de le faire participer à la vie divine. Le prédicateur est un « coopérateur de Dieu » (*ein mitewürker gotes*): il travaille avec Lui, en prêchant la parole, il dispose l'âme de ses auditeurs à la grâce et rend la réception de celle-ci possible sans pour autant la produire ou la créer directement.

Il reste un point sur lequel nous voudrions insister dans cette première partie du paragraphe 7, c'est l'expression de « chef de l'âme » (*daz houbet der sêle*) : « C'est pourquoi un maître dit : Il est je ne sais quoi de très secret qui est au-dessus de cela, c'est le chef de l'âme. C'est là qu'advient l'union proprement dite entre Dieu et l'âme ». Cette expression semble empruntée, là encore, à Saint Augustin qui évoque au livre XIV de *La Trinité* « la partie la plus haute de l'âme humaine » :

« Nous voici maintenant arrivés à cette phase de notre recherche où nous avons entrepris de considérer, afin d'y découvrir l'image de Dieu, *la partie la plus haute de l'âme humaine* : ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître. L'âme de l'homme n'est pas de même nature que Dieu, c'est vrai ; pourtant l'image de cette nature supérieure à toute autre doit être cherchée et trouvée en nous, en ce que notre nature a de meilleur[333] ».

Il n'est pas étonnant que Maître Eckhart fasse référence, une fois de plus, à la pensée de Saint Augustin, car tout ce qu'il dit sur la grâce et le lien intrinsèque de celle-ci avec la divinisation de l'homme trouve un écho puissant dans les considérations d'Augustin sur la trinité comme image de Dieu en l'homme à travers la triade mémoire, intelligence et volonté. Ce qui rend l'événement de la grâce et de la naissance de Dieu en l'âme possibles, c'est que l'homme porte en lui-même l'image de Dieu, même souillée et défigurée par le péché, même morte en apparence, comme le fils de la veuve de Naïm ressuscité par le Christ. C'est d'ailleurs, du reste, ce que dit Augustin juste après :

« Mais il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu, et y découvrir l'image de Dieu. Lors même que l'âme, disions-nous, se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu[334] ».

[333] Saint Augustin, *La Trinité (Livres VIII-XV)*, XIV, VIII, 11, trad. P. Agaësse, s.j., BA 16, Desclée de Brouwer, 1955, p. 373.

[334] *Ibid.*, p. 373-375.

Encore une fois, donc, avec cette digression apparente sur la grâce Eckhart reste au cœur de son sujet : ces considérations s'inscrivent dans une parfaite continuité avec le commentaire du « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » du paragraphe précédent. La résurrection, le retour vers Dieu sont une grâce. L'expression « Je te le dis » rappelle la puissance du dire de Dieu qui a créé toutes choses par sa parole et par la grâce de sa parole restaure l'homme dans la plénitude de sa vie spirituelle.

§7 2/2 « L'ÂME EST PLUS NOBLE QUE LE CIEL »

« Toutes les créatures cherchent quelque chose d'égal à Dieu ; plus elles sont de peu de prix, plus elles cherchent de façon extravertie, comme air et eau : ils s'écoulent. Mais le ciel, qui est plus noble, cherche de façon plus proche, quelque chose d'égal à Dieu ; le ciel mène inlassablement sa course, et dans sa course, il produit toutes les créatures : en cela il s'égale à Dieu, plus : il n'a pas cela pour visée : quelque chose au-dessus de cela. En outre : dans sa course, il cherche un repos. Jamais le ciel ne s'abaisse à aucune œuvre par quoi il serve aucune créature qui est en dessous de lui. Par là il s'égale à Dieu de façon plus proche. Là où Dieu s'engendre dans son Fils unique, cela est inaccessible à toutes les créatures. Néanmoins, le ciel s'élance vers l'œuvre que Dieu opère en lui-même. Si [déjà] le ciel et d'autres créatures qui sont de moindre prix font cela : l'âme est plus noble que le ciel. »

Après les considérations sur la grâce qui ont précédé, nous passons donc sans transition du surnaturel au naturel : une digression peut en cacher une autre. En fait, on voit bien que Maître Eckhart a maintenant dit l'essentiel de ce qu'il avait à dire sur l'épisode de la résurrection du fils de la veuve de Naïm et, de fait, il ne reviendra plus explicitement au passage de l'Évangile jusqu'à la fin du sermon. Il ne propose plus à ses auditeurs que des approfondissements et des échos apparemment digressifs mais en fait en lien profond avec le sens du passage. Nous avons déjà évoqué la grâce : voilà donc maintenant le problème de la nature.

L'opposition entre les créatures indigentes qui cherchent à l'extérieur l'air et l'eau qui s'écoulent et la noblesse du ciel qui, en perpétuelle révolution, ne cherche rien d'extérieur à lui-même, produit toutes les créatures et cherche même le repos est une référence directe à Aristote qui écrit dans *De la Génération et la corruption* :

« Du moment que le mouvement de révolution céleste est éternel, comme nous l'avons démontré, il s'ensuit nécessairement que, toutes ces conditions étant réalisées, la génération des choses et des êtres est elle aussi continue. Car la révolution entretiendra indéfiniment la

génération en amenant et en éloignant périodiquement la cause de la génération. Cette considération montre en même temps que nous avons eu raison dans un traité antérieur, de dire que le premier des changements est le mouvement, et non la génération. Il est en effet plus conforme à la raison de considérer ce qui est comme la cause de la génération de ce qui n'est pas que de considérer ce qui n'est pas comme la cause de l'existence de ce qui est. Or ce qui est soumis au mouvement de révolution existe, alors que ce qui est en train de devenir n'existe pas, et c'est là la raison pour laquelle le mouvement de révolution est antérieur à la génération.[335] »

On voit bien ici qu'Eckhart se saisit de considérations aristotéliciennes de philosophie de la nature pour les appliquer au domaine de la théologie spirituelle. C'était déjà ce qu'il faisait au début du *Sermon 18* (Sturlese *28*) : comme nous l'avons déjà remarqué, en effet, le prédicateur interprétait une référence à Aristote (« la nature ne fait pas de bonds ») dans un sens spirituel. De même, en effet, que l'air ne se transforme pas en feu avant d'être devenu subtil et chaud, de même, l'Esprit saint, nous disait-il, purifie l'âme pour l'entraîner au degré le plus élevé. Il y a ainsi continuité et non rupture, entre philosophie et spiritualité, la seconde n'étant que l'approfondissement de la première. Le sens de l'utilisation de ces références à Aristote consiste à dire (en plus du rôle traditionnel qu'il joue chez les médiévaux en tant qu'autorité, notamment pour le domaine de la philosophie de la nature) que la spiritualité ne s'oppose ainsi pas à la philosophie de la nature, elle l'accomplit. Cela nous rappelle aussi, de façon plus générale, que la parole d'Eckhart prédicateur est tissée d'autres paroles (la Bible, les Pères, les philosophes) avec lesquelles elle entre en résonance et qu'elle se réapproprie de façon originale est personnelle : toute parole fait fond sur d'autres paroles, toute parole est une réponse à d'autres paroles dans une sorte de grand dialogue symphonique avec la parole de Dieu. Celui qui prend la parole est aussi celui qui sait se mettre à l'écoute des autres paroles : « Parler, ce n'est pas en même temps écouter ; parler est *avant tout* écouter[336] ».

§ 8 ET DERNIER UNION À DIEU ET IMAGE DE DIEU

« Un maître dit : L'âme s'engendre soi-même dans soi-même et s'engendre soi-même et s'engendre à partir de soi et s'engendre de retour dans soi. Elle peut des merveilles dans sa

[335] Aristote, *De la Génération et de la corruption*, II, 10, trad. Charles Mugler, Les Belles Lettres, CUF, 1966, p. 67.

[336] Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret *et al.*, Gallimard, « Tel », 1981 (1959), p. 241.

lumière naturelle ; elle est si puissante, elle sépare ce qui est un. Feu et chaleur sont un ; cela tombe-t-il dans l'intellect, il les sépare. Sagesse et bonté en Dieu sont un. Sagesse tombe-t-elle dans l'intellect, il ne pense plus à l'autre. L'âme à partir de soi engendre Dieu à partir de Dieu en Dieu ; elle l'engendre exactement à partir d'elle ; elle le fait pour qu'elle engendre Dieu à partir d'elle là où elle est de la couleur de Dieu : là elle est une image de Dieu. Je l'ai également dit souvent : une image, en tant qu'elle est une image de ce dont elle est une image, cela nul ne peut le séparer. Lorsque l'âme vit là où elle est image de Dieu, alors elle a le pouvoir d'engendrer ; c'est en cela que tient la véritable union ; cela, toutes les créatures ne peuvent le séparer. Malgré Dieu même, malgré les anges, malgré les âmes et toutes créatures, elles ne peuvent séparer ce en quoi l'âme est une image de Dieu ! C'est là une véritable union, là se trouve véritable béatitude. Certains maîtres cherchent béatitude dans intellect. Je dis : béatitude ne se trouve ni dans intellect ni en volonté, plutôt : au-dessus, là se trouve béatitude, la béatitude se trouve en tant que béatitude, non comme intellect, et Dieu se trouve en tant que Dieu, et l'âme se trouve en tant qu'elle est image de Dieu. Béatitude est là où l'âme saisit Dieu en tant qu'il est Dieu. Là, l'âme est âme, et grâce grâce, et béatitude béatitude et Dieu Dieu.

Nous prions Notre Seigneur qu'il nous donne de devenir ainsi unis à lui. À cela Dieu nous aide. »

Concernant cet ultime paragraphe du *Sermon 43* (Sturlese *29*), insistons sur deux remarques principales.

1°) La question de l'image. On voit d'abord que Maître Eckhart conclut cette prédication en insistant avec force sur la problématique de l'*image*. Il s'agit là d'une dimension tout à fait fondamentale de sa pensée[337]. Quel est donc le lien qui peut être établi entre la résurrection du fils de la veuve de Naïm et cette problématique évoquée ici ? Pour cela, il faut mettre en perspective ce passage du *Sermon 43* avec l'ensemble de la réflexion de Maître Eckhart sur la question de l'image. On sait que la pensée eckhartienne est habitée sur ce point par une tension, voire un paradoxe, en ce sens que le Thuringien préconise en même temps le dépassement des images (on n'a d'ailleurs aucun portrait de lui, à la différence d'autres philosophes comme Thomas d'Aquin ou d'autres mystiques rhénans) dans le but même que l'homme rejoigne l'image de Dieu en lui. Il y aurait donc des images à fuir et une

[337] Voir sur ce point M.-A. Vannier, art. « Image », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 599-601. Nous reprenons ici quelques propositions de cet article en nous inspirant et en l'étoffant.

autre à chercher, dans le même mouvement d'ailleurs : plus je dépasse les images, plus je peux retrouver l'image de Dieu en moi en tant qu'Il est absolument au-delà des images.

Dans sa conception de l'image, Eckhart part de l'anthropologie biblique de Gn 1, 26 : l'homme a été créé à l'image de Dieu. Sur ce point, il rejoint une fois de plus Saint Augustin et toute la puissante et décisive réflexion que celui-ci a réalisée autour du terme de « forme » (*forma*) dans ses commentaires de la *Genèse*, dans le *Sermon 125* mais aussi dans *La Trinité* (XV, 8, 14) où il invite à passer « de la forma qui est donnée à la création et qui est bonne à la *forma fomorosa* par la *conversio ad Deum*, afin d'éviter d'en venir à la *deformis forma* par l'*aversio a Deo* [338]» : la conversion, pour Augustin, est donc retour à l'image originelle défigurée par le péché originel, un peu comme la statue de Glaucus chez Rousseau dans la préface du second *Discours*[339].

Le terme d'*imago* (*Bild*, en allemand) a pour Eckhart le sens général de « forme ». Comme le note Woflgang Wackernagel dans l'étude de référence qu'il a réalisée sur cette question, Eckhart se situe, avec cette problématique de l'image à l'intersection de la philosophie païenne (Platon) et de l'anthropologie biblique[340]. Mais qu'entend-il exactement par « image » ? Précisons.

---

[338] M.-A. Vannier, art. cit., p. 599.

[339] « Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défiguré, qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Préface, in *Œuvres complètes III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 122, orthographe modernisée). La statue de Glaucus est une allusion à Platon chez lequel la métaphore de la statue immergée et défigurée exprime la condition de l'âme unie au corps « dans un état où elle est sujette à une myriade de maux » (*République*, X, 611d, in *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 1782). On remarque également avec l'allusion à la « céleste majesté dont son auteur l'avait empreinte » (l'âme humaine) que Rousseau se situe, comme Augustin et Eckhart, dans la filiation directe et explicite de la *Genèse*.

[340] « Il faut tout d'abord remarquer que la définition latine de l'*imago* est elle-même équivoque, quant à sa généalogie, puisqu'elle renvoie aux deux sources mêmes de la pensée occidentale, à savoir le passé philosophique et théologique : l'accomplissement de sa genèse philosophique est sans nul doute constitué par la théorie platonicienne de la *mimèsis* (*Sophiste*, 235d), cependant qu'il est aussi question d'image au commencement même de la plus importante source religieuse de l'Occident, à savoir dans l'épisode biblique de la création de l'homme "à l'image de Dieu » (Gn 1, 27) " (W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de*

Il faut faire ici référence à la prédication latine. Dans le *Sermon XLXIX* (n. 509-510) largement consacré à cette question, Eckhart donne une définition précise de l'image selon huit critères :

1. L'image est indissociable de la ressemblance.
2. Plus précisément de la ressemblance individuelle.
3. L'image a sa perfection dans l'égalité.
4. Elle vient de son modèle.
5. Ce qui est extérieur n'appartient pas à l'image.
6. L'image vient du modèle et en dépend formellement.
7. « L'image est dans la seule nature intellectuelle. »
8. L'image vise à être l'équivalente à son modèle.

À travers sa réflexion sur l'image, Maître Eckhart entend prendre le contrepied des thèses platoniciennes. En effet, à la différence de Platon qui souligne, dans le symbole de la ligne au livre VI de la *République*, la perte d'être entre le modèle et l'image ou entre le monde des Idées et l'image qu'on peut en trouver dans les êtres (pour Platon, l'image est fondamentalement dégradation et moindre être), Eckhart « renverse la problématique de la *mimèsis* pour montrer que l'accomplissement de l'image (*Abbild*) est dans son modèle. Dans le même temps, il substitue à la problématique platonicienne de la participation la relation de création[341] ».

Comme on le voit dans le *Commentaire de la Genèse* (37, n. 101), Maître Eckhart entend articuler Genèse 1, 26 et Colossiens 1, 15 (« Il est l'Image du Dieu invisible »), l'objectif étant de retrouver la dynamique en nous de l'image de Dieu pour être conformés au « Fils de Dieu, qui "est l'image du Dieu invisible". » C'est là le cœur de la pensée d'Eckhart et l'on voit, une fois de plus, que la figure du Christ joue un rôle central dans sa problématique de l'image : c'est en tant que l'homme a été fait à l'image de Dieu et qu'il est capable de Dieu qu'il peut retrouver en lui, par-delà toutes les images, l'image du Dieu

---

l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1991, p. 15.) L'idée de l'homme à l'image de Dieu se situe-t-elle en Gn 1, 26 ou en Gn 1, 27, comme le dit ici Wackernagel ? En fait, si l'on relit précisément, on se rend compte que dans le verset 26 Dieu *annonce* qu'il va créer l'homme à son image et à sa ressemblance et que dans le verset 27 il le *fait* effectivement. Les deux références sont donc acceptables. Peut-être faudrait-il dire « Gn 1, 26-27 » pour être complet à chaque fois que l'on mentionne cet épisode.

[341] M.-A. Vannier, *ibid.*

invisible en devenant fils dans le Fils. L'image a donc un sens profondément relationnel pour Maître Eckhart ainsi qu'il le dit dans un autre sermon (le *Sermon 16b*, Sturlese *88*) :

« Maintenant, prêtez-moi grande attention ! Ce qu'est proprement une image, vous devez le noter à quatre points […]. L'image n'est pas par elle-même ni n'est pour elle-même ; elle est seulement par ce dont elle est l'image, et est pour lui pleinement tout ce qu'elle est. Ce qui est étranger à ce dont elle est image, elle ne lui appartient pas et n'est pas sans lui. L'image prend seulement son être, sans intermédiaire, en ce dont elle est image, et possède un [seul] être avec lui et est le même être » (*DW* 1, 270).

L'image est donc ce qui met l'homme en relation avec son origine divine, donc par-là même sa destinée : devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Elle est la condition de possibilité de la naissance de Dieu dans l'âme. Loin de faire de l'image une chose ou de l'ancrer, comme ce sera le cas avec la philosophie moderne, dans une problématique de la représentation, Maître Eckhart insiste ainsi sur le fait que l'image n'est là que pour indiquer Celui dont elle est l'image et y être conformée. Cette conformation suppose ainsi une manière de vivre : l'image est moins faite pour être contemplée que pour être suivie de façon active. C'est la raison pour laquelle, juste après le passage du *Sermon 16b* (Sturlese 88) que nous avons cité, Eckhart indique ceci à ses auditeurs :

« Vous demandez souvent comment vous devez vivre. Vous devez ici le noter avec zèle. De la même manière qu'il fut dit ici de l'image, vois, ainsi dois-tu vivre. Tu dois être à lui et tu dois être pour lui, et tu ne dois pas être à toi et tu ne dois pas être pour toi et tu ne dois être à personne » (*ibid.*, 271).

On comprend ainsi la relation qui existe entre image et détachement et pourquoi le détachement condense toute la tension de la problématique eckhartienne de l'image puisqu'il est précisément cette attitude spirituelle par laquelle je dépasse toutes les images pour ne faire qu'un avec Dieu et être finalement « transformé » en l'image divine elle-même, selon le ternaire célèbre du *Sermon 40* (Sturlese *72*) autour de la racine *Bild* (« image ») que nous avons déjà cité[342]: être Fils de Dieu et être image de Dieu sont deux expressions pour une

[342] « Et c'est pourquoi quand l'homme se conforme nûment à Dieu par amour, alors il se trouve dépouillé de l'image et formé intérieurement selon l'image et revêtu de l'image dans l'uni-formité divine, dans laquelle il est Un avec Dieu [*entblidet und îngelbildet und überbildet in der götlichen einförmichkeit*] « (*DW* 2, 278). Dépouillement, intériorisation et transformation sont ainsi les moments successifs du point de vue du temps mais identiques du point de vue de l'éternité d'un même acte d'identification à Dieu et de l'homme selon l'image unique qu'ils ont et qu'ils sont en commun.

seule et même chose[343]. Par le détachement, l'homme se désencombre de toutes les images périssables et secondaires pour laisser émerger en lui la seule image du Dieu intérieur qui se révèle au fond de son âme, telle une fontaine d'eau vive, comme le dit Eckhart dans *De l'Homme noble*, en reprenant une comparaison à Origène[344].

Après ces quelques considérations d'ensemble sur le statut de l'image dans la pensée de Maître Eckhart, il est donc possible d'expliquer pourquoi le prédicateur convoque cette question en clôture de son sermon sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm de façon apparemment, une fois de plus, digressive et en ne faisant plus référence de façon directe à l'épisode évangélique qu'il est supposé commenter. Le « Jeune homme, lève-toi et marche ! » et la résurrection dudit jeune homme doivent être entendues comme une image (justement) de la restauration de l'image divine de l'homme alors même que celle-ci semblait morte et perdue à jamais : en fait, elle était voilée par le péché mais non abolie. Le Christ en tant qu'image de Dieu restaure en l'homme l'image de Dieu : c'est une résurrection spirituelle et intérieure. Venons-en maintenant au second point du dernier paragraphe de ce *Sermon 43* (Sturlese *29*) sur lequel nous souhaitons conclure.

2) Intellect et amour : la querelle entre franciscains et dominicains[345]. Juste après ses réflexions sur l'image, après avoir indiqué que « lorsque l'âme vit là où elle est image de Dieu, alors elle a le pouvoir d'engendrer », ce qui implique que la « béatitude » se trouve dans l'union, Eckhart en vient de façon allusive à un débat important de son époque : « Certains maîtres cherchent béatitude dans l'intellect. Je dis : béatitude ne se trouve ni en intellect ni en

[343] « Le sixième degré est lorsque l'homme a dépouillé [*entbildet*] [toute] image et revêtu [*überbildet*] l'image d'éternité de Dieu, et est venu au parfait total oubli de la vie éphémère et temporelle, et est tiré et transformé en une image divine, est devenu enfant de Dieu. Par-delà, il n'est aucun degré plus élevé, et là est repos éternel et béatitude, car la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle » (*De l'Homme noble*, *DW* 5, 112). On remarque comme dans la citation ci-dessus l'opposition *entbildet*/*überbildet*.

[344] « À propos de cet homme intérieur noble, où semence de Dieu et image de Dieu est imprimée et semée, la façon dont la semence et l'image de nature divine et d'être divin, le Fils de Dieu apparaît, la façon dont on la perçoit et dont aussi parfois elle demeure celée, le grand maître Origène énonce une comparaison, à savoir que l'image de Dieu, le Fils de Dieu, est dans le fond de l'âme comme une fontaine vive » (ibid., 113). Remarquons ici de nouveau l'équivalence entre les deux expressions juxtaposée « l'image de Dieu, le Fils de Dieu ». Eckhart se réfère ici aux *Homélies sur la Genèse* d'Origène (XIII, 4) : « Car il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écarter la terre de votre âme à chacun, pour faire jaillir votre source. Cette source est en vous et ne vient pas du dehors comme "le royaume de Dieu qui est en vous" [Lc 17, 21] » (trad. Louis Doutreleau, s.j., Cerf, SC 7, 1944, p. 223).

[345] Voir également *supra*, p. 203-205.

volonté, plutôt : au-dessus, là se trouve béatitude, là béatitude se trouve en tant que béatitude, on comme intellect, et Dieu se trouve en tant que Dieu, et l'âme se trouve en tant qu'elle est image de Dieu ».

On sait en effet qu'à l'époque d'Eckhart, la querelle entre franciscains et dominicains bat son plein et que le débat porte, en particulier sur la meilleure façon d'accéder à Dieu. Quelle est la faculté par laquelle l'homme peut accéder à Dieu : l'intellect ou la volonté ? La faculté théorique de penser et de réfléchir ? Ou bien la faculté pratique qui rend possible l'action et la charité par rapport à autrui ? Trouve-ton mieux Dieu dans le silence solitaire de l'étude ou bien dans la relation altruiste et l'engagement avec les hommes dans le monde au nom de la charité ?

De manière générale, on a tendance à opposer dans la pensée médiévale, à partir du XIII^e^ siècle, l'intellectualisme des dominicains et l'intuitionnisme des franciscains. Ces deux ordres naissent à peu près en même temps : Dominique de Guzmán (1170-1221) fonde les dominicains, ordre des frères prêcheurs en 1215 ; saint François d'Assise (1182-1226) fonde, lui, les franciscains ou ordre des frères mineurs, cinq ans avant en 1210. Les dominicains ont une tradition intellectuelle marquée par Aristote, la raison, la logique et l'analyse : cette tradition est représentée par Saint Thomas et sa célèbre *Somme théologique*. Au contraire, la tradition franciscaine met davantage en avance l'expérience intérieure, la sensibilité et l'intuition : elle est représentée par des penseurs comme saint Bonaventure (1221-1274), l'auteur de l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Du côté franciscain, on peut également citer Jean Duns Scot (v. 1266-1308) et Guillaume d'Ockham (v. 1285-1347) qui a joué un rôle central dans la querelle des universaux au XIV^e^ siècle[346]. Les dominicains font confiance à la raison alors que les franciscains s'en méfient car elle a été corrompue par le péché originel et ils voient dans cette confiance accordée à la raison une preuve d'orgueil.

On voit bien que, comme pour le débat du « motif de l'incarnation » évoqué précédemment, Maître Eckhart propose ici une façon de dépasser cette querelle. Il faut dire cependant qu'il n'est pas entièrement exempt de contradiction sur ce point puisqu'il a globalement, en raison de ses écrits (notamment latins), une image très spéculative,

[346] Cette opposition entre un intellectualisme rationaliste et un intuitionnisme davantage ancré dans l'expérience intérieure semble d'ailleurs dépasser le cadre historique strict du Moyen Âge et caractériser l'ensemble de la pensée occidentale à travers des binômes raison/intuition qui scandent l'histoire de la philosophie : Aristote/Platon (ou Plotin), Descartes/Pascal (ou Montaigne), Alain/Bergson, positivisme logique/Heidegger, philosophie analytique/phénoménologie, etc.

intellectuelle, voire intellectualiste, conforme donc sur ce point à l'image traditionnelle qu'on se fait d'un dominicain. Ne dit-il pas, par exemple, dans le *Sermon 9* (Sturlese *86*) : « L'intellect est le temple de Dieu » (*DW* 1, 150) ? Du reste, d'autres propositions du *Sermon 9* (Sturlese *86*) avancées par Maître Eckhart montrent très clairement et très explicitement qu'il prend parti dans la querelle en défendant l'idée d'une supériorité de l'intellect sur la volonté[347]. Or, ici, il semble vouloir dépasser l'opposition des facultés pour considérer l'âme en son fond. La béatitude ne se trouve ainsi ni dans l'intellect ni dans la volonté mais « au-dessus », là où l'âme se saisit dans son fond commun avec Dieu en tant qu'elle est image de Dieu (et l'on comprend alors pourquoi ces considérations font directement suite à des considérations sur l'image : si on remonte au-delà des facultés de l'âme, on trouve l'image de Dieu, comme source vive commune à l'intellect et à l'amour).

Pourquoi évoquer cette question dans le cadre de la fin du *Sermon 43* (Sturlese *29*) ? Parce que la force par laquelle le Christ ressuscite le fils de la veuve de Naïm n'est ni la force intellectuelle de la raison ni la force intuitive de la charité ou de l'amour, elle est la source commune à ces deux puissances : l'image de Dieu dans le fond de l'âme. Le « Jeune homme, lève-toi et marche » ne s'adresse ni à l'intellect du jeune homme ni à sa volonté, il s'adresse au fond de son âme, à l'image de Dieu voilée en lui et que le Christ ressuscite. On peut donc insister ici sur la vision unitaire d'Eckhart, et ce même s'il y a eu visiblement une évolution dans sa pensée : comme la figure du Christ entend dépasser les dualismes entre l'humain et le divin, entre la terre et le ciel, entre le temps et l'éternité, Maître Eckhart nous dit qu'il faut dépasser le dualisme des facultés entres intellect et amour (ou volonté) pour se rendre attentif à leur source commune.

À quelle faculté s'adresse du reste le prédicateur lorsqu'il parle ? À la raison de ses auditeurs ? Pas seulement : car un sermon n'est pas un cours, une conférence ou un pur enseignement, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Pour autant, s'il ne s'adresse pas à la raison pure, le prédicateur ne s'adresse pas à l'intuition pure, à la charité pure ou à la volonté pure non plus : un sermon, on l'a vu, n'est pas qu'une simple exhortation, il suppose un

[347] « J'ai dit à l'École qu'intellect est plus noble que volonté, et ils ressortissent pourtant tous deux à cette lumière. Alors un maître d'une autre école dit que volonté est plus noble qu'intellect, car volonté prend les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et intellect prend les choses telles qu'elles sont en lui. C'est vrai. Un œil est plus noble en lui-même qu'un œil qui est peint sur un mur. *Mais je dis qu'intellect est plus noble que volonté.* Volonté prend Dieu sous le vêtement de la bonté. Intellect prend Dieu nu, tel qu'il est dévêtu de bonté et d'être » (*DW* 2, 152-153, nous soulignons).

contenu scripturaire, une base théologique et spirituelle transmise par la tradition. Le prédicateur s'adresse donc à la fois à la raison et à la sensibilité (employons ce terme qui englobe charité, intuition et volonté et qui est l'opposé traditionnel du terme « raison ») en ayant pour horizon la source commune à ces deux facultés, à savoir le fond de l'âme en tant que lieu de la présence intérieure de Dieu en l'homme. La parole du prédicateur n'est donc pas la parole purement rationnelle du théologien ou du philosophe, elle n'est pas non plus la parole purement expressive du poète, elle est un peu de tout cela à la fois : elle est une force dans une forme. Car le but du prédicateur n'est pas d'abord de convaincre ou d'émouvoir mais, avant tout, de convertir, d'incarner dans le temps du sermon face à ses auditeurs la Parole éternelle. C'est ce que nous allons voir maintenant en analysant un dernier sermon, le *Sermon 55* (Sturlese *34*) sur l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau qui va nous permettre de terminer notre approfondissement des figures du Christ dans la prédication allemande d'Eckhart.

CHAPITRE VI MAITRE ECKHART ET LE CHRIST DES EVANGILES (3) : MARIE-MADELEINE AU TOMBEAU (*SERMON 55*)

« Marie se tenait près du tombeau, au-dehors tout en pleurs. Or, tout en pleurant, elle se pencha vers l'intérieur du tombeau et elle voit deux anges, en vêtements blancs, assis là où avait reposé le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds. Ceux-ci lui disent : "Femme, pourquoi pleures-tu ?" Elle leur dit : "Parce qu'on m'a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis." Ayant dit cela, elle se retourna, et elle voit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était Jésus. Jésus lui dit : "Femme, pourquoi, pleures-tu ? Qui cherches-tu ?" Le prenant pour le jardinier, elle lui dit : "Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis et je l'enlèverai." Jésus lui dit : "Marie !" Se retournant, elle lui dit en hébreu : "Rabbouni !" – ce qui veut dire : "Maître." Jésus lui dit : "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu." Marie de Magdala vient annoncer aux disciples : "J'ai vu le Seigneur" et qu'il lui a dit cela. »

Évangile selon Saint Jean 20, 11-18.

Nous voudrions terminer cette revue des différentes figures du Christ des Évangiles dans la prédication allemande de Maître Eckhart avec un épisode clé : la résurrection et, plus précisément, la première apparition du Christ ressuscité à Marie-Madeleine à laquelle Maître Eckhart consacre un sermon, le *Sermon 55* (Sturlese *34, DW* 2, 575-585).

Avant de passer à la lecture proprement dite de ce *Sermon 55* et à l'analyse de ses enjeux, nous voudrions, comme nous l'avons fait jusqu'ici, évoquer deux lectures célèbres de ce passage de l'Évangile par la tradition patristique afin de mieux percevoir l'originalité du propos d'Eckhart lui-même en même temps que les éventuelles influences dont il a pu être tributaire dans ce sermon. Il s'agit, précisément, de deux sermons : le *Sermon 121* de Saint Augustin dans ses *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean* ainsi que le *Sermon 25* de Grégoire le Grand dans ses *Homélies sur l'Évangile*. On pourra aussi prendre pour point de repère et de comparaison les analyses d'Albert le Grand dans son propre commentaire de l'Évangile de Jean[348]

[348] Sur Jn 20, 11-18, voir *Opera omnia*, éd. cit., vol. 24, p. 674-679.

Commençons avec Saint Augustin[349]. Que retenir de sa lecture de l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau ? Il commence d'abord par insister sur la solitude et la détresse de celle-ci :

« Les hommes s'en étaient retournés, un amour plus fort clouait à la même place le sexe le plus faible[350]. Et les yeux qui avaient cherché le Seigneur et ne l'avaient pas trouvé s'abandonnaient désormais aux larmes, s'affligeant plus de ce qu'il avait été enlevé du tombeau que de ce qu'il avait été mis à mort sur le bois, parce qu'il ne restait même plus le souvenir d'un tel maître dont la vie leur avait été arrachée. Cette douleur attachait donc la femme au tombeau » (CXXI, 1).

Marie-Madeleine est ainsi confrontée au vide, à l'absence et au silence. C'est bien d'une sorte de crucifixion intérieure qu'il s'agit : elle se voit littéralement « clouée » sur place et n'arrive pas à partir. C'est alors qu'elle se penche vers le tombeau qu'elle croit vide. Pourquoi ? Par défiance envers les disciples hâtifs trop vite partis ? Ou bien « par l'effet d'une inspiration divine dans son âme » (*ibid.*) ? Difficile de savoir exactement ce qui la pousse. Toujours-est-il qu'elle se penche et voit deux anges vêtus de blanc là où avait été déposé le corps de Jésus. Comment interpréter la présence de ces anges ?

« Que signifie, écrit Augustin, le fait que l'un des deux était assis à la tête et l'autre aux pieds ? Parce que ceux qui sont appelés anges en grecs sont dits en latin messagers[351],

---

[349] *Homélies sur l'Évangile de Jean CIV-CXXIV*, Cent-vingt et unième homélie, trad. M.-Fr. Berrouard, BA 75, 2003, p. 349-359. Augustin s'inspire en partie de l'*Homélie 86* de Jean Chrysostome sur l'Évangile de Jean (*Œuvres, complètes*, éd. cit., tome VIII, p. 541-542 pour l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau). Dans la *Catena aurea* sur Jean, Thomas d'Aquin cite majoritairement ces trois auteurs comme références sur cet épisode : Chrysostome, Augustin et Grégoire. Il ajoute une référence à Théophylacte, une à Hilaire, une à Bède et une à la *Glossa ordinaria*.

[350] Voir Jean Chrysostome : « Les femmes sont naturellement tendres et portées à la compassion. […] Elle était d'un sexe faible, et elle n'avait pas encore une claire connaissance de la résurrection » (*op. cit.*, p. 541).

[351] À noter que cette remarque étymologique est reprise, comme nous le verrons, quasiment telle quelle à la fin du *Sermon 55* (Sturlese *34*) d'Eckhart (*DW* 2, 583-584). Ce qui serait éventuellement le signe d'une connaissance directe de ce sermon d'Augustin. Dans sa nouvelle édition critique des œuvres allemandes (*Sermons, traité, poème*, éd. cit., p. 263), É. Mangin, reprenant l'appareil critique de l'édition allemande des *Deutschen Werke*, met en référence à cette phrase le *Sermon 25* de Grégoire le Grand, dont nous allons parler, ainsi que les *Étymologies* d'Isidore de Séville (VII, 5, 1). Le *Sermon 121* des *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean* d'Augustin n'est pas cité dans l'appareil de notes. Même constat et mêmes références données dans l'édition des *Sermons* (notre traduction de référence) de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière. Alors même qu'une note

faisaient-ils connaître de cette manière que l'évangile du Christ devait être annoncé depuis la tête jusqu'aux pieds, depuis le commencement jusqu'à la fin ? » (*ibid.*).

Les anges, dit alors Augustin, lui demandent « Pourquoi pleures-tu ? », comme on lance une question rhétorique pour dire : « Ne pleure pas », « Tu n'as pas à pleurer ». Leur simple présence implique déjà un dénouement dont on peut pressentir la suite et l'issue. Pourtant, Marie-Madeleine prend cette question au sérieux et répond : « On a enlevé mon Seigneur ». Occasion pour Saint Augustin d'un micro-développement à caractère christologique. Car le cadavre du Christ n'est pas le Christ, il s'agit donc d'une métonymie :

« Elle appelle son Seigneur le corps inanimé de son Seigneur, désignant la partie par le tout ; de même, tous, nous confessons que Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, notre Seigneur, qui est évidemment tout ensemble le Verbe, l'âme et la chair[352], a cependant été crucifié et enseveli alors que c'est sa chair seule qui a été ensevelie » (*ibid.*).

C'est alors que Marie-Madeleine se retourne et voit le Christ qu'elle ne reconnaît pas tout de suite et qu'elle prend pour le jardinier en lui enjoignant de lui dire où se trouve le cadavre du tombeau vide. À ce moment-là, le Christ prononce son prénom et elle le reconnaît en l'appelant (en hébreu) « Maître ! ». Augustin insiste alors sur ce parcours de la reconnaissance en deux temps non immédiats.

« Que personne n'accuse la femme d'avoir dit Seigneur au jardinier et Maître à Jésus : elle adressait une demande à l'un, elle reconnaissait l'autre ; elle manifestait son respect à l'homme dont elle sollicitait un bienfait, elle retrouvait le docteur qui lui apprenait à discerner l'humain et le divin ; elle appelait Seigneur celui dont elle n'était pas la servante afin de parvenir grâce à lui jusqu'au Seigneur dont elle était la servante. C'est donc d'une autre manière qu'elle a dit : *On a enlevé mon Seigneur* et qu'elle a dit : *Seigneur, si c'est toi qui l'a enlevé*. Car les prophètes aussi ont appelé seigneurs ceux qui étaient des hommes, mais dans un sens différent celui dont il est écrit : *Le Seigneur est son nom* [Ps 67, 5]. Mais comment est-il dit que cette femme qui s'était déjà retournée pour voir Jésus quand elle le prit pour un jardinier et qu'elle parlait avec lui, qu'elle s'est retournée de nouveau pour lui dire : *Rabboni* sinon parce que, s'étant alors retournée de corps, elle le prit pour ce qu'il n'était pas et que s'étant maintenant retournée de cœur, elle reconnut ce qu'il était ? » (*ibid.*, 2).

---

de l'éditeur de Grégoire le Grand, comme nous allons le voir juste après, indique très clairement l'influence d'Augustin sur le S*ermon 25* de Grégoire en donnant la référence du *Sermon 121*…

[352] Allusion probable à l'apollinarisme, doctrine hérétique selon laquelle le Verbe tient lieu d'âme au Christ. Sur ce point, voir *supra*, p. 44-47.

Dans son interprétation de la reconnaissance différée du Christ ressuscité par Marie-Madeleine, Augustin insiste ainsi sur le passage paulinien de l'homme extérieur à l'homme intérieur : lorsque Marie-Madeleine ne reconnaît pas le Christ et le prend d'abord pour le jardinier, elle le voit avec les yeux extérieurs de la chair, lorsqu'elle le reconnaît enfin, c'est qu'elle a opéré une conversion du regard et qu'elle le voit désormais avec les yeux intérieurs, les yeux de l'esprit.

Reste le dernier point, le plus longuement traité par Augustin dans son sermon, à savoir le sens qu'il convient de donner au fameux *Noli me tangere* (« Ne me touche pas ») que le Christ ressuscité adresse à Marie-Madeleine. Augustin fait d'abord un lien entre cette parole et la figure du jardinier auquel Marie-Madeleine avait préalablement identifié le Christ de façon erronée :

« En lui faisant cette réponse, Jésus enseignait la foi de cette femme qui l'avait reconnu pour maître et lui avait donné ce nom et, comme dans son jardin, ce jardinier semait le grain de sénevé dans son cœur » (*ibid.*, 3).

Mais pourquoi Jésus ne tient-il pas à être touché en invoquant comme raison le fait qu'il ne soit « pas encore monté vers [s]on Père » ? En s'appuyant sur plusieurs passages des Évangiles, Augustin note qu'il a pourtant bien proposé à ses disciples de le toucher avant de monter au ciel (Lc 24, 39 et Jn 20, 27) et qu'après sa résurrection des femmes ont pu le toucher avant qu'il ne monte vers le Père (Mt 28, 9). Comment donc comprendre cet interdit spécifiquement adressé à Marie-Madeleine ? Augustin propose alors deux hypothèses : une hypothèse de type ecclésiologique, une autre plus théologique et spirituelle.

« Il reste donc qu'il se cache en ces parole quelque mystère ; que nous le découvrions ou que nous ne soyons pas capables de le découvrir, nous ne devons absolument pas douter qu'il existe. Ou bien donc ces paroles : *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père* ont été dites en ce sens que cette femme était la figure de l'Église des Gentils qui n'a cru dans le Christ qu'après qu'il fut monté vers le Père, ou bien Jésus a voulu montrer que croire en lui, c'est-à-dire le toucher spirituellement, c'est croire que *lui et le Père sont un* [Jn 10, 30]. De fait, celui qui a progressé en lui jusqu'à reconnaître qu'il est égal au Père monte bien d'une certaine manière vers le Père par ses sentiments intérieurs ; autrement, on ne le touche pas comme il faut, c'est-à-dire autrement, on ne croit pas en lui comme il faut. Or, Marie pouvait croire en pensant qu'il était inégal au Père ; c'est là évidemment ce qu'il lui défend en lui disant : *Ne me touche pas*, c'est-à-dire ne crois pas en moi selon l'opinion que tu as encore de moi, n'élève pas ton esprit jusqu'à ce que je me suis fait pour toi en négligeant ce

par quoi tu as été faite. Comment, en effet, ne croyait-elle pas encore charnellement en celui qu'elle pleurait comme un homme ? *Je ne suis pas encore monté vers mon Père*, dit-il ; tu me toucheras quand tu croiras que je suis Dieu, non inégal au Père » (*ibid.*).

Ainsi, Marie-Madeleine peut-elle représenter la figure de « l'Église des Gentils » (c'est-à-dire des païens non encore convertis au christianisme) : elle n'a pas voulu reconnaître le Christ tout de suite comme nous l'avons noté précédemment et elle ne le reconnaîtra qu'après son ascension au ciel, ne n'ayant pas reconnu comme Fils de Dieu pendant sa vie terrestre. Ou bien, seconde hypothèse développée plus longuement, la notion de « toucher » serait à entendre en un sens spirituel, celui de croire. Dans cette hypothèse, Marie-Madeleine montrerait, dans son effusion sentimentale, un attachement trop grand à l'homme Jésus qui tendrait à lui faire oublier la divinité du Christ et le fait qu'il ne fait qu'un avec le Père dans une parfaite égalité avec lui.

Reste maintenant à commenter les paroles qui suivent, celles où le Christ enjoint Marie-Madeleine de diffuser la bonne nouvelle de son ascension : « Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

Augustin manifeste alors une attention particulière aux adjectifs possessifs dans ce verset :

« Il n'a pas dit : Notre Père ; il est donc autrement mon Père et autrement votre Père : il est mon Père par nature, il est votre Père par grâce. *Vers mon Dieu et votre Dieu*. Ici non plus il n'a pas dit : Notre Dieu ; il est donc aussi autrement mon Dieu et autrement votre Dieu ; il est mon Dieu sous la dépendance de qui je suis, moi aussi, comme homme ; il est votre Dieu et je suis *le Médiateur entre vous et lui* [1 Tim, 2, 5] » (*ibid.*).

On voit donc qu'Augustin souligne dans ce passage la thématique, fondamentale chez Eckhart, de la filiation divine en articulation avec le problème de la nature et de la grâce : il s'agit bien de devenir fils adoptif de Dieu par la grâce comme le Christ l'est par nature. En ce sens, le Christ est bien le médiateur entre le Père et nous et la voie à suivre pour devenir nous-mêmes fils de Dieu.

Avant d'entrer dans la lecture et le commentaire du *Sermon 55* d'Eckhart, nous voudrions évoquer une seconde lecture, postérieure à celle d'Augustin, de l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau : celle proposée par Grégoire le Grand (540-604) dans ses *Homélies sur l'Évangile*[353].

Comme Augustin, dont il s'inspire visiblement, Grégoire commence par insister sur l'amour ardent de Marie-Madeleine seule devant le tombeau (puisque, rappelons-le, les disciples sont repartis chez eux) et l'intensité émotionnelle de l'expérience qu'elle vit :

« Il faut mesurer quelle violence d'amour avait enflammé le cœur de cette femme qui, alors même que se retiraient les disciples, ne se retirait pas du tombeau du Seigneur. Elle cherchait celui qu'elle n'avait pas trouvé, elle pleurait en le cherchant ; embrasée du feu de son amour, elle brûlait du désir de celui qu'elle croyait enlevé. D'où il arriva que seule le vit alors celle qui était restée là pour le chercher, car la persévérance fait la force d'une œuvre bonne […] » (XXV, 1).

Grégoire se pose alors la même question qu'Augustin : pourquoi Marie-Madeleine qui a déjà constaté que le tombeau était vide se penche-t-elle pour regarder à l'intérieur ?

« Certes, elle avait déjà vu qu'il était vide, déjà annoncé que le Seigneur avait été enlevé : alors pourquoi se penche-t-elle à nouveau, pourquoi désire-t-elle à nouveau voir ? C'est qu'un seul regard ne suffit pas à celui qui aime, la force de l'amour redouble la tension de sa quête. Marie a donc d'abord cherché sans trouver ; mais elle a persévéré dans sa recherche et il lui est donc arrivé de trouver ; ses désirs frustrés ont grandi et, en grandissant, ont saisi ce qu'ils ont trouvé » (ibid., 2).

Et Grégoire de citer alors le *Cantique des cantiques* (« Je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé », Ct 3, 1) et divers autres passages de l'Écriture pour insister sur l'idée que Marie-Madeleine qui cherche le Christ à l'intérieur de son tombeau représente l'âme en quête de Dieu, âme dont la soif spirituelle ne s'apaisera pas tant qu'elle ne l'aura pas trouvé : « Rien ne console de sa tristesse tant qu'elle ne voit pas celui qu'elle désire ». Grégoire commence ainsi à poser les jalons pour une interprétation spirituelle du passage qu'il faudra comparer avec celle que propose Eckhart lui-même dans son sermon car l'on pressent que cette direction semble à peu près inéluctable et qu'elle était moins directement présente chez Augustin.

Vient alors la vision des deux anges dans le tombeau vide, l'un au niveau de la tête, l'autre au niveau des pieds : Augustin insistait, on s'en souvient sur le fait que cela signifiait

[353] Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, Livre II, Homélie XXV, trad. Raymond Étaix, Georges Blanc, s.j. et Bruno Judic, Cerf, SC 522, 2008, p. 107-121.

que la Bonne Nouvelle devait être annoncée complètement, de la tête aux pieds. Grégoire propose une interprétation légèrement différente quoique très proche dans l'esprit : le fait qu'il y ait deux anges (et non pas un ou trois par exemple) a un sens précis, ils représentent les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau qui annoncent « avec une signification égale » la venue du Sauveur, sa mort et sa résurrection. D'où le lien qu'il établit également avec les deux anges du propitiatoire (couvercle) de l'arche d'alliance dans l'Exode (Ex 25, 20) :

« Nous pouvons ainsi reconnaître dans les deux anges les deux Testaments, l'un qui vient d'abord, l'autre qui suit. Ces anges sont réunis l'un à l'autre au lieu où se tenait le corps du Seigneur ; car les deux Testaments annoncent avec une signification égale l'incarnation, la mort et la résurrection du Seigneur, l'Ancien Testament se tenant ainsi, peut-on dire, assis à sa tête et le Nouveau à ses pieds. C'est pourquoi les deux chérubins qui protègent le propitiatoire se regardent l'un l'autre, le visage tourné vers le propitiatoire. […] Comme l'Ancien Testament annonce ce qui doit se réaliser au sujet du Seigneur et que le Nouveau Testament le proclame réalisé, les deux chérubins se regardent l'un l'autre, tournant leur visage vers le propitiatoire : voyant le Seigneur incarné placé entre eux, ils ne cessent de se faire face, eux qui annoncent d'un commun accord le mystère de son dessein » (*ibid.*, 3).

De cette façon, le tombeau du Christ vide avec les deux anges serait le symbole de la Nouvelle Alliance comme l'arche avec les deux chérubins sur le propitiatoire était le symbole de l'Ancienne dans le livre de l'*Exode*. Ensuite, sans commenter spécialement le « Pourquoi pleures-tu ? » des deux anges adressé à Marie-Madeleine, Grégoire reprend exactement les mêmes considérations qu'Augustin à propos du verset suivant : lorsqu'elle dit « Ils ont enlevé mon Seigneur » et non « le corps de mon Seigneur », elle signifie « le tout par la partie » (métonymie) : « Il est usuel dans la Sainte Écriture de signifier tantôt le tout par la partie, tantôt la partie pour le tout » (*ibid.*, 4).

Vient alors la non-reconnaissance du Christ par Marie-Madeleine :

« Il faut le remarquer : Marie qui doutait encore de la résurrection du Seigneur se retourna pour voir Jésus. Par son doute, elle avait comme tourné le dos au visage du Seigneur, elle qui ne croyait pas du tout en sa résurrection. Mais comme elle l'aimait et qu'elle doutait, elle le voyait sans le reconnaître : l'amour le lui montrait, le doute le lui cachait » (*ibid.*).

Grégoire s'écarte ici légèrement, comme on le voit, de l'interprétation augustinienne qui insistait sur la distinction paulinienne entre homme extérieur et homme intérieur : Marie-Madeleine n'arriverait pas à voir le Christ ressuscité avec les yeux extérieurs de la chair (d'où son absence de reconnaissance dans un premier temps) mais, à travers une conversion du

regard qui le lui ferait voir avec les yeux de l'esprit. Pour Grégoire, cette absence de reconnaissance immédiate est bien plutôt à interpréter comme le signe d'une dualité psychologique interne au personnage de Marie-Madeleine : d'un côté, elle aime sincèrement le Christ, ce qui la pousse à rester malgré tout à côté de son tombeau mais, d'un autre, elle ne croit pas à sa résurrection. N'en croyant, littéralement, pas ses yeux, elle ne peut reconnaître le Christ et l'identifier pour ce qu'il est. D'où l'indentification au jardinier que Grégoire interprète, pour le coup, d'une façon spirituelle qui est très proche de celle Augustin, pour ne pas dire rigoureusement identique à elle :

« Même en se trompant, en prenant Jésus pour le jardinier, peut-être cette femme ne s'est-elle pas trompée. N'était-il pas spirituellement pour elle un jardinier, lui qui plantait dans son cœur, avec les semences de son amour, les plantes vertes des vertus ? » (*ibid.*).

Vient alors l'étape de la reconnaissance. Grégoire insiste alors sur l'importance du nom propre dans ce processus :

« Jésus lui dit : "Marie". Après l'avoir appelé par le nom commun à son sexe et n'avoir pas été reconnu, il l'appelle par son nom propre. Comme s'il disait ouvertement : Reconnais celui par qui tu es reconnue. […] Marie donc, parce qu'elle est appelée par son nom, reconnaît son Créateur et l'appelle aussitôt Rabboni, c'est-à-dire Maître, car c'était lui qu'elle cherchait extérieurement et lui qui guidait intérieurement sa recherche ».

Autre apport original de l'homélie de Grégoire, comme on le voit : Augustin ne commente pas ce point. Vient pour terminer le commentaire de la fin du passage, sans doute le moment le plus ardu et le plus problématique voire énigmatique : « Ne me touche pas ! Je ne suis pas encore monté vers mon Père !» Ici, Grégoire se calque strictement sur l'interprétation christologique augustinienne ainsi qu'on peut le voir :

« En effet, Jésus monte vers son Père dans notre cœur, lorsque nous le croyons égal au Père. Au cœur de celui qui ne le croit pas égal au Père, dans son cœur, le Seigneur n'est pas encore monté vers le Père. Il touche donc Jésus pour de bon, celui qui croit le Fils éternel comme le Père. […] Il touche donc le Seigneur, celui qui le croit égal au Père par l'éternité de son être. […] C'est comme homme qu'il dit maintenant à Marie : *"Va vers mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu."* Pourquoi dit-il *mon* et *votre*, et non pas simplement *notre* ? Par cette distinction, il indique qu'il a le même Dieu et Père que nous, mais en une relation différente. Je monte *vers mon Père*, qui l'est par nature, et *votre Père*, qui l'est par grâce. *Vers mon Dieu*, car je suis descendu d'auprès de lui ; *vers votre Dieu*, car vous monterez un jour vers lui » (*ibid*., 6).

Et, pour conclure, Grégoire insiste à nouveau, après les deux anges, sur le jeu de miroir entre Ancien et Nouveau Testament en s'inspirant d'un autre sermon d'Augustin[354] : si le Christ est, selon Paul (Rm 5, 20), le nouvel Adam, Marie-Madeleine constitue alors une sorte de Nouvelle Ève. C'est par la femme que l'humanité est entrée dans le péché mais c'est par la femme que l'humanité entre dans la rédemption puisque les disciples sont, rappelons-le une fois encore, « rentrés chez eux » et que seule Marie-Madeleine est restée au tombeau. C'est elle qui a le privilège de voir pour la première fois le Christ ressuscité et c'est à elle qu'est échue la tache de l'annoncer aux autres hommes :

« La faute du genre humain est détruite là où elle avait pris naissance : au Paradis, en effet, une femme a offert la mort à l'homme ; au tombeau, une femme annonce aux hommes la vie ; elle rapporte les paroles de celui qui lui rend la vie, celle qui avait rapporté les paroles du serpent mortifère. Comme si le Seigneur disait au genre humain non pas en paroles, mais par un acte : De la main qui vous a versé une boisson de mort, recevez la coupe de la vie » (*ibid.*).

Après avoir vu ces deux sources qui précèdent Maître Eckhart, entrons maintenant dans le détail du commentaire du *Sermon 55*.

§1 Rappel de l'épisode

« "Marie Madeleine alla au tombeau", elle cherchait Notre Seigneur Jésus Christ, et "s'approcha auprès et regardant dedans elle vit deux anges" auprès du tombeau, et "ils dirent : "Femme, qui cherches-tu ? – Jésus de Nazareth. – Il est ressuscité : il n'est pas ici." Et elle se tut et ne leur répondit pas, "et regarda derrière elle et devant et par-dessus son épaule et vit Jésus, et il dit : "Femme, qui cherches-tu ? – Ô Seigneur, si vous l'avez enlevé, montre-moi où tu l'as déposé ; je veux l'emporter de là." Et il dit : "Maria !" Et parce qu'elle avait souvent entendu de lui cette tendre parole, elle le reconnut et tomba à ses pieds et voulut l'embrasser. Et il recula et dit : "Ne me touche pas ! Je ne suis pas encore monté vers le Père." »

[354] « Car voici ce qui a poussé notre Seigneur Jésus-Christ à faire annoncer sa résurrection d'abord par la femme ; parce que l'homme est tombé par la femme, l'homme a été relevé par la femme : une vierge avait mis au monde le Christ, une femme annonçait sa résurrection. Par une femme la mort, par une femme la vie » (Saint Augustin, *Sermon 232*, in *Sermons pour la Pâque*, trad. Suzanne Poque, Cerf, SC 116, 1966, p. 263). Augustin insiste d'ailleurs, ce que ne fait pas Grégoire, sur le parallèle, renforcé par l'identité du nom propre, entre les deux « Marie » : la Vierge Marie et Marie-Madeleine.

Comme d'habitude ce paragraphe liminaire a pour but de rappeler l'épisode aux auditeurs, épisode qu'Eckhart cite vraisemblablement de mémoire. Rien de particulier à signaler.

§2 DEUX BRÈVES REMARQUES POUR COMMENCER

« Pourquoi dit-il : "Je ne suis pas encore allé vers mon Père ?" Il ne s'est pourtant jamais écarté du Père ! Il voulait dire : "Je ne suis pas encore véritablement ressuscité en toi." – Pourquoi dit-elle : "Montre-moi où tu l'as emporté ; je veux le prendre de là" ? L'aurait-il emporté dans la maison du juge, voudrait-elle le prendre aussi de là ? "Oui, dit un maître, elle l'aurait pris dans le château du juge." »

On ne manquera pas ici d'être immédiatement frappé par un fait : contrairement à Augustin et Grégoire qui, dans leurs sermons respectifs, suivaient dans leur commentaire le déroulé linéaire de l'épisode de l'Évangile, Eckhart commence par la fin et par l'interprétation du « Je ne suis pas encore monté vers le Père » que le Christ ressuscité adresse à Marie-Madeleine. Il va donc directement, en un sens, à l'essentiel et à ce qui constitue la principale difficulté théologique du passage. En effet, comment le Christ qui ne fait qu'un avec le Père[355] dont il ne s'est par définition jamais « écarté » peut-il dire qu'il n'est « pas encore » allé vers son Père ? Cette difficulté est du reste déjà présente dans le verset liminaire du Prologue de Jean : « Et le Verbe était auprès de Dieu/ Et le Verbe était Dieu » (Jn 1, 1). Comment le Verbe peut-il être à la fois *auprès* de Dieu (ce qui suppose une distinction entre Dieu et Lui) et s'identifier à Dieu *lui-même* ? Dans son *Commentaire du Prologue de Jean*, Eckhart résout cette difficulté en insistant sur le fait que ce verset insiste sur la distinction des personnes mais l'union dans la nature[356] : Le Verbe est *auprès* de Dieu car il forme une personne distincte, la deuxième personne de la Trinité dans laquelle il va s'incarner (Jn 1, 14), mais, en même temps, il *est* Dieu car il ne fait qu'un avec lui en tant qu'il est engendré et non pas créé et de même nature que le Père[357]. Eckhart passe rapidement en une phrase, de façon elliptique et allusive, sur ce problème théologique qu'il traite plus en détail dans son œuvre latine et

[355] « Moi et le Père sommes un » (Jn 10, 30).

[356] Ce qui fait qu'on peut tenir ensemble Jn 10, 30 et Jn 14, 28 (« Le Père est plus grand que moi »).

[357] « En effet est fils, et dit tel, qui devient autre [*alius*] selon la personne, et non autre chose [*aliud*] selon la nature. "Moi et le Père, nous sommes un", Jn 10 : "nous sommes" distincts selon la personne, car rien ne s'engendre soi-même ; "un" selon la nature, car autrement la justice ne pourrait engendre un juste, ni le père un fils devenant un autre […] » (*Commentaire du Prologue de Jean*, n. 16, *OLME*, 51).

propose une réponse de type spirituel, elle aussi assez laconique : si le Christ dit à Marie-Madeleine qu'il n'est pas encore monté vers le Père, cela signifie qu'il n'est pas encore ressuscité *en elle*. Cette ligne interprétative est constante, comme on l'a vu à travers les autres sermons précédemment analysés, dans la prédication allemande d'Eckhart : il s'agit encore de la thématique de la naissance de Dieu dans l'âme et Eckhart reprend ici l'interprétation de Grégoire le Grand que nous citions auparavant[358]

Ensuite, Maître Eckhart commente, là encore très brièvement, le « Montre-moi où tu l'as emporté » de Marie-Madeleine à celui qu'elle prend encore pour un jardinier (Eckhart ne le rappelle pas, ce qui prouve bien qu'il cite le passage de mémoire sans le lire mot à mot). « L'aurait-il emporté pris dans la maison du juge, voudrait-elle le prendre aussi de là ? ». De quel juge peut-il ici s'agir ? De Ponce Pilate qui a condamné Jésus à mort ? D'un autre ? Difficile à savoir, une fois de plus, car Eckhart reste très allusif. Les éditeurs des sermons allemands nous font savoir qu'il s'agit d'une référence à une homélie du Pseudo-Origène sur Marie-Madeleine au tombeau que connaissait Eckhart et qu'il cite dans la suite de son sermon[359].

Quoi qu'il en soit, on est frappé à l'orée de ce sermon par ces deux remarques brèves et allusives. Comme on va le voir par la suite, le reste du sermon Eckhart va donner de plus amples développements à son interprétation de l'épisode.

§3 (1/2) POURQUOI MARIE-MADELEINE EST-ELLE RESTÉE SANS CRAINTE À CÔTÉ DU TOMBEAU DU CHRIST ?

[358] « En effet, Jésus monte vers son Père dans notre cœur, lorsque nous le croyons égal au Père. Au cœur de celui qui ne le croit pas égal au Père, dans son cœur, le Seigneur n'est pas encore monté vers le Père » (Grégoire le Grand, *Homélie XXV*, 6 *op. cit.*, p. 119).

[359] Dans son édition des œuvres allemandes (*Sermons, traités, poème*, éd. cit, p. 260.), É. Mangin cite, d'après l'édition Kolhammer des *Deutschen Werke*, une édition du XVI^e^ siècle à laquelle nous n'avons pas pu accéder : « Pseudo-Origène, *Homélie sur* Marie se tenait près du tombeau en pleurant », in *Opera quae quidem extant omnia*, Basileae, t. II, 1571, p. 451. » Nous avons pu en revanche consulter le volume II du collectif *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* de L. Sturlese (dir.), ,Fribourg, Academic Press Freiburg / Paulusverlag Freiburg Schweiz, 2012. Le recours à *l'Homilia super 'Maria stabat ad monumentum foris plorans'* y est étudié en détail par Elisa Rubino dans « "… ein grôz meister": Eckhart e Origene », p. 141-164. E. Rubino relève et cite p. 163-164, une bonne dizaine d'occurrences de l'homélie pseudo-origénienne dans l'œuvre latine et allemande d'Eckhart (muettes ou sous le nom d'Origène).

« Or on pourrait demander pourquoi elle s'approcha si près alors qu'elle était une femme et que les hommes qui étaient là – l'un qui aimait Dieu, l'autre qui était aimé de Dieu[360] – étaient saisis de crainte. Et le maître dit : "Telle en était la raison : elle n'avait rien à perdre, car elle s'était donnée à lui ; et parce qu'elle était sienne, pour cette raison elle n'avait pas de crainte." Comme si j'avais donné mon manteau à quelqu'un [:] celui qui voudrait le prendre, je ne serais pas tenu de l'en empêcher, car il serait sien, comme je l'ai dit souvent. Pour trois raisons elle n'avait pas de crainte. L'une : parce qu'elle était sienne. La seconde : parce qu'elle était si loin de la porte des sens et à l'intérieur. La troisième : parce que son cœur était avec lui. Là où il était, lui, là était son cœur à elle. C'est pourquoi elle n'avait pas de crainte. »

Après l'entrée en matière un peu surprenante que nous avons notée, Eckhart reprend donc les choses depuis le début. Comme Augustin et comme Grégoire, il se pose la question : pourquoi Marie-Madeleine reste-elle seule au tombeau alors que les deux disciples sont partis ? Citant de nouveau le Pseudo-Origène, il invoque trois raisons qui vont dans le sens du détachement et de la désappropriation de soi : Marie-Madeleine reste auprès du tombeau car elle ne s'appartient plus, elle s'est donnée entièrement (d'où l'image du manteau qui illustre encore la capacité d'Eckhart à prendre des exemples très concrets pour faire comprendre à ses auditeurs ce qu'il veut dire). Marie-Madeleine ne s'appartient plus : « elle était sienne », « son cœur était avec lui ». Et cette désappropriation de soi implique en même temps un mouvement de détachement par rapport à l'extérieur et d'attention à l'intériorité : « elle était si loin de la porte des sens et à l'intérieur ».

L'expression « la porte des sens » (*der porte der sinne*) semble être une référence à un autre Grégoire, Saint Grégoire de Nazianze (329-390) qui l'utilise dans son *Deuxième Discours* lorsqu'il parle de « fermer la porte des sens » à un moment où il décrit, précisément, quelque chose qui ressemble beaucoup à ce qu'Eckhart appelle « détachement »[361]. On

[360] C'est-à-dire respectivement Pierre et Jean.

[361] « Rien ne me paraissait aussi beau que de fermer la porte des sens [*musanta tas aisthêseis*], de sortir de la chair du monde, de se ramasser sur soi-même, de n'avoir aucun contact avec les choses humaines en dehors d'une absolue nécessité, de s'entretenir avec soi-même et avec Dieu pour vivre au-dessus des réalités visibles […] » (Grégoire de Nazianze, Discours II, 7, in *Discours I-III*, trad. Jean Bernardi, Cerf, SC 247, 1978, p. 97). Cette référence n'est pas donnée dans l'appareil critique des *Deutschen Werke*. Notons également que cette expression de « porte des cinq sens » ou de « porte des sens » apparaît également chez Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Chap. II, §2-4, trad. cit., p. 45-49.

pressent donc ainsi que Marie-Madeleine représente l'âme parfaitement libre et détachée qui se rend réceptive à la venue du Fils en elle. C'est aussi la raison pour laquelle elle est seule : la rencontre avec le Christ ne peut se faire que dans le face-à-face silencieux et détaché de l'intériorité.

§3 (1/2) Pourquoi Marie-Madeleine est-elle restée sans crainte à côté du tombeau du Christ ?

« – L'autre raison, dit le maître, pour laquelle elle se tenait proche c'était parce qu'elle désirait qu'ils viennent et la mettent à mort, pour la raison, que, vivante, elle ne pouvait trouver Dieu nulle part, et que son âme au moins trouverait Dieu quelque part. – La troisième raison pour laquelle elle se tenait si proche était ce qui suit : s'ils étaient venus et l'avaient mise à mort – car elle savait bien que personne ne pouvait parvenir au ciel à moins que lui-même ne l'y conduise et il fallait bien que son âme ait quelque réconfort –, elle désirait alors que son âme demeurât dans le tombeau et son corps auprès du tombeau : son âme à l'intérieur et son corps auprès ; car elle avait espoir que Dieu aurait fait là une percée dans l'humanité, et que quelque chose de Dieu serait demeuré dans le tombeau. Comme si j'avais eu une pomme en ma main assez longtemps ; lorsque je l'ôterais de là, quelque chose d'elle y demeurerait, une sorte de senteur. C'est ainsi qu'elle avait espoir que quelque chose de Dieu serait demeuré dans la tombe. – La quatrième raison pour laquelle elle se tenait si près à côté du tombeau, c'était ce qui suit : parce qu'elle avait perdu Dieu par deux fois, vivant sur la croix et mort au tombeau, elle avait alors crainte que si elle s'éloignait du tombeau elle ne perde aussi ce tombeau. Car si elle avait perdu le tombeau, elle n'aurait plus rien du tout. »

Maître Eckhart continue à explorer les raisons qui font que Marie-Madeleine est demeurée devant le tombeau. Il a d'abord évoqué son détachement et le fait qu'elle ne s'appartenait plus à elle-même. On peut dire que la deuxième radicalise cette raison initiale puisque le prédicateur insiste sur le désir de mort qui traverse la femme : « Elle désirait qu'on vienne la tuer ». Ce désir de mort est à entendre dans la continuité rigoureuse des considérations qui précèdent sur le détachement : c'est de la *mors mystica*, de la mort mystique, qu'il s'agit ici. Cette idée que l'âme accède à Dieu en mourant à elle-même et à toute chose est fondamental dans la pensée de Maître Eckhart, comme on le voit par exemple dans le *Sermon* 8 (Sturlese *105*) qui s'inscrit dans une série de sermons sur les martyrs et dans lequel Maître Eckhart insiste sur l'idée que l'homme doit apprendre à mourir jusqu'en son

fond afin de dépasser les apparences et d'arriver là où se situe son être véritable. Mourir, c'est au fond exister pleinement en renaissant à une vie plus authentique :

« Il faut que ce soit une vie tout à fait puissante dans quoi les choses mortes deviennent vivantes, dans quoi la mort même devient une vie. Pour Dieu rien ne meurt : toutes choses vivent en lui. "Ils sont morts", dit l'Écriture à propos des martyrs, et ils sont transportés dans une vie éternelle, dans la vie où la vie est un être. Il faut être mort fondamentalement [*Man sol grunttôt sîn*] pour que ne nous touche ni plaisir ni douleur » (*DW* 1, 135).

Le désir de mort de Marie-Madeleine doit donc être lu comme une image d'un anéantissement de l'âme qui s'est détachée de tout et d'elle-même dans le désir de s'unir parfaitement à Dieu. D'où aussi la troisième raison : si l'on était venu la tuer, « elle désirait alors que son âme demeurât dans le tombeau et son corps auprès du tombeau », dans l'espoir que « quelque chose de Dieu » soit demeuré dans le tombeau. Il faut insister ici encore une fois de plus sur la question de l'espace comme métaphore de l'intériorité, ce que nous avons appelé, avec J.-L. Chrétien, « l'espace intérieur ». Comme le temple du *Sermon 1* (Sturlese *18*) après que le Christ en a chassé les marchands, le tombeau est ici vide et représente la vacuité à laquelle doit atteindre l'âme purement détachée et déprise d'elle-même et de toute chose pour faire l'expérience d'une plénitude suressentielle au sein même de ce vide et de ce néant. On retrouve aussi la question de l'image : Marie-Madeleine veut être morte et anéantie comme le Christ, à son image, elle désire ne faire qu'un avec lui. Là est la différence avec les deux disciples qui sont partis : Pierre est « celui qui aimait Dieu » Jean « l'autre qui était aimé de Dieu » : « Aimé et être aimé de Dieu, comme le note É. Mangin, la relation entre les disciples et le Seigneur se situe encore dans l'altérité et l'extériorité. Au contraire, ce qui caractérise l'attitude de Marie-Madeleine, c'est sa grande proximité avec le Christ[362]. » Elle désire s'unir à lui, ne faire qu'un avec lui dans une sorte d'énergie du désespoir.

Arrêtons-nous un instant sur la troisième raison qui pousse Marie-Madeleine à rester proche du tombeau : si des gens étaient venus et l'avaient tuée, alors elle désirait que son âme soit avec le Christ au tombeau et son corps près du tombeau. Car elle avait, dit Eckhart, l'espoir que Dieu avait fait une « percée [*durchbruch*] dans l'humanité » et que quelque chose de Dieu serait ainsi demeuré dans le tombeau. Et Eckhart de prendre alors une nouvelle image, un exemple simple et concret comme il le fait souvent dans sa prédication allemande : « Comme si j'avais eu une pomme en main assez longtemps ; lorsque je l'ôterai de là, quelque

[362] É. Mangin, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, éd. cit., p. 191.

chose d'elle y demeurerait, une sorte de senteur ». Cette image en apparence très simple et reprise ailleurs par Eckhart dans sa prédication[363] peut s'analyser à plusieurs niveaux et mérite plusieurs commentaires.

a) L'image de la pomme évoque d'abord naturellement le troisième chapitre de la *Genèse* et le péché originel : nous avons vu auparavant qu'Augustin et Grégoire le Grand, dans leur lecture de l'épisode, insistaient sur la symétrie entre Ancien et Nouveau Testament et sur le parallèle des deux figures féminines Ève/Marie-Madeleine. Dans cette perspective, si le Christ est, selon Paul (Rm 5, 20), le nouvel Adam, Marie-Madeleine (figure de la femme pécheresse repentie, rappelons-le) constituerait alors une sorte de Nouvelle Ève. C'est par la femme que l'humanité est entrée dans le péché mais c'est par la femme également que l'humanité entre dans la rédemption puisque les disciples sont, rappelons-le une fois encore, « rentrés chez eux » et que seule Marie-Madeleine est restée au tombeau. C'est donc elle qui va avoir le privilège de voir pour la première fois le Christ ressuscité et c'est à elle qu'est échue la tache de l'annoncer aux autres hommes. Le « parfum » de la pomme dont il est ici question vient donc de très loin, du tout début de la *Genèse*, et n'est pas du tout là par hasard. Malgré tout, on sait bien que l'identification du fameux « fruit défendu » à une pomme est relativement tardiveet contingente[364] et que Maître Eckhart lui-même insiste déjà sur ce point dans son *Commentaire de la* Genèse (il considère l'hypothèse de la figue comme plus

[363] « Or Saint Paul dit "Autrefois vous étiez ténèbres, mais maintenant une lumière en Dieu." "Aliquando" : celui qui veut sonder pleinement ce mot, il signifie à peu près "autrefois" et vise le temps qui nous est un obstacle à la lumière, car à Dieu il n'est chose aussi contraire que le temps ; pas seulement le temps, il [=ce mot] signifie aussi un attachement au temps ; il ne vise pas non plus seulement un attachement au temps, il vise aussi un contact avec le temps, plus : également une odeur et un goût du temps – *comme lorsqu'une pomme a été posée et que demeure un goût* ; comprends ainsi ce qui regarde le contact avec le temps » (*Sermon 50* (Sturlese *19*), DW 2, 455-456, nous soulignons). Le texte allemand dit bien *als da ein apfel ist gelegen, da belibet ein* smak, il n'est donc pas possible de traduire « de même qu'une *odeur* reste là où une pomme a été posée » (trad. Mangin, *Sermons, traités, poème*, éd. cit., p. 185, nous soulignons).

[364] « La Vulgate, traduction latine officielle de la Bible, réalisée vers la fin du IVe siècle, définit l'arbre de la connaissance comme un « *lignum scientiae boni et mali* ». Or, *mali* (de *malum* en latin) dit dans cette langue à la fois le mal et la pomme. Cette polysémie heureuse va dorénavant figer, pour le lecteur chrétien occidental, l'espèce de l'arbre défendu en un fruit spécifique, une image unique qui va nourrir de siècles en siècles toutes les représentations de cet épisode originel » (Delphine Horvilleur, « Le fruit défendu, une savoureuse énigme », *Le Monde des religions*, 2 octobre 2013 : http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-fruit-defendu-une-savoureuse-enigme-02-10-2013-3414_110.php).

plausible[365]) : cette interprétation du parfum de la pomme est donc séduisante et inévitable mais peut-être pas forcément très solide. Elle a en tout cas l'avantage de proposer, de façon suggestive et allusive, une continuité par rapport à l'interprétation que la tradition patristique donne de l'épisode.

b) Après avoir insisté sur la pomme, on peut aussi insister sur l'idée de « parfum » ou de « senteur ». Il s'agirait alors non pas d'un renvoi à l'Ancien Testament, à la *Genèse* et au fruit défendu mais d'un renvoi interne à un autre épisode très célèbre de l'Évangile de Jean où intervient le personnage de Marie-Madeleine : celui où elle lave les pieds du Christ avec du parfum[366]. La référence à cet épisode fait d'autant plus sens qu'il précède l'entrée du Christ dans la Pâques, sa passion et sa mort. Dans cette perspective, la déclaration du Christ à Judas lors de l'onction de Béthanie (« Laisse-la, c'est pour le jour de ma sépulture qu'elle devait garder ce parfum ») anticipe ainsi les résonances entre ce passage et celui de Marie-Madeleine au tombeau. On comprend donc que lorsque Maître Eckhart prend la comparaison avec la « senteur » de la pomme pour désigner le « quelque chose » du Christ qui serait resté dans le

[365] « Il faut noter que *pomum* est un nom commun à tous les fruits, mais plus particulièrement à ceux qui n'ont ni coquille ni écorce dure […]. Que *pomum* désigne tout fruit mou, qu'il s'agisse de poire ou de pomme au sens propre, ou même de figue, cela ressort clairement du mode d'expression et de l'intention qui anime l'Écriture ici et partout où il est question de *pomum*. […] Cela ressort clairement aussi du fait que nous appelons habituellement *pomerium* ("verger") l'endroit où l'on cultive différentes espèces de fruits. […] Beaucoup pensent que ledit fruit n'était pas proprement une "pomme" au sens usuel, mais bien une figue, puisque bientôt après qu'ils eurent commis leur péché, nos ancêtres "cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes", ainsi qu'il est dit plus bas, au chapitre troisième [Gn 3, 7], comme s'il s'agissait de l'arbre le plus proche. D'où quelqu'un [auteur inconnu] a pu dire : "C'est par la figue que l'Ennemi nous a blessés,/L'atteste le vêtement cousu (de feuilles) de figuier ». Et Os 9 : "Les premiers fruits du figuier" [Os 9, 10]. Voilà par conséquent (la preuve) que *pomum* désigne une figue » (*Commentaire de la* Genèse, n. 95-97, *OLME 6*, 359-361).

[366] « Six jours avant la Pâques, Jésus vint à Béthanie, où était Lazare, que Jésus avait ressuscité d'entre les morts. On lui fit là un repas. Marthe servait. Lazare était l'un des convives. Alors Marie, prenant une livre d'un parfum de nard pur, de grand prix, oignit les pieds de Jésus et les essuya avec ses cheveux ; et la maison s'emplit de la senteur du parfum. Mais Judas l'Iscariote, l'un de ses disciples, celui qui allait le livrer, dit : "Pourquoi ce parfum n'a –t-il pas été vendu trois cents deniers qu'on aurait donnés à des pauvres ?" Mais il dit cela non par souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur et que, tenant la bourse, il dérobait ce qu'on y mettait. Jésus dit alors : "Laisse-là : c'est pour le jour de ma sépulture qu'elle devait garder ce parfum. Les pauvres, en effet, vous les aurez toujours avec vous ; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours" » (Jn 12, 1-9). On trouve aussi cet épisode en Mc 14, 3 et Lc 7, 37-38 (ainsi qu'une allusion en Mt 26, 12) sans que la femme en question soit explicitement identifiée à Marie-Madeleine.

tombeau vide, cette comparaison olfactive (registre peu présent, du reste, chez Eckhart[367] chez qui ce sont avant tout la vision et l'écoute qui dominent) ne doit rien au hasard.

« Frôlement d'être », ainsi que le dit le critique littéraire Jean-Pierre Richard dans une célèbre étude sur l'imaginaire poétique baudelairien[368], le parfum dit à la fois l'absence et la présence, la mort actuelle et la résurrection à venir, il suggère, il évoque, il fait signe vers quelque chose[369], vers un au-delà peut-être insaisissable dont il faut prendre acte sans jamais pouvoir entièrement le comprendre ou le maîtriser[370]. En fait, comme on va le voir, ce détail du parfum, en apparence minime, fournit la clé de voûte de l'ensemble de l'interprétation eckhartienne de cet épisode de Marie-Madeleine au tombeau et lui donne son originalité propre par rapport à ceux qui l'ont précédé.

---

[367] Si on regarde du côté de l'œuvre latine, on constate un passage olfactif similaire dans le *Commentaire du livre de la Sagesse* où Eckhart cite un commentaire de l'Évangile de Matthieu incomplet (appelé pour cette raison *Opus imperfectum*) faussement attribué au Moyen Âge à Jean Chrysostome mais en fait vraisemblablement composé vers le milieu du Ve siècle par un prêtre arien. Dans le commentaire de Mt 20, 29 (« Comme ils sortaient de Jéricho, une foule nombreuse les suivit »), l'auteur s'appuie sur un passage de l'*Ecclésiastique* : « J'ai grandi comme le palmier d'Engaddi,/comme les plants de roses de Jéricho » (Si 24, 14). S'appuyant sur la présence de la ville de Jéricho dans les deux versets, l'auteur soutient le fait que, comme l'on sent la rose avant de la voir, l'indication de la ville au verset 29 anticipe sur le verset suivant dans lequel des aveugles reconnaissent le Christ alors qu'ils ne le voient pas : « S*icut enim rosa antequam videatur, sentitur, et antequam inveniatur, tenetur in odoribus suis : sic et Dominum transeuntem de longe, duo caeci antequam viderent, divinitatis ejus fragrantiam senserunt* » (PG 56, 832, cité par Eckhart in *LW* II, 410). On se souvient du reste de la célèbre formule de Saint Paul dans la *Deuxième Épître aux Corinthiens* : « Car nous sommes bien pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi ceux qui se sauvent et parmir ceux qui se perdent ; pour les uns, une odeur qui de la mort conduit à la mort ; pour les autres, une odeur qui de la vie conduit à la vie » (2 Co 2, 14-16).

[368] « Si Baudelaire a tant aimé les parfums, c'est que l'objet se vaporise en eux avec une sorte de perfection. Point ici de dessous, de splendeurs, ni d'inconcevable mariage entre des contraires ennemis : l'objet existe tout entier en chaque parcelle odorante, mais cette présence se saisit comme une absence. Le parfum est un frôlement d'être » (Jean-Pierre Richard, « Profondeur de Baudelaire », in *Poésie et profondeur*, Seuil, « Points Essais »,1976 (1955), p. 130).

[369] « C'est que le rapport du parfum à sa source ressemble fort à celui qui unit un signe à son objet ; le parfum renvoie à son origine, non pas comme un contenu qui trahirait l'existence d'un contenant, mais plutôt à la manière dont une musique entendue peut suggérer un sens : "musique, écrit Baudelaire, série de *mémoranda* qui suggère des idées, mais ne les contient pas". Le parfum appartient à ce monde léger des *mémoranda* ; il procède lui aussi par suggestion » (*ibid*., p. 132).

[370] « Eckhart nous rappelle magnifiquement combien l'homme est lui aussi appelé à ressusciter, c'est-à-dire à passer d'un amour fusionnel à un amour véritable de l'autre, à reconnaître sa présence sans jamais le saisir, "comme un parfum" » (É. Mangin, *Sermons, traités, poème*, éd. cit., Notice du *Sermon 55* (Sturlese *34*), p. 260).

c) Enfin, et comme chez Eckhart le poétique n'est jamais très loin du spéculatif pur, cet exemple du parfum de la pomme qui reste dans ma main après son absence semble être une allusion à un problème précis de la philosophie médiévale qui court de Boèce à Abélard : celui de la migration des accidents (ou des qualités)[371]. Comment des qualités (le parfum d'une pomme, par exemple) peuvent-elles « migrer » et subsister indépendamment de la substance à laquelle elles sont attachées ? Comment se fait-il que je puisse sentir le parfum de la pomme dans ma main alors que la pomme n'est plus là ? Un accident peut-il changer de sujet ? Or, précisément, c'est l'exemple du parfum de la pomme qui est pris par Boèce dans son *Commentaire des* Catégories *d'Aristote*[372] pour lancer cette problématique, « première entrée médiévale de la "pomme" au Panthéon des objets philosophiques (où la cire cartésienne repose auprès du sucre de Bergson) [373]». Lorsqu'il prend l'exemple du parfum de la pomme, Boèce commente *Catégories*, 1a24-25 (à savoir la proposition selon laquelle quelque chose est dit « être dans un sujet » s'« il est dans quelque chose non en tant que partie, et s'il est impossible qu'il soit sans ce en quoi il est »).

« Soit une pomme **a,** écrit A. de Libera**,** ayant un certain parfum **F**. Supposons que je prenne **a** en main, puis que je la repose. Le parfum de **a** se trouve pour un certain temps dans ma main (notons-la **a'**). Dans ce cas, il *semble* que l'on puisse dire qu'un trope, **F**, est « passé » d'un sujet, **a**, à un autre sujet, **a'**.[374] » Boèce tirerait alors de cet exemple, selon certains interprètes[375], la conclusion suivante : la thèse d'Aristote en *Cat***.**, 1a24-25 signifie

[371] Nous reprenons ici les analyses d'A. de Libera et les références données dans « Des accidents aux tropes. Pierre Abélard », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2002/4 (n°36), p. 479-500.

[372] « *Sed si quis quoque obiiciat posse locum accidentia permutare,* malum namque si in manu teneatur, manus mali odore completur, *adeo odor quod est accidens, in aliud subiectum transire potest. Sed non hoc ait Aristoteles, quoniam mutare accidens locum non potest, nec ita dixit impossibile esse sine eo in quo erat sed sine eo in quo est, hoc enim significat mutare quidem posse locum, sed sine aliquo subiecto non posse subsistere* » (Boèce, *In Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 173B, nous soulignons).

[373] A. de Libera, art. cit.., p. 494. Les sources néoplatoniciennes sont étudiées par C. Luna, « Commentaire », *in* Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote*, chap. 2 4, trad. Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, Paris, Belles Lettres, 2001, spéc. p. 256-257. Cf., en outre, G.B. Matthews, « The Enigma of Categories la20ff and why it matters », *Apeiron*, 22 (1989), p. 91-104 ; « Container Metaphysics According to Aristotle's Greek Commentators », *Canadian Journal of Philosophy* [Suppl.], 17 (1991), p. 7-23 ; John Ellis, « The Trouble with Fragrance », *Phronesis*, 35 (1990), p. 290-302.

[374] A. de Libera, *ibid.*

[375] John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 120. Cité par A. de Libera, art. cit., p. 493.

seulement qu'un accident ne peut être sans être dans un sujet bien qu'il puisse « changer de sujet ». Aristote ne soutient pas en effet qu il est impossible à un accident d'être sans ce en quoi il *était* », mais seulement qu'il lui est « impossible d'être sans ce en quoi il *est* ». Abélard reprendra des siècles après ce problème et cet exemple du parfum de la pomme dans sa *Logique* et défendra, lui, le caractère intransférable des accidents : ce n'est pas le même parfum qui est là quand la pomme est dans ma main et quand elle n'y est plus[376]. On voit donc que, derrière cet exemple en apparence parfaitement banal du parfum de la pomme, se dissimulent également des problèmes de logique précis que Maître Eckhart connaît évidemment. Et il n'est pas innocent qu'il prenne précisément cet exemple en référence à la problématique de la transférabilité des accidents à ce moment-là et pour commenter ce passage-là de l'Évangile car, après tout, la même question se pose en christologie qu'en logique : l'odeur du Christ dans son tombeau appartient-elle au Christ mort ? Ou bien déjà au Christ ressuscité qui apparaît à Marie-Madeleine juste après ? Le Christ mort et le Christ ressuscité sont-ils un même et unique sujet ?[377] On le voit bien, cet arrière-plan scolastique et aristotélicien est également important pour comprendre le passage.

Eckhart a jusqu'ici avancé trois raisons pour lesquelles Marie-Madeleine reste seule auprès du tombeau vide. Récapitulons-les.

1°) Parce qu'elle n'avait pas de crainte.

---

[376] *Logica, Super Praed*., éd. B. Geyer, *P. Abaelardi Glossae super Porphyrium*, Münster, Aschendorff, 1919, p. 129, 31-34. Cité par A. de Libera, art. cit., p. 494.

[377] Ces questions se connectent à la problématique plus générale du « *triduum* » pascal et à la question âprement disputée au XIII^e^ et XIV^e^ siècle : *Utrum Christus fuerit homo in triduo* (Alexandre d'Alexandrie), *Utrum in triduo mortis Christi verum fuit dicere quod Christus fuit in sepulchro* (Durand de Saint-Pourçain), *Utrum Christus, in triduo mortis, potuerit dici filius Virginis* (Gilles de Rome), *Utrum anima Christi in triduo fuerit aliquo modo impedita a plenitudine beatitudinis ratione sue separationis a corpore* (Godefroid de Fontaines), *Utrum gloria Christi in aliquo erat diminuta in triduo separationis anime a suo corpore* (Henri de Gand, mais aussi Roger Marston), *Utrum in triduo Christus esset anima* (Raymond Rigaud) – sans oublier, évidemment, la question de Thomas d'Aquin : « *Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo numero* », *Quaestiones de quodlibet*, II, 1, a. 1, cura *et studio Fratrum praedicatorum*, Roma-Paris, Commissio Leonina - Cerf (*Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia* 25), 1996, et *ST, IIIa pars*, q. 50, a. 4 et 5. On sait que c'est dans ce contexte que la thèse thomasienne de l'unité de la forme substantielle, défendue par Eckhart, a été condamnée par Jean Peckham. Sur ce point cf. C. König-Pralon, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005, p. 188-219.

2°) Parce qu'elle désirait qu'on la mette à mort également pour être (ré)unie avec le Christ dans la mort.

3°) Parce qu'elle croyait que « quelque chose » du Christ était resté dans son tombeau après sa mort : c'est la comparaison avec le parfum de la pomme dont nous avons essayé de dégager toutes les implications et les résonances.

Il en avance, pour clore la séquence, une quatrième : « La quatrième raison pour laquelle elle se tenait si près à côté du tombeau, c'était ce qui suit : parce qu'elle avait perdu Dieu par deux fois, vivant sur la croix et mort au tombeau, elle avait alors crainte que si elle s'éloignait du tombeau elle ne perde aussi ce tombeau. Car si elle avait perdu le tombeau, elle n'aurait plus rien du tout ». Autrement dit, Marie-Madeleine se « raccroche » pour ainsi dire à l'espace même vide dans la mesure où cet espace dans sa vacuité (comme le temple du *Sermon 1*) est une sorte de lieu de mémoire qui constitue tout ce qui lui reste : cela, au moins, elle ne le perdra pas, cela ne s'évanouira pas ni ne disparaîtra.

§4 POURQUOI MARIE-MADELEINE SE TIENT-ELLE DEBOUT DEVANT LE TOMBEAU DU CHRIST ?

« Or, on pourrait demander pourquoi elle se tenait debout et ne s'asseyait pas. Elle aurait pourtant été aussi proche de lui assise que debout. Certains estiment que, s'ils étaient loin, dans un champ plat, étendu, où il n'y aurait rien, ils verraient aussi loin assis que debout. Mais, quoi qu'il leur en semble, il n'en est pas ainsi. La raison pour laquelle Marie se tenait debout, c'était pour qu'elle puisse voir autour de soi d'autant plus loin s'il n'y avait pas quelque part un buisson où Dieu serait caché, afin qu'elle puisse l'y chercher. – La seconde : elle était intérieurement tellement dirigée vers Dieu avec toutes ses puissances ; c'est pourquoi elle se tenait debout dans l'extériorité. – La troisième : elle était tellement transie de souffrance. Or il en est certains qui, lorsque meurt leur cher supérieur, se trouvent tellement transis de souffrance qu'ils ne peuvent se tenir eux-mêmes debout et qu'il leur faut s'asseoir. C'est pourquoi, parce que la souffrance était selon Dieu et fondée sur une réalité solide, elle n'eut pas besoin de cela. – La quatrième raison pour laquelle elle se tenait debout : que si elle voyait Dieu quelque part, elle le saisirait d'autant plus rapidement. J'ai dit parfois : Lorsqu'un homme se tient debout, il serait plus réceptif pour Dieu. Mais je dis maintenant une autre chose : qu'en étant assis l'on reçoit davantage que debout, en droite humilité, selon que j'ai dit avant-hier que le ciel ne peut opérer nulle part que dans le fond de la terre. C'est ainsi que Dieu ne peut opérer que dans le fond de l'humilité ; car plus profond dans l'humilité, plus réceptif de Dieu. Nos maîtres disent : Qui prendrait un gobelet et le placerait dans la terre, il pourrait recevoir davantage que s'il se tenait sur la terre ; si peu que ce soit, en sorte que l'on puisse à peine le percevoir, ce serait pourtant quelque chose. Plus l'homme se trouve abîmé dans le fond d'une vraie humilité, plus il se trouve abîmé dans le fond de l'être divin. »

La raison principale pour laquelle Maître Eckhart, en tant que prédicateur, incarne la parole se trouve sans aucun doute, nous y avons insisté auparavant mais redisons-le, dans sa capacité à mêler, dans ses sermons allemands, des observations empiriques extrêmement simples qui relèvent d'une sorte de bon sens ordinaire avec des considérations de théologie spirituelle et mystique de haute volée, souvent en expliquant les secondes par les premières. Dans ce *Sermon 55* (Sturlese *34*) composé pour le jeudi de la semaine de Pâques, Maître Eckhart pose trois questions simples :

1) Pourquoi Marie-Madeleine s'approche-t-elle du tombeau ?

2) Pourquoi se tient-elle debout ?

3) Pourquoi ne voit-elle pas le Christ qu'elle recherche ?

Après avoir traité précédemment la première question, nous en arrivons maintenant à la deuxième. Comme dans la séquence auparavant, Maître Eckhart donne quatre raisons pour expliquer la station debout de Marie-Madeleine.

La première est assez prosaïque : le fait d'être debout lui permet de voir plus loin et mieux pour regarder si, éventuellement, il n'y aurait pas « un buisson où Dieu serait caché ». Mais cette considération apparemment simple peut se lire à un autre niveau. La présence du mot « buisson » (*bosche*) évoque d'abord naturellement l'épisode du buisson ardent dans l'Ancien Testament qui est précisément le moment où Dieu se révèle à Moïse sur le mont Horeb (Ex, 3). Le Christ ressuscité est comme une nouvelle théophanie et Marie-Madeleine rejoue de cette façon l'expérience de Moïse au Chapitre 3 de l'*Exode*. Il faut aussi mettre en parallèle ces considérations avec le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* dans lequel Eckhart, lorsqu'il commente ce passage insiste également sur le verbe *stabat* et propose une analyse assez voisine. Marie-Madeleine reste debout pour voir plus loin et éviter ainsi les bêtes dangereuses ou les oiseaux charognards qui se seraient emparés du cadavre disparu[378].

Deuxième raison : la station debout symboliserait extérieurement la tension intérieure des puissances de l'âme de Marie-Madeleine qui cherche Dieu[379].

Troisième raison, plus directement psychologique : clouée sur place par la souffrance, Marie-Madeleine est dans une sorte d'état de prostration paradoxale. Alors que la plupart des gens n'ont pas la force de rester debout et doivent s'asseoir sous le choc de l'émotion, Marie-Madeleine, elle, ne pense pas à s'asseoir et reste debout. Comme sa souffrance « était selon Dieu et fondée sur une réalité solide », elle n'a pas besoin de s'asseoir, ce qui renvoie encore une fois à des considérations analogues dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* : malgré

[378] « *Sunt tamen ad praesens hic tria notanda: primum est quod ait* stabat. *Ad litteram : respicientis et quaerentis est stare, ut melius et longius posit prospicere ; ab alto enim videtur longius. Unde narrat Avicenna VI Naturalium p. 2 c. 6 quod tigrides post stragem magnam factam in Graecia venerunt a quingentis leucis ad cadaver interfectorum, eo quod aves illae volant in altissimis et sint visus acuti valde. Propter quod poterat esse quod sic a remotis viderent corpora interfectorum, aut etiam ut venti validi commoventes aerea detulerunt vaporem cadaverum ad loca vicinioria avibus illis. Commentator autem Averroes vult quod aves illae ducem volatus sui non habebant praeter olfactum. Unde per hoc probat quod multiplicatio odorabilis est per spiritualem infusionem, non per vaporis corporalis resolutionem* » (*LW* III, 613-614).

[379] Même idée chez Albert le Grand : « Stabat *autem : quia vis amoris ad iniquirendum, nec sedere nec jacere eam permisit* » (*op. cit.*, p. 673).

la souffrance, Marie-Madeleine se tient debout[380]. Ce *stabat* de Marie-Madeleine entre en résonance avec deux choses : d'une part, avec le *Stabat mater dolorosa*[381] de Marie devant la croix, séquence composée au XIII^e^ siècle et attribuée au poète franciscain italien Jacopone da Todi (1230-1306) dont Eckhart pouvait avoir connaissance à son époque[382] ; d'autre part, cette station debout annonce déjà, pourrait-on dire en commentant le commentaire d'Eckhart, la résurrection par rapport à la position couchée de la mort et entre ainsi en écho avec le « Jeune homme, lève-toi ! » dont il a été question auparavant avec la résurrection du fils de la veuve de Naïm.

La quatrième raison invoquée par Eckhart pour expliquer pourquoi Marie-Madeleine se tenait debout est qu'elle serait ainsi plus réceptive à Dieu. Mais on remarque qu'il tempère aussitôt son propos : « J'ai dit parfois : Lorsqu'un homme se tient debout, il serait plus réceptif pour Dieu. Mais je dis maintenant une autre chose : qu'en étant assis l'on reçoit davantage que debout, en droite humilité […] ». De fait, si l'on regarde d'autres textes, on remarque une tension dans la mesure où Eckhart fait aussi par ailleurs l'éloge de la position assiste par rapport à la position debout. Un exemple particulièrement frappant est fourni par les *Sermons 90a-b* (Sturlese *14a-b*) consacrés à Lc 2, 46 : « Jésus était assis dans le temple et enseignait ». Maître Eckhart dit ceci à ses auditeurs au début de son sermon[383] :

« Qu'il était assis, cela signifie repos.

Car celui qui est assis, celui-là est davantage prêt à accomplir choses limpides que celui qui se déplace ou se tient debout. Être assis signifie repos, se tenir debout travail, se déplacer instabilité.

---

[380] « *Aut etiam dicitur* stabat, *ut notetur mentis ipsius aequalitas et ipsius virtutis intensitas, quia in tantis doloribus non frangebatur passionibus, sed* stabat, *cum plorantium et flentium potius sit sedere, utpote resolutis viribus ex dolore et spiritibus vitalibus recurrentibus ad cor, exterioribus membris relictis* […] » (*ibid.*, 615).

[381] Rappelons que cette phrase ne se trouve pas littéralement dans les quatre textes évangéliques sur la crucifixion.

[382] De même que Grégoire insiste sur le parallèle Marie-Madeleine/Éve, il faut insister aussi sur le parallèle entre les deux Marie : celle qui assiste impuissante à la mort de son fils sur la croix et celle qui est la première spectatrice de sa résurrection. L'identité des noms (« Marie-Madeleine » est souvent appelée « Marie » et c'est, du reste, ainsi que le Christ l'appelle dans notre passage) rend ce parallèle encore plus évident. Augustin insiste sur ce point dans le passage de son *Sermon 232* pour la Pâque que nous citons *supra* mais n'évoque pas spécifiquement l'épisode de la croix.

[383] Nous citons ici la version du *Sermon 90a* (Sturlese *14a*), tout en sachant que sur ces premières lignes, le *90b* (Sturlese *14b*) fournit un texte rigoureusement identique. Les variantes entre les deux versions n'apparaissent qu'après.

C'est pourquoi l'âme doit être assise, c'est-à-dire dans une humilité écrasée sous toutes les créatures. C'est pourquoi elle en vient à une paix accoisée[384]. Cette paix, elle la gagne dans une lumière. La lumière lui est donnée dans un silence, alors qu'à l'intérieur elle est assise et demeure » (*DW* 4, 1, 54-56).

Si la position debout, comme Eckhart l'a dit auparavant, est synonyme de tension, la position assise est donc synonyme de repos, de quiétude et de sérénité, selon les images les plus convenues du « zen » ou de la méditation d'ailleurs. Cette identification entre la position assise, la quiétude et une certaine forme de sagesse se trouve à d'autres endroits dans l'œuvre latine[385], de même que les critiques de la marche[386] ou les éloges du repos, de la détente et de la privation de mouvement, ce qui semble du reste cohérent par rapport à ses positions et à ses propositions sur, par exemple, la question du détachement[387].

D'un côté, donc, Eckhart fait l'éloge de la position debout comme attention et tension spirituelle et, de l'autre, il semble dire, comme il le reconnaît lui-même dans ce *Sermon 55* (Sturlese *34*) sur Marie-Madeleine, que la position assise, dans la mesure où elle est synonyme d'humilité et de repos a une valeur supérieure. Comment expliquer cette contradiction et comment la résoudre ? La tension de la position debout de Marie-Madeleine

---

[384] C'est par ce terme médical vieilli et rare que G. Jarczyk et P.-J. Labarrière ont choisi de traduire le moyen haut-allemand *gerasteten* (*Danne kumet si in einem gerasteten vride*). É. Mangin traduit, lui, plus simplement par « tranquille » (*Sermons, traités, poème*, éd. cit., p. 127).

[385] « *Et philosophus dicit quod anima sedendo et quiescendo fit prudens* » (*Commentaire sur l'Évangile de Jean*, *LW* III, 600). Eckhart fait ici allusion à Aristote *Physique* VII, 3, 247b10 : « Car c'est par le fait que l'âme atteigne le calme en abandonnant son trouble naturel que l'on devient prudent et savant » (trad. P. Pellegrin, Flammarion, « GF », 2002 (2000), p. 370). Il est remarquable de voir qu'Eckhart introduit dans sa « citation » l'idée d'être assis (*sedendo*) là où le texte d'Aristote parle juste d'« apaisement de l'âme » (*tô gar kathistasthaï tên psukhên*), le verbe *kathistasthaï* ayant le sens d' « être mis en sécurité » sans référence à l'idée d'une position assise comme le verbe latin *sedere*.

[386] Par exemple dans le *Sermon XXVII* où Eckhart cite Mt 20, 6 : « Celui qui marchait contre les oisifs : Pourquoi êtes-vous ici [tout le jour, sans rien faire] ? » (*LW* IV, n. 275, 249). Le marcheur se voit associé ici à une certaine forme d'impatience et d'agressivité.

[387] Par exemple, dans le *Sermon XXXVI* : « Je me suis semblablement reposée, [dit la Sagesse] parce qu'en ceux qui se reposent en Dieu, Dieu se repose de la même manière ; s'ils se reposent beaucoup en lui, il se repose beaucoup en eux, et inversement. Note : "Le repos est privation de mouvement" [Aristote, *Physique*, VIII,8, 264a27]. De même : "La raison connaît et pense par repos et arrêt" [*ibid.*, VII, 3, 247b10]. […] Par conséquent, Dieu se repose en nous qui sommes emportés vers lui, demeurant semblables, c'est-à-dire pareils, dans l'abondance de la lumière divine. D'où il est dit que ses disciples l'accompagnaient ainsi qu'une foule nombreuse (Lc 7, 11b) » (*LW* IV, n. 365, 314).

manifeste un élan vers Dieu, un souci de Dieu qui est en soi positif mais il ne semble pas possible d'en rester à ce stade et d'ailleurs elle n'en reste pas à ce stade puisque la tension de la recherche se résout avec l'apparition du Christ ressuscité. Le repos du détachement par lequel l'homme est à l'image de Dieu[388] semble donc supérieur à l'inquiétude anxieuse de la recherche.

Mais on voit que ce qui préoccupe Eckhart ici, c'est au fond moins la question du détachement que celle de l'humilité dont il dit, par ailleurs, qu'elle est inférieure au détachement Le détachement est supérieur à l'humilité dans la mesure où celui-là est la condition de celle-ci. Par ailleurs, l'humilité est, selon Eckhart, un mouvement qui consiste à « se courber » puisque être humble c'est étymologiquement être tourné vers la terre (*humus*). Tandis que l'humilité est en mouvement, le détachement demeure en soi-même. Le détachement n'a pas de point comparaison extérieur. L'idée d'Eckhart ici est que ce qui est stable est supérieur à ce qui est en mouvement, ce qui est absolu est supérieur à ce qui est relatif[389].

On connaît l'étymologie du mot humilité : l'humble est celui qui sait rester proche de la terre (*humus*). Et Eckhart sait bien que l'homme est né de la terre (Gn 2, 7), comme l'indique le mot latin *homo*[390] et l'hébreu *Adam* (qui signifie « glaise », *adamah* en hébreu). L'humilité est donc un accomplissement de l'humanité et, par là-même, une condition de la divinisation, l'homme humble par excellence étant le Christ qui s'est abaissé jusqu'à devenir

[388] « C'est lui [le détachement] qui mène alors l'homme à limpidité, et de la limpidité à simplicité, et de la simplicité à immutabilité, et ce sont ces choses qui amènent une égalité entre Dieu et l'homme ; et il faut que cette égalité advienne par la grâce, car la grâce tire l'homme de toutes choses temporelles et le purifie de toutes choses éphémères » (*Du Détachement*, DW 5, 412-413).

[389] « Les maîtres louent aussi l'humilité avant bien d'autres vertus. Quant à moi, je loue le détachement avant toute humilité, et pour cette raison que l'humilité peut subsister sans détachement alors que le détachement parfait ne saurait subsister sans humilité parfaite, car l'humilité parfaite tend à un anéantissement de soi-même. […] L'autre chose pour quoi je loue détachement plus qu'humilité, c'est que l'humilité parfaite se courbe soi-même sous toutes les créatures, et dans ce geste de se courber l'homme sort de soi-même vers les créatures, alors que le détachement demeure en soi-même. […] » (*ibid.*, 404-405).

[390] « "Homo", "l'homme" veut dire "celui qui est de la terre" et veut dire "humilité". La terre est l'élément le plus bas et se trouve au centre et est pleinement enserrré par le ciel et reçoit totalement l'influx du ciel » (*Sermon 44* (Sturlese *68*), *DW* 2, 345-346).

homme[391]. Dans cette perspective, plus je m'abaisse, plus je m'élève spirituellement et plus je deviens à l'image de Dieu : « Ceux qui s'abaissent seront élevés » (Mt 23, 12). D'où l'image du « gobelet » (*kopf*) fiché en terre utilisée par Eckhart : il s'agit d'un récipient destiné à recueillir l'eau de pluie, ce qui illustre l'idée de *réceptivité* que nous avons évoquée à plusieurs reprises auparavant. L'humilité rend possible la réceptivité qui rend elle-même possible le détachement. Même si l'humilité n'est qu'un point de départ et n'est pas la vertu suprême pour Eckhart, cela ne l'empêche pas d'en faire l'éloge à quelques reprises dans sa prédication allemande[392].

Une dernière remarque d'importance pour comprendre le sens de la station debout de Marie-Madeleine. Il y a chez Maître Eckhart toute une problématique de l'*élévation,* avec la présence du verbe *ûfstân* (*aufstehen*, en allemand moderne) qu'on peut traduire par « s'élever », « se lever » ou bien « se tenir debout » et qui appartient, nous l'avons vu auparavant avec l'épisode du fils de la veuve de Naïm, au vocabulaire de la *résurrection* (« Jeune homme, je te le dis, lève-toi « (Lc 7, 14), *jüngelinc, ich sage dir, stant ûf,* DW 1, 296). Nous avons insisté, dans certaines des pages précédentes que nous avons consacrées à ce sermon sur le sens symbolique et spirituel de cet impératif d'élévation pour Eckhart : l'âme doit monter, s'élever et l'Esprit saint saisit l'âme pour l'entraîner vers « le plus élevé » (*daz allerhoeste*, ibid., 299). La puissance de l'âme par laquelle l'homme peut se diviniser est toujours décrite chez Eckhart en termes d'élévation superlative : « le plus haut », « le plus élevé », etc. C'est ce qui se passe, par exemple, si l'on en reste à la série des trois sermons sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm où ce « quelque chose dans l'âme » est envisagé comme « si limpide et si haut et si noble en lui-même que là ne peut pénétrer aucune créature, que Dieu seul qui là demeure » (*Sermon 42*, Sturlese *59, DW* 2, 308) ou bien comme un « on

[391] « Or tu dois savoir que l'aimable humilité conduisit Dieu à se courber jusqu'à la nature humaine et que le détachement se tenait immobile en lui-même quand il devint homme, comme il le fait quand il créa ciel et terre comme je le dirai par après » (*Du Détachement, DW* 5, 407-408).

[392] Par exemple, *Sermon 4* (Sturlese *41*) : « Or je viens de vous dire : Qui veut recevoir d'en haut, il lui faut de nécessité être en bas, en véritable humilité. Et sachez-le dans la vérité : qui n'est pas totalement en bas, il ne lui adviendra rien de rien et il ne reçoit rien non plus, si petit que cela puisse être jamais » (*DW* 1, 73). *Sermon 14* (Sturlese *12*) : « Veux-tu être en haut et être élevé, il te faut être alors en bas, loin du flux du sang et de la chair, car une racine de tous péchés et de toute souillures est la superbe cachée, dissimulée, d'où ne proviennent que souffrance et douleur. C'est ainsi que l'humilité est une racine de tout bien […] » (*ibid.*, 234-235). Plus loin dans ce même sermon, Eckhart affirme que « mon humilité donne à Dieu sa déité » (*ibid.*, 240).

ne sait quoi de très mystérieux qui est au-dessus » (*Sermon 43,* Sturlese *29, ibid.*, 325)[393]. La station debout de Marie-Madeleine signifie donc déjà la résurrection du Christ et, d'un point de vue spirituel, le fait que l'âme soit élevée et relevée par Dieu dans la mesure même où elle s'abaisse dans l'humilité et le détachement : plus l'âme s'approfondit, plus elle s'élève.

§6-7 POURQUOI MARIE-MADELEINE NE VOIT-ELLE PAS LE CHRIST ?

« Un maître dit : Seigneur, qu'as-tu en vue lorsque tu pus te dérober si longtemps à cette femme ; en quoi a-t-elle manqué ou qu'a-t-elle fait ? Depuis cette fois où tu pardonnas ses péchés, elle n'a rien fait que de t'aimer. Aurait-elle fait quelque chose, pardonne-le-lui par ta bonté. Si elle aimait ton corps, elle savait bien pourtant que la déité y était présente. Seigneur, j'en appelle à ta vérité divine, que tu as dit que tu ne luis serais jamais soustrait. Tu as raison, car tu n'es jamais sorti de son cœur, et [tu as] dit : [que] "celui qui t'aime tu l'aimeras en retour, et celui qui est tôt levé tu voudrais te manifester à lui". Or Saint Grégoire dit : Dieu aurait-il été mortel et eût-il dû se soustraire aussi longtemps à elle, son cœur se serait brisé à l'extrême.

Or il est une question, pourquoi elle n'aperçut pas Notre Seigneur alors qu'il était si près d'elle ? Peut-être se trouvait-il que ses yeux étaient brouillés de larmes, en sorte qu'elle ne pouvait le voir aussitôt. Seconde raison : l'amour l'avait aveuglée, et elle ne croyait pas qu'il pourrait être aussi près. Troisième raison : elle regardait toujours plus loin qu'il n'était d'elle ; c'est pourquoi elle ne le voyait pas. Elle cherchait un corps mort et trouva des anges vivants. Un "ange" signifie un messager, et un "messager" signifie "celui qui est envoyé". Ainsi trouvons-nous, certes, que le Fils est envoyé et que le Saint Esprit aussi est envoyé ; mais ils sont égaux. Mais c'est une propriété de Dieu, dit un maître, qu'il n'est rien d'égal à lui. Car elle recherchait ce qui était égal et trouva l'inégalité : "Un à la tête, l'autre aux pieds". Mais le maître parle ainsi : C'est propriété de Dieu qu'il soit Un. Parce que là elle cherchait un et trouva deux, pour cette raison elle ne pouvait se trouver consolée, comme je l'ai dit souvent. Notre Seigneur dit : "C'est la vie éternelle qu'ils te connaissent comme un seul vrai Dieu."

Pour que nous puissions de la sorte le chercher et aussi le trouver, que Dieu nous aide. Amen. »

[393] Dans les *Sermons 84* et *85* (Sturlese *63* et *64*), Maître Eckhart interprète de la même façon la manière dont le Christ ressuscite la fille du chef de la synagogue (Lc 8, 54), en insistant sur l'idée que l'âme doit s'élever au-dessus de toute chose passagère, voire même s'élever au-dessus d'elle-même (*DW* 3, 470-471 et 455).

Cette fin de sermon tourne autour de la troisième et dernière question que pose Maître Eckhart dans son explication de l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau : pourquoi ne voit-elle pas celui qu'elle recherche pourtant ardemment ?

Il commence par citer « un maître », en l'occurrence le Pseudo-Origène[394] pour poser la question de savoir pourquoi le Christ se dérobe à Marie-Madeleine et ne se révèle pas d'emblée à elle. Pourquoi ce temps de latence, ce retard qui ne fait au fond qu'accentuer la souffrance et l'incertitude de l'attente ? On ne peut soupçonner le Christ de méchanceté ou de désir de faire souffrir : alors pourquoi ?

Comme dans les séquences précédentes, Maître Eckhart avance un certain nombre d'hypothèses, non pas quatre mais trois cette fois-ci, en allant de la plus simple à la plus profonde.

Première raison, tout simplement physique : elle ne le voit pas car ses yeux sont obscurcis par les larmes.

Deuxième raison : on passe de l'aveuglement extérieur à l'aveuglement intérieur. Elle ne le voit pas parce qu'elle ne peut imaginer qu'il soit si proche d'elle. Cette proposition à bien entendu des résonances augustiniennes assez évidentes : Dieu est toujours plus proche de nous que nous le pensons, il est toujours déjà là, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes[395]. Le « Dieu caché » (Is 45, 15) qu'on cherche anxieusement sans le trouver est un Dieu qui se révèle au cœur de l'homme. D'où l'importance du détachement : plus je cherche Dieu de façon obstinée, plus je le somme de se révéler et de se montrer, moins j'ai de chance de le trouver car la révélation divine ne peut avoir lieu que dans une âme vide (comme le tombeau du Christ dans le passage), parfaitement détachée et ainsi parfaitement réceptive à la grâce.

Troisième raison, complémentaire de la précédente : elle ne le voit pas à force de regarder plus loin qu'il n'est d'elle. Et c'est à ce moment-là qu'il est fait mention des deux anges. Si comme Grégoire le Grand[396], Eckhart reprend l'étymologie du mot « ange » (envoyé) et qu'il en fait un signe du fait que Fils et Saint-Esprit sont envoyés, il insiste surtout sur la dissemblance : elle cherchait un seul corps mort et trouve deux anges vivants. Or, cette

[394] *Opera quae quidem extant omnia*, *op. cit.*, p. 451 et 453.

[395] « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » (Saint Augustin, *Confessions*, III, VI, 11, éd. cit., p. 383).

[396] Grégoire le Grand, *op. cit.*, p. 113.

double présence semble problématique puisque Dieu est un et que tout ce qui n'est pas un n'est pas Dieu[397]. Dans son commentaire latin de cet épisode, Eckhart insiste beaucoup sur cette notion de dissemblance et d'attente déçue de Marie-Madeleine face à ces deux anges présents dans le tombeau, Eckhart nous faisant savoir que, finalement, si des fourmis avaient remplacé les anges dans le tombeau vide, ce n'aurait pas changé grand-chose à la déception de la jeune femme : ce n'était pas ce qu'elle cherchait[398].

On peut insister pour finir sur cette notion de dissemblance qui donne un ton très particulier à la fin du sermon d'Eckhart sur Marie-Madeleine par rapport à ceux de Saint Augustin ou de Saint Grégoire le Grand. Maître Eckhart part d'une proposition de Maïmonide dans *Le Guide des égarés* selon laquelle « C'est propriété de Dieu qu'il soit Un [399]». Or, les anges sont deux, ce qui introduit une dualité et une division, donc « une chute hors de l'un et hors de l'être », comme le dit Eckhart dans un passage aux résonances assez plotiniennes de son *Commentaire de la* Genèse dans lequel il se demande pourquoi le deuxième jour de la création qui introduit une division dans le temps de la journée (« Il y eut un soir, il y eut un matin : deuxième jour », Gn 1, 9) ne reçoit pas de bénédiction de la part de Dieu[400]. Ainsi,

---

[397] Dans le *Sermon IV*, 2, n. 30, Eckhart cite à ce propos Boèce en disant que « tout ce qui désigne un nombre ou fait venir un nombre dans une conception ou une pensée, [tout cela] est loin de Dieu, parce que, d'après Boèce "est véritablement un ce en quoi il n'y a aucun nombre" [Boèce, *La Trinité*, II] pas même un nombre en pensée » (*LW* I, 31).

[398] « *Quaerebat enim unum hominem mortuum et invenit duos pro uno, angelos pro homine, viventes pro mortuo. Origenes respondet optime dicens quod desideranti deum poena est etiam videre aut cogitare creaturam. Vel dicamus ad litteram : quaerenti et vere amanti unum omnis numerus gravis est ad videndum/ Quaerenti et vere amanti hominem odiosum est quod non est homo :* sic angelus sicut formica. *Similiter quaerenti et vere amanti mortuum onerosum et poenosum est omne non mortuum* » (*Commentaire sur l'Évangile de Jean*, n. 706, *LW* III, 619, nous soulignons).

[399] Cette citation qui n'est pas littérale semble synthétiser le passage suivant : « […] mais il n'y a unité qu'à condition d'admettre une essence une et simple dans laquelle il n'y ait ni composition, ni multiplicité d'idées, mais, au contraire, une idée unique, qu'on trouve une de quelque côté qu'on l'envisage et à quelque point de vue qu'on la considère, qui en aucune façon ni par aucune cause ne saurait être divisée en deux idées, et dans laquelle il n'existe point de multiplicité, ni hors de l'esprit, ni dans l'esprit (du penseur), comme on le démontrera dans ce traité (Maïmonide, *Le Guide des égarés* ,I, 51, trad. Salomon Munk, Verdier, 1979, p. 114).

[400] « Et je dis que deux est la racine et l'origine de toute division. Or, toute division est en tant que telle mauvaise : elle vient du mal et elle s'y tient. En effet, la division de l'innombrable, le multiple, est une chute hors de l'un et par suite hors de l'être et du bien qui sont convertibles avec lui […]. Deux ou la dualité ne méritent pas d'être appelés bons : ils sont le mal, ils sont dans le mal, ils viennent du mal » (*Commentaire de la* Genèse, n. 88 et 89, *OLME* 1, p. 347 et 351).

Maître Eckhart propose-t-il une interprétation très différente de la rencontre de Marie-Madeleine avec les deux anges par rapport à Augustin ou Grégoire qui en faisaient un message d'espoir, une annonce de la rencontre avec le Ressuscité. Eckhart insiste, lui, beaucoup plus sur l'idée de déception : « Parce que là elle cherchait un et trouva deux, pour cette raison elle ne pouvait se trouver consolée, comme je l'ai dit souvent ». Il y a donc rupture entre l'apparition du Christ ressuscité et la rencontre avec les deux anges et non continuité

Et ce qui est sans doute le plus étonnant, c'est que le sermon de Maître Eckhart va s'arrêter là de façon abrupte, sans commenter l'apparition du Christ qui survient juste après. À la place, nous avons pour conclure une citation de Jean sur la connaissance de Dieu comme vie éternelle (Jn 17, 3), une phrase prononcée par le Christ juste avant sa Passion qui semble déjà faire signe, discrètement, vers l'idée d'une résurrection mais rien d'explicite dans le texte à ce sujet. S'il semble vrai de dire, comme É. Mangin que le sens de ce sermon consiste à dire que le Christ est inappropriable et se dérobe sans cesse à Marie-Madeleine pour mieux lui faire sentir la puissance de son amour, il faut également insister sur le fait que ce sermon laisse dans le silence du non-dit le plus fondamental : l'apparition du Christ ressuscité. Une telle décision ne peut relever du hasard : c'est une façon de montrer que le mystère dépasse la parole et requiert plutôt le silence. La résurrection a ainsi lieu dans le silence du mystère qui est au-delà de toute parole, ce qui s'accorde parfaitement avec l'apophatisme d'Eckhart et ses éloges répétés du silence[401].

[401] Voir, par exemple, le début du *Sermon 19* (Sturlese *24*) : « La Parole gît cachée dans l'âme, de sorte qu'on ne la sait ni ne l'entend, à moins qu'on ne lui ménage une écoute dans le fond, autrement elle n'est pas entendue ; plutôt, toutes les voix et tous les bruits il faut qu'ils disparaissent et il faut que soit là un calme limpide, un silence » (*DW* 1, 312). Nous reviendrons sur cette question de l'écoute dans la conclusion.

CONCLUSION ACCOMPLIR LA PAROLE

« Proclame la parole, insiste à temps et à contretemps ».
2 Tm 4, 2

Au terme de cette étude sur Maître Eckhart, nous voudrions rappeler son intention essentielle : mettre au jour l'articulation entre la figure du Christ qui incarne la Parole de Dieu en s'incarnant dans l'histoire des hommes et celle du prédicateur qui incarne *hic et nunc* à travers sa parole (humaine) la parole de Dieu pour transmettre la révélation du Christ à ses auditeurs.

1- PAROLE DIVINE ET PAROLE HUMAINE : LES FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA PRÉDICATION

Dans cette optique, nous voudrions d'abord insister sur un premier point général sur lequel nous n'avons peut-être pas assez mis l'accent dans les pages qui précèdent : l'entreprise de prédication d'Eckhart ne peut être comprise que restituée dans une problématique théologique très large, celle du rapport entre parole divine et parole humaine. Le propre de la parole de Dieu est en effet qu'elle transcende par définition toute parole humaine : dans la parole, Dieu se communique aux hommes et c'est dans cette parole qui le dépasse que l'homme apprend qui est Dieu. La problématique de la parole semble donc être à l'intersection de la question de la connaissance de Dieu et de celle de sa manifestation ou révélation : le propre du sermon est de manifester Dieu en le faisant connaître et reconnaitre aux auditeurs. Il y a ainsi une correspondance entre la communication que Dieu fait de soi en parole et la connaissance de Dieu par la révélation. « Dieu et l'homme entrent ainsi en rapport par la Parole de Dieu, et c'est elle qui en même temps les distingue fondamentalement[402] ».

[402] Karl Kertelge, art. « Parole de Dieu », in *Nouveau Dictionnaire de théologie*, Cerf, 1996 (1988), p. 669. Nous nous inspirons librement ici et dans les pages qui suivent de cet article dont nous reprenons les références bibliques et les propositions en les complétant parfois. Voir aussi sur ce point J.-L. Chrétien, S*aint Augustin et les actes de parole*, P.U.F., « Épiméthée », 2002, : « Cette pensée de la parole s'enracine dans une théologie du Verbe : Dieu est lui-même Parole, et c'est toujours en lui répondant – cette réponse fût-elle de refus, de révolte ou de dérobade – que l'homme entre vraiment dans sa propre parole et la reçoit dans ce dialogue même » (p. 8-9).

Mais, pour transcendante que soit sa parole, lorsque Dieu se communique, la parole humaine joue un rôle tout à fait central : elle seule peut communiquer la parole de Dieu car seul l'homme, en tant qu'il est à l'image de Dieu, est doué de parole. La prédication d'Eckhart ne peut ainsi être comprise qu'à la lumière des écrits bibliques auxquels ils apportent une réponse questionnante dans un dialogue infini : toute parole humaine n'est qu'une réponse sans fin à une parole plus fondamentale qui nous appelle et nous interpelle, à savoir celle de Dieu. Dieu utilise en général les hommes pour communiquer. La parole de Dieu a ainsi un caractère radicalement prophétique. Déjà les « Dix paroles » (Ex 20, Dt 5) que Dieu transmet à Moïse ont pour but d'être diffusées aux hommes : « Yahvé vous a parlé face à face, et moi je me tenais alors entre Yahvé et vous pour vous faire connaître les paroles de Yahvé » (Dt 5, 5). Autrement dit, la parole de Dieu n'est pas là pour rester au ciel, elle doit être écoutée (nous reviendrons sur ce point) et prise en charge par les hommes pour produire des effets dans l'histoire.

Le prédicateur est donc un avatar médiéval du prophète de l'Ancien Testament. De fait, c'est surtout dans les livres prophétiques que l'accent est mis sur le caractère prophétique de la parole de Dieu (« Dieu dit », *dabar Yahveh* en hébreu, revient 241 fois chez les quatre prophètes). Le propre du prophète est qu'il est appelé et envoyé par Dieu lui-même pour annoncer sa parole[403]. Le prophète est celui qui légitime sa propre parole en se mettant à l'écoute de la parole de Dieu : « La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes » (Jr 1, 4 et 11). La parole reçue est ensuite transmise à l'aide d'une formule de messager (« Ainsi parle Yahvé »), souvent renforcée par un appel à l'attention (« Écoutez la parole que Yahvé vous adresse » : Jr 10, 1) qu'on trouve aussi fréquemment dans la prédication allemande d'Eckhart à travers, par exemple, la présence répétée du verbe *merken* à l'impératif dans beaucoup de sermons allemands, en général en début de paragraphe pour amorcer une nouvelle idée et en appeler à l'attention de ses auditeurs[404]. Il est ainsi conforme au caractère prophétique de la

[403] « Alors j'entendis la voix du Seigneur qui disait : "Qui enverrai-je ? Qui ira pour nous ?"/Et je dis : "Me voici, envoie-moi !"/Il me dit:/"Va, et tu diras à ce peuple:/Écoutez, écoutez, et ne comprenez pas ;/regardez, regardez et ne discernez pas » (Is 6, 8-9) ; « Voici que j'ai placé mes paroles en ta bouche » (Jr 1, 9).

[404] Nous l'avons vu, par exemple, dans le *Sermon 1* (Sturlese *18*) sur les marchands du temple que nous avons commenté (Chapitre IV), au paragraphe 2 : « Or donc, prêtez attention maintenant ! *Eyâ, nû merket !* » (*DW* 1, 6). On pourrait prendre de multiples exemples de cette tournure récurrente qui réapparaît dans beaucoup de sermons avec des variantes, par exemple au sermon suivant : « Eh bien, prêtez maintenant attention avec zèle à ce mot, *Eyâ, nû merket mit vlîze diz wort* » (*Sermon 2*, Sturlese *81*, ibid., 24). Le *Sermon 21* (Sturlese *49*), est aussi un bon exemple de l'utilisation de « ces figures rhétoriques qui servent à maintenir l'attention » (É.

parole, selon l'Ancien Testament, d'intervenir dans l'histoire concrète du peuple de Dieu comme parole qui avertit, critique, met en garde mais aussi comme parole d'espoir qui recèle la promesse du salut, fait avancer l'histoire et écarte le malheur. La parole de Dieu, bien qu'éternelle, ne résonne pas dans l'abstrait ou dans l'intemporel, elle tend à s'incarner de façon concrète dans l'histoire des hommes. Le prophète est déjà une figure qui joue un rôle de médiateur entre la Parole de Dieu et les hommes qui la reçoivent.

Dans le Nouveau Testament, la prédication du Christ et celle des apôtres font ressortir cette dimension fondamentalement prophétique de la Parole de Dieu. Le Christ qui est le Verbe incarné revendique l'éternité de sa parole dans sa prédication : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Mc 13, 31). De même, dans la première *Épître aux Thessaloniciens*, la parole de l'apôtre est revêtue de l'autorité et de l'absoluité de la parole de Dieu lui-même : « Voilà pourquoi nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, une fois reçue la Parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu » (1 Th 2, 13).

Dans la prédication du Christ lui-même, la proximité du Royaume de Dieu est le motif central. Par sa parole et son action, la seigneurie et le règne de Dieu s'approche des hommes. Le propre de la parole du Christ est d'être remplie de la présence de Dieu dont il est l'incarnation. C'est une parole prophétique qui accomplit les prophètes : elle est la parole ultime de l'envoyé investi de la puissance même de Dieu qu'il incarne et qu'il est. D'où l'autorité absolue de sa parole : « car il les enseignait en homme qui a autorité, et non comme les scribes » (Mc 1, 22 ; Mt 7, 29). Dieu se communique dans la parole du Christ, et en ce sens il apparaît, particulièrement dans l'Évangile de Jean, comme le révélateur de Dieu et le Fils de Dieu. Parole et action, chez le Christ, ne font qu'un, Eckhart s'en souviendra dans le

---

Mangin, Notice du *Sermon 49*, in *Sermons, traités, poème*, éd. cit., p. 187): « Or notez avec zèle cette parole que Christ dit », *Nû Merket mit vlîze diz wort, das Kristus sprach* (*DW* 2, 428), « Or notez ce qu'entend celui qui écoute la parole de Dieu », *Nû merket, waz er hoeret, der daz wort gotes hoeret* (*ibid.*), « Et le Christ dit :"Celui qui écoute la parole de Dieu et la conserve, celui-là est bienheureux." Or notez avec zèle ce sens !, *Und Kristus sprach :'der daz wort gotes hoeret und ez beheltet, der ist saelic.' Nû merket mit vlîze disen sin !* (*ibid.*, 433). Voir aussi 440 et 443. Dans les exemples que nous citons, il est du reste intéressant de noter que c'est précisément au moment où il évoque la parole de Dieu qu'Eckhart appelle ses auditeurs à l'attention et à l'écoute.

*Sermon 53 (*Sturlese *74)* lui qui dit du Fils qu'il est « un dit qui opère[405] » (*ein spruch würkende*). Comme nous l'avons vu avec la résurrection du Fils de la veuve de Naïm, les miracles du Christ constituent les manifestations visibles du pouvoir créateur de la parole de Dieu, qui sauve et appelle à la vie. La parole a un pouvoir performatif et créateur : elle intervient dans la vie concrète des hommes pour guérir (Mc 5, 41), réveiller les morts à la vie (Mc 5, 41 ; Lc 7, 14, Jn 11, 43) ou remettre les péchés (Mc 2, 5 ; Lc 7, 48). Par l'action du Christ et par la prédication de ceux qui portent sa parole se prolonge ainsi dans l'histoire la puissance de la parole de Dieu. Le Christ est lui-même la « Parole de Dieu » devenue visible (Ap 19, 13) qui agit au sein de l'histoire, l'accomplit et la récapitule.

Il faut donc insister sur les fondements bibliques de ce lien que nous avons essayé de faire chez Maître Eckhart entre christologie et prédication : la parole de Dieu est donnée *dans l'éternité* et en permanence réénoncée *au présent* dans les Écritures lues avec foi et commentées avec autorité (ce sont ces deux qualités qu'on attend du prédicateur). De cette façon, le sermon rejoue à chaque fois ici et maintenant pour ceux qui l'écoutent le mystère de l'incarnation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ. « Toute christologie du Verbe, note ainsi Mark J. Edwards, appelle une théologie de la parole humaine [406]». Si Dieu s'est abaissé en s'incarnant (et on connaît l'importance de cette théologie de l'abaissement chez Eckhart), de façon symétrique, la parole humaine a la possibilité de s'élever jusqu'à Dieu en relayant, commentant et méditant sa parole. Le prédicateur en tant qu'il incarne la parole reçue dans la révélation divine pour la transmettre aux hommes à travers sa parole humaine est ainsi une image vivante du Christ et la parole humaine elle-même devient rejeu et recréation de l'acte divin de création : c'est la raison pour laquelle Eckhart dresse souvent un parallèle entre la parole du prédicateur et la parole de Dieu qui nous engendre éternellement comme Fils unique[407].

---

[405] « Dieu est une Parole qui se dit elle-même. Là où Dieu est, là il dit cette Parole ; là où il n'est pas, il ne dit rien. Dieu est dit et est non-dit. *Le Père est une opération qui se dit, et le Fils est un dit qui opère.* Ce qui est en moi, cela sort de moi ; si même je le pense seulement, alors ma parole le révèle, et elle demeure pourtant à l'intérieur. C'est ainsi que le Père dit le Fils de façon non dite et qu'il demeure pourtant en lui. Je l'ai dit également souvent : De Dieu [la] sortie est son entrée [dans soi]. Plus je suis près de Dieu, plus Dieu se dit en moi » (*DW* 2, 529-530, nous soulignons).

[406] Mark J. Edwards, art. « Verbe », *in* Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, éd. cit., p. 1480.

[407] « En cela est à entendre que nous sommes un Fils unique que le Père a éternellement engendré. Lorsque le Père engendra toutes les créatures, alors il m'engendra, et je fluai au dehors avec toutes les créatures et demeurai

pourtant intérieurement dans le Père. De la même manière que la parole que je dis maintenant bondit en moi, en second lieu je me repose sur cette image, en troisième lieu je l'exprime à l'extérieur et vous la recevez tous ; cependant elle demeure à proprement parler en moi. C'est ainsi que je suis demeuré dans le Père. Dans le Père sont les images de toutes les créatures » (*Sermon 22* (Sturlese *5*), *DW* 1, 376-377).

2- À L'ÉCOUTE DE LA PAROLE

Un autre axe plus spécifique à la pensée de Maître Eckhart sur lequel nous souhaiterions insister au terme de ce travail sur la question de la parole et de la prédication est celui de l'écoute. En effet, il n'y a pas de parole sans réception, sans accueil de la parole, et donc *in fine* sans écoute. Or, si la question de l'image et de la vision a beaucoup occupé la plupart des commentateurs d'Eckhart, la question de l'écoute a été jusqu'à présent beaucoup moins travaillée. Il est vrai que les deux plans de la vision et de l'écoute sont souvent mis en parallèle par Eckhart lui-même comme équivalents. Ainsi, si l'on regarde du côté de l'œuvre latine, lorsqu'il commente le troisième chapitre de la *Genèse* (*LW* I, 619), on voit qu'il décrit la connaissance de Dieu, du point de vue de l'intellect humain comme l'acte de faire *écho* à Dieu et, tout en même temps, de *réfléchir* ce qu'il est au sens quasiment optique du terme. Dans l'union en acte par laquelle l'intellect connaît Dieu, l'écoute de la parole divine coïncide exactement avec la répercussion d'une image dans un miroir[408]. Ainsi, de cette façon, le visuel et l'auditif semble être mis sur le même plan.

Mais dans un autre passage de l'œuvre allemande (*Sermon 102*, Sturlese *13*), Maître Eckhart semble au contraire prendre position pour une supériorité de l'écoute sur la vision, celle-ci étant plus extérieure que celle-là :

« […] Un maître dit que la puissance de l'écoute est beaucoup plus noble que la puissance de la vue, car on apprend plus de sagesse avec l'écoute qu'avec la vue, et on vit plus dans la sagesse. […] L'écoute me conduit à l'intérieur, mais la vue m'indique le plus extérieur, oui, l'opération de la vue en elle-même [me porte vers l'extérieur]. Et c'est pourquoi nous devons être beaucoup plus heureux avec la puissance de l'écoute qu'avec la puissance de la vue. Car l'opération qui consiste à écouter la Parole éternelle est en moi, alors que l'opération qui consiste à voir vient de moi. Et par l'écoute, je suis pâtissant, alors que par la vue, je suis opérant » (*DW* 4, 1, 421).

Maître Eckhart s'autorise ici d'un *Sermon sur le Cantique* de Saint Bernard[409] pour remettre en cause la célèbre prééminence aristotélicienne de la vue sur les autres sens

[408] « Si Dieu engendre son image dans l'intellect, celle-ci ne devient image visible que lorsqu'elle est réfléchie dans la puissance de connaître. Tant qu'il n'est pas connu dans la puissance qui le reçoit, le don actif de la part de Dieu est dès lors comparable au son qui n'est pas encore tel un écho réfléchi par une surface adaptée » (J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, éd. cit. p. 193).

[409] Dans ce passage du *Sermon XXVIII*, Saint Bernard approfondit la parole de Saint Paul selon laquelle c'est par l'écoute que l'on parvient à la foi (Rm 10, 17) : « L'ouïe a découvert ce qui avait échappé à la vue. L'apparence

exprimée au tout début de la *Métaphysique*[410]. Mais il est intéressant de voir que tout en se réclamant de lui, il va plus loin. En effet, Saint Bernard ne conteste pas la supériorité de la vue qui reste, selon ses propres mots, « le sens le plus élevé ». Au fond, il aurait été plus digne, à tout prendre, nous dit-il, que la vérité pénètre dans l'âme par les yeux. Mais comme l'homme est devenu aveugle en écoutant les propos du serpent qui l'ont poussé au péché originel, c'est en écoutant la parole de Dieu qu'il pourra recouvrer progressivement la vue. L'écoute serait ainsi une sorte de mal nécessaire, la seule manière d'accueillir la parole dans la vie terrestre, la vision étant réservée à la vie éternelle *post mortem*, *in patria*, comme on dit dans la théologie scolastique (par opposition à l'*in via* qui concerne le domaine de ce qui est atteignable en cette vie). Ce n'est pas exactement ce que dit Eckhart qui, tout en se réclament de Bernard de Clairvaux, s'oppose en fait à lui tout à la fois dans le cadre anthropologique de sa réflexion et dans le critère de distinction hiérarchique entre écoute et vision.

Il faut remarquer qu'il ne donne pas comme cadre à sa réflexion la question du péché originel. Comme dans le sermon sur les marchands du temple, il privilégie l'interprétation spirituelle à l'interprétation morale. Pour Eckhart, si l'écoute est supérieure à la vision, c'est

---

a trompé les yeux ; la vérité a pénétré par les oreilles. […] Et il ne crut pas d'après ce qu'il vit mais d'après ce qu'il entendit, parce que "la foi naît de l'écoute" [Rm 10, 17]. Il eût certes été digne de la vérité d'entrer dans l'âme par les fenêtres des yeux, le sens le plus élevé. Mais cela, ô mon âme, nous est réservé pour plus tard, lorsque "nous verrons face à face" [1 Cor 13, 12]. Maintenant le remède doit entrer par où s'est infiltrée la maladie. En suivant les mêmes traces, la vie doit succéder à la mort, la lumière aux ténèbres, l'antidote de la vérité au venin du serpent. Ainsi, la vérité guérira l'œil troublé, et l'œil redevenu limpide verra celui qu'il ne peut voir dans son trouble. L'oreille a été la première porte de la mort : qu'elle s'ouvre aussi la première à la vie […]. En effet, la vision bienheureuse récompense l'écoute fidèle, et l'écoute fidèle mérite la vision bienheureuse » (*Sermons sur le Cantique*, Tome 2, XXVIII, 5, SC 431, trad. cit., p. 355-357).

[410] « En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences » (Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980a21, trad. cit., p. 2). Il faut néanmoins noter que, dans un texte un peu moins connu, Aristote pondère cet éloge de la vue en disant que l'écoute est la faculté privilégiée pour l'apprentissage et que « c'est l'ouïe qui contribue le plus à l'intelligence » : « Parmi ces sensations, du moins en ce qui concerne les nécessités de la vie, la vue est par elle-même la meilleure mais, pour l'intellect, c'est l'ouïe qui, par accident, est la meilleure. […] En effet, le discours, parce qu'il est audible, est cause du savoir [*mathèsis*], non pas par soi, mais par accident, car il se compose de mots et chaque mot est un symbole. C'est pour cette raison que parmi ceux qui sont privés dès la naissance de l'un de ces deux sens, les aveugles ont plus d'intelligence que les sourds-muets » (*De la Sensation*, 437a, in *Petits Traités d'histoire naturelle*, trad. Pierre-Marie Morel, Flammarion, « GF », 2000, p. 67-68).

que l'écoute est du côté du pâtir (*lîdende*) alors que la vue est du côté de l'agir (*würkende*)[411], cette distinction semblant du reste faire écho à la problématique classique du rapport entre intellect agent et intellect patient qui traverse par ailleurs l'œuvre du Rhénan qui distingue dans l'âme, à la suite d'Aristote (*De l'Âme*, III, 5), *diu würkende vernunft* (l'intellect agent) et *diu lîdende vernunft* (l'intellect patient)[412]. L'écoute est donc ainsi identifiée au domaine du « pâtir » (*lîden*), l'un des axes structurants de la pensée de Maître Eckhart qui commande notamment l'ensemble de sa pensée du détachement.

Car l'écoute n'est-elle pas au fond l'autre nom du détachement prôné par Eckhart ? Être détaché, nous avons beaucoup insisté auparavant sur ce point, ce n'est pas être passif, au sens péjoratif du terme, c'est être attentif, être réceptif, être *à l'écoute*, rassemblé et unifié en soi-même : l'écoute est un état d'esprit, une attitude profonde d'accueil de la parole qui se tient cachée secrètement dans l'âme, d'où la distinction que fait Eckhart dans ce même *Sermon 104a* (Sturlese *16a*) entre parole extérieure et parole intérieure[413]. Le prédicateur parle

[411] L'opposition entre écoute et vision est décrite comme une opposition entre le monde grec et celui de la Bible par Hans Blumenberg, dans « Licht als Metaphor der Wahrheit », *Studium generale*, 10 (1957), p. 432-447 ; « La lumière comme métaphore de la vérité », trad. fr. *in* M. Boucher (dir.), *Lumières*, Paris, Vrin, 2003. Selon Blumenberg, toute certitude est, pour les grecs, fondée sur la visibilité, « connaissance et essence sont liées à la vision » ; le concept biblique de la certitude, en revanche, est fondé sur l'audition, l'écoute. *Cf.*, sur ce point, A. de Libera, « Lumière, conscience et perception : la métaphore optique », *in* John Scheid (dir.), *Lumière/Lumières.* Colloque de rentrée 2015, Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 141-166, résumant Blumenberg : « La dimension de l'obéissance et celle de l'autorité se rencontrant tout naturellement avec celle de l'écoute, l'opposition entre voir et entendre, vision et audition va croissant dans l'histoire de l'Église, où l'idéal contemplatif platonicien et aristotélicien de la *theoria* (contemplation) est préservé et récupéré théologiquement dans l'état glorieux *(status gloriae)* avec la vision béatifique de l'essence divine par les élus, mais où, en revanche, dans l'état viateur, l'homme est présenté comme ayant besoin de l'écoute pour "être guidé vers la vision finale" – les métaphores de l'écoute finissant par l'emporter sur celles de la vue chez Luther. » L'idée eckhartienne de béatitude « *in via* » et ses références à la noétique aristotélicienne, et plus encore le rapprochement entre écoute et détachement, compliquent de manière singulière le schéma blumenbergien.

[412] Voir par exemple à ce sujet le *Sermon 104a* (Sturlese *16a*) : « Notez-le bien ! Nous avons déjà parlé à ce propos d'un intellect agent et d'un intellect patient. L'intellect agent abstrait les images des choses extérieures, les dépouille de la matière et de la contingence, il les introduit dans l'intellect patient et engendre en lui leur image spirituelle. Ainsi, l'intellect patient est rendu fécond par l'agent, connaissant les choses et les écartant avec l'aide de l'intellect agent » (*DW* 4, 1, 585-586).

[413] « Saint Paul dit à Timothée : *Cher ami Timothée, tu dois proclamer la parole* (2 Tim 4, 2). Pense-t-il à la parole extérieure qui ne fait résonner que l'air ? Non, sûrement pas. Il pense à la parole naissant à l'intérieur et cependant cachée, qui se tient secrètement dans l'âme : c'est elle qu'il ordonne de proclamer, afin qu'elle soit

bien au sens extérieur du terme, il produit des sons articulés avec sa bouche en s'adressant à des auditeurs. Mais cette parole extérieure est au service d'une écoute intérieure de la parole de Dieu : le prédicateur n'est pas d'abord celui qui parle mais celui qui écoute, écouter n'est pas l'inverse de parler, c'est, pour citer de nouveau le propos de Heidegger, parler autrement puisque parler c'est avant tout écouter[414].

Au fond, il ne faudrait pas penser que l'un (le prédicateur) parlerait dans une position de surplomb et que les autres (les auditeurs) se tairaient, que l'un serait un producteur actif et les autres des récepteurs ou réceptacles passifs : tous sont égaux devant le mystère de la parole divine qui se dit en eux. Plus que le face-à-face énonciatif d'un « je » et d'un « vous », l'acte de prédication soude ainsi le prédicateur et ses auditeurs dans le mystère du Christ et de Dieu lui-même qui les unit, les dépasse et rend possible un « nous »[415] : c'est dans et par la parole que se noue un « nous ». La parole extérieure du prédicateur n'a pour but et pour fonction que de rendre ses auditeurs attentifs à cette parole intérieure par laquelle se révèle le mystère, au premier chef le mystère du Christ qui ne fait qu'un avec celui de Dieu. Comme le

---

révélée aux puissances et que celles-ci soient nourries, et que l'homme extérieur se donne en toutes choses dans la vie concrète, là où ton semblable en a besoin, et qu'ainsi on trouve accompli tout cela en toi selon ton pouvoir » (*ibid.*, 582-583). Sur les descriptions de la « parole intérieure » et de la « parole extérieure », riches en arrière-plans augustiniens, stoïciens *(logos endiathetos vs logos prophorikos)* et aristotéliciens, voir la somme de Claude Panaccio, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1999, qui, cela dit, n'aborde pas Eckhart.

[414] « Parler, ce n'est pas en même temps écouter ; parler est avant tout écouter » (Heidegger, *Acheminements vers la parole*, trad. cit., p. 241).

[415] C'est la raison pour laquelle Eckhart conclut de façon systématique chacun de ses sermons allemands (ce qui n'est pas le cas des sermons latins) par une courte phrase d'exhortation à la première personne du singulier du type : « Que Dieu nous aide » pour faire ou atteindre telle ou telle chose. Cette dernière phrase ramasse de façon synthétique le sens de sa prédication, en rappelle à ses auditeurs la finalité pratique (la prédication a pour but de produire une manière de vivre selon la parole, elle n'est pas un simple enseignement exégétique) et est en même temps un appel à la grâce sans laquelle rien n'est possible. « Pour qu'aussi Jésus doive nécessairement venir en nous jeter dehors et enlever tous les obstacles et nous fasse comme s'il est un, un Dieu avec le Père et avec l'Esprit Saint, pour que donc nous devenions et demeurions éternellement un avec lui, qu'à cela Dieu nous aide. Amen » (*Sermon 1*, Sturlese *18*, *DW* 1, 20) ; « Pour que nous soyons un tel petit château fort dans lequel Jésus monte et se trouve reçu et demeure éternellement en nous de la manière que j'ai dite, qu'à cela Dieu nous aide. Amen » (*Sermon 2*, Sturlese *81*, *ibid.*, 45) ; « Pour qu'à cela Dieu nous parvenions, qu'à cela Dieu nous aide. Amen » (*Sermon 3*, Sturlese *79*, ibid., 57), etc. « Ce « nous » a un sens ecclésial et rassemble à égalité le prédicateur et ses auditeurs face au mystère de Dieu.

Christ réunit les hommes par sa parole, ainsi le prédicateur : en ce sens, il est bien une image du Christ.

3- La prédication comme exercice spirituel et comme manière de vivre : incarner la parole dans l'existence quotidienne

Troisième axe sur lequel nous souhaitons insister : l'acte de prédication n'est pas seulement communion collective dans un mystère, il doit être interprété également, tant du côté de celui qui prêche que de ceux qui écoutent, comme un *exercice spirituel* qui doit déboucher sur une *manière de vivre*. De même que le Christ incarne le Verbe, celui qui prêche la parole et celui qui la reçoit doivent actualiser la parole dans le quotidien de leur existence en se conformant au Christ et en incarnant la parole. Articuler ainsi le mystère à l'ici et maintenant de l'existence, c'est cela pour Maître Eckhart accomplir la parole. Citons de nouveau à ce propos un passage qui nous semble tout à fait décisif du *Sermon 24* (Sturlese *2*) :

« Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à faire avec le temps, et qu'elle est pleinement intangible, et bien plus intérieure à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même. Et c'est pourquoi Dieu assuma la nature humaine et l'unit à Sa personne. Là la nature humaine devint Dieu, car il assuma la nature humaine nue et non un homme. C'est pourquoi veux-tu être ce même Christ et être Dieu, éloigne-toi de tout ce que la Parole éternelle n'assuma pas. La Parole éternelle 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 es-tu la même chose en la Parole éternelle que ce qu'est la nature humaine en elle. 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. C'est pourquoi j'ai dit à Paris qu'en l'homme juste est accompli ce qu'ont jamais dit [du Christ] la sainte Écriture et le prophète ; car si tu es comme il faut, tout ce qui a été dit dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, tout cela se trouvera accompli en toi » (*DW* 1, 421-422).

Ce sermon prononcé pour le premier dimanche de l'Avent prend pour point de départ Rm 13, 14 : « Prenez en vous le Christ ». À l'occasion de sa méditation sur ce verset, Eckhart montre comment l'Incarnation du Christ constitue l'horizon d'intelligibilité de toute existence humaine. Le Verbe éternel, dans la mesure où il échappe à toute détermination particulière devient le modèle et sa venue en ce monde est ce qui donne un sens à l'existence. En assumant la nature humaine en soi et non un homme en particulier, le Christ invite l'homme à se détacher de toute particularité, pour atteindre quelque chose en lui de fondamental, un fond dans lequel est contenue la vie éternelle qui est la plénitude du temps. De même que le Verbe

de Dieu s'est fait chair, il faut que la Parole éternelle de l'Écriture s'incarne et s'accomplisse ici et maintenant en chaque homme dans la mesure où la « nature humaine » présente en lui n'a rien à voir avec le temps et est transindividuelle comme le disent « les maîtres » (en fait, Thomas d'Aquin[416]) : c'est cette nature humaine que le Christ a assumée et non un homme[417]. Dès lors, retrouver, par le processus de détachement la nature humaine « nue », c'est se diviniser puisque c'est dans le fond de l'âme que la nature divine « nue » (elle aussi) va pouvoir se manifester et habiter en l'homme : la nudité de la nature divine par-delà tout mode[418] répond en écho à la nudité de la nature humaine assumée par le Christ.

En dernière analyse, les textes bibliques ne trouvent donc pas leur accomplissement dans les étagères de bibliothèques ou dans les gloses universitaires (qu'Eckhart a du reste lui-même pratiquées): tout cela ne prend sens que dans l'incarnation d'une *expérience* intérieure qui se vit en première personne de façon à chaque fois unique et indéfiniment renouvelée : « […] car si tu es comme il faut, tout ce qui a été dit dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, tout cela se trouvera accompli *en toi* » (nous soulignons). L'Écriture ne trouve ainsi son sens qu'en s'accomplissant en l'homme et non pas extérieurement à lui : le verbe, la parole, le texte doivent s'incarner en l'homme à travers l'expérience de la filiation divine. De même qu'en prenant la parole, le prédicateur fait vibrer dans l'espace et dans le temps la

---

[416] « Mais le nom "humanité" signifie l'essence humaine comme une partie, car elle ne contient dans sa signification que ce qui appartient à l'homme en tant qu'il est homme, et exclut toute désignation ; c'est pourquoi il ne se prédique pas des individus de l'espèce homme » (Thomas d'Aquin, *L'Être et l'essence*, c. 2, n. 14 *in* Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le Vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. A. de Libera et C. Michon, Seuil, « Points Essais », 1996, p. 89).

[417] « En ce qui concerne le premier point, note que [le Fils] a assumé la nature [humaine], non une personne humaine » (*Sermon VI*, n. 2, *LW* IV, 56-57), « Dieu assuma notre vêtement de façon à ce qu'il soit vraiment, proprement et substantiellement homme, et que l'homme soit Dieu dans le Christ. Or la nature assumée [par Dieu] est commune à tous les hommes, ni plus ni moins. Il est donc donné à tout homme de devenir fils de Dieu, certes substantiellement dans le Christ, mais en lui-même de façon adoptive par la grâce » (*Sermon LII*, n. 523, *ibid.*, 437).

[418] « Ah, l'âme demeurerait-elle à l'intérieur, elle aurait alors toutes choses présentes. Il est une puissance dans l'âme, et pas seulement une puissance, plutôt : être, et non seulement être, plutôt quelque chose qui délie de l'être – c'est si limpide et si haut et si noble en lui-même que là ne peut pénétrer aucune créature, que Dieu seul qui là demeure. Oui, en bonne vérité : et Dieu lui-même ne peut y pénétrer en tant qu'il est selon un mode, [ni] en tant qu'il est mode ni en tant qu'il est bon ni en tant qu'il est riche. Oui, Dieu ne peut pénétrer là avec aucun mode ; *Dieu ne peut pénétrer là qu'avec Sa nature divine nue* » (*Sermon 42* (Sturlese *59*), *DW 2*, 308, nous soulignons).

parole éternelle de Dieu, de même celui en qui résonne cette parole (comme dans le temple vide du *Sermon 1*, Sturlese *18*) doit mettre sa vie en conformité avec, sur le modèle de la *sequela Christi* (« Viens et suis-moi », Lc 18, 20) ou de l'*imitatio*[419].

Ainsi, la prédication allemande de Maître Eckhart montre bien au Moyen Âge la persistance du modèle de la vie philosophique contre les théories de P. Hadot selon lesquelles le Moyen Âge marquerait la fin de « la philosophie comme manière de vivre » qui était au centre du modèle philosophique de l'Antiquité pour qui la philosophie n'était pas d'abord synonyme de réflexion conceptuelle, de construction théorique, argumentative ou interprétative mais de vie philosophique : on reconnaît et on juge un philosophe non pas aux livres qu'il écrit, au discours qu'il produit mais à la façon dont il incarne ses idées dans la vie quotidienne en cohérence avec la vie qu'il prône. On ne peut pas prôner la maîtrise de soi et céder à la colère, le détachement par rapport à l'argent, au pouvoir ou aux honneurs et rechercher en même temps ces biens superficiels, on ne peut pas dire qu'il ne faut pas craindre la mort et en avoir peur lorsque sa possibilité survient, etc. L'une des thèses historiographiques essentielles de P. Hadot dans son interprétation du passage de la philosophie antique à la philosophie chrétienne tardo-antique puis à la philosophie médiévale qui est l'héritière de cette dernière est en effet qu'à partir de la fin de l'Antiquité et de la montée en puissance puis de la domination du christianisme, la philosophie serait devenue une activité purement théorique et théorétique de conceptualisation et d'argumentation

[419] C'est une question de savoir s'il faut *suivre* le Christ, l'*imiter* ou s'y *conformer*. L'idée de suivre implique plus une conformité extérieure à un modèle à travers une action concrète (d'où la notion de pèlerinage, par exemple) alors que l'imitation implique davantage un effort moral, spirituel voire mystique pour reproduire dans sa vie personnelle les traits du Christ en tant que modèle de toute vie chrétienne (pauvreté, chasteté, obéissance). Les deux aspects sont présents chez Maître Eckhart. La première phase du détachement, nous l'avons déjà dit, en tant que détachement par rapport aux choses extérieures est une reprise claire de Lc 18, 22 (« Tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi ») et 28-29 (« Pierre dit alors : "Voici que nous, laissant, nos biens, nous t'avons suivi !". Il leur dit :"En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir de la vie éternelle" »). La seconde phase, en tant que détachement par rapport aux images mentales et à l'activité de l'esprit en général, relève plus de l'imitation dans la mesure où il s'agit de devenir soi-même Fils de Dieu et d'entretenir avec le Père une relation similaire à celle du Christ. Enfin, la notion de *conformation* semble plus générale et inclusive dans la mesure où elle suppose à la fois « imitation éthique, participation sacramentelle » et « coopération à sa mission » (Charles-André Bernard, *Vie, morale et croissance dans le Christ*, Rome, Università gregoriana editrice, 1973, p. 260). Ainsi, on peut dire que la conformation au Christ inclut ce que Ch.-A. Bernard appelle la « suivance » (*ibid.*, p. 262) et l'imitation.

uniquement analytique, discursive et logique coupée de toute pratique existentielle : les Pères de l'Église commentent indéfiniment les Écritures, réfléchissent sur la définition de Dieu, l'essence de Dieu, les attributs divins, la Trinité, l'Incarnation, le Saint Esprit ; puis les auteurs scolastiques médiévaux emboîtent le pas en proposant des arguties logiques sans fin à partir de distinctions absconses issues du vocabulaire aristotélicien. De là l'acception péjorative du mot « scolastique » comme synonyme d'argumentation stérile et purement formelle sur de faux problèmes. Les médiévaux, selon P. Hadot, auraient donc oublié toute référence à la vie philosophique pour se replier sur un espace de réflexion purement intellectuel et conceptuel. « Divorce », donc, entre vie philosophique et discours philosophique entre la *sophia* comme sagesse et la *sophia* comme savoir[420].

Ce genre de position peut sans doute s'argumenter pour les œuvres universitaires des grands penseurs du Moyen Âge : de fait, on ne trouvera pas dans la *Somme théologique* un modèle existentiel qui serait susceptible de s'incarner dans une « manière de vivre » au même titre que dans *La Lettre à Ménécée* d'Épicure ou les *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle. Encore que… Certains spécialistes, et non parmi les moindres, ont insisté sur le fait qu'on pouvait lire chaque article de la *Somme* aussi bien comme un exercice intellectuel que comme un exercice spirituel, la vie intellectuelle n'étant elle-même qu'une propédeutique à la vie spirituelle et à la vie selon le Christ[421]. Quoi qu'il en soit, si une bonne partie de la philosophie médiévale (et cela vaudrait pour l'œuvre latine d'Eckhart) donne souvent une impression de sécheresse logique dans l'exposition et d'absence de prise en compte de la « vie

[420] « […] Pour des raisons que nous allons exposer, s'est réalisé, au sein du christianisme, tout spécialement au Moyen Âge, un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique. Certains modes de vie philosophiques propres aux différentes écoles de l'Antiquité ont disparu totalement, par exemple l'épicurisme ; les autres, comme le stoïcisme ou le platonisme, ont été absorbés par le mode de vie chrétien. S'il est vrai que, jusqu'à un certain point, le mode de vie monastique s'est appelé "philosophie" au Moyen Âge, il n'en reste pas moins que ce mode de vie, bien qu'intégrant des exercices spirituels propres aux philosophies antiques, s'est trouvé séparé du discours philosophique auquel il était lié auparavant. Seuls ont donc subsisté les discours philosophiques de certaines écoles antiques, surtout ceux du platonisme et de l'aristotélisme ; mais, séparés des modes de vie qui les inspiraient, ils ont été ramenés au rang d'un simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques. La "philosophie", mise au service de la théologie, n'était plus désormais qu'un discours théorique et lorsque la philosophie moderne conquerra son autonomie, au XVIIe siècle et surtout au XVIIIe siècle, elle aura toujours tendance à se limiter à ce point de vue » (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, « Folio Essais », 1995, p. 380).

[421] J.-P. Torrell, *Saint Thomas, maître spirituel*, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, « Pensée antique et médiévale », 1996.

philosophique » dans l'intention, ce souci proprement existentiel refait surface de façon éclatante dans la prédication et la prédication allemande de Maître Eckhart semble, à ce titre, tout à fait exemplaire[422]. On peut dire que dans ses sermons allemands Eckhart reprend, comme on a eu l'occasion de le voir, l'ensemble de l'armature intellectuelle de son œuvre universitaire latine mais qu'il lui donne une finalité essentiellement pratique et existentielle. En incarnant la parole, le prédicateur doit se conformer au Christ, se transformer en lui et produire chez ses auditeurs ce même effet de conversion continue par l'écoute du Verbe qui se dit au plus profond d'eux-mêmes.

4-MORT ET RÉSURRECTION DE LA PAROLE D'ECKHART

Nous voudrions, au moment de conclure ce travail, faire une dernière réflexion. Eckhart a parlé, il a pris la parole et il s'est ensuite tu à jamais : sa parole a produit des effets et elle est, en un sens, toujours vivante aujourd'hui. Nous ne saurons jamais quelle a été la voix de Maître Eckhart, pas plus que son visage, nous ne pouvons que le lire : sommes-nous encore capables de l'écouter alors que le contexte culturel et religieux dans lequel il s'est exprimé est si différent du contexte actuel ? La parole d'Eckhart peut-elle encore être vivante ?

Dans ses *Mémoires*, Philippe Sollers, rapporte cette anecdote :

« Je viens d'écrire le mot "sermon", et je dois faire aussitôt une exception pour ceux de Maître Eckhart, qui ne sont jamais loin de moi depuis longtemps. Quand mon père est mort, en 1970, devant la lourde misère expéditive de l'enterrement catholique, j'ai pris l'initiative, au cimetière, de monter sur le tas de terre, au bord de la fosse, et de lire un passage d'Eckhart, devant une famille pétrifiée de stupéfaction, et qui, par la suite, ne fera aucun commentaire. Je lui dois bien ça, à ce père discret, généreux, musical, pudique. C'est certainement l'acte le plus étrange que j'aie jamais accompli. Ce sermon s'appelle : « *Il est dans l'âme un château fort où même le regard du Dieu en Trois Personnes ne peut pénétrer* ».

[422] Sur la persistance d'un idéal de « vie philosophique » au Moyen Âge chez Maître Eckhart et Dante, voir également A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, « Points Essais », 1996 (1991), p. 334-337. P. Hadot indique d'ailleurs quelques exceptions et limites à sa thèse (*op. cit.*, p. 393-396) en citant notamment cet ouvrage. Dans « Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales », *in* J. L. Solère et Z. Kaluza (dir.), *La Servante et la Consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, p. 47, O. Boulnois, confirme l'évolution des thèses de Hadot vers plus de prudence en ce qui concerne la philosophie médiévale. Cela étant, si le christianisme est progressivement sauvé, puis la scolastique, il n'en va pas de même de « la néoscolastique, dont la quintessence, au XX^{e} siècle », est pour Hadot « l'œuvre de Gilson ». Un jugement discutable.

Et voici le passage (je laisse imaginer la scène) :

"Je l'ai déjà dit : il est dans l'âme une puissance qui n'est liée ni au temps, ni à la chair, qui émane de l'esprit, reste dans l'esprit et est absolument spirituelle. Dans cette puissance, Dieu se trouve totalement : il y fleurit et verdoie toute la joie et tout l'honneur qu'Il porte en lui-même. Cette joie est si profonde, d'une grandeur si inconcevable, que nul ne saurait l'exprimer pleinement avec des mots. Car le Père éternel engendre sans cesse dans cette puissance son Fils éternel, en sorte que celle puissance collabore à l'engendrement du Fils et s'engendre elle-même en tant qu'il engendre ce Fils, dans la puissance unique du Père. Et si un homme possédait tout un Royaume et tous les biens de ce monde et qu'il les abandonne par pur amour de Dieu pour devenir l'homme le plus pauvre qui ait jamais vécu sur terre ; que Dieu lui envoie ensuite autant à souffrir qu'aucun homme ait jamais souffert ; que cet homme endure tout cela jusqu'à sa mort, et que Dieu lui accorde alors, ne serait-ce qu'un instant, de contempler d'un seul coup comment il est lui-même dans cette puissance spirituelle, cet homme éprouverait une joie telle que toutes les souffrances et toutes les privations lui paraîtraient encore trop peu de chose. Bien plus, si Dieu ne lui accordait jamais dans la suite le royaume du ciel, il aurait néanmoins été trop largement récompensé de tout ce qu'il aurait jamais souffert ; car Dieu est dans cette puissance comme dans l'éternel instant présent."

On voit bien ce que le sulfureux Eckhart veut dire : Dieu fleurit « *sans pourquoi* », comme néant créateur et illuminateur. Sans le savoir ni oser l'imaginer, pauvre mort, tu auras toujours été libre et sans pourquoi. Et maintenant, cimetière, énorme silence sans glas.

Je revois le tas de terre, l'assemblée, le cercueil, la fosse. Puissance de l'éternel instant présent : c'est la formule.

Père et fils : question ouverte. Mon père, agnostique, m'a transmis un doute radical sur les activités humaines (violence, guerre, travail, affaires, procréation). Ma mère, plus avisée, a fait semblant, avec humour et de façon très anti-cléricale, d'avoir de la religion (catholique). Au moment de la naissance de mon fils, j'ai choisi son prénom, David, en pensant aux psaumes bibliques (j'ai entendu pas mal de conneries malveillantes à ce sujet), et la question s'est posée : transmettre ou pas ? Et transmettre quoi ? Doit-on interrompre une mémoire ? De quel droit ? Julia, avec de très bonnes raisons psychanalytiques, se déclare volontiers athée. Pas moi. Croyant, alors ? Non, à l'écoute.[423] »

[423] Ph. Sollers, *Un vrai Roman. Mémoires*, Gallimard, « Folio », 2009 (2007), p. 158-160. Le sermon cité par Ph. Sollers est bien sûr le n°*2* (Sturlese *81*). Mais quelle est la traduction utilisée ici ? Celle de P. Petit, *Œuvres de*

Ce qui est frappant dans cette scène, c'est de voir que la parole d'Eckhart vient remplir un vide, à la fois intellectuel et spirituel et que le sermon n'est pas simplement cité ou

---

Maître Eckhart/Sermons-traités. Gallimard, « Tel », 1988 (1942), p. 270 ? Logiquement, cela devrait être le cas et Ph. Sollers fait ailleurs l'éloge du martyr de P. Petit qui traduit Eckhart alors qu'il est emprisonné à Fresnes avant d'être tué par les nazis deux ans plus tard (*Illuminations*, Gallimard, « Folio », 2005 (2003), p. 146). Les autres traductions, à l'exception de celle de F. Aubier et J. Molitor (1942), sont postérieures à la date où Sollers a lu ce passage du sermon (août 1970). Néanmoins, la traduction citée ici n'est pas celle de P. Petit. La traduction la plus proche, à quelques variantes près, est celle d'A. de Libera qui utilise le mot « gloire » à la place du mot « honneur » (*Sermons et traités*, éd. cit., p. 233). Voir sur ce point http://www.pileface.com/sollers/spip.php?article1038#nb46 . Il s'agit donc vraisemblablement d'une traduction « originale » de Ph. Sollers et sans doute remaniée par rapport au moment où le texte a été effectivement lu dans les circonstances qu'il décrit. L'écrivain évoque déjà cette anecdote dans le livre d'entretiens *Vision à New York* (1981) : « Mais enfin je parle de la mort de mon père parce que je l'ai vécue comme une scène shakespearienne — tu vas voir comment. J'étais en train de lire Maître Eckhart, que je lis depuis longtemps. Je le relisais à l'époque, n'est-ce pas. Mon père meurt au mois d'août 1970. Et je pars pour son enterrement à Bordeaux avec, dans ma poche, les sermons de Maître Eckhart, qui sont pour moi une source constante d'inspiration... […] Alors, on part au cimetière. La cérémonie se déroule. On descend le cercueil dans la fosse. II y a le monticule de terre à côté et tout le monde s'apprête à ce que ça se déroule sans histoires, parce que l'humanité se débarrasse de cette question dans une sorte de malaise et de honte... […] Voilà ! C'est un déchet dont on ne veut pas savoir en quoi il n'est pas un déchet comme les autres. Depuis la préhistoire, on est quand même là sur le lieu de la question, parce que l'humanité a toujours senti que déchet sans doute, mais pas comme les autres, qu'il fallait le mettre dans certaines positions, lui ajouter un bol, une petite pièce de monnaie, un collier, quelque chose. Je cherche, moi, ce que je peux mettre comme pièce de monnaie, c'est-à-dire cet élément symbolique qui me paraît tragiquement manquant dans la cérémonie en question. J'ai alors l'impression de voir la civilisation dans laquelle nous sommes dans une misère effroyable comme si on avait perdu un sens très profond, comme si les charniers du XXe siècle avaient été la réduction la plus absolue de la possibilité de penser quand même la mort, son bord... […] Eh bien, il faut que je fasse un geste. Alors, je fais en effet quelque chose, c'est-à-dire que, devant l'assistance stupéfaite, je monte sur le tas de terre et je lis un passage d'Eckhart. Tu vois la scène, comme dans Hamlet ! […] J'ai lu un passage de Maître Eckhart. Dans le silence compact, personne n'a osé m'arrêter. Eh bien — tu me croiras si tu veux — cet acte — j'ai pris sur moi, hein ; c'est assez fou — n'a entraîné rigoureusement aucun commentaire ! Je l'ai fait et je suis redescendu. Personne ne m'en a jamais reparlé ! Ça a été no comment. "Il a fait ça. Il vaut mieux l'oublier tout de suite." Je l'ai fait dans le sens où Maître Eckhart dit que, si les gens n'étaient pas là pour écouter un de ses sermons, il le ferait quand même à l'arbre qui est devant lui. Quelques mois après, j'ai commencé à me reposer la question des voix qui sortent de l'écriture. Il s'agissait de corps, de personnages vocaux, de profils, de supplications, d'invocations » (*Vision à New York*, Gallimard, « Folio », 1998 (1981), p. 110-113). L'anecdote de l'arbre est une allusion au sermon dit du « tronc à l'aumône » (*Sermon 109*, Sturlese *89*) où Eckhart déclare à la fin à ses auditeurs : « Je me réjouis pour celui qui a compris ce sermon. Et s'il n'y avait personne ici, je devrais le prêcher devant ce tronc » (*DW* 4, 2, 773).

commenté pour un cours, une conférence ou un colloque mais réellement *dit*, et dit « sans pourquoi », comme Eckhart le disait à ses propres auditeurs. Pas de commentaire de la part de celui qui dit, pas de commentaire de la part de ceux qui écoutent : la parole semble résonner et se suffire à elle-même par sa propre puissance d'évocation spirituelle qui fait le lien entre l'éternité et le présent, l'un et l'autre n'étant, dans l'esprit d'Eckhart qu'une seule et même chose[424]. Ainsi, plus de sept cents ans après la mort d'Eckhart, sa parole redevenait tout d'un coup vivante et ressuscitait. Ses mots étaient de nouveau transmis à un auditoire en chair et en os qui pouvait les écouter et pas simplement les lire en retrouvant le sens de la parole du prédicateur qui articulait l'éternité au présent. « Citer, c'est ressusciter », comme le dit un proverbe kabyle que Bourdieu rappelle souvent[425]. N'est-ce pas ce qui se passe précisément ici ?

Plutôt donc que lire Eckhart, le gloser ou le commenter (et même si cet exercice est nécessaire), il faudrait peut-être, quelles que soient par ailleurs nos options en matière de croyance religieuse, se mettre, comme le dit Ph. Sollers, « à l'écoute » de sa parole pour mieux laisser cette aspiration à l'absolu qui s'y exprime résonner en nous de façon vivante et poétique. On *lit* trop Eckhart et on ne le *dit* pas assez : c'est seulement en le disant et en le redisant qu'on pourra réellement incarner sa parole, l'actualiser dans l'ici et maintenant et qu'on pourra renouer avec le sens, disons, originel et sans doute authentique de sa parole. Et lorsqu'un Fabrice Luchini nous fait savoir, au détour d'un entretien récent, qu'il s'intéresse à Maître Eckhart[426], on se prend tout à coup à rêver d'une résurrection de la parole du Rhénan sur scène entre une fable de La Fontaine, « Le Bateau ivre » de Rimbaud et un passage du *Voyage au bout de la nuit* ou bien même (rêvons encore plus) d'un spectacle entièrement consacré à quelques sermons où la puissance rhétorique et la profondeur spirituelle des sermons d'Eckhart pourrait être restituée pleinement par la présence scénique du comédien et transfigurer autrement celui qui porte la parole et ceux qui la reçoivent pour revivre l'expérience même de ses auditeurs… Maître Eckhart est maintenant bien édité et commenté. La tâche du XXIe siècle sera désormais de le rendre populaire et de diffuser sa parole.

[424] Dans le *Sermon 50* (Sturlese *19*), il oppose ainsi la succession des choses dans le temps et l'éternité de Dieu qui ne connaît que l'instant présent : « […] Tout ce qui est en Dieu est un "maintenant" présent sans renouvellement » (*DW* 2, 460).

[425] Voir, par exemple, *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982, p. 52.

[426] « Dieu, c'est au-dessus de mes moyens. J'essaye un peu d'approcher le sujet par la lecture de Maître Eckhart. Mais c'est comme être de gauche : ça demande trop d'efforts, à commencer par abandonner toute vanité » (F. Luchini, *Le Figaro Magazine*, 26 février 2016, p. 64).

INDEX DES NOMS CITES

A. Période antique et médiévale

Abélard : 266-267.
Achard de Saint-Victor : 68.
Admont (d'), G. : 68.
Aelred de Rielvaux : 68, 73, 79.
Alain de Farfa : 66.
Alain de Lille : 72, 78, 81.
Albert le Grand (Saint) : 119, 144, 146, 179, 180, 182, 192, 194, 195, 217, 249.
Alcuin : 66.
Alexandre d'Alexandrie : 267.
Ambroise de Milan (Saint) : 66, 179-182.
Anselme de Cantorbéry (Saint) : 52, 122.
Apollinaire de Laodicée : 46-49.
Aristote : 74 75, 91, 128, 161, 171, 186, 194, 200, 240, 246, 264, 265, 283.
Arius : 45, 49, 102.
Assise (d'), F. : 39, 246.
Athanase (Saint) : 214-215.
Augustin (Saint) : 11, 24, 49, 61, 66, 68, 75, 77, 86-116, 129, 130, 138, 149, 157, 158, 177, 180, 191, 199-201, 231-234, 238, 242, 249-257, 259, 262, 275, 276.
Bède (dit « le vénérable ») : 250.
Bernard de Clairvaux (Saint) : 55, 68, 73, 81, 180, 283.
Bingen (de), H. : 68.
Boèce : 266, 276.
Bonaventure (Saint) : 38, 39, 54, 70, 75, 80, 205, 261.
Bonaventure (pseudo-) : 78.
Boniface de Mayence : 67.

Burgundio de Pise : 132, 138.
Célestin 1er : 66.
Césaire d'Arles : 66.
Charlemagne : 66.
Cicéron : 79, 92, 93.
Clément IV : 101.
Cyrille d'Alexandrie (Saint) : 47, 48.
Clément d'Alexandrie : 172.
Démosthène : 106.
Denys (pseudo-) : 12, 75, 88, 102, 132, 162, 163.
Dioclétien : 113.
Dominique (Saint) : 84, 245.
Donat le Grand : 113.
Duns Scot : 30, 52, 70, 124, 123, 153, 245.
Épicure : 295.
Eutychès : 47, 49.
Flavien : 48.
François d'Assise (Saint) : 39, 246.
Gand (de), H. : 30.
Garnier de Langres : 76.
Gautier de Saint-Victor : 68.
Gilbert de Hoyland : 68.
Gonçalve d'Espagne : 204.
Grégoire 1er, dit « le Grand » (Saint) : 81, 249-251, 254-260, 263, 271, 276, 277.
Grégoire de Nazianze (Saint) : 260.
Grégoire de Nysse (Saint) : 132, 138.
Grégoire Palamas (Saint) : 123-124.
Guerric d'Igny : 68.
Guibert de Tournai : 72.
Guilbert de Nogent : 78.
Guillaume d'Auvergne : 78.
Hadewijch d'Anvers: 106, 202.
Haymond d'Auxerre : 66.

Heiric : 66.
Hélinant de Froidmont : 68.
Higden, R. : 78.
Hilaire de Poitiers (Saint) : 144-147, 148, 151, 159, 169, 179, 182, 250.
Honoré d'Autun : 67, 72, 78.
Honorius : 48.
Hugues de Saint-Cher : 72, 75, 77.
Humbert de Romans : 72, 78.
Irénée (Saint) : 14, 132.
Isaac de l'Étoile : 68.
Isidore de Séville : 251.
Jacopo da Todi : 271.
Jacques 1er d'Aragon : 70.
Jacques de Vitry : 72.
Jean XXII : 55, 61, 132, 134.
Jean Cassien : 149.
Jean Chrysostome (Saint) : 86, 97, 144, 147, 250, 265.
Jean de Ford : 68.
Jean de Galles : 78.
Jean de la Rochelle : 78
Jérôme (Saint) : 77.
Kempis (a), Th. : 40.
Langton, É. : 68, 77.
Léon 1er (dit « Le Grand ») : 48, 81.
Lombard, P. : 50-51.
Lulle, R. : 70.
Maïmonide : 277.
Marc Aurèle : 170-171, 172, 185, 290.
Marston, Roger : 267.
Maur, R. : 76, 78.
Maurice de Provins : 77.
Maurice de Sully : 75.
Maxime le Confesseur (Saint) : 32, 54, 123, 132, 138, 215.

Megenberg (von), K. : 195.
Merswin, R. : 105.
Nestorius : 46-47, 49.
Nicolas III : 70.
Nicolas de Biard : 77.
Norbert de Xanten : 65.
Ockham (d'), G. : 70, 245.
Origène : 132, 136-137, 145-146, 149, 179, 180, 245, 261.
Paul (Saint) : 9, 10, 19, 20, 66, 89, 91, 102, 136, 149, 151, 176-177, 181, 182, 185, 228, 234, 257, 263.
Paul Diacre : 66.
Peckham, J. : 268.
Pierre de Capoue : 77.
Pierre de Celle : 68.
Pierre le Chantre : 63, 64, 68, 76.
Pierre le Mangeur : 68, 74.
Pindare : 25, 135.
Platon : 226-227, 242-243.
Plotin : 31, 87, 171, 246.
Porète, M. : 106.
Possidius : 107.
Pseudo-Origène : 259-260, 276.
Quintilien : 79, 92-93.
Rémi d'Auxerre : 66.
Richard de Saint-Victor : 68.
Richard de Stavensby : 77.
Richard de Thetford : 78.
Rigaud, Raymond : 267.
Robert d'Arbrissel : 67.
Robert de Basevorn : 78.
Royard, A. : 76.
Rupert de Deutz : 67.
Scott, A. : 68.

Scot Érigène, J. : 115, 138.
Simon « le magicien » : 146.
Socrate : 226, 295.
Théophylacte d'Ohrid : 224, 250.
Thomas d'Aquin (Saint) : 11, 29, 33, 50, 51, 52, 83, 144, 146, 149, 180, 215, 224, 250, 267, 290.
Thomas de Cantimpré : 197.
Thomas de Chobham : 68.
Thomas de Strasbourg : 61.
Valdès, P. : 69.
Voragine (de), J. : 40.
Waleys, Th. : 78.

B. Période moderne et contemporaine

Alain : 246.
Ancelet-Hustache, J. : 24, 189, 194-195.
Arnauld, A. : 19.
Balibar, É. : 10.
Barré, H. : 71.
Bartola, A. : 64.
Bastian, J.-P. : 92.
Bathrellos, D. : 48.
Baudelaire : 265.
Bergson : 216, 246, 266.
Bernard, Ch.-A. : 289.
Berrouard, M.-F. : 88, 97, 234.
Beyer de Ryke, B. : 21, 105.
Blumenberg, H. : 285.
Bochet, I. : 88.
Boncour, É : 139.
Bonnardière (la), A.-M. : 96, 112.
Bouëssé, H. : 53.

Boulnois, O. : 49, 105, 120-121, 129, 137, 159, 291.
Bourdieu, P. : 294.
Bremer Buono, D. : 104.
Bridel, C. : 104.
Büttner, H.: 144.
Casteigt, J. : 21, 61, 80, 85, 89, 103, 121, 283.
Céline, L.-F. : 294.
Charland, Th.-M. : 78-79, 82.
Chenet, J.-C.: 133.
Chrétien, J.-L. : 110, 149, 159, 185-186, 262, 279.
Claudel, P. : 3.
Conticello, C. G. : 134, 144, 215.
Dahan, G.: 65, 66, 70, 71, 72, 75, 79, 80.
Dalarun, J. : 67.
Daley, B. E.: 46
Davies, O. : 196.
Descartes : 19, 47, 186, 246.
Devriendt, J. : 98.
Diderberg, D. : 113.
Dierkens, A. : 21.
Dispersyn, É. : 21
Dolbeau, F. : 88.
Dostoïevski : 216.
Dykmans, M. : 61-62.
Edwards, M.J. : 282.
Eicher, P. : 237.
Ellis, J. : 265.
Epiney-Burgard, G. : 105.
Euler, W. : 9, 63.
Field, S.L.: 105.
Fitzgerald, A. D. : 232.
François de Sales (Saint) : 158-159.
Friedlander, A. H. : 147.

Gagnebin, L. : 104.
Galonnier, A. : 64.
Gandillac (de), M. : 21, 40.
Gilson, É. : 24, 78, 81, 98, 291.
Gire, P. : 30.
Gisel, P.: 104.
Grillmeier, A. : 45.
Guitton, J. : 24.
Haas, A.M.: 39, 87.
Hadot, P.: 170, 172, 289-291.
Haug, W.: 114.
Heidegger: 120, 240, 246, 286.
Hitler: 147-148.
Hoenen, M.J.F.M.: 62.
Horvilleur, D. : 263.
Hours, B. : 64.
Husserl : 103, 203.
Ignace de Loyola (Saint) : 173.
Jarczyk, G. : 119, 127, 143, 149, 199, 230, 250.
Jeauneau, É. : 138, 215.
Jolivet, J. : 64.
Jones, C.: 106.
Jostes, F. : 142.
Kant: 156.
Kertelge, K. : 279.
Kiblansky, R.: 149.
King, M. L. : 105.
Knaebel, S. : 21.
Kobusch, Th. : 103.
König-Pralon, C.: 267.
Labarrière, P.-J. : 119, 127, 143, 149, 199, 230, 250.
Lacoste, J.-Y. : 5, 46, 205, 282.
Laneau, L. : 135.

Latour, J.-J. : 53.
Lauret, B. : 237.
Legros, Ph. : 158.
Lenclud, G. : 16.
Lerner, R.E. : 105.
Léthel, F.-M. : 48.
Libera (de), A. : 34,38, 39, 48, 61, 62, 87, 120, 121, 127, 143, 167, 196, 204, 227, 266-267, 285, 291, 293.
Lobrichon, G. : 67.
Loehr, J. : 216.
Longère, J. :81.
Lossky, V. : 12, 123.
Lubac (de), H. : 97.
Luchini, F. : 295.
Luther, M. : 60, 103-104.
Lyne, A. : 88.
Madec, G. : 11, 87, 112.
Mallarmé : 130, 168.
Mandouze, A. : 94.
Mangin, É. : 5, 24, 40, 72, 80, 97-98, 115, 116, 122, 153-154, 185, 189, 194, 199, 216, 230, 250, 259, 262, 265, 278, 280.
Manstetten, R. : 37.
Marenbon, J. : 266.
Marrou, H.-I. : 96.
Matthews, G.B.: 266.
Maurice, É. : 100.
Mc Ginn, B. : 141.
Meer (van der), F. : 92, 106.
Meesen, Y. : 236.
Merleau-Ponty : 23.
Michon, C. : 10.
Mieth, D. : 114.
Migne, J.-P. : 5.

Mitalaite, K. : 49.
Montaigne : 58, 188, 245.
Moreau, D. : 10.
Morenzoni, F. : 63.
Musil: 160.
Nietzsche : 26, 133.
Ohlig, K. H. : 45.
Panaccio, C. : 286.
Pascal: 94, 199, 245.
Pasqua, H. : 31.
Patfoort, A.: 52.
Péguy, Ch. : 162.
Pesch, O.H. : 237.
Petit, P. : 3, 4, 293.
Pfeiffer, F. : 144.
Piron, S. : 105.
Pontet, M. : 98, 112.
Poupard, P. : 171.
Proust : 218.
Quint, J. : 142, 143, 147-148, 158.
Raciti, G. : 73.
Rahner, K. : 100, 110.
Raviolo, I.: 160.
Reinhardt, K. : 9, 63.
Renault, L. : 205.
Richard, J.-P. : 265.
Riché, P.. : 67.
Ries, J. : 171.
Rimbaud : 294.
Robson, C.A. : 75.
Rosenberg, A. : 149.
Rousseau: 242.
Schelling: 171.

Schneider J.H.J.: 62.
Schneider, R.: 15-30, 141.
Schulze-Maizier, F.: 138.
Schwaetzer, H. : 9, 63.
Schwertner, S.: 5.
Sévigné (Mme de) : 216.
Silesius, A. : 38, 116, 153, 163.
Solère, J.-L. : 64, 291.
Sollers, Ph. : 291-294.
Spinoza: 97, 214, 220.
Steer, G.: 84, 143, 158, 196.
Sturlese, L.: 72, 80, 196, 259.
Suso: 37-41, 120, 139.
Tauler: 37-41, 105, 210.
Théry, G.: 13.
Torrell, J.-P.: 11, 83, 290.
Tresmontant, C. : 214-216.
Valente, L. : 64.
Valléjo, R. : 105.
Vannier, M.-A. : 9, 63, 82, 86, 89, 100, 103, 121, 133, 138, 241, 242, 243.
Vasiliu, A.: 64.
Verbraken, P.-P.: 88.
Violante, C.: 69.
Wackernagel, W.: 242-243.
Wéber, É.-H.: 29-35.
Weber, M.: 103-104.
Wieland, G.: 62.
Williams, R.: 232.
Younge, G. : 106.
Zink, M. : 67.
Zum Brunn, É.: 35, 106, 107, 147.

BIBLIOGRAPHIE

Lorsqu'il n'est pas précisé le lieu d'édition est Paris.

1-Œuvres de Maître Eckhart

Die Deutschen und Lateinischen Werke Meister Eckharts, Stuttgart, Kohlhammer, 1936- . Treize volumes au total. Neuf parus et quatre à paraître.

Die Deutschen Werke

Tome I: *Predigten* 1-24, Stuttgart, 1957.

Tome II: *Predigten*, 25-59, Stuttgart, 1971.

Tome III: *Predigten*, 60-86, Stuttgart, 1976.

Tome IV, 1: *Predigten*, 87-105, Stuttgart, 2003.

Tome IV, 2: *Predigten*, 106-110, Stuttgart, 2003.

Tome IV, 3: *Predigten*, 111-128, en préparation.

Tome V: *Traktate*, Stuttgart, 1963.

Tome VI: *Predigten, Traktate und Sammlungen deren Echtheit zweiwelhaft i*st, en préparation.

Tome VII : *Lexique de l'œuvre d'Eckhart*, en préparation.

Die Lateinischen Werke

Tome I: *Prologi in Opus tripartitum. Expositio libri Genesis. Liber parabolarum Genesis*, Stuttgart, 1964.

Tome II: *Expositio libri Exodi. Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31, Expositio libri Sapientiae. Expositio Cantici* 1, 6, Stuttgart, 1964.

Tome III: *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Stuttgart, 1994.

Tome IV: *Sermones de tempore*, Stuttgart, 1956.

Tome V: *Collatio in Libros Sententiarum. Quaestiones Parisienses. Sermo die b. Augustini Parisius habitus. Tractatus super Oratione Dominica. Sermo Paschalis* a. 1294

Parisius habitus. Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia. Processus contra magistrum Echardum. Mag. Echardi Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis, en préparation.

Tome VI: *Indices in opera omnia magistri Echardi*, en préparation.

Traductions françaises utilisées

Oeuvre allemande

Les Sermons, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », un volume, 2009 (trois tomes dans l'ancienne édition, 1998-2000). Comprend les Sermons allemands 1 à 90.

Les Traités et le poème, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2011 (1996).

Autres traductions citées

Sermons-traités, trad. P. Petit, Gallimard, « Tel », 1988 (1942).

Traités, trad. J. Ancelet-Hustache, Seuil, 1971.

Sermons, trad. J. Ancelet-Hustache, 3 volumes, Seuil, 1974-1979.

Sermons et traités, trad. Alain de Libera, Flammarion, « GF », 1993.

Sermons, traités, poèmes. Les Écrits allemands, Seuil, 2015. Traduction de J. Ancelet-Hustache revue par É. Mangin pour l'ensemble, à part les sermons 87-109 (traduction originale d'É. Mangin). Cette nouvelle édition brochée appelée à devenir une édition de référence pour la qualité de son Introduction, des notices de présentation pour chaque sermon et de l'appareil de notes a pour particularité de proposer la numérotation des sermons allemands selon l'ordre liturgique (numérotation dite « Sturlese », par opposition à la numérotation philologique dite « Quint-Steer » par probabilité d'authenticité). Deux grandes sections : « Sermons pour le temps » (1-64) et « Sermons pour les saints » (65-109). Table de concordance des numérotations à la fin, p. 847-853. On regrette néanmoins l'absence de bibliographie et d'un index pour ce qui est appelé à devenir une édition de référence de l'œuvre allemande d'Eckhart pour le lecteur francophone. Cette nouvelle édition étant sortie alors que nous achevions ce travail, nous n'avons malheureusement pas pu l'utiliser comme traduction de référence alors que, de toute évidence, elle le méritait.

Œuvre latine

L'Œuvre latine de Maître Eckhart, tome 1 : *Le Commentaire de la* Genèse précédé des *Prologues*, trad. F. Brunner, A. de Libera, É.-H. Wéber, o.p., et É. Zum Brunn, Cerf, 2007 (1984) ; tome 6 : *Le Commentaire de l'évangile selon Jean : Le Prologue*, texte latin, trad. A. de Libera, É.-H. Wéber, o.p., et É. Zum Brunn, 2011 (1989).

Commentaire du livre de l'Exode, trad. P. Gire, Lyon, Facultés catholiques de Lyon, 1980.

Sermons et Leçons sur l'Ecclésiastique, trad. F. Brunner, Genève, Ad Solem, 2002.

Commentaire du Notre Père, trad. É. Mangin, Orbey, Arfuyen, 2005.

La Mesure de l'amour. Sermons parisiens, trad. É. Mangin, Seuil, 2009.

L'Œuvre des sermons. *Erfurt – Paris – Strasbourg – Cologne*, trad. J. Devriendt, Cerf, « Sagesses chrétiennes », 2010.

Commento al Vangelo di Giovanni, Introduzione, traduzione et indici a cura di M. Vannini, Città Nuova Editrice, Roma, 1992. Traduction intégrale du *Commentaire de l'Évangile de Jean* d'Eckhart en italien.

2-Christologie, spiritualité et théologie

Anon, *Le Livre des cinq hommes* (attribué à « L'Ami de Dieu du Haut Pays », *Der Gottesfreund im Oberland*), trad. J. Moncelon et É. Bouchery, Orbey, Arfuyen, 2011.

Anselme de Cantorbéry (Saint), *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. R. Roques, Cerf, SC 91, 2005 (1964).

Balibar, É., « Note sur l'origine et les usages du terme "monothéisme" », in *Critique*, 2006/1, n°704-705, p. 19-45.

Bernard, Ch.-A., *Vie, morale et croissance dans le Christ*, Rome, Università gregoriana editrice, 1973.

Bernard (Saint), *Sermons sur le Cantique*, trad. Paul Verdeyen et Raffaele Fassetta, 5 volumes, Cerf, SC 414, 431, 452, 472 et 511, 1996-2007.

—, *Sermons divers*, trad. Pierre-Yves Émery révisée par Françoise Callerot, 3 volumes, Cerf, SC 496, 518 et 545, 2006-2012.

Bisher, Eugen et Kertelge, Karl, art. « Parole de Dieu », trad. F. Boepspflug, in *Nouveau Dictionnaire de théologie*, Cerf, 1996 (1988), p. 668-778.

Bonaventure (Saint), *Opera omnia*, 10 volumes in-folio, Collège d'études médiévales de franciscains de Quaracchi, Florence, 1882-1910.

Bonaventure (Saint), *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. Henri Duméry, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001 (1994).

Bonaventure (Saint), *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, Trad. Ed.-H. Weber, Œil, 1985.

Bouëssé, H., o.p. et Latour (dir.), J.-J., *Problèmes actuels de christologie*, Desclée de Brouwer, « Textes et études théologiques », 1965.

Cross, R., *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, 2002.

Dalarun, J., *L'Impossible Sainteté. La Vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, Cerf, « Cerf-Histoire », 1985.

—, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris, Albin Michel, 1986.

Daley, Brian E., art. « Communication des idiomes », *in* J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., « Quadrige Dicos Poche », 2007 (1998), p. 660-661.

Dykmans, M., *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, Pontificia Universitatis Gregorianae , « Miscellanea historiae pontificiae », vol. 34, 1973.

Edwards, M. J., art. « Verbe », *in* J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, éd. cit., p. 1478-1480.

Epiney-Burgard, G. et Zum Brunn, É., *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

Feuillet, A. et Grelot, P., art. « Parole de Dieu », in *Dictionnaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, 1970, p. 906-914.

Field, S.L., Lerner, R.E. et Piron, S. (dir.), *Marguerite Porète et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2014.

Fox, M., *Le Christ cosmique*, trad. Jean-Pierre Denis, Albin Michel, « Paroles vives », 1988.

Gandillac (de), M., art. « Tauler Johann » in *Encyclopédie Universalis* : http://www.universalis.fr/encyclopedie/johann-tauler/ .

Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 3 vol., Cerf, « Cogitatio Fidei », 1973-1993.

Hadewijch d'Anvers, *Les Lettres. La Perle de l'école rhéno-flamande*, trad. Paul-Marie Bernard, Le Sarment, 2002.

Hours, B., *Les Ordres religieux*, P.U.F., « Que sais-je ? », 2012.

Horvilleur, D., « Le fruit défendu, une savoureuse énigme », *Le Monde des religions*, 2 octobre 2013 : http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-fruit-defendu-une-savoureuse-enigme-02-10-2013-3414_110.php .

Jolivet, J., « Remarques sur les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille », in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Textes réunis par H. Roussel et F. Suard, *Actes du Colloque de Lille, octobre 1978*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980, p. 83-99.

Lubac (de), H., *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, 5 tomes, Aubier, 1959, rééd. Cerf, 1993.

Madec, G., *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la voie*, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 2001 (1989).

Maurice, É., *La Christologie de Karl Rahner*, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 1995.

Legros, Ph., « La notion de "fine pointe de l'âme" chez François de Sales : Éléments d'une anthropologie à l'âge baroque », *in* Éric Lysøe (dir.), *Signes de feu/L'Image du foyer dans la littérature, les arts et les cultures*, Orizons, 2009, p. 63-77.

Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des sentences*, Troisième livre, trad. M. Ozilou, Cerf, « Sagesse chrétiennes », 2014.

Loyola (de), I., *Exercices spirituels*, Texte définitif (1548), trad. J.-Cl. Guy, Seuil, « Points-Sagesse », 1982.

Merswin, R., *Le Livre des neuf rochers*, trad. du moyen haut-allemand et prés. par J. Moncelon et É. Bouchery, préf. de F. Rapp, Orbey, Arfuyen, 2011.

Michel, Alain (éd.), *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Gallimard, « Folio Classique », 1997.

Mitalaite, K., *La Théologie et la philosophie de l'image dans les* Libri Carolini, Études Augustiniennes, 2007.

Ohlig, K. H. (éd.), *Christologie*, 2 vol., Éditions du Cerf, « Textes en main », 1996.

Ols, D., « Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, avril-juin 2015, p. 185-216.

Patfoort, Albert (o.p.), *L'Unité d'être dans le Christ d'après Saint Thomas*, Desclée, 1964.

Pesch, O. H., art. « Grâce », *in* Peter Eicher et Bernard Lauret (dir.), *Nouveau Dictionnaire de théologie*, Cerf, 1996, p. 380-386.

Rahner, K., *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, trad. Y. Tourenne, Cerf, « Bibliothèque du Cerf », 2010 (1971).

—, *L'Auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et les fondements de la théologie*, trad. O. Riaudel et Y. Trochéris, Cerf, « Bibliothèque du Cerf », 2013.

Renault, L., art. « Intellectualisme » et « Volontarisme », *in* Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., « Quadrige/Dicos Poche », 2007 (1998), p. 576-578 et p. 1236-1238.

Sales (de), François (Saint), *Œuvres*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.

Silesius, Angelus, *Le Voyageur chérubinique*, trad. Maël Renouard, Rivages Poche, « Petite Bibliothèque », 2004.

Sesboüe, B., art. « Christ/Christologie », *in* J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 266-275.

Solère, J.-L., Vasiliu, A. et Galonnier, A., (dir..), *Alain de Lille, le docteur universel*, Turnhout, Brepols, 2005.

Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine (collectif), Beauchesne, « Bibliothèque de spiritualité », 1998.

Suso, *Œuvres complètes*, trad. J. Ancelet-Hustache, Seuil, 1977.

Tauler, *Sermons*, trad. E. Hugueny, G. Théry, M.A.L. Corin, éditée et présentée par J.-P. Jossua, Cerf, « Sagesses chrétiennes », 1991.

Thomas d'Aquin (Saint) et Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le Vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. A. de Libera et C. Michon, Seuil, « Points Essais », 1996.

Thomas d'Aquin (Saint), *Question disputée. L'Union du Verbe incarné*, trad. M.-H. Deloffre, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2000.

— , *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Matthieu,* trad. Louis Vivès, Louis Vivès, 1856, revue par Charles Duyck, 2010) : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/catenaaureamatthieu.htm .

— , *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Luc,* trad. J.-M. Peronne, Louis Vivès, 1856, revue par Charles Duyck, 2012) : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/catenaaurealuc.htm .

—, *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Jean,* trad. J.-M. Peronne, Louis Vivès, 1868, revue par Charles Duyck, 2011) : http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/ecriture/catenaaureajean.htm .

Torrell, J.-P., *Saint Thomas, maître spirituel*, Les Éditions du Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, « Pensée antique et médiévale », 1996.

—, *Le Christ en ses mystères. La Vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 2 tomes, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 1999.

—, *Le Mystère du Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, « Foi vivante », 1999.

— (éd.), *Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, 2008.

Tresmontant, C., *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Seuil, 1961.

Valléjo, R., « Cité, désert et solitude. Strasbourg et la mystique rhénane au XIV^e^ siècle », *in* Dierkens, A. & Beyer de Ryke, B. (dir.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, loc. cit.*, p. 151-169.

Violante, C., *La Pataria Milanese e la Riforma ecclesiastica*, vol. 1: *Le premesse, 1045–1057*, Rome, 1955.

Wéber, É.-H., *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 1988.

3-Littérature secondaire sur Maître Eckhart

Ancelet-Hustache, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Seuil, « Points Sagesses », 2000 (1956).

Beyer de Ryke, B., *Maître Eckhart. Figure centrale de la mystique médiévale*, Entrelacs, « Sagesses éternelles », 2004.

Boulnois, O., *Au-delà de l'Image. Une Archéologie du visuel au Moyen Âge. Ve-XIVe siècles*, Seuil, « Des Travaux », 2008, Chapitre VII « La mystique ou l'image transparente », p. 289-330 (chapitre consacré à Maître Eckhart).

—, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », in Christophe Erismann et Alexandrine Schniewind, (dir.), *Compléments de substance/Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, « Problèmes et controverses », 2008, p. 299-323.

Brunner, F., *Eckhart*, Seghers, « Philosophes de tous les temps », 1969.

—, *Études sur Maître Eckhart*, Hermann, « Philosophie », 2012.

Casteigt, J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2006.

—, « Un baiser entre ciel et terre. Mouvance générique et exégèse dans le commentaire du *Cantique des cantiques* de Maître Eckhart », *Cahiers de Recherche Médiévale et Humaniste*, 18, 2009 : *Le système d'enseignement occidental (XI^e^ -XVI^e^ siècle). La «mouvance» des genres littéraires au Moyen Âge*, p. 217-238

— (dir.), *Maître Eckhart*, Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », 2012.

Chenet, J.-Cl. et Vannier, M.-A., art. « Divinisation », in M.-A. Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt et H. Schwaetzer (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Cerf, 2011, p. 384-385.

Dietsche, B. (dir.), *Meister Eckhart der Predigter*, Fribourg-en-Brisgau, 1960.

Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg, trad. G. Pfister, Orbey, Arfuyen, « Les Carnets spirituels », 2004.

Eck, S., o.p., « Le Salut par le Christ d'après maître Eckhart », *Revue des Sciences religieuses*, 75, n°4, 2001, p. 539-543.

Flasch, K., « L'intention d'Eckhart : une philosophie de la filiation divine », in *Introduction à la philosophie médiévale*, Éditions du Cerf, 1992, p. 196-202.

—, *Maître Eckhart, philosophe du christianisme*, trad. Catherine König-Pralong, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2011.

Friedlander, A. H., « Maître Eckhart et la tradition juive : Maïmonide et Paul Celan », in É. Zum Brunn (dir.), *Voici Maître Eckhart*, éd. cit., p. 385-400.

Gandillac (de), M., « La dialectique de Maître Eckhart », in *La Mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, P.U.F., 1963.

Gire, Pierre, « Le Christ de Maître Eckhart », in *Le Souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, 2004, p. 235-244.

Gire, P., « Maître Eckhart : prédication et évangile de Jean », *in* M.-A. Vannier (dir.), *La Prédication chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Éditions du Cerf, « Patrimoines/Christianisme », 2008, p. 29-38.

Haas, A.-M., « Introduction à la vie et à l'œuvre de Henri Suso », trad. W. Wackernagel, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 70, fascicule 1, 1996, p. 154-166.

Jarczyk, G. et Labarrière, P.-J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1995.

Kobusch, Th., « Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts », *in* A. Speer & L. Wegener (dir.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin-New York, De Gruyter, « Miscellanea Medievalia », 32, 2005, p. 239-258.

Knaebel, S., « La réception de la mystique rhénane dans l'idéalisme allemand », *in* A. Dierkens et B. Beyer de Ryke, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique rhéno-flamande, XIIIe-XIVe siècle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2004, p. 171-183.

Libera (de), A., « Les "raisons d'Eckhart" », in *Maître Eckhart à Paris. Une Critique médiévale de l'onto-théologie*, P.U.F. / Bibliothèque des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 1984, p. 109-140.

—, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, « Points Essais », 1996 (1992).

—, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », *in* É. Zum Brunn (dir.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 319-340.

—, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, « Points Sagesses », 1994.

—, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Bayard, « L'Aventure intérieure », 1996.

—, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, « Initiations au Moyen Âge », 1998.

Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1998 (1960).

Mangin, É., « La figure de Marthe dans le *Sermon 86* d'Eckhart », *Revue des Sciences religieuses 74*, n°3, Strasbourg, 2000, p. 304-328.

—, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », *Études*, 4111-2 (2009), p. 65-76.

—, « La Manifestation du Christ et l'expérience de l'amour. Une approche phénoménologique de Maître Eckhart », *Théophilyon*, XV-2, Lyon, 2010, p. 407-419.

—, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Seuil, 2012.

—, « Maître Eckhart : penser à la limite », in *Études*, 2013/3 (tome 418), p. 339-349.

Manstetten, R., *Esse est Deus: Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Fribourg-Munich, Verlag Karl Alber, 1993.

—, « Christologie bei Meister Eckhart », *Meister-Eckhart-Jahrbuch I*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 125-144.

Mc Ginn, B., «Eckhart's christology » in *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2001, p. 115-127.

Mieth, D., « Kontemplation und Gottesgeburt – Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart », *in* W. Haug et D. Mieth (dir.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, Munich, Schoningh*, 1992, p. 209-228.

Meesen, Y., art. « Grâce (Eckhart, Tauler) », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 513-518

Paissac, M., o.p., « Union mystique au Christ chez Maître Eckhart », février 2001, http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-02/23-999999/Paissac.html

Pasqua, H., *Maître Eckhart. Le Procès de l'Un*, Cerf, « La Nuit surveillée », 2006.

Rubino, E., « "… ein grôz meister" : Eckhart e Origene », *in* L. Sturlese (dir..), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Fribourg, Academic Press Freiburg / Paulusverlag Fribourg Suisse, 2012, p. 141-164.

Ruh, K., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, trad. Janine de Bourgknecht et Alain Nadeau, Cerf/ Éditions universitaires de Fribourg, « Pensée antique et médiévale/Initiation », 1997.

Schneider, R., « The functional Christology of Meister Eckhart », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Tome XXXV, 1968, p. 291-322.

Steer, G. et Sturlese, L. (dir.), *Lectura Eckhardi*, Berlin-Cologne-Stuttgart, Kohlhammer, 1998.

Steer, G., « Maître Eckhart prédicateur », *in* Vannier, Marie-Anne (dir.), *La Prédication chez Eckhart et Nicolas de Cues*, 2008, p. 29-38.

Théry, G. , o.p., « Édition critique des œuvres relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1928, p. 210-211.

Vannier, M.-A., « La prédication, axe de l'œuvre d'Eckhart », *La Vie spirituelle*, 742, p. 829-841, 2002.

—, « La prédication chez Augustin et Eckhart », *Nouvelle Revue théologique*, 127, p. 180-199, 2005.

— (dir.), *La Naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Éditions du Cerf, « Patrimoines christianisme », 2006.

— (dir.), *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2008.

— (dir.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2008.

—, « Maître Eckhart : un pont entre le Moyen Âge et aujourd'hui », *Théologiques*, Montréal, vol. 18, 2, 2010, p. 43-69. Voir en particulier dans cet article la section I.2 intitulée « Une spiritualité christologique ».

—(dir.), *La Création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2011.

—, « L'Anthropologie d'Eckhart », *in* J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, éd. cit., p. 145-162.

—, art. « Christologie », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 240-243.

—, art. « Image », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 599-602.

—, art. « Trinité (Eckhart) », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 1179-1185.

— (dir.), *La Christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2013.

Wackernagel, W., *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1991

Wéber, É.-H., o.p., « Le Christ selon maître Eckhart », *in* Kent Emery, Joseph Wawkyrow (dir..), *Christ among the Medieval dominicans. Representations of Christ in the texts and images of the Order of Preachers*, Notre-Dame, University of Notre-Dame, 1999, p. 414-429.

Zum Brunn, É., *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

4-Prédication: histoire et théorie

Albert, Felix, R., *Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther*, 3 vol., Gütersloh, Bertlesmann, 1892-1896.

Amos, Th. L., Green, E. A. et Kienzle (dir.), Beverly Mayne, *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, Kalamazzo (Mi), Westerne Michigan University, 1989.

Barré, H., *Les Homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*, Cité du Vatican, « Studi e testi », 1962.

—, art. « Homéliaires », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome VII-1, col. 597-606, 1932-1995.

Bartola, A., « La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla », *Studi Medievali*, IIIa serie, 27, 1986, p. 609-636.

Bériou, Nicole, *L'Avènement des maîtres de la parole. La Prédication à Paris au XIIIe siècle*, 2 vol., Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

—, « Une mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge », *Communications*, 2002, 72, p. 113-127.

Berrouard, M.-F., « Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent, in *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, p. 447-501.

—, « La prédication d'Augustin », *in* Augustin (Saint), *Homélies sur l'Évangile de Jean I-XV*, BA 71, Institut d'Études Augustiniennes, 1969, « Introduction », p. 9-25.

Bridel, C. et Gagnebin, L., art. « Prédication » *in* P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, P.U.F., « Quadrige/Dicos poche »/Labor et Fides, 2006,
p. 1112.

Bochet, I., « L'expérience spirituelle du prédicateur selon Saint Augustin », in *Connaissance des Pères de l'Église*, 74, 1999, p. 46-53.

La Bonnardière, A.-M., « Augustin, ministre de la Parole de Dieu », *in* A.-M. La Bonnardière (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, 1986, p. 51-59.

Caron, M., « Vie et parole de Saint Augustin », *in* Augustin (Saint), *Sermons sur l'écriture*, Robert Laffont, « Bouquins », 2014, p. V-LIV.

Charland, Th.-M., o.p., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Vrin, 1936.

Dahan, G., *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Cerf, « Patrimoines christianisme », 1999.

—, art. « Prédication au Moyen Âge », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 969-979.

Dessi, R. M. (dir.), *La Parole du prédicateur, Ve-XVe siècles*, Turnhout, Brepols, Collection d'études médiévales de Nice, 1997.

Fiodorowicz, M., *Psalmus vox totius Christi. Studien zur Augustinus 'Enarrationes in Psalmos'*, Freiburg, Herder, 1997.

Gilson, É. « Michel Ménot et la technique du sermon médiéval », in *Les Idées et les lettres*, Vrin, 1932, p. 93-154.

Haas, A. M., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg Universitätsverlag, Fribourg, Suisse, 1979.

Hamesse, J. et Hermand, X. (dir.), *De l'Homélie au sermon/Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1993.

De l'institution des prédicateurs, trad. R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV, Histoire des conciles œcuméniques*, 6, Éditions de l'Orante,1965.

Lawless, G., art. « Prédication », trad. Gilbert Kongs, in *Encyclopédie Saint Augustin/La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, éd. cit., p. 1175-1179.

Longère, J., *La Prédication médiévale*, Études augustiniennes, 1983.

Madec, G. (dir.), *Augustin prédicateur*, Études augustiniennes, 1998.

Mandouze, A., « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone », in *Augustinianum* 30 (1987), 89-98.

Mertens, V. et Schiewer, H.-J., *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, Tübingen, Niemeyer, 1992.

Morenzoni, F., *Des Écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIIIe siècle*, Études augustiniennes, 1995.

Muessig, C., *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002,

Murphy, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages*, Los Angeles-Londres, University of California Press, 1974.

Morvay, K. et Grube, D., *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters*, Munich, Beck, 1974.

Pontet, M., *L'Exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Aubier, 1947.

Robson, C.A., *Maurice de Sully and the medieval vernacular homily*, Oxford, Blackwell, 1952.

Rusconi, R., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Turin, Loescher, 1981.

Torrell, J.-P., « Thomas d'Aquin prédicateur », *in* M.-A. Vannier (dir.), *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, « Patrimoines », 2008, p. 13-28.

Valente, L., « Arts du discours et *sacra pagina* dans le *De tropis loquendi* de Pierre le Chantre », in *Histoire, Epistémologie, Langage*, 12 (1990), p. 69-102

—, *Phantasia contrarietatis. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel De tropis loquendi di Pietro Cantore († 1197)*, Firenze, Olschki, 1997 (Unione Accademica Nazionale « Testi e studi per il '*Corpus philosophorum Medii Aevi* », XIII / II).

Van der Meer, F., *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, trad. M. Blondet, F. Darcy, M. Jourjon et E. Viale, 2 tomes, Paris-Colmar, Alsatia, 1955.

Vauchez, A., « Saint Bernard, un prédicateur irrésistible », *L'Histoire*, n°47, juillet 1982, p. 26.

Verwilghen, A., « Rhétorique et prédication chez Augustin », *Nouvelle revue théologique*, 120/2, p. 232-248.

Zink, M., « La prédication en langues vernaculaires », *in* Pierre Riché et Guy Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, « Bible de tous les temps », 1984, p. 489-516.

5-Pères de l'Église

5-1 Textes de référence

Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de Saint Luc I*, V, 90-92, trad. Dom Gabriel Tissot, o.s.b., Cerf, SC 45 *bis*, 1971 (1956).

Athanase, *Adversus Arianos*, *PG*, XXVI.

Augustin (Saint), *Contra Faustum*, *PL*, XLII.

—, *Œuvres I*, Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

—, *La vraie Religion*, trad. Jean Pegon, s.j., in *La Foi chrétienne*, BA 8, Desclée de Brouwer et Cie, 1951.

—, *La Trinité (Livres VIII-XV)*, XIV, VIII, 11, trad. P. Agaësse, s.j., BA 16, Desclée de Brouwer, 1955.

—, *Les Confessions/Livres I-VIII*, trad. E Tréhorel et G. Bouissou, BA 13, Desclée de Brouwer, 1962.

—, *Les Confessions/Livres VIII-XIII*, trad. E Tréhorel et G. Bouissou, BA 14, Desclée de Brouwer, 1962.

—, *Sermons pour la Pâque*, trad. Suzanne Poque, Les Éditions du Cerf, SC 116, 1966,

—, *La Genèse au sens littéral*, trad. P. Agaësse et D. Solignac, BA 48-49, Desclée de Brouwer, 1972.

—, *Dialogues philosophiques III*, trad. Goulven Madec, BA 6, Desclée de Brouwer, 1976.

—, *Homélies sur l'Évangile de Jean XVII-XXXXIII*, trad. M.-Fr. Berrouard, BA 72, Institut d'Études Augustiniennes, 1988 (1978).

—, *La Doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau revue par I. Bochet, BA 11/2, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

—, *Homélies sur l'Évangile de Jean I-XV*, trad. M.-Fr. Berrouard, BA 71, Institut d'Études Augustiniennes, 1969.

—, *Homélies sur l'Évangile de Jean CIV-CXXIV*, trad. M.-Fr. Berrouard, BA 75, Institut d'Études Augustiniennes, 2003.

—, *Discours sur les Psaumes*, 2 vol., trad. Guérin, Éditions du Cerf, « Sagesse chrétiennes », 2007,

—, *Homélie sur la Première Épître de Saint Jean*, trad. Jeanne Lemouzy, BA *76*, Institut d'Études augustiniennes, 2008.

—, *Sermons sur l'Écriture*, trad. Jean-Baptiste Raulx revue par M. Caron, Robert Laffont, « Bouquins », 2014.

Miscellanea Augustiniana. Testi e studi, pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore, Rome, 1930.

Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, trad. G. M. de Durand, o.p., Cerf, SC 97, 1964.

Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, trad. M. de Gandillac, Cerf, SC 58 *bis*, 1970.

Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, Livre II, trad. Raymond Étaix, Georges Blanc, s.j. et Bruno Judic, Cerf, SC 522, 2008.

Grégoire de Nazianze, *Discours I-III*, trad. Jean Bernardi, Cerf, SC 247, 1978.

Grégoire de Nysse (Saint), *Traité de la virginité*, trad. Michel Aubineau, Cerf, SC 119, 1966.

Grégoire Palamas (Saint), *De la Déification de l'être humain*, trad. M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle, Lausanne, L'Âge d'Homme, « Sophia », 1990.

Hilaire de Poitiers (Saint), *Sur Matthieu*, 2 tomes, trad. Jean Doignon, Cerf, SC 254-258, 1978-1979.

Irénée de Lyon (Saint), *Contre les Hérésies*, Livre III, trad. Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, s.j., Cerf, SC 210-211, 1974.

Jean Cassien, *Conférences*, II, trad. Dom E. Pichery, Cerf, SC 54, 1958.

Jean Chrysostome (Saint), *Œuvres complètes*, trad. M. Jeannin, Bar-le-duc, M. Guérin & Cie, 1865, 11 volumes. Cette édition a été numérisée intégralement sur le site Internet de l'abbaye Saint-Benoît-de-port-Valais (Suisse) :

http://www.abbayesaintbenoit.ch/saints/chrysostome/index.htm.

Maxime le Confesseur (Saint), *Ambigua*, trad. Emmanuel Ponsoye, Éditions de l'Ancre, « L'Arbre de Jessé », 1994.

—, *Questions à Thalassios*, Tome I (Questions 1 à 40), trad. Françoise Vinel, Cerf, SC 529, 2010.

Maxime le confesseur. L'Agonie du Christ, Introd. de François-Marie Léthel. Biographie, trad., index, guide thém. et glossaires de M.-H. Congourdeau, Paris, éd. J.-P. Migne, « Les Pères dans la foi », 64, 1996 [anthologie].

Origène, *Homélies sur la Genèse*, trad. trad. Louis Doutreleau, s.j., Cerf, SC 7, 1944.

—, *Homélies sur S. Luc*, trad. Henri Crouzel, s.j., François Fournier, s.j. et Pierre Périchon, s.j., Cerf, SC 87, 1962.

—, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Tome I (Livres X et XI), trad. Robert Girod, Cerf, SC 162, 1970.

—, *Homélies sur Jérémie I*, trad. Pierre Nautin, Cerf, SC 232, 1976.

—, *Traité des principes*, Tome III (Livres III et IV), trad. Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Cerf, SC 268, 1980.

5-2 Littérature secondaire

Bathrellos, D., *The Byzantine Christ. Person, nature, and will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford, OUP, « Oxford Early Christian Studies », 2004.

Chrétien, J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, P.U.F., « Épiméthée », 2002.

Larchet, J.-C., *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, « Cogitatio fidei », 1996.

Léthel, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », 52, 1979.

Lévy, A., *Le Créé et l'incréé : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006,

Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, 1958 (1938).

Vannier, M.-A., *Creatio, conversio, formatio chez Saint Augustin*, Fribourg, Éditions universitaires, 1991.

Williams, R., art. « Création », trad. M.-A. Vannier, *in* A. D. Fitzgerald (dir.) et M.-A. Vannier (dir.) pour l'édition française, *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, Cerf, 2005, p. 404-408.

5-3 Pères de l'Église au Moyen Âge

Conticello, C. G., « San Tommaso ed i padri : la Catena auera super Johannem », in *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 65, Vrin, 1991, p. 31-92.

Jeauneau, Édouard, « Jean Scot Érigène et le grec », in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XLI, Leyde, EJ. Brill, 1979, p. 5-50.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 2007/1, Tome 91, Vrin : « Lire les Pères au Moyen Âge ».

6-Philosophie

Abélard, *P. Abaelardi Glossae super Porphyrium*, éd. B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1919.

Aelredus Rievallensis, *Opera Omnia* V, Éd. Raciti, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM), 2D, Turnhout-Brepols, 2005.

Albert le Grand, *Opera omnia*, éd. Borgnet, Vivès, 38 vol., 1890-1899.

Marenbon, J., *The Philosophy of Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Aristote, *Métaphysique*, trad. Tricot, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1953, 2 volumes.

—, *De la Génération et de la corruption*, trad. Charles Mugler, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1966.

—, *Histoire des animaux*, Tome III (Livres VIII-X), trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, CUF, 1969.

—, *De l'Âme*, trad. Richard Bodéüs, Flammarion, « GF », 1993.

—, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Flammarion, « GF », 1993 (1990).

—, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, « GF », 2002 (2000).

—, *Petits Traités d'histoire naturelle*, trad. Pierre-Marie Morel, Flammarion, « GF », 2000.

Avicenne, *Métaphysique du Shifa'*, trad. Georges C. Anawati, Vrin, « Études musulmanes », 2 vol., 1978 et 1985.

Bergson, « L'Intuition philosophique » (1911), in *La Pensée et le mouvant*, P.U.F., 2009 (1938), p. 117-142.

Blumenberg, H., « Licht als Metaphor der Wahrheit », *Studium generale*, 10 (1957), p. 432-447 ; « La lumière comme métaphore de la vérité », trad. fr. *in* M. Boucher (dir.), *Lumières*, Paris, Vrin, 2003.

Boulnois, O., « Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales », *in* J. L. Solère et Z. Kaluza (dir.), *La Servante et la Consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, p. 45-94.

Chrétien, J.-L., *L'Espace intérieur*, Éditions de Minuit, « Paradoxe », 2014.

Duns Scot, *Ordinatio*, Balic, Vatican, 1950 s., t. I-VII parus.

J. Ellis, « The Trouble with Fragrance », *Phronesis*, 35 (1990), p. 290-302.

Gilson, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2003 (1929).

Guitton, J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004 (1971).

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études Augustiniennes, 1993 (1981).

Hadot, P., *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Fayard, 1992.

Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, « Folio Essais », 1995.

Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret *et al.*, Gallimard, « Tel », 1981 (1959).

König-Pralon, C., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'Essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005.

Libera (de), A., *La Philosophie médiévale*, P.U.F., « Quadrige », 2014 (1993).

—, « Albert le Grand et la mystique allemande », *in* M.J.F.M. Hoenen, J.H.J. Schneider & G. Wieland (dir.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln, Brill, « Education and Society in the Middle Ages and Renaissance », 6, 1995, p. 29-42.

—, « Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277 », in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, *Miscellanea Mediaevalia*, 26, Berlin-New York, De Gruyter 1998, p. 71-89.

—, « Des accidents aux tropes. Pierre Abélard », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2002/4 (n°36), p. 479-500.

—, *Archéologie du suje*t, Vrin, 2007- . 3 tomes parus à ce jour.

—, « Pourquoi une archéologie du sujet ? », Entretien pour le site Internet *Actu Philosophia*, 2009. URL : http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article77 .

—, *Où va la philosophie médiévale ?* Fayard-Collège de France, 2014.

—, *L'Invention du sujet moderne/Cours au Collège de France 2013-2014*, Vrin, 2015.

—, « Lumière, conscience et perception : la métaphore optique », *in* J. Scheid (dir.), *Lumière/Lumières.* Colloque de rentrée 2015, Collège de France-Odile Jacob, 2016, p. 141-166.

Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. Salomon Munk, Verdier, 1979.

Matthews, G.B., « The Enigma of Categories la20ff and Why it Matters », *Apeiron*, 22 (1989), p. 91-104.

—, « Container Metaphysics According to Aristotle's Greek Commentators », *Canadian Journal of Philosophy* [Suppl.], 17 (1991), p. 7-23.

Panaccio, C., *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1999.

Pascal, *Pensées*, Édition de Léon Brunschvicg, Flammarion, « GF », 1993.

Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Flammarion, 2008.

Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote*, Chap. 2, 4, trad. Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, Paris, Belles Lettres, 2001.

Spinoza, *Œuvres complètes*, trad. Roland Caillois *et al.*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.

Les Stoïciens, Émile Bréhier (trad.) et Pierre-Maxime Schuhl (éd.), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

7-Autres ouvrages et autres articles cités

Bastian, J.-P., *Le Protestantisme en Amérique latine. Une Approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Bourdieu, P., *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982.

Cicéron, *Du meilleur Genre d'orateur*, trad. Henri Bornecque, Les Belles Lettres, C.U.F., 1921.

Claudel, *Œuvre poétique*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

Hitler, *Mon Combat*, trad. J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Nouvelles Éditions Latines, 1935.

Lenclud, G., art. « Fonctionnalisme » *in* Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.U.F., 1991, p. 286-289.

Lewis, F. J., *Le Christ dans l'art*, Parkstone Press, New York, 2010.

Loehr, J., « Pour une histoire littéraire au rebours », in *Poétique*, février 2010, p. 37-62.

Luchini, F., « Dialogue avec Jean d'Ormesson », *Le Figaro Magazine*, 26 février 2016, p. 61-64.

Pindare, *Pythiques* II, 72, trad. Aimé Puech, Les Belles Lettres, C.U.F.., 1931.

Proust, *Sodome et Gomorrhe*, in *À la Recherche du temps perdu III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

Raviolo, I., art. « Musil », in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, éd. cit., p. 822-825.

Richard, J.-P., *Poésie et profondeur*, Seuil, « Points Essais », 1976 (1955).

Rosenberg, A., *Le Mythe du XXe siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, trad. Adler von Scholle, Avalon, 1986 (1930).

Rousseau, *Œuvres complètes III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

Schelling, *Philosophie de la mythologie*, trad. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Million, « Krisis », 1994.

Sollers, Ph. , *Vision à New York*, Gallimard, « Folio », 1998 (1981).

—, *Illuminations*, Gallimard, « Folio », 2005 (2003).

—, *Un vrai Roman. Mémoires*, Gallimard, « Folio », 2009 (2007).

Weber, M., *Économie et société I. Les Catégories de la sociologie*, trad. Julien Feund *et al*., Pocket, 2006 (1995)

—, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Gallimard, « Tel », 2004, (2003).

Younge, G., *The Speech. The Story behind Fr. Martin Luther King's Jr. Dream*, Caroline du Sud, États-Unis, Deckle Edge, 2013.

ANNEXE

Richard Schneider, « The functional Christology of Meister Eckhart », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Tome XXXV, 1968, p. 291-322.

Traduit de l'anglais par Henri de Monvallier.

Remarques sur la traduction

p. 314: Nous avons lu « *with all that which he is* » au lieu de « *with all that which is his* » (coquille). À la note 133 de cette même page, concernant la dernière référence entre parenthèses, nous avons rectifié « (*LW* IV, p. 422, 12-123, 3) » en « (*LW* IV, p. 422, 12-423, 3) »

p. 315: Nous avons lu « t*he process of man becoming son of God* » au lieu de « *the process of man be coming son of God* » (coquille).

La christologie fonctionnelle de maître Eckhart*

Maître Eckhart, le théologien dominicain du début du quatorzième siècle[427], fut reconnu comme maître de l'université de Paris, mais avant tout comme prêcheur, directeur et écrivain spirituel à Strasbourg et Cologne[428]. Ses fortes réflexions philosophiques et théologiques frappèrent ses contemporains et sont depuis lors un défi et une source d'inspiration pour un grand nombre de gens. On a beaucoup écrit sur son mysticisme qu'on n'a pas vu seulement comme la source de l'école mystique allemande mais qu'on a aussi mis en rapport avec le mysticisme impersonnel de l'Extrême-Orient. Beaucoup de tentatives ont été faites pour interpréter ses intuitions métaphysiques qu'on a très vite suspecté de tendre vers le panthéisme. Cependant, quel que soit le respect que l'on puisse avoir pour ces interprétations, il faut remarquer qu'Eckhart était un théologien chrétien dont l'engagement consistait à exprimer dans ses écrits théologiques et philosophiques sa compréhension de la révélation du Christ. Et l'on peut donc à partir de là soulever la question du rôle du Christ dans sa pensée. Quelle idée se faisait-il du Christ ? Le Christ n'était-il qu'un point secondaire dans ses spéculations philosophiques et théologiques ou bien y jouait-il un rôle central ?

Dans cette étude sur la christologie de maître Eckhart, nous essayons d'apporter quelques réponses à ces questions[429]. Eckhart lui-même n'a pas écrit de traité théologique sur le Christ. Comme il l'indique dans son Prologue à l'*Opus tripartitum*[430], il présuppose dans

---

*Une synthèse en allemand réalisée à partir de cet article a été diffusée en janvier 1968 par la *Süddeutsche Rundfunk*.

[427] Sur la vie d'Eckhart, voir l'étude détaillée de J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), p. 7-52 et 30 (1960), p. 5-52.

[428] Eckhart enseigna à Paris durant les années 1302-1303 et 1311-1313 ; il fut actif à Strasbourg entre 1313 et 1322 ainsi qu'à Cologne probablement de 1323 à 1326, la fin de sa vie (cf. *ibid.*, vol. 29, p. 17-52).

[429] Dans ce contexte, il faut faire référence aux deux études qui traitent de la christologie de maître Eckhart :

M.J. González-Haba, *La Figura de Cristo en el maestro Eckhart*, Madrid, 1962.

B. Weiss, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Mainz, 1965. Weiss montre correctement que, pour Eckhart, le Christ, en tant que Verbe incarné de Dieu, est une réalité historique (p. 47), mais qu'Eckhart est davantage intéressé par la signification transtemporelle de l'Incarnation dans l'optique de la « *Gottessohngeburt* » dans l'âme de l'homme (*cf.* p. 66-70). En conséquence de quoi, Eckhart échoue à reconnaître de manière suffisante l'Incarnation comme événement historique unique (p. 70-75) et donc l'aspect concret de l'histoire du salut elle-même (*cf.* p. 181).

[430] *Prol. Gen.*, nn. 5-7 (*LW* I, p. 151, 2-17). – Nous faisons référence à l'édition critique des œuvres de Maître Eckhart : *Meister Eckhart, die deutschen und latinischen werke*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen

son œuvre les traités systématiques de la théologie qui débattent des questions théologiques, comme par exemple la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin. Par conséquent, pour établir l'idée qu'Eckhart se faisait du Christ il faut prendre en compte l'ensemble de ses écrits et rassembler les déclarations qui se réfèrent au Christ.

Le résultat le plus significatif de cette enquête sera que le Christ est central dans toutes les réflexions théologiques de Maître Eckhart. La raison en est claire et simple : toute l'œuvre théologique d'Eckhart est au service de sa prédication et dans le but de prêcher à ses frères[431]. Et selon la conviction d'Eckhart le prêcheur ne doit prêcher rien d'autre que le Christ. Le prêcheur est envoyé par le Christ et cette mission définit tout son être. En raison de cette relation au Christ il n'est et ne vit plus pour lui-même mais seulement pour le Christ. L'être du Christ est son être. Puisque l'œuvre exprime toujours l'être de celui qui la fait, l'œuvre du prêcheur ne doit viser et exprimer que le Christ[432]. Ainsi, indépendamment du fait de considérer Eckhart avant tout comme un métaphysicien qui est intéressé par le problème des perfections transcendantes ou bien de le considérer au premier chef comme un mystique qui essaie d'exprimer son expérience mystique, le Christ revêt une importance centrale à la fois dans sa métaphysique et dans son mysticisme[433].

Forschungsgemeinschaft von J. Koch u.a., Stuttgart, 1935. Cette édition est pour le moment incomplète. Pour les œuvres allemandes d'Eckhart nous utilisons l'édition suivante: *Meister Eckhart. Deutschen Predigten und Traktate*. Edited und translated by Joseph Quint, München, 1955. On se réfère à cette édition à l'aide de « Quint » suivi de la référence de la page et de la ligne. On se réfère aux œuvres latines à l'aide de l'abréviation *LW*. Nous utilisons les abréviations suivantes pour les écrits individuels de maître Eckhart : *Prol. gen. : Prologum generalis in opus tripartitum. – Prol. Prop : Prologus in opus propositionum. – In Gen. I : Expositio Libri Genesis. – In Gen. II : Liber parabolarum Genesis. – In Eccl. : Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24. – In Exod. : Exposition Libri Exodi. – In Joh. : Expositio Evangelii secundum Johannem. – In Sap. : Expositio Libri Sapientiae. – Pr.: Predigt* (sermons allemands).

[431] De l'avis des éditeurs des œuvres latines et allemandes d'Eckhart, sa préoccupation pour la prédication est le principe unificateur de ses écrits : « L'événement le plus important réside en ceci que l'unité de l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart s'achève dans la prédication. Elle lui tient à cœur en tant que tâche propre de son ordre et c'est elle qu'il a voulu servir avec son *Opus expositionum*. Sur ce point, il s'avère être dans la filiation authentique de Saint Dominique » (J. Koch, *Sinn und Struktur der Schriftauslegungen*, *in* U.M. Nix et R. Öchslin (dir.), *Meister Eckhart der Predigter*, Freiburg, 1960, p. 103).

[432] *Eccl.*, n. 4 (*LW* II, p. 233, I-II).

[433] L'auteur de ces lignes est incliné à se ranger aux côtés de l'opinion de Joseph Koch qui soutient que l'intérêt principal d'Eckhart se concentre sur la métaphysique des transcendantaux ; *op. cit.*, p. 87-92 ; cf. R. Schneider, *La Doctrine d'Eckhart sur les perfections transcendantales en Dieu et dans les créatures*, thèse, Université de Toronto, 1965. On trouve plus fréquemment l'interprétation d'Eckhart comme un mystique, comme le montre

Le Christ est ainsi envisagé non pas tant du point de vue de la question ontologique de l'union hypostatique des natures divine et humaine que de celui de sa signification et de sa fonction dans la relation de Dieu à l'homme et au monde. Autrement dit, Eckhart présente une christologie plutôt fonctionnelle qu'ontologique. Bien sûr, la première n'exclut pas la seconde. La signification du Christ pour l'homme et le monde se fonde sur le fait qu'il est bien le Verbe incarné de Dieu, que le sujet qui agit en Jésus Christ est le Fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité.

Le Christ en tant que Verbe incarné du Père divin est la révélation et la manifestation parfaites du fait que Dieu le Père est éternellement relié au Fils en tant qu'autre personne divine. L'éternelle relation du Fils en tant que Verbe de Dieu au Père et au Saint Esprit est, selon l'opinion d'Eckhart, le fondement de la signification à la fois cosmique et métaphysique du Christ en ce qui concerne toute la création. Et cette relation est plus profondément le fondement de l'importance du Christ sur le plan salvifique, éthique et mystique.

La relation éternelle du Verbe au Père et à Son Esprit

Lorsqu'Eckhart regarde le Christ du point de vue de sa relation éternelle à son Père, il emploie les mêmes titres que le Nouveau Testament applique au Christ : Il est le Fils de Dieu ; le Verbe du Père ; l'Image du Père invisible, Sa Sagesse et sa Bonté. Le Christ est Celui qui est vraiment juste, la manifestation parfaite de la justice divine.

La filiation divine du Christ met l'accent sur Son engendrement éternel par Dieu le Père. Cet engendrement est dynamique : le Fils naît toujours par le Père dans une naissance éternelle qui est au-delà du temps et du changement – *semper nascitur, semper natus est*[434]. L'engendrement est une procession du Fils, non pas à partir du Père, au sens où cette procession s'effectuerait en dehors de Lui, mais une procession à l'intérieur de l'unité absolue du Père, un mouvement de source interne à l'Un divin ou à la Forme divine, une sorte d'ébullition formelle (*ebullitio formalis*)[435]. Dans cette génération le Père donne l'entièreté de son être divin au Fils[436]. Sa propre existence en tant que Père « dépend » du don éternel de

aisément un coup d'œil à la bibliographie traitant d'Eckhart : cf. plus récemment R. Öchslin, *Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten,* in *Meister Eckhart der Predigter, op. cit.,* p. 149. ; cf. H. Piesch, *Vom Edlen Menschen,* in *op. cit.,* p. 197-199.

[434] *In Joh.,* n. 8 (*LW* II, p. 8-9); cf. *In Eccl.,* n. 21 (*LW* II, p. 249, 1-3); *In Joh.,* n. 450.

[435] Cf. *In Joh.*, n. 432 (*LW* II, p. 291, 6-9); *Sermo XXV*, I, n. 258 (*LW* IV, p. 236, 1-8 et note 4).

[436] Cf. *In Exod.*, n. 28 (*LW* II, p. 34, 1-8); *In Joh.*, n. 572: « *terminus generationis per se est esse* ». *In Joh.*, n. 358 (*LW* III, p. 304, 3-4): le Père descend dans le Fils avec toutes ses caractéristiques et propriétés, de manière à

Son être divin au Fils[437] ; le Père ne peut être compris sans le Fils et vice versa[438]. Puisqu'il s'agit d'une émanation formelle et puisque c'est une caractéristique de la forme de se communiquer entièrement, Père et Fils sont un en substance, être, vie, savoir et activité[439]. Ainsi, Père et Fils sont consubstantiels et c'est dans cette substance qu'existe l'unité pure (*merissima unitas*) entre eux[440]. Ils sont coéternels, égaux et absolument identiques dans leur nature. Ils ne sont distincts que dans leurs activités particulières dans ce processus formel, c'est-à-dire dans toutes ces caractéristiques qui sont impliqués dans le fait d'engendrer et d'être engendré[441].Il n'y a entre eux qu'une distinction personnelle[442] : le Fils est une autre personne (*alius*) et non une autre réalité ou chose (*aliud*), puisque personne ne peut s'engendrer soi-même ; et cependant, pour être le Fils, pour être engendré, Il doit avoir la même nature que le Père[443]. Mais il a la nature divine en opposition personnelle (*sed se tota oppositum*) au Père[444]. En engendrant le Fils le Père produit une personne qui est comme Lui sous tous les rapports si ce n'est la paternité. Le Fils est donc l'*alter ego* du Père. Cela explique aussi pourquoi amour et délectation (*amor et delectio*) jaillissent de cet engendrement éternel[445]. C'est un amour par lequel le Père aime le Fils et dans lequel le Fils se tourne vers le Père. C'est un amour personnel au sens le plus profond du terme, qui constitue une personne divine qui est aussi amour, l'Esprit Saint, le lien personnel entre Père et Fils. Ainsi, Père et Fils, dans la mesure où ils sont tous deux identiques en substance spirent

---

ce qu'aucune distinction ne subsiste entre eux s'il n'était impossible même pour Dieu qu'il y eût deux réalités infinies ou indistinctes. Par conséquent, même s'il y a l'unité la plus intense entre le Père et le Fils, une distinction subsiste entre eux, en ceci que le Père est le principe en ce qui concerne le Fils.

[437] In Joh., n. 197 (*LW* III, p. 166, 14-167, I): « *Si enims Filius est, pater est ; si pater est, filius est. Si semper pater fuit et est, semper filius fuit et est : semper natus, semper nascitur* ».

[438] *Ibid.*, n. 446.

[439] Cf. *Ibid.*, n. 342 (p. 291,14-292, 1).

[440] *Ibid.*, n. 35 (p. 29, 11-30, 5).

[441] *Ibid.*, n. 160 (p. 132, 1-6).

[442] *Ibid.*, n. 35 (p. 29, 16).

[443] *Ibid.*, n. 161 (p. 132, 7-15).

[444] *In Exod.*, n. 71 (*LW* II, p. 73, 15-74, 4); *Sermo II*, 1, n. 8 (*LW* IV, p. 10, 5-12). Dans ces formulations Eckhart exprime l'héritage théologique du dogme de la Trinité dans l'Occident. Voir aussi par exemple *In Exod.*, n. 72 (*LW* II, p. 74, 13-75, 4) où il discute l'idée selon laquelle les trois personnes divines ont des relations réelles (c'est-à-dire subistantes). Cf. *In. Joh.*, n. 34 (*LW* III, p. 27, 15-28, 2) ; *In Eccl.*, n. 10 (*LW* II, p. 239, 6-10).

[445] *In Joh.*, n. 162 *LW* III, (p. 132, 16-133, 15).

l'Esprit[446]. Cependant, il y a aussi un amour naturel dans la relation des personnes trinitaires. C'est l'amour qui accompagne les activités internes de la divine Trinité et qui accompagne même la spiration de l'esprit. Cet amour est commun aux trois personnes divines. Concernant cet amour, on peut dire que le Fils est le délice de l'amour du Père, cet amour étant le Père lui-même et n'étant pas distinct de lui. De cette manière, le Fils est une expression de l'amour du Père[447].

Dans son commentaire de l'Évangile de Jean[448] Maître Eckhart élabore la relation entre Père et Fils en termes de *producens* ou *principium* et de *productum* ou *principiatum*. Il mentionne ici le fait que le *principiatum* ou *productum* ne fait qu'un avec le principe et est identique (*id ipsum*) à lui parce que le *principiatum* est dans le *principium* selon le mode de celui qui reçoit ; et cependant, en tant que *principiatum*, il est aussi toujours l'autre. Une autre caractéristique est attribuée au *principiatum* dans cette relation : parce qu'ils sont un, il agissent ensemble ; ainsi, quoi que puisse faire d'autre le principe, il le fait à travers le *principiatum*. Envisagé de ce point de vue, le *principiatum* est la manifestation et le verbe du principe[449].

Ces considérations sur les relations entre *principium* et *principiatum* conduisent à une autre considération sur la relation éternelle du Christ au Père, c'est-à-dire en termes de relation entre l'intellect divin et le Verbe divin. Dieu est un pur intellect dont l'être consiste à se connaître lui-même éternellement dans le Verbe[450]. Parce que quoi que ce soit qui est en Dieu est réellement identique à l'intellect divin (*idem est res et intellectus*), les relations qui suivent l'opération de l'intellect divin sont des relations réelles. Cela signifie que le Verbe, le Fils de Dieu, qui procède du Père *intellectualiter* n'est pas seulement une relation de raison mais une relation réelle (*subsistens*)[451]. L'unité entre Père et Fils et la distinction qu'il y a entre eux est en fait exprimée, selon Eckhart, par le début du Prologue de l'Évangile de Jean : *Verbum erat apud Deum* exprime la distinction personnelle entre Père et Fils ; *Deus erat Verbum* souligne l'unité essentielle entre eux ; et leur coéternité est exprimée par l'expression

[446] *Ibid.*, n. 162 (p. 132, 16-133, 15).

[447] *Ibid.*, n. 165 (p. 136, 1-5).

[448] *Cf.* J. Koch, *Sinn unn Struktur des Schriftauslegung*, in *Meister Eckhart des Predigter, op.cit.*, p. 80: l'interprétation que donne Eckhart de l'Écriture est très philosophique.

[449] *In Joh.*, n. 4-7 (*LW* III, p. 5, 8-8, 9).

[450] *In Gen.*, n. 168 (*LW* I, p. 313, 12-314, 5). *Quaest. Par., Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, n. 1-12 (*LW* V, p. 37, 4-48, 8). *In Joh.*, n. 30-34 (*LW* III, p. 27, 8-28, 3).

[451] *In Joh.*, n. 34 (*LW* III, p. 27-12, 28, 3).

Hoc erat in principio apud Deum. Puisque l'expression du Verbe est toujours accompagnée de l'Esprit, cette analogie trinitaire prise dans l'Écriture signale aussi la procession et la coéternité de l'Esprit Saint, la troisième personne divine[452]. Cette procession du Fils en tant que Verbe de Dieu est ainsi vue comme une sorte de génération intellectuelle qui contraste avec la génération naturelle, un mouvement interne et non externe. C'est un mouvement universalisant, unifiant. Plus l'intellect est élevé, plus achevé est le Verbe produit par cet intellect. Dans l'intellect le plus élevé il n'y a par conséquent qu'un Verbe[453] qui comprend en lui tout ce que le Père pourrait penser d'autre ; cela veut dire qu'il comprend en lui-même les idées de toute la réalité créée[454].

Des descriptions de la relation éternelle du Christ au Père similaires à celles déjà mentionnées peuvent aussi se trouver dans la discussion d'Eckhart concernant le Christ comme image éternelle du Père (2 Cor, 4, 4 ; Col, 1, 15). Le Christ en tant qu'image du Père est l'expression pleine et entière du Père[455]. Selon la métaphysique d'Eckhart, une image reçoit l'entièreté de son être de l'objet qu'elle représente[456]. L'image est dans son modèle et le modèle en tant qu'il est modèle est dans son image : en cela, il existe une unité parfaite entre eux. Eckhart trouve ce principe métaphysique exprimé dans l'Évangile de Jean : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (14, 11) ainsi que dans cette autre texte : « Moi et le Père sommes uns » (10, 30). Dans ce dernier texte sont indiquées à la fois l'unité parfaite et la distinction personnelle entre Fils et Père. Le texte dit « Moi et le Père *sommes un* ». Le mot *un* exprime le fait que l'être du modèle se donne totalement à l'image et qu'il n'y a pas d'élément étranger dans leur relation. La forme plurielle du verbe exprime le fait que malgré cette unité la distinction entre le Père et son image demeure dans la mesure où Il exprime et produit l'image et dans la mesure où cette image est exprimée et produite par le Père[457]. Le déploiement de l'image est une sorte d'émanation formelle[458]. La relation du Fils au Père en tant qu'Il est son image montre qu'il n'y a qu'un seul Fils et une image du Père. C'est de la

[452] *Ibid.*, n. 82 (p. 70, 9-16).

[453] *Ibid.*, n. 193 (p. 161, 10-162, 7).

[454] *In Gen. I*, n. 3 (*LW* I, p. 186, 13-17). *In Joh.*, n. 44 (*LW* III, p. 37, 1-7). *Cf* . note 66.

[455] *In Gen. I*, n. 115 (*LW* I, p. 272, 1-2): « *De ratione imaginis est quod sit expressive totius eius plene, cuius imago est* ».

[456] *In Joh.*, n. 23 (*LW* II, p. 19, 5-7). Voir les discussions approfondies d'Eckhart sur la relation entre image et objet dans : *In Sap.*, n. 143 (*LW* II, p. 480, 9-481, 2) ; *Sermo XLIX*, n. 509-512 (*LW* IV, p. 421, 6-428, 4).

[457] *In Joh.*, n. 24 (*LW* III, p. 19, 13-20, 4).

[458] *Ibid.*, n. 25 (p. 20, 5-6).

nature même d'une image de n'exprimer que son modèle. Puisque le Fils est l'image parfaite du Père et l'expression totale du Père, il n'y a pas d'autre image divine que Lui[459]. Cette relation entre le Père et Son image est une relation nécessaire : ni le modèle ne peut être pensé sans son image ni l'image sans son modèle. De cela il suit, d'une part, que si Dieu le Père Se révèle aux hommes, Il « doit » Se révéler dans et à travers son Fils[460] et, d'autre part, cela implique que ce qui est dit en Matthieu 11, 27, c'est-à-dire que personne ne connaît l'image si ce n'est le modèle et que personne ne connaît le modèle si ce n'est l'image. Eckhart avance pour cela une raison d'ordre métaphysique et épistémologique : les principes de l'être et du connaître sont les mêmes. Puisqu'il y a un seul et même être dans le Père et dans l'image, et puisque rien n'est connu à travers quelque chose qui lui est étranger, cela signifie, puisqu'aucun élément étranger ne s'insère dans leur relation, qu'il y a une parfaite correspondance dans la connaissance[461].

La relation éternelle du Christ au Père est éclairée de façon plus approfondie par Eckhart en termes de relation entre le bon et la bonté. Eckhart discute cette relation au début du *Livre de la consolation divine*[462]. La relation entre le Bien et la Bonté est présentée comme l'*analogon* principal ou comme l'idéal de la théologie spirituelle qu'il développe dans ce traité allemand.

La bonté n'est ni créée, ni fabriquée, ni née. Mais elle donne naissance au bien et l'engendre. Le Bien, en tant qu'il est Bien, est incréé et cependant il est l'enfant et le fils qui est né de la Bonté. La Bonté en engendrant le Bien se déverse entièrement dans le Bien ; autrement dit, le Bien reçoit l'entièreté de son être, de son savoir, de son amour et il s'effectue

[459] *Ibid.*, n. 23 (p. 19, 7-12).

[460] *Ibid.*, n. 25 (p. 20, 11-14).

[461] *Ibid.*, n. 26 (p. 21, 1-5). Pour la connaissance il doit y avoir une correspondance dans l'être : *simile simili cognoscitur* ; c'est un principe très important dans l'argument d'Eckhart ; cf. *In Joh.*, n. 123 (p. 194, 3-195, 2) ; *In Sap.*, n. 6 (*LW* II, p. 327, 3). Voir par exemple son argument dans *In Joh.*, n. 194 (*LW* III, p. 162, 8-163, 2) : si l'image ou espèce par laquelle une chose est vue et connue était différente de la chose elle-même, alors la chose ne serait pas connue à travers et dans l'image. Et cependant, si les espèces de l'image étaient totalement indistinctes de la chose, alors l'image n'aurait pas de signification, elle serait là en vain dans le processus de connaissance. Ainsi, il doit y avoir unité et mêmeté mais aussi distinction entre l'image et la chose qu'elle exprime. Il doit y avoir unité et mêmeté pour que la chose soit connue à travers l'image et il doit y avoir distinction pour que les espèces ne soient pas complètement inutiles et vaines pour connaître. C'est pourquoi le Christ dit de sa relation au Père : Moi et le Père *sommes un*, indiquant par là à la fois son identité avec le Père concernant la nature divine et sa distinction personnelle d'avec Lui.

[462] Quint, p. 102, 4-25.

à partir du cœur de la Bonté et seulement à partir d'Elle. Ainsi, le Bien et la Bonté ne sont rien d'autre qu'une seule et unique Bonté, totalement une sous tous les aspects, à l'exception du fait que l'une donne la bonté et que l'autre la reçoit. Il y a ainsi une unité d'être et de vie entre eux. Le Bien reçoit tout ce qu'il a de la Bonté et dans la Bonté. Ainsi, il est dans la Bonté, vit en elle et demeure en elle. C'est là, c'est-à-dire dans la Bonté, que le Bien se connaît lui-même et qu'Il aime tout ce qu'il aime. Quoi que fasse le Bien, il le fait ensemble avec la Bonté et dans la Bonté, et la Bonté fait tout son travail ensemble avec le Bien et en Lui. Eckhart se réfère encore à l'Écriture pour une confirmation de ces idées : « Le Père qui habite en moi fait Son œuvre » (Jn, 14, 10) et « Tout ce qui est mien est tien et tout ce qui en tien est mien ; Lui comme le donnant et moi comme le recevant » (Jn 17, 10).

Ce passage « très spéculatif et obscur[463] » insiste sur la relation éternelle du Christ au Père comme modèle idéal de la relation au Christ et, à travers le Christ, au Père. Comme Eckhart l'ajoute immédiatement à ce passage, ce qu'il a dit à propos de Dieu et la déité est également vrai pour la relation entre le Vrai et la Vérité, le Sage et la Sagesse, Dieu le Fils et Dieu le Père, ainsi que pour la relation entre Dieu et tout ce qui est né de Dieu[464].

Il y a, enfin, l'expression de la relation éternelle du Christ au Père en termes de relation du Juste à la Justice. Eckhart discute cette relation très souvent dans ses écrits et ses sermons[465]. À maintes reprises, il en revient à cet idéal comme le modèle de ses réflexions philosophiques et théologiques. Une formulation très élaborée de cette relation se trouve au début de son commentaire sur l'Évangile de Jean[466]. Les caractéristiques qui sont attribuées à cette relation sont similaires à celles que nous avons vues dans les autres relations.

Dans un « processus » qui est au-delà du temps et du changement[467] la Justice donne naissance au Juste et le produit en tant qu'Il est le Juste[468]. Le Juste est fils et enfant de la Justice. Il y a ainsi identité de nature et distinction quant à la personne[469]. Puisque la Justice se donne elle-même entièrement au Juste, il n'y a qu'un seul Juste, un seul Fils[470]. En raison de l'unité de nature, il y a égalité entre eux : le Juste n'est pas moins que la Justice, le Fils

[463] *Ibid.*, p. 465.

[464] *Ibid.*, p. 103, 3-14.

[465] Cf. *LW* III, p. 13, note 1.

[466] *In Joh.*, nn. 14-22 (*LW* III, p. 13, 1-19, 2).

[467] *Ibid.*, n. 18 (p. 15, 8-11).

[468] *Ibid.*, n. 14 (p. 13, 2).

[469] *Ibid.*, n. 16 (p. 14, 6-15).

[470] *Ibid.*, n. 187 (p. 156, 13-157, 4).

n'est pas moins que le Père[471]. En donnant naissance au Juste, la Justice ne cesse pas d'être Justice et ne cesse pas non plus d'être le principe et la *ratio* du Juste. Cela implique que le Juste a tout ce qu'Il a dans Son principe et à partir de Lui, c'est-à-dire dans et à partir de la Justice[472]. Le résultat de cela est qu'il y a unité parfaite dans la connaissance. Le Juste, en tant qu'il est juste, connaît toute choses, y compris lui-même, seulement dans la Justice. Car, demande Eckhart, comment le Juste pourrait-il se connaître lui-même en dehors de la Justice[473] ? Si quelque chose d'étranger à la Justice entrait dans la connaissance du Juste, cet élément étranger détournerait de la connaissance de la Justice, il séduirait en fait le Juste et l'empêcherait de connaître la Justice. La Justice en tant que telle ne connaît rien d'autre qu'elle-même dans le Juste[474]. De même que la pierre n'est pas connue dans et par les espèces de bois mais seulement à travers les espèces de pierre, de même la Justice ne se connaît elle-même qu'à travers la Justice et connaît le Juste en tant qu'il est le Juste dans la Justice[475]. Par ailleurs, il y a unité parfait dans l'effectuation de la Justice et du Juste[476]. Ainsi, finalement, le Juste est le Verbe de la Justice à partir duquel la Justice se manifeste elle-même[477]. Comme le déclare Eckhart reprenant ce dernier point dans un autre passage : le Juste qui vient d'au dessus vient et témoigne de ce qu'Il voit et entend de la Justice dans le ciel[478]. C'est là la fonction propre du Juste, car en donnait naissance au Juste et en l'engendrant, la Justice se donne elle-même totalement au Juste et en se donnant elle nous dit et nous fait comprendre le Juste de tout ce qui peut être connu de la Justice[479].

Eckhart contemple la relation éternelle du Fils au Père de manière si fréquente parce qu'elle est le schème idéal de toute relation qui peut exister en ce qui concerne Dieu. Surtout, la relation de l'homme à Dieu le Père reflète et doit refléter la relation du Fils au Père. Cela

---

[471] *Ibid.*, n. 17 (p. 151, 4).

[472] *Loc. cit.*, lignes 5-7.

[473] *Ibid.*, n. 18 (p. 15, 12-16, 4).

[474] *Ibid.*, n. 252 (p. 210, 1-5).

[475] Maître Eckhart ne semble pas conscient d'un problème ici : si la Justice ne connaît le Juste que dans la mesure où celui-ci est dans la Justice et a la Justice, comment peut-il connaître le Juste en tant que tel, en tant que Justice reçue, en tant que Justice qui procède et qui distingue le Juste de la Justice ? Comment le Père peut-il connaître le Fils en tant que Personne distincte ?

[476] *In Joh.*, n. 19 (*LW* III, p. 16, 5-9); cf. *ibid.*, n. 179 (p. 148, 11-13).

[477] *Ibid.*, n. 15 (p. 13, 8-14).

[478] *Ibid.*, n. 85 (p. 73, 15-74, 4) ; cf. *ibid.*, n. 272 (p. 141, 4-6); *ibid.*, n. 641: « *generari audire est* ».

[479] *Ibid.*, n. 640.

éclaire la signification éthique et mystique du Christ. Il n'est pas seulement le modèle mais le principe de toute action vertueuse de l'homme. Comme le déclare Eckhart, le Fils est le principe de toute action et cela est vrai en dehors de la nécessité métaphysique. Nier que le Fils soit le principe de toue action revient au même qu'à nier que le temps existe. On ne peut nier le temps sans en parler[480] ; mais le fait d'en parler inclut nécessairement le temps. Avec la même nécessité intrinsèque, le Christ est le principe de toute action vertueuse. Par conséquent, toute action juste et vertueuse reflète la relation intratrinitaire d'amour et de justice[481]. Finalement, Eckhart considère le Christ comme le medium pour notre union parfaite, mystique et bienheureuse avec le Père et l'Esprit.

On voit la signification cosmique du Christ à partir du fait qu'Il est le seul Verbe du Père qui comprend en lui tout ce que le Père peut penser d'autre. Cela signifie que le Christ comme Verbe du Père comprend en soi les idées de la réalité créée. Eckhart développe cette idée en référence à Platon et Augustin, disant que rien ne prend place dans le monde visible et sensible qui ne soit préfiguré dans le monde intérieur et invisible[482]. La signification cosmique du Christ est indiquée par le Psaume 32, 6 qui dit que par le Verbe de Dieu les cieux ont été faits (33, 6)[483]. Toute parole, avant d'être énoncée et rendue manifeste par la voix est d'abord formée dans l'âme[484] ; de manière similaire, le Christ en tant que Verbe éternel du Père est le plan selon lequel le Père a énoncé, c'est-à-dire créé, toute chose.

La relation éternelle entre Père et Fils nous a été révélée, selon Maître Eckhart, dans le Fils devenu homme, dans l'incarnation du Fils divin. En raison de cela l'Incarnation est, pour ainsi dire, entre la procession des personnes divines et la production des créatures. L'Incarnation a un pied dans chaque royaume et est donc l'expression de la relation éternelle et divine ainsi que l'exemple du monde créé[485]. Par conséquent, on peut voir, en un certain sens, la création du monde et le salut de l'humanité à travers le Verbe Incarné comme une extension de la relation éternelle entre le Père et son Fils. Cette extension n'est certainement

[480] *Ibid.*, n. 59 (p. 49, 5-12).

[481] *In Sap.*, n. 67 (*LW* II, p. 395, 1-4).

[482] *In Joh.*, n. 54 (*LW* III, p. 45, 3-12). Eckhart se réfère au *Timée* de Platon: *« Omne autem quod gignitur ex aliqua causa necessario gignitur. Nihil enim fit cuius ortum non legitima causa* » (trad. Chalcidius, éd. J. Wrobel, 1876, 28a) et au *De Trinitate* d' Augustin, III, Chap. 4, 9.

[483] *In Joh.*, n. 54 (*LW* III, p. 45, 12-13).

[484] *In Eccl.*, n. 69 (*LW* II, p. 298, 13-299, 1).

[485] *In Joh.*, n. 185 (*LW* III, p. 154, 10-14).

pas nécessaire puisque Dieu reste libre de créer le monde[486] mais, étant donné le fait de la création et du salut, ces activités de Dieu sont intimement liées à la vie trinitaire et en sont l'expression[487]. Il nous faut à présent examiner de plus près cette fonction cosmique du Verbe.

La fonction cosmique du Verbe

In principio creavit Deus caelum et terram. Ces mots au début du livre de la Genèse, qui introduisent à l'histoire de la création du monde, indiquent pour Eckhart les trois personnes divines dans leur travail de création. *Deus* signifie le Père, *principium* signifie le Fils, et la référence à l'Esprit est faite dans ce qui suit immédiatement : *spiritus Dei ferebatur super aquas*[488]. Bien qu'Eckhart souligne de manière répétée que l'ensemble de la Trinité prise dans son unité est reliée aux créatures, il y a toujours une fonction propre attribuée à chacune des trois personnes dans cette relation. Eckhart fait le plus fréquemment ces observations en commentant le court passage de l'épître de Saint Paul aux Romains. Le texte en question se lit comme suit dans la traduction de la Vulgate : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsi honor et gloria* (Rm 11, 36). Pour Eckhart, ce passage révèle quatre choses importantes en ce qui concerne la relation de Dieu aux créatures.

Premièrement, il expose la relation causale particulière qu'a chacune des personnes de la Sainte Trinité aux créatures. Deuxièmement, il affirme en même temps que les trois personnes divines sont égales et identiques en être et que, du point de vue de l'être, toute la Trinité considérées dans son unité est reliée aux créatures[489]. Troisièmement, il met en valeur la distinction et la différence entre Dieu et les créatures[490]. Et enfin nous apprenons de ce passage que, concernant sa relation aux créatures, Dieu n'a pas d'autre principe que Lui-même[491].

Concernant le premier point, Eckhart déclare que l'*ex ipso* se réfère au Père et indique que le Père est la cause efficiente de la création. La Seconde Personne de la Sainte Trinité est signifiée par le *per quem* qui veut dire que c'est à travers le Fils de Dieu que toute chose est

[486] *In Exod.*, n. 21 (*LW* II, p. 28, 1-10).

[487] Par exemple, Eckhart dit qu'en un sens dans la création du monde Dieu nous a été donné et dans l'Incarnation le Fils de Dieu. *In Joh.*, n. 323 (*LW* III, 271, 11-16).

[488] *Ibid.*, n. 56 (p. 47, 1-15) ; cf. Augustin, *De Gen. ad. litt.*, I, 6.

[489] Sermon II, 2, n. 11 (*LW* IV, p. 12, 11-13, 9) ; *In Gen. I*, n. 150 (*LW* I, p. 301, 7-8); *Sermo* XXV, nn. 251-253 (*LW* IV, p. 230, 6-232, 6).

[490] Sermon II, 2, n. 14 (*LW* IV, p. 15, 9-16, 2) ; *Sermo XXXV*, n. 359 (p. 310, 11-12).

[491] Sermon IV, 1, n. 21 (*LW* IV, p. 22, 11-12 ; cf. *ibid.*, p. 23, note 5).

en rapport avec Dieu. Le Fils est la forme de toute chose, autrement dit, Il forme et informe toute chose[492]. Finalement, l'*in ipso* montre le Saint Esprit dont la caractéristique est que toute chose est en Lui car il est le lien entre le Père et le Fils. Toutes les choses sont donc dans l'Esprit comme en leur fin.

La seconde notion qu'Eckhart reçoit de son exégèse de ce texte est l'égalité et l'unité de Dieu dans sa relation aux créatures. Que les trois personnes divines soient égales est exprimé dans le *omnia*, puisque toutes choses sont à partir du Père effectivement, à travers le Fils formellement et dans le Saint Esprit à titre de fin, l'égalité des trois personnes reste intacte. Si les trois personnes n'étaient pas égales, n'étaient pas parfaitement les mêmes et unes en leur essence, il serait impossible que la même totalité de toutes les choses fût créée par elles[493]. L'expression *ipsi honor et gloria* révèle que c'est la Trinité en tant qu'une qui crée. Cela peut être vu à partir du fait qu'à la place d'utiliser la forme plurielle *ipsis*, Saint Paul a fait usage de la forme singulier *ipsi*[494].

La troisième vérité qu'Eckhart apprend du texte de Paul est que dans la relation même des personnes aux créatures, la Trinité demeure distincte d'elles[495]. Cela est indiqué par l'expression *ex ipso omnia*. Cela veut dire que Dieu ne fait pas partie de l'ensemble des choses (*inter omnia*) mais que Dieu est au-dessus de toute chose en tant qu'il est leur raison causale (*ratio*). En conséquence, la causalité efficiente qui est attribuée à la première personne de la Trinité n'est pas une cause efficiente du genre de celle que nous expérimentons, mais est la *ratio* ou le *logos* de la cause efficiente[496]. La même chose est vraie en ce qui concerne la causalité formelle et la causalité finale de la Seconde et de la Troisième Personne de la Trinité.

En faisant cette distinction entre cause efficiente, formelle et finale et leurs raisons ou verbes, Eckhart veut probablement mettre l'accent sur trois choses.

---

[492] Sermon IV, 2, n. 29 (p. 29, 4-7). La causalité formelle est interprétée généralement dans ce contexte comme causalité extrinsèque exemplaire plutôt que comme causalité formelle intrinsèque au sens strict du terme. Le Fils est la Sagesse, l'idée exemplaire à partir de laquelle le monde est créé. Cf. Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia, q. 39, a. 8, corp. Eckhart aussi interprète de cette manière la causalité formelle du Fils dans Sa relation aux créatures ; cf. *In Exod.*, n. 120 (*LW* II, p. 113, 7) ; *In Gen. I*, n. 3 (*LW* I, p. 186, 13-187, 3) ; *In Joh.*, n. 54 (*LW* III, p. 45, 3-7).

[493] Sermon II, 2, n. 11-13 (*LW* IV, p. 12, 11-14, 9).

[494] *Ibid.*, n. 14 (p. 15, 8).

[495] *Loc. cit.* (p. 15,9-16,2).

[496] *Sermon XXV*, 1, n. 252 (*LW* IV, p. 231, 5-8); *Sermon II*, 2, n. 11 (p. 13, 3-5).

Premièrement, les genres de causalité divine sont complètement différents des notions que nous avons de ces causes. Ainsi, dans son commentaire de l'Exode[497] il dit qu'il n'y a rien de si dissemblable que la raison de la chose et la chose elle-même. L'une est incréable et éternelle, l'autre créée et temporelle.

Deuxièmement, le mot de *ratio* nous permet de parler de distinction et d'identité en même temps[498]. Par exemple, on peut distinguer dans une pomme raison de la couleur et raison du goût bien qu'elles soient identiques concernant l'endroit, le sujet et l'inhérence. Par conséquent, l'utilisation de la raison de la cause efficiente, de la cause finale et de la cause formelle nous permet de distinguer là où il y a absolue identité d'être[499]. Eckhart peut donc parler des différents aspects sous lesquels chacune des trois personnes divines de la Sainte Trinité participe à la création, et en même temps il maintient l'idée que c'est le Dieu unique en tant qu'être qui est relié aux créatures.

Troisièmement, il y a une autre caractéristique exprimée par le terme de raison. Il indique à la fois l'immanence et la transcendance. Le verbe ou raison des choses est dit de chacune d'elles d'une façon telle qu'il est dans son entièreté à la fois en elles et en dehors d'elles. La même chose est vraie concernant la relation causale de Dieu aux créatures[500].

Finalement, Eckhart retient de l'épître de Paul aux Romains que Dieu n'a pas de fin en dehors de Lui-même pour la création du monde. Paul a dit *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* ; il n'a pas ajouté *propter ipsum*[501]. Dieu qui est Esprit n'a pas de principe par lequel Il est causé ; pas plus n'y a-t-il de cause finale au nom de laquelle Dieu serait ou causerait. Il est Lui-même la fin en raison de quoi toutes choses sont. Dieu a fait toute chose en son nom propre. Son propre être formel est Son principe et Sa fin[502] et également la raison du pourquoi de son efficience ; causalité finale et causalité formelle coïncident en lui.

Comme nous l'avons vu, l'interprétation qu'Eckhart donne du passage de l'épître de Paul aux Romains contient plusieurs notions de signification. Bien que dans la relation de Dieu aux créatures les trois personnes divines soient considérées chacune dans leur rôle particulier, elles agissent comme une. Il y a distinction dans l'identité, ce qu'Eckhart a

[497] *In Exod.*, n. 120 (*LW* II, p. 113, 7-114,1).

[498] *Sermon II*, 2, n. 12 (*LW* IV, p. 13, 9-11).

[499] *Ibid.*, n. 14 (p. 15, 4-7).

[500] *In Joh.*, n. 12 (*LW* III, p. 11 ,14-12 ,10).

[501] *Sermo IV*, I, n. 21 (*LW* IV, p. 22, 11-12 et note 5).

[502] *In Joh.*, n. 337 (*LW* III, p. 285, 10-286, 2).

exprimé par le terme *ratio*. Les personnes sont identiques dans l'être et du point de vue de l'être toute la Trinité dans son unité absolue est reliée aux créatures. En union avec les autres personnes divines, le Fils joue un rôle distinct dans l'œuvre de la création. Comme l'indique le verset qui ouvre la Genèse, le Père a créé le ciel et la terre *in principio*, c'est-à-dire dans le Fils. Le Père a créé le ciel et la terre dans son Fils dans la mesure où le Fils est l'être et, en tant que tel Il est le fondement de l'existence de toutes les créatures[503]. C'est à partir du Fils et en Lui que toutes les créatures reçoivent les perfections transcendantales d'être, d'unité, de bonté et de vérité[504].

L'histoire de la création au début du livre de la Genèse exprime une autre idée plus profonde concernant la fonction particulière du Fils dans l'œuvre de la création. Le livre de la Genèse contient la formule récurrente : *Deus dixit*, Dieu dit. C'est à travers le Fils que le Père parle le monde. Pour Eckhart, le *dixit* exprime la même idée qu'on trouve dans le Prologue de Saint Jean. Il l'explique de la manière suivante : Celui qui parle, prononce une parole et parle à travers une parole et œuvre dans la mesure où il prononce cette parole et parle à travers elle[505]. Dieu s'exprime totalement à travers son Verbe[506]. Cela signifie pour Eckhart que le Verbe est le principe de tout ce que Dieu fait en ce monde. Il ne fait qu'un principe avec celui qui parle[507]. Ainsi, le Père ne contente-t-il pas de dialoguer en permanence avec Son Verbe mais, quel que soit ce qu'Il peut dire d'autre, il le dit à travers Son Verbe. Cette notion est bien exprimée, selon Eckhart, dans l'Évangile de Jean : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi » (Jn, 5, 17)[508].

---

[503] *Ibid.*, n. 60 (p. 49, 13-50, 3) ; voir aussi la longue argumentation d'Eckhart sur ce point dans le prologue général de son *Opus tripartitum*, *Prol. Gen.*, n. 17 (*LW* I, p. 160, 13-162, 8).

[504] *In Joh.*, n. 99 (*LW* III, p. 85, 2-5).

[505] *In Gen. II*, n. 48 (*LW* I, p. 516, 12-517, 4).

[506] *Ibid.*, n. 49 (p. 517, 12-14).

[507] *Ibid.*, n. 50 (p. 518, 1-12).

[508] Dans un texte quelque peut saisissant, Eckhart fait une distinction entre la relation que le Fils a avec les créatures en tant que Verbe et archétype et la relation qu'il a en tant que lieu des perfections transcendantes : « Or, il faut noter que le Fils est Verbe dans le Père, c'est-à-dire une raison qui n'a pas été créée ; et celui-ci est le même Fils dans le monde non pas seulement selon la propriété de Verbe, de raison et d'intellect connaissant mais selon la propriété de son être. Et c'est par lui que le monde a été fait mais le monde ne l'a pas reconnu. C'est ce qui est dit ici : "Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu" (Jn 1, 10). Et après au chapitre 17 : "Père juste, le monde ne t'a pas connu mais moi je t'ai connu" (Jn 17, 25).

De ce point de vue, le Fils est le *principium in quo* Dieu a créé le ciel et la terre ; cela veut dire que le Verbe est la raison idéale à partir de quoi tout a été fait[509]. Par conséquent, les premiers mots du livre de la Genèse « *In principium creavit Deus* » peuvent aussi être interprétés de la façon suivante : Dieu a créé toutes choses en son Fils dans la mesure où Il est l'image et la raison idéale de toutes choses[510]. Le Verbe de Dieu est le modèle de toute la création[511]. Le Christ dans sa relation éternelle au Père en tant que Verbe de la création est ainsi envisagé comme le lieu des Idées selon lesquelles toutes les choses sont créées[512]. Cela signifie que toutes les créatures reçoivent leur signification et leur intelligibilité en et par Lui. Finalement, le Fils et Verbe du Père est également, en accord avec l'interprétation que Platon donne de la fonction épistémologique des idées éternelles, le principe de notre connaissance de cela. Nous connaissons toute chose dans le Verbe[513].

En ayant à l'esprit cette fonction exhaustive, à la fois métaphysique et cosmique, du Christ, Eckhart insiste sur le fait que la question qui se pose concernant le Christ en Mt 13, 55 (« N'est-ce pas le fils du charpentier ? ») souligne une vérité profonde. Le Christ est vraiment, en un sens, le fils du charpentier, le *faber lignarius*, puisqu'il a fait le soleil et la lune[514]. Mais le Christ est *faber lignarius* en un sens plus éminent parce qu'il a travaillé au salut de l'humanité sur le bois de la croix[515].

La signification salvifique du Christ

C'est en tant que *faber lignarius* qui a travaillé au salut de l'humanité sur le bois de la croix que le rôle du Christ est essentiel pour l'homme. Puisque l'homme a été affecté par le péché de deux manières, c'est-à-dire la faute (*culpa*) et la punition (*poena*), il a besoin d'un remède double. Il doit être soigné de la faute par la grâce de justification, et il doit être délivré de la punition de la mort à travers la gloire ou l'impassibilité de la Résurrection. Les deux nous sont donnés à travers le Fils incarné de Dieu : à travers Sa mort sur la croix et à travers la

[509] *In Gen. I*, n. 3 (*LW* I, p. 186, 13-187, 12).

[510] *Ibid.*, n. 5 (p. 188, 8-189, 2).

[511] *In Gen. II*, n. 49 (*LW* I, p. 517).

[512] Cf. *In Gen. II*, n. 52 (*LW* I, p. 520, 3-14) ; *ibid.*, n. 62 (p. 528, 12-529, 7).

[513] *In Gen. I*, n. 25 (p. 204, 7-13) ; *ibid.*, n. 4 (p. 187, 4); *In Joh.*, n. 26 (*LW* III, p. 21, 4 et la note 1).

[514] *In Gen. I*, n. 95 (*LW* I, p. 252, 4-9). L'argument d'Eckhart est que *faber* est le nom commun à tous ceux qui travaillent avec de la matière dans la mesure où nous parlons du forgeron comme *faber ferrarsi*, de l'orfèvre comme *aurifaber*, du chaudronnier comme *faber aerarsi* et du charpentier comme *faber lignarius*.

[515] *Loc. cit.* ; cf. *Missale Romanum (Ordo Praedicatorum), Praefation de Sancta Cruce*.

transformation de la nature humaine dans sa Résurrection[516]. Le Christ est le remède à toute la souffrance[517]. Le Salut, et non le jugement du monde, est l'intention de l'Incarnation. Eckhart cite les mots du Christ (Jn 12, 47 : « Je ne suis pas venu pour juger le monde mais pour sauver le monde ») et insiste sur le fait que cela est en accord avec la nature de Dieu de penser et d'agir en visant l'être et la bonté des choses plutôt que leur destruction[518].

L'Incarnation du Verbe du Père est une manifestation de cette *benignitas et humanitas* (Tt 3, 4-5) ainsi que de la miséricorde du Père dans la mesure où le Verbe de Dieu a assumé une nature humaine par grâce pure et non pas en raison d'un quelconque mérite venant de la nature humaine[519]. L'Incarnation du Verbe a lieu pour l'amour de l'homme. L'Incarnation elle-même a eu une immense valeur salvifique puisque par le fait que la nature humaine a été assumée par le Fils de Dieu, notre propre nature s'est trouvée élevée au-delà de toute mesure[520]. Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine pour nous dire que nous aussi pouvons être élevés, que nous aussi pouvons devenir Fils de Dieu. Là est le mystère essentiel du salut pour Eckhart, car à travers l'Incarnation le Christ a fait que j'ai pu m'approprier ce qu'il y avait en Lui[521]. Parce que la nature humaine que le Fils de Dieu a assumée existe de manière univoque, autrement dit qu'elle est en tout point identique à notre nature humaine à nous hommes, nous avons reçu l'assurance que tant dans la nature du Christ que dans notre nature humaine le Verbe Incarné peut demeurer[522], qu'il peut demeurer dans notre être le plus profond[523]. Ceci est ensuite le premier fruit de l'Incarnation que nous puissions devenir par grâce et par adoption ce que le Christ est par nature, c'est-à-dire Fils de Dieu[524]. Comme

[516] *Coll. Il Lib. Sent.*, n. 8 (*LW* V, p. 24, 12-26, 3).

[517] *Ibid.*, n. 9 (p. 26, 4-12). Eckhart fait une citation tirée du *De Virginitate* de Saint Ambroise : « Le Christ est tout pour nous : si tu veux soigner une blessure, il est le remède. Si tu brûles de fièvre, il est la fontaine. Si tu subis. Si l'iniquité te pèse, il est la justice. Si tu manques d'aide, il est la vertu. Si tu crains la mort, il est la vie. Si tu désires le ciel, il est la voie. Si tu fuis les ténèbres, il est la lumière. Si tu cherches de la nourriture, son corps est un aliment ».

[518] *In Joh.*, n. 534.

[519] *Ibid.*, n. 102 (*LW III*, p. 88, 1-6). Eckhart suit la tradition théologique générale sur ce point ; cf. Augustin, *Enchiridion*, Chap. 40 (PL, 40, 252) ; Pierre Lombard, *Sentences*, d. 4, c. 2, n. 20 et les commentateurs sur ce passage ; cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q. 2, a. 10-11 ; q. 24, a. 3.

[520] *Sermon 5* (Quint, p. 174, 3-175, 13).

[521] *Loc. cit.*, lignes 11-12.

[522] *In Joh.*, n. 289 (*LW* III, p. 241, 7-13).

[523] *Ibid.*, n. 289 (p. 241, 14-242, 3).

[524] *Ibid.*, n. 106 (p. 90, 11-91, 2) ; n. 117 (p. 101, 12-14) ; n. 177 (p. 146, 1-2).

Eckhart le reconnaît[525], « si le but de l'Incarnation n'avait pas pour but que je devienne moi-même Fils de Dieu, que je sois le Fils adoptif, l'Incarnation en elle-même ne signifierait que très peu de chose pour moi, comme le dit Saint Paul (*Si filius, et heres*), si nous sommes fils alors nous sommes aussi héritiers (Ga 4, 7) ».

L'Incarnation du Fils permet à tous les hommes de devenir Fils de Dieu, pour autant qu'ils veuillent coopérer avec la grâce de Dieu et s'ils ont la volonté de se conformer au modèle du Christ. Notre propre filiation est l'effet le plus important de l'incarnation du Fils de Dieu. Elle constitue la perfection de l'homme : sa propre divinisation à travers la filiation adoptive en union avec le Christ. Ainsi, pour Eckhart, la christologie devient une affirmation sur l'essence de l'homme. Le Christ nous dit ce qu'est l'homme ou, plutôt, ce que son créateur a eu l'intention que l'homme soit et qu'il devienne.

Eckhart, en conséquence, répète souvent à ses auditeurs, en les mettant en garde, qu'ils doivent se conformer au Christ, aux œuvres du Christ et qu'ils doivent faire tout ce qu'il fait et suivre ce qu'il endure. La vie du Christ doit toujours être devant leurs yeux[526]. Ils doivent achever leur indentification au Christ à travers un amour parfait du Christ et l'abnégation de soi[527]. Une telle identification au Christ conduit à la joie et au plaisir, car c'est alors que l'amour de Dieu imprègne nos œuvres et notre intention. C'est seulement lorsque Dieu est aimé en toutes choses et que toutes choses sont aimées en Dieu que nous atteignons un état de joie, de paix et d'équanimité sans égal[528]. Eckhart appuie cette pensée sur une idée métaphysique issue de la tradition néoplatonicienne : l'influence de la plus haute nature sur quelque chose est plus plaisante et délectable à cette chose que sa nature propre. Si l'homme, en accord avec ce principe, renonce à sa volonté naturelle et aux tendances qui lui sont propres, alors il accomplit le commandement du Christ : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à lui-même et qu'il prenne sa croix » (Mt 16, 24). Pour Eckhart, cette parole signifie que l'homme en renonçant à lui-même et en suivant le Christ soulève sa croix à Lui, c'est-à-dire, la Lui retire. Pour un homme qui renonce à lui-même, qui laisse Dieu tout prendre en charge, toute croix et toute souffrance seront transformés en joie et en paix. Quand Dieu prend en charge, alors la loi selon laquelle rien ne peut blesser Dieu ni lui causer du souci s'étend aussi à l'homme qu'Il prend en charge. Par conséquent, le commandement de renoncer à soi,

[525] *Ibid.*, n. 117 (p. 101, 14-102, 2).

[526] *Discours du discernement* (Quint, p. 76, 11-18).

[527] *In Joh.*, n. 290 (*LW III*, p. 242, 4-12).

[528] *Ibid.*, n. 291 (p. 242, 13-2243, 15).

de soulever la croix du Christ et de Le suivre n'est pas seulement un commandement, c'est également une promesse : une proclamation divine disant à l'homme comment sa vie et sa souffrance peuvent déboucher sur de la joie et du plaisir[529].

Eckhart nuance cette pensée en indiquant que dans cette imitation du Christ il restera des épreuves et de la souffrance car le Christ, lui aussi, a souffert. Cependant, les puissances les plus hautes du Christ ont joui de la bénédiction tandis que seules ses puissances basses ont été sujettes à la souffrance. Son unité avec le Père, l'identification complète de Son esprit et de sa volonté à la volonté du Père l'ont préservé de la souffrance perturbante subie par Son corps et ses puissances inférieures[530]. De cette manière, si l'on peut trouver une quelconque agitation dans le Christ (Jn 11, 33), il s'agit d'une agitation virtuelle. Autrement dit : Sa raison a précédé Sa passion, l'a maîtrisée et l'a, pour ainsi dire, commandée ; comme Jean le dit : « *turbavit semetipsum* »[531]. Une telle maîtrise de nos émotions sera aussi accomplie lorsque nous nous identifions au Christ à travers notre imitation de Son unité de volonté et d'esprit avec Dieu le Père.

Eckhart met plus loin ses lecteurs et auditeurs en garde dans ce contexte : il ne parle pas d'une imitation servile du Christ. Ceux-ci n'ont pas nécessairement à imiter le Christ dans ses quarante jours de jeûne, par exemple, mais ils doivent se conformer à l'attitude du Christ par rapport au Père. Ce qui veut dire qu'ils doivent s'identifier au Christ dans Sa volonté et dans Son empressement à nier en Lui tout ce qui peut le détourner de Dieu[532]. Eckhart en a appelé à une soumission totale de nos volontés à la volonté de Dieu[533].

Le Christ dans Sa nature humaine est ainsi l'exemple et le modèle d'une vie chrétienne authentique, qui est une vie consistant à s'identifier davantage au Christ est constitue donc un processus de filiation, de cette « naissance de Dieu en l'âme » (*Gottessohngeburt*) dans l'âme du chrétien.

La filiation consiste en une interaction entre les efforts de l'homme pour devenir comme le Christ et la transformation de l'homme par la grâce du Père qui, comme Eckhart aime à le dire, engendre Son Fils dans l'âme de l'homme en le transformant en Son Fils adoptif.

---

[529] *Le Livre de la consolation divine* (Quint, p. 85, 13-34).

[530] *Discours du discernement* (Quint, p. 85, 13-14).

[531] *In Gen. I*, n. 228 (*LW I*, p. 373, 9-12).

[532] *Discours du discernement* (Quint, p. 79, 1-18).

[533] *Ibid.* (p. 81, 7-8).

Eckhart distingue ici deux étapes de filiation. En un sens, la filiation est un processus, un mouvement de l'imparfait au parfait. C'est un mouvement qui va de l'agitation, de la distraction à la paix et au bonheur. En un autre sens la filiation est l'étape finale de ce mouvement, l'étape de la parfaite filiation adoptive, le moment où, dans l'expérience mystique, le Fils de Dieu naît dans notre âme.

La filiation est donc en un sens un processus. Comme Eckhart en exprime l'idée, dans la mesure où quelque chose est en train de devenir quelque chose d'autre, cette chose s'accompagne de la dissimilitude et de l'inquiétude du changement. Dès qu'elle a accompli sa forme nouvelle, cependant, elle est apaisée et heureuse[534]. Cette loi générale de la nature s'applique aussi à l'assimilation du chrétien dans la filiation divine. Tant que nous sommes dissemblables à Dieu, tant que le Christ est en train de naître en nous et tant que nous sommes en train de naître dans la filiation divine adoptive, nous sommes inquiets et perturbés par beaucoup de choses, telle Marthe dans l'Évangile de Luc (Lc 10, 41). Mais lorsque le Christ, le Fils de Dieu, est né en nous, lorsque nous sommes en son Fils véritable (*simus in vero filio eius*, 1 Jn, 5, 20) et lorsque, nous étant libérés de toute dissimilitude, nous sommes fils de Dieu, alors notre joie et pleine et parfaite et nous sommes en paix. Tant que nous sommes en train de devenir Fils de Dieu, beaucoup de choses nous préoccupent. Mais lorsque le Fils est né, alors tous les désirs sont unifiés dans la procession apaisée de l'héritage de Dieu (cf. Ga 4, 7)[535].

Le temps de la filiation comme processus, comme croissance et devenir est le temps de la foi. Le croyant n'est pas encore le fils de Dieu car c'est le propre du Fils que de voir et connaître le Père[536]. La foi est, pour ainsi dire, un mouvement vers la filiation adoptive, elle n'est pas encore la filiation parfaite qui inclut la vision du Père (Mt 11, 27). Et malgré tout le moment de la foi n'est pas totalement dénué de filiation puisque la foi est, si l'on s'en réfère à la définition de l'épître aux Hébreux, *argumentum non apparentium* (He 11, 1) ; cela signifie qu'elle n'est pas encore vision mais qu'elle est cependant ferme conviction concernant ces choses qu'on ne voit pas[537]. Cette filiation graduelle du croyant dans le Christ est indiquée selon maître Eckhart dans l'Évangile de Jean : *Dedit eis potentiam filios dei fieri, his qui*

[534] *In Joh.*, n. 129 (*LW III*, p. 111, 10-12).

[535] *Ibid.*, n. 129 (p. 112, 13-17).

[536] *Ibid.*, n. 158 (p. 130, 13-14) : « *Ex quibus patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem* ».

[537] *Ibid.*, n. 158 (*LW III*, p. 130, 8-131, 5).

credunt in nomine eius (Jn 1, 12). En croyant dans le nom du Fils de Dieu nous sommes en chemin pour la filiation divine adoptive dans la mesure où bien que nous ne soyons pas encore Fils de Dieu notre filiation est désormais possible et, avec l'assistance de la grâce de Dieu, cela nous conduira à la filiation parfaite[538].

Dans ses réflexions sur les versets 12 et 13 du Prologue de Saint Jean[539] Eckhart donne des détails sur les divers facteurs impliqués dans la filiation de l'homme. L'identification du chrétien au Christ dans la foi est exprimée ici en termes de réception : *Quodquod autem receperunt eum* ; nous devons recevoir le Christ pour être transformé en fils de Dieu.

Par l'analyse des caractéristiques de la réception ou de la participation, Eckhart présente un aperçu de ce qu'est la perfection chrétienne. Tout ce qui reçoit une perfection est, en tant que telle, dénuée de cette perfection. Elle est en potentialité passive concernant cette perfection. En tant que potentialité passive ou réceptive, elle reçoit l'entièreté de son être du donateur de la perfection et de lui seul. L'existence de la potentialité réceptive dans son entièreté dépend du donateur de la perfection pour qui elle est en puissance[540].

Pour illustrer ce point, Eckhart se sert de la relation qui existe dans l'expérience sensible. Selon son analyse de l'expérience sensible l'objet de la sensation ne donne pas l'être à l'œil en tant qu'il est un œil, en tant qu'il est une chose. De la même manière, l'œil ne donne pas l'être à l'objet de la sensation en tant que cet objet lui-même est une chose. Considéré en eux-mêmes, ils sont deux choses mutuellement indépendantes. Mais lorsqu'elles sont considérées du point de vue de leur relation dans l'acte de sensation, on atteint une union plus intime. À ce moment-là, le sujet voyant et l'objet voyant sont un. La vision de l'objet, c'est l'objet en tant qu'il est vu. Si l'on privait l'œil du pouvoir de voir, on enlèverait de l'objet le fait qu'il est vu. Prenez la visibilité de l'objet, par la-même vous enlevez à l'œil sa vision de l'objet. Il y a ainsi une unité entre voir et être vu. Ils sont un et identiques ; ils commencent, durent et cessent ensemble. Rien, pas même Dieu, ne peut changer cela[541].

En un sens cette loi s'applique à la relation de l'homme à Dieu. L'homme dépend de Dieu pour la totalité de son être ; il reçoit l'entièreté de son être de Dieu. Ainsi, d'un point de

[538] *Ibid.*, n. 159 (p. 131, 6-14).

[539] *Ibid.*, nn. 106-115 (p. 90-100).

[540] *Ibid.*, n. 107 (p. 91, 5-10). Eckhart fonde cet argument sur l'autorité d'Aristote. Il se réfère au *De Anima* III, 430a3 qui parle de l'identité entre celui qui connaît et la chose connue ainsi qu'au *De Anima* II, 425b26 qui évoque une telle identification au niveau de la sensation.

[541] *In Joh.*, n. 107 (*LW III*, p. 91, 10-92, 6).

vue métaphysique, l'homme ne s'appartient pas à lui-même, son existence n'est pas existence pour lui mais une existence pour Dieu. L'homme, dans son être-même, est orienté vers Dieu[542]. Puisqu'il y a correspondance entre être et connaissance, l'homme, dans le but d'atteindre une existence humaine plus parfaite, doit parvenir à une connaissance plus parfaite de Dieu. *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum* (Jn 17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul véritable Dieu ». La connaissance de Dieu doit être exclusive. Rien en dehors de Dieu ne doit être connu en lui-même, mais tout ce qui est autre que Dieu doit être vu en Dieu. La connaissance de Dieu qui correspond à la finalité de l'être entier de l'homme est en même temps ignorance de soi et de tout le reste. Il faut se voir soi soi-même et voir tout le reste en tant que cela est en Dieu et est Dieu[543].

Lorsque Dieu est devenu de cette façon l'objet de notre connaissance, alors la loi générale de la connaissance s'applique aussi à sa relation : dans le processus de connaissance l'objet connu s'engendre lui-même. Il se donne naissance à lui-même ou bien donne naissance à ses espèces dans la puissance connaissante ; et l'espèce qui naît de ce processus est le jaillissement qui est commun à l'objet connu et à la puissance connaissante, qui leur appartient à tous les deux[544]. Dans la mesure où la puissance connaissante reçoit son être, sa puissance de connaître un objet, de l'objet connu, et puisqu'elle reçoit son être même de l'objet connu, on ne doit rien connaître d'autre que Dieu de façon à ce que son Image, son Fils, naisse en lui. Dieu seul doit être notre Père (Mt 23, 9) : *patrem nolite vocare vobis super terram ; unus est enim pater vester, qui in caelis est*. S'il y a un quelconque autre « père » pour nous, s'il y a quelque chose d'autre connu par nous que Dieu, cette chose qui n'est pas Dieu naîtrait en nous, nous serions formés par elle et recevrions notre être d'elle, c'est-à-dire que nous recevrions en fait l'être de cette chose-là. En conséquence de quoi, nous ne serions pas les fils parfaits du Père divin. Nous ne serions en fait pas encore fils de Dieu car personne ne peut avoir deux Pères : *Unus est pater vester* (Mt 23, 9)[545].

Voici donc la condition de notre filiation : pour que le Fils de Dieu naisse en nous et puisse être reçu de nous, nous devons être nus, débarrassés de toute forme qui puisse naître en nous et être imprimée en nous par le biais des créatures. Tant que nous ne sommes pas encore en état de perfection, nous devons croire en Son nom, nous devons croire et avoir confiance

[542] *Ibid.*, n. 107 (p. 92, 9-13).

[543] *Ibid.*, n. 107 (p. 92, 12-93, 3).

[544] *Ibid.*, n. 109 (p. 93, 9-11).

[545] *Ibid.*, n. 109 (p. 94, 1-12).

dans le fait que dans cet état parfait nous ne connaîtrons que Dieu. Nous devons croire et espérer que ce que nous voyons maintenant comme en un miroir, nous le verrons face à face (1 Cor 13, 12)[546].

En devenant fils de Dieu, nous sommes guidés par le Christ de deux manières. Il est d'abord la parfaite manifestation du Père et, ensuite, par sa vie Il est le modèle parfait de notre filiation.

En ce qui concerne le premier point, il suffit de rappeler la description que fait Eckhart du Christ comme Verbe du Père et de Sa relation éternelle au Père[547]. Le Christ était vu comme expression pleine et entière du Père, et en tant que tel il était vu comme la seule image du Père. On ne connaît le Père qu'à travers le Fils[548]. En raison de leur unité d'être, il y a parfait unité dans la connaissance entre le Père et le Fils[549]. La nature humaine du Christ a elle aussi une connaissance profonde de Dieu et de la Trinité précisément parce qu'elle a reçu le Verbe divin. Comme Eckhart aime à exprimer ce point : personne ne connaît Dieu si ce n'est celui qui Le reçoit[550].

Puisque l'Incarnation et la vie du Christ sont le modèle parfait de l'existence humaine, Eckhart croit que tous les hommes cherche à appréhender le Christ, aussi éloignés qu'ils soient de Lui[551]. L'union parfaite entre le Verbe éternel et le Père, la réception parfaite du Verbe divin dans la nature humaine du Christ et l'identité complète de la connaissance et de la volonté entre le Christ comme Verbe de Dieu et Dieu le Père sont le modèle de la perfection humaine. Considérant ce fait, Eckhart souligne que l'homme est placé devant une alternative.

Avec l'aide de la grâce de Dieu, il peut choisir de devenir fils de Dieu en conformité avec la vie de Jésus-Christ. Il peut choisir de ne laisser rien de mondain, *mundanum*, rien de créé naître en lui et de n'avoir que Dieu comme objet de connaissance et volonté. De sorte que lorsqu'il commence à voir et à vouloir toute chose seulement en Dieu et en tant qu'elles sont Dieu, quand, de cette manière, le Fils naît en lui, lorsqu'il est devenu semblable à Dieu et

---

[546] *Ibid.*, n. 110 (p. 94, 13-95, 7).

[547] Voir ci-dessus.

[548] Cf. également *In Gen. II*, n. 48 (*LW I*, p. 516, 9-517, 4).

[549] CF. également *In Joh.*, n. 26 (*LW III*, p. 21, 3-5).

[550] *Ibid.*, n. 14 (p. 13,12-14) ; cf. *ibid.*, n. 252 [p. 210, 1-5] : « *...nec est nec intelligitur pater sine filio et econverso, et per consequens filius non excludit nec tacet, sed enarrat patrem esse patrem* ». Cf. *In Joh.*, n. 197 (p. 166, 1-167, 5).

[551] Sermon X, n. 103 (*LW IV*, p. 98, 5-6).

divin, il a atteint la parfaite équanimité par rapport à toutes les créatures[552]. L'homme est d'autant plus parfait et semblable à Dieu qu'il est libéré de tout désir du multiple[553].

L'autre pan de l'alternative est de se tourner vers la dispersion des multiples objets du monde en faisant d'eux le désir de sa connaissance et de sa volonté à l'exclusion de Dieu, et ainsi d'échouer. L'homme se trouve ainsi dans la situation désastreuse dans laquelle, alors qu'il est conduit par son désir naturel de Dieu et de l'union avec Dieu, et parce que sont attention a été détournée, il se concentre sur les multiples choses créées, cherchant et incapable de trouver ce qu'il est effectivement en train de chercher[554]. L'homme dans cet état devient un mensonge à lui-même, il devient mauvais. En s'éloignant de Dieu il s'avère être mauvais. Il a, ainsi que le dit Eckhart, le diable pour Père[555].

Par conséquent, le premier pan de l'alternative signifie un accomplissement parfait de l'existence humaine, la seconde implique son échec total. Pour l'accomplissement du premier pan de l'alternative, c'est-à-dire pour devenir un homme parfait, nous devons avoir le Fils de Dieu en nous. Nous devons être nous-mêmes devenus fils de Dieu pour avoir le Père en nous dans la mesure où Père et Fils sont corrélatifs, sont en relation mutuelle. Ainsi, là où le Fils est, là est le Père, et là où Père et Fils sont, là est aussi le Saint Esprit, car dans la Trinité l'Esprit procède aussi du Fils. En conséquence de quoi, l'Esprit en nous aussi ne procède ni ne nous est donné à moins que nous aussi ne soyons Fils de Dieu et lorsque nous faisons toute chose seulement par amour de Dieu[556]. Notre relation au Père et à l'Esprit est déterminée par

[552] *In Joh.*, n. 112 (*LW III*, p. 97, 3-4).

[553] *Ibid.*, n. 113 (p. 97, 13-98, 3).

[554] *Ibid.*, n. 113 (p. 98, 3-99, 5). L'autorité d'Eckhart dans ce contexte est Saint Augustin. Il cite le *De Ordine*, I, 2, 3 et le *De vera Religione*, chapitres 34-36, 64-66. (PL 34, 150-151). Voir la perfection en termes d'unité et d'unification et l'imperfection en termes de multiplicité et de dissipation est une idée néoplatonicienne. Eckhart applique ce principe moral et métaphysique à la relation de l'homme avec Dieu, qui est vu ici comme l'Un. Voir par exemple son raisonnement métaphysique à l'appui de ce qu'il vient juste de dire : « *Ratio praemissorum est : unum enim, ens, verum, bonum convertuntur. Recedens ergo ab uno, cadit a vero, cadit a vero, cadit a bono, cadit a Deo. "Deus enim unus est"* » (*ibid.*, n. 114 ; p. 99, 6-8). Voir aussi *ibid.*, n. 256, où Eckhart souligne que quiconque tombe dans la multiplicité tombe dans la main de celui qui est opposé à la divinité, c'est-à-dire du diable.

[555] *In Joh.*, n. 114 (*LW III*, p. 99, 8-11).

[556] *Ibid.*, n. 15 (p. 100, 9-15).

notre relation au Christ. Nous devons devenir un autre Christ, pour que le divin Fils de Dieu naisse en nous et pour que Père et Esprit viennent habiter en nous[557].

Dans son premier commentaire du livre de la Genèse, Eckhart exprime le processus de filiation en termes d'image de Dieu qui est imprimée en nous au tout début de notre existence et qui doit être dévoilée et rendue manifeste. Cette image en nous nous conduit à faire le bien. Mais cette image n'est pas dévoilée et n'apparaît donc pas à moins que l'on n'enlève les autres images qui la recouvrent. Pour Eckhart, c'est là la signification des mots de Saint Paul, *Cum autem apparuerit Christus similis ei erimus et videbimus* (1 Jn, 3, 2). Paul veut dire que le Christ, le Fils de Dieu, l'image du Dieu invisible, en lequel sont tous les trésors de savoir et de sagesse, est en nous. (Col, 3, 4 ; 1, 15 ; 2, 3). Tant que l'image de Dieu est cachée en nous et est recouverte par les images des créatures, tant que l'homme court après les choses du monde et est donc ainsi détourné des choses de Dieu, cette image ne peut se manifester ; même si elle n'est jamais détruite, serait-ce par le malin[558]. Les images des créatures doivent être enlevées de l'homme pour que le Fils de Dieu, l'image du Père, se manifeste en nous et pour que nous soyons transformés en la même image[559].

Comme l'exemple du Christ nous l'a montré, il ne faut désormais plus vivre pour soi-même mais seulement pour Dieu. Lorsque l'homme est arrivé à cette attitude, alors Dieu vient en son esprit[560]. Conformément à cette interprétation de la perfection de l'existence humaine Eckhart insiste fréquemment dans ses écrits, sermons et instructions spirituelles sur le besoin de renoncement complet de soi. Par exemple, dans son *Discours du discernement*, il rappelle à son lecteur qu'il y a une correspondance et une sorte d'échange entre le renoncement à soi et la venue de Dieu. Dans la mesure où l'homme sort de lui-même et de toutes choses, dans cette mesure, ni plus ni moins, Dieu viendra à lui avec tout ce qu'il est. Et c'est seulement de cette manière que l'homme trouvera la paix authentique et nulle part ailleurs[561]. Les œuvres de l'homme reçoivent leur bonté de l'attitude de son esprit devant Dieu. Lorsque l'homme ne voit et ne connaît que Dieu, lorsque toute chose ne devient que Dieu pour lui, il porte Dieu

[557] Même si l'argument de la perfection morale du chrétien est donné dans la terminologie et dans le schéma de pensée néoplatonicien, les considérations d'Eckhart sont chrétiennes parce qu'elles sont christologiques et trinitaires.

[558] *In Gen. II*, n. 193 (*LW I*, p. 665, 7-667, 2).

[559] *In Gen. I*, n. 301 (*LW I*, p. 437, 4-440, 5) ; *In Gen. II*, n. 130 (*LW I*, p. 595, 11-596, 3) ; *Sermo XLIX*, n. 507 (*LW IV* ? P ; 422, 12-423, 3).

[560] *In Joh.*, n. 105 (*LW II*, p. 90, 1-5).

[561] Quint, p. 57, 7-12.

dans toutes ses œuvres et il a Dieu où qu'il aille. Finalement, c'est Dieu qui fait son œuvre car, Eckhart le dit, l'on attribue plus proprement une œuvre à Celui qui la cause qu'à celui qui la réalise[562].

Eckhart souligne dans ce contexte que lorsqu'il parle de l'homme en tant qu'il pense continuellement à Dieu et le connaît tout aussi continuellement, il ne veut pas dire par là que l'homme a continuellement la pensée de Dieu à l'esprit ; cela serait trop difficile à atteindre, cela serait trop difficile et finalement cela ne serait pas la meilleure situation. Il pensait plutôt à une attitude fondamentale et à un désir intense qui caractérise tout ce que l'homme fait. Eckhart donne cet exemple : si vous aviez très soif, vous pourriez faire bien d'autres choses que boire, vous pourriez penser à bien d'autres choses, mais quoi que vous fassiez et que vous pensiez, vous ne perdez pas l'idée de boire. L'idée de boire restera tant que vous aurez soif ; et plus intense sera la soif, plus intense l'idée de boire. Car, si vous aimez quelque chose très profondément, cela vous sera présent où que vous alliez et quoi que vous fassiez[563]. Un signe qu'on est devenu fils de Dieu est quand l'on s'aime soi-même et qu'on aime toute chose seulement pour l'amour de Dieu et pour l'honneur de Dieu[564]. Par conséquent, la préparation pour la filiation parfaite et l'union mystique à Dieu est remplie de l'amour de Dieu qui se répand sous la forme d'un amour intense du prochain et qui inspire au chrétien des actes de charité[565]. Finalement, Eckhart voit un excellent modèle pour la filiation de l'homme dans Marie, la Mère du Christ. Tout son être était ouvert à Dieu et lorsque l'ange est apparu, qu'elle a abandonné sa propre volonté et qu'elle s'est abandonnée au Père, elle est devenue la vraie mère du Verbe éternel, a reçue Dieu et Il est devenu son Fils[566].

Jusqu'ici certaines réflexions de Maître Eckhart concernent le premier niveau de la filiation, c'est-à-dire le processus de l'homme qui devient fils de Dieu : cette première étape concerne surtout le renoncement de soi et du monde. Le renoncement à soi, l'identification de sa volonté à la volonté de Dieu le Père est atteinte dans l'union et dans l'identification au Christ, le Verbe incarné du Père. Il est ainsi clair que le Christ joue le rôle central, selon Eckhart, dans la perfection éthique et morale de l'homme. Le rôle et la fonction du Christ sont

[562] *Ibid.*, p. 59, 6-11.

[563] *Ibid.*, p. 60, 15-61, 9.

[564] *Das Buch des göttlichen Tröstung* (Quint, p. 125, 15-18).

[565] *In Joh.*, n. 290 (*LW III*, p. 242, 4-12); *In Exod.*, n. 99 (*LW II*, p. 101, 13-102, 12); *Sermon XXX*, 1, n. 307 (*LW IV*, p. 272, 3-9); *Sermon XL*, 1, n. 390 (*LW IV*, p. 336, 6-11); *Sermon XL*, 2, n. 393 (p. 338, 11-14).

[566] *Le Livre de la consolation divine* (Quint, p. 69, 3-13).

accomplis, selon Eckhart, au moment ou Lui-même naît dans la paix de l'âme de l'homme, lorsque l'homme a atteint le niveau du plein renoncement à soi, quand le processus de filiation se termine par la naissance du Fils de Dieu dans l'âme de l'homme.

La fonction du Christ dans l'expérience mystique de l'homme

Dans l'un de ses sermons allemands, Eckhart donne une belle description de la seconde et dernière étape dans la filiation, c'est-à-dire dans la naissance du Fils de Dieu dans l'âme de l'homme[567]. Eckhart réfléchit sur le verset 12 du chapitre 21 de Matthieu : « Puis Jésus entra dans le Temple et chassa tous les vendeurs et acheteurs qui s'y trouvaient ». Selon son exégèse allégorique, le temps représente l'âme de l'homme que le Christ veut avoir vide pour Lui. Le Christ a une légitimité de ce temple, Il veut y demeurer et y régner seul. Cela signifie que Dieu veut régner dans cette âme selon sa volonté propre, qui ne fait pas violence à l'âme humaine mais qui est en fait l'accomplissement de son désir le plus profond. Eckhart souligne que l'âme humaine a l'aptitude naturelle pour être le temple de Dieu puisqu'elle a été créée à l'image de Dieu, de sorte qu'il n'y a rien parmi toutes les créatures qui ressemble à Dieu plus que l'âme humaine. Conformément à cette caractéristique de l'âme, le Christ, le Verbe divin veut voir son temple libéré de tout ce qui n'est pas Dieu, car dans c'est dans cet état de vacuité que l'âme ressemble le plus à Dieu. L'âme est ainsi le temple approprié de Dieu dans lequel Dieu aime à venir demeurer. La lumière et les ténèbres ne peuvent pas coexister. Dieu est vérité et lumière. Ainsi, lorsque Dieu vient à l'intérieur de l'âme de l'homme, Il en chasse les ténèbres, c'est-à-dire l'ignorance, et il se révèle lui-même en lumière et en vérité. Nous retrouvons l'insistance sur la filiation en termes de purification et le renoncement à soi comme prérequis de la naissance de Dieu en l'âme. L'âme doit devenir aussi libre et ouverte à Dieu que Notre Seigneur Jésus-Christ, qui se reçoit continuellement lui-même du Père céleste, et qui dans le même éternel maintenant se donne Lui-même en retour continuellement au Père[568]. De façon similaire, l'homme doit se libérer du passé, du présent et du futur, il doit se libérer de toute œuvre et de toute image dans son esprit et il doit être ainsi totalement ouvert à la réception du Fils à partir du Père pour qu'il soit pris dans le mouvement de retour du Fils au Père[569]. Lorsque l'âme de l'homme est libérée de cette

[567] Sermon 1 (Quint, p. 153-158).

[568] *Ibid.* (p. 153, 8-155, 28, *passim*).

[569] *Ibid.* (p. 155, 28-35). Dans son petit traité allemand, *Discours du discernement*, ce retour à Dieu le Père est accompli par l'âme en union avec le Christ dans la communion de la messe (Quint, p. 84, 25-34).

manière de toute entrave liée à l'égocentrisme ou à l'ignorance, alors rien ne peut être comparé à ce temple sinon Dieu. L'âme s'est risquée à n'être rien, s'est perdue et ne peut pas se trouver d'elle-même sinon en se plaçant totalement en Dieu[570]. Lorsque l'âme est ainsi totalement libérée d'elle-même et de toute créature, alors Jésus est seul en elle ; et lorsqu'il n'y a personne d'autre que Jésus dans le temple, alors il commence à parler. Par conséquent, c'est seulement lorsque l'âme est entrée dans un silence total qu'elle est capable d'entendre la parole de Jésus. Et, se demande Eckhart, que dit-Il ?

Jésus dit ce qu'Il est : le Verbe du Père dans lequel le Père s'exprime totalement. Jésus est le Verbe dans lequel le Père s'exprime en même temps qu'il exprime la nature divine dans sa totalité et tout ce qui est Dieu. Jésus est le Verbe dans lequel le Père énonce la totalité de la réalité divine dans la mesure où Il la connaît et où Il la connaît telle qu'elle est. Puisque la connaissance du Père et Sa puissance sont parfaites, Sa parole est parfaite. Ainsi, en disant le Verbe, le Père se dit-il Lui-même et dit-il toute chose à travers une autre personne, c'est-à-dire le Fils. Et Il donne à cette personne la même nature que Lui. Jésus parle davantage comme le Verbe dans lequel le Père s'exprime et énonce tous les êtres rationnels et spirituels en tant qu'égaux à Son essence et identiques à elle. Cependant, ces êtres ne sont pas égaux au Verbe dans la mesure où ils sont dans leur état propre d'existence créée. Dans cette parole du Christ, l'âme reconnaît qu'elle a la possibilité d'atteindre, par la grâce, l'égalité avec ce même Verbe. Et telle est la signification ultime de son existence, devenir fils de Dieu[571].

La relation interne à la Trinité entre Fils et Père est ainsi la base de la filiation de l'homme. Or, la naissance éternelle du Fils, l'énonciation éternelle du Verbe divin « prend place » dans l'âme de l'homme parce qu'elle est libérée de la connaissance et des désirs des choses qui lui sont étrangères. L'âme a atteint le point du silence parfait et de la vacuité dans laquelle Jésus commence à parler. Et cependant, comme le texte l'indique, le Verbe qui naît dans l'âme de l'homme est aussi le lieu des idées de l'ensemble de la réalité créée. Ainsi, l'âme qui est libre de la connaissance des choses créées les connaît maintenant dans le Verbe. En outre, l'âme qui s'est risquée à renoncer entièrement à soi-même, qui ne se connaît pas soi-même, reçoit à présent le Verbe dans son interprétation la plus profonde : à savoir qu'elle a été de toute éternité prévue par le Père, exprimée dans le Verbe, là égale au Verbe et indistincte de Lui et qu'en raison de cela sa vraie nature consiste à devenir de nouveau un

[570] Sermon 1 (Quint, p. 156, 29-32): « *Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht (wieder) zu sich selbst gelangen so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat* ».

[571] *Ibid.* (p. 157, 6-25).

avec le Verbe et à atteindre « de nouveau », par la grâce, l'égalité avec le Verbe. Dans ce moment de naissance du Fils de Dieu dans l'âme, quand l'âme s'est dépouillée de toute connaissance des choses et d'elle-même, elle atteint la vraie connaissance des choses et d'elle-même dans le Verbe et à travers Lui[572].

Eckhart élabore ce point en disant que le Christ se révèle dans l'âme avec une Sagesse incommensurable, Sagesse qu'Il est lui-même et dans laquelle le Père se connaît lui-même. Lorsque cette Sagesse personnelle est unie à l'âme, alors elle est libérée de tout doute, de toute erreur, de toute obscurité et elle est placée dans une lumière claire et pure qui est Dieu lui-même. À ce moment-là, Dieu est connu avec Dieu et à travers Dieu, alors l'âme se connaît elle-même et connaît toute chose avec cette Sagesse elle-même. Avec cette même Sagesse, elle connaît la souveraineté et la puissance paternelle comme infiniment fécondes dans le Fils et elle connaît la réalité divine, le « *wesenhafte Ur-Sein* », dans une unité et une simplicité absolue[573].

La sagesse et la vertu ne sont pas cependant le fruit premier de la parole de Jésus dans l'âme. Le fruit premier est l'expérience mystique de l'union de l'âme avec le Père et le plaisir de l'Esprit. Encore une fois, le rôle du Christ est essentiel : l'âme reçoit l'expérience mystique à travers la médiation du Christ. Cela est clair d'après la remarque d'Eckhart dans ce contexte, remarque selon laquelle le Père énonce le Verbe et l'énonce dans le Verbe et rien d'autre ; le Père ne parle pas de quelque autre manière que ce soit ; et c'est Jésus qui parle dans l'âme[574].

Le Fils révèle la domination du Père dans l'esprit humain dans son incommensurable grandeur. Dès lors, rien de ce qui est créé ne peut troubler un tel homme. Il a atteint la paix, il se tient dans la puissance de Dieu, en comparaison de qui toutes les autres choses sont petites et impuissantes.

La filiation dans l'union mystique avec le Christ et à travers le Christ avec le Père inclut également le plaisir de l'Esprit. Jésus se révèle, dit Eckhart, avec une douceur sans mesure qui naît de la puissance de l'Esprit Saint et coule en une douceur, une plénitude et une douceur abondante dans le cœur réceptif. Lorsque Jésus se révèle avec cette plénitude et cette

[572] Cf. *Vom edlen Menschen* (Quint, p. 148, 3-5).

[573] *Ibid.* (p. 158, 4-18).

[574] *Ibid.* (p. 157, 27-29) : « *Der Vater spricht das Wort in dem Worte und sonst nicht ; Jesus aber spricht* in der Seele ».

douceur, l'âme est transportée au-delà d'elle-même et de toutes les créatures par cette puissance de l'Esprit qui la submerge et la renvoie à son origine[575].

La naissance du Fils de Dieu au pic du désert de l'âme de l'homme, ou quel que soit le nom que donne Eckhart au lieu de l'union mystique[576], est un chemin vers une connaissance vivante du Père, du Fils et de l'Esprit. Puisque dans le Fils et à travers le Fils la vraie vie divine nous est rendue manifeste, puisque dans l'union mystique au Christ et à travers le Christ avec le Père et l'Esprit l'âme est saisie par la vie intérieure de la Trinité, c'est dans cette expérience que l'âme reçoit la connaissance la plus profonde de la Trinité[577].

Tout cela n'a lieu qu'à travers la médiation du Fils. Le Père ne parle pas dans l'âme ni ne se révèle comme Père sinon dans et par son Fils. De la même manière, l'Esprit ne fait pas irruption dans l'âme si ce n'est par le Fils. Eckhart exprime cette idée dans un autre de ses sermons allemands[578]. Lorsque nous avons transcendé le temps, toutes les choses qui sont sujettes au temps et lorsque et lorsque nous avons atteint la plénitude du temps, alors le Fils naîtra en nous (Ga 4, 4). Et si n'importe quoi d'autre que le Fils naît en nous, alors nous n'avons pas l'Esprit Saint et la grâce n'opère pas en nous. La source de l'Esprit Saint est le Fils. S'il n'y a pas le Fils, il n'y a pas l'Esprit Saint. L'Esprit Saint ne peut pas se manifester en nous sinon à partir du Fils.

---

[575] *Ibid*., (p. 158, 19-27) ; cf. Sermon 18 (Quint, p. 234, 21-29).

[576] Eckhart donne beaucoup de noms au lieu de naissance du Fils dans l'âme. Par exemple dans le Sermon 2 : *Hut des Geistes, Licht des Geistes, Fünklein* (Quint, p. 163, 14 *sq*.). Voir l'étude complète de la multiplicité des noms qu'Eckhart utilise : B. Dietsche, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, in *Meister Eckhart der Predigter*, op. cit., p. 200-258. L'âme dans ce contexte est la caractéristique essentielle de l'homme, celle en vertu de laquelle l'homme est à l'image de Dieu. Elle est proche de la notion de *memoria* et de *mens* chez Augustin, par-delà les trois puissances de l'âme. Les puissances inférieures de l'homme sont dirigées vers ce qui est particulier et les puissances supérieures, la mémoire, l'entendement et la volonté sont libres en un sens du corps, abstraits de ce qui est particulier, mais ne touchent pas la pure essence. Elles travaillent également *ad extra* et requièrent donc l'intermédiaire d'images pour leur activité. Mais le lieu de la naissance du Fils divin, le lieu de l'union, est le lieu où Dieu est actif par-delà toute puissance de l'âme. Il est le désert, vide de toute créature. Cf. *ibid*. (p. 204-207).

[577] Cf. R. Oeschlin, *Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten*, in *Meister Eckhart der Predigter*: « *So öffnet sich uns der Zugang zum Geheimnis der Trinität. Da uns im Sohn und durch den Sohn das wahre göttliche Leben offenbard gemacht wird, so ist auch seine Stellung in der Dreifaltigkeit von dieser Teilhabe nicht ausgenommen. Im Menschen, der vom Strom des dreifaltigen Lebens erfasst wird, leuchtet deshalb ein Abglanz jeder der drei Personen auf. Er "erlebt" im eigentlichsten Wortsinne den dreieinigen Gott, und zwar durch das in die Seele gesprochene Wort Jesu* » (*ibid.*, p. 159).

[578] Sermon 12 (Quint, p. 209, 10-22).

Dans et par le Christ l'âme entre dans l'unité la plus intense avec le Dieu trinitaire. Eckhart utilise parfois un langage radical pour exprimer cette union : il dit, par exemple, que le Père donne naissance à son Fils dans l'âme de la même manière qu'Il lui donne naissance dans la génération éternelle ; qu'il m'engendre comme son fils et comme le même fils[579]. Il semble ici qu'Eckhart laisse ici de côté toute distinction essentielle entre la personnalité humaine et la personne divine du Fils de Dieu[580].

Cependant, malgré cette unification extrêmement intime entre l'âme et Dieu dans l'expérience mystique, la différence entre l'âme et le Fils divin n'est pas supprimée. Cela est clair d'après plusieurs remarques prudentes que fait Eckhart fait dans le contexte concernant sa description de l'expérience mystique, concernant la filiation de l'homme. Lorsque, par exemple, il dit que le Christ se révèle dans l'âme Lui et tout ce que le Père lui a révélé, dans le mode par lequel l'esprit humain peut Le recevoir[581]. La naissance de Dieu dans l'âme de l'homme et la filiation de l'homme n'est donc pas une déification de l'homme ou de l'âme en un sens absolu. Eckhart le souligne à mainte reprise dans ses écrits. La différence entre la filiation du Christ et notre filiation demeure[582]. Même s'il y a une unité très intime entre l'âme et Dieu, il s'agit d'une unité dans et par le Christ, le Verbe incarné de Dieu, et en tant que telle cette unité n'est pas une unité telle qu'elle existe entre le Père et le Fils. Par conséquent, Eckhart maintient clairement la distinction entre filiation divine et filiation adoptive. Le Christ est le seul fils engendré, et engendré par le Père seul tandis que nous sommes engendrés mais pas par un seul Père. Il est Fils par l'engendrement, par le don total de l'être divin et de la nature divine, et en raison de cela Il est le Fils naturel. Nous sommes, cependant, Fils de Dieu à travers un réengendrement, ce qui signifie que nous sommes rendus conformes à la nature divine (*ad conformitatem naturae*). Le Christ est l'image du Père (Col 1, 15), nous sommes

[579] Sermon 7 (Quint, p. 185, 17-23) ; cf. Sermon 4 (p. 172, 12-15 ; *Reden der Unterweisung* (p. 84, 30-34): « *Den die Seele ist viel näher mit Gott vereint als Leib und Seele, die einen Menschen ausmachen. Diese Einung ist viel enger, als wenn einer Tropfen Wasser gösse in ein Fass Wein: da wäre Wasser und Wein; das aber wird so in eins gewandelt, dass keine Kreatur den Unterschied herauszufinden vermöchte* ».

[580] Cf. R. Oechslin, op. cit., p. 152.

[581] Sermon 1 (Quint, p. 157, 29-31). Dans le *Buch der Göttlichen Tröstung*, Eckhart insiste sur le fait qu'aucun créature ne peut recevoir Dieu parfaitement et que, par conséquent, il faut qu'il y ait quelque chose d'incréé dans lequel le Père céleste puisse se déverser totalement, c'est-à-dire le Fils et le Saint Esprit (Quint, p. 121, 1-7).

[582] Cf. B. Dietsche, *op. cit.*, p. 211 *sq*.

selon l'image de la Trinité considérée en son ensemble[583]. Nous demeurons toujours des créatures, c'est-à-dire que nous sommes faits de néant, alors que le Fils est *deus de deo*. Il n'est pas fait de néant[584]. Il est Fils de Dieu par nature, nous sommes Fils de Dieu par grâce[585]. La génération divine du Fils est éternelle, elle est au-delà du temps, tandis que notre filiation doit être précédée par le processus et l'effort de renoncement à nous-mêmes et à tout le reste. Comme le dit Eckhart dans un de ses traités allemands[586] : c'est en nous qu'est la semence de Dieu que Dieu lui-même a planté en nous et à travers laquelle les cinq étapes de purification et de croissance nous amène à l'étape finale de la filiation dans laquelle le Fils de Dieu apparaît en nous, étape qui est celle de notre transformation dans l'image divine et la filiation divine[587].

Dans cette sixième étape, dans l'union mystique avec Dieu lorsque l'âme reçoit le baiser de la déité ou en fait l'expérience, « *wenn der Seele ein Kuss widerfährt von der Gottheit* », elle se tient en perfection et en félicité[588] et reçoit un avant-goût de la vision béatifique du paradis[589].

Puisqu'Eckhart considère la filiation, la sixième étape, comme le déploiement de la semence qui a été plantée par Dieu en l'homme, et puisqu'il la considère comme le dévoilement de l'image cachée du Fils de Dieu, il indique que cette vie était en l'homme. Elle était cachée en l'homme et inconnue de lui. Mais en étant guidé par le Christ et en s'identifiant à Lui, cette image cachée se trouve dévoilée et l'homme reçoit à ce moment-là l'interprétation de ce qu'il est appelé à être et à devenir : à savoir qu'il appelé à devenir Fils de Dieu, à ne faire qu'un avec le Père dans la béatitude du Saint-Esprit à travers une identification et une union parfaites avec le Christ, le Verbe incarné du Père, le Fils naturel de Dieu[590].

---

[583] *In Joh.*, n. 123 (*LW III*, p. 107, 9-15).

[584] *In Gen. II*, n. 9 (*LW I*, p. 480, 8-13).

[585] *In Joh.*, n. 106 (*LW III*, p. 90, 11-91, 2) ; sermon 27 (Quint, p. 274, 17-30).

[586] *Vom edlen Menschen* (Quint, p. 142, 3-143, 22).

[587] *Ibid.* (p. 112, 19-24). Voir les excellentes analyses de H. Piesch concernant les notions de semence et d'image dans ce passage : *Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt "Vom edlen Menschen"*, in *Meister Eckhart der Predigter*, *op. cit.*, p. 181 *sq*.

[588] Sermon 11 (Quint, p. 206, 13-28).

[589] Cf. *Vom edlen Menschen* (Quint, p. 147, 3-8) et *ibid.* (p. 147, 25-148, 3).

[590] Sermon 16 (Quint, p. 224, 2-226, 26).

Dans l'expérience mystique de l'homme, le rôle central du Christ est manifeste. On fait l'expérience du Christ comme Verbe du Père, comme le centre de toute la création dans Lequel toutes les choses ont leur être, leur signification et leur intelligibilité. La relation éternelle du Verbe au Père est le schème idéal pour toute relation à Dieu : l'ouverture totale à Dieu et à l'unité avec Lui est le fondement de l'identité personnelle de l'homme et de son intelligibilité. Ainsi, la relation au Christ est-elle, par-dessus tout, l'interprétation finale de l'existence humaine.

Comme nous l'avons vu, l'existence humaine est relationnelle, c'est une existence qui tend vers Dieu le Père, de même que, d'une façon bien plus parfaite, l'existence du Fils divin est une existence qui tend vers le Père, une existence dans le Père, dans une unité parfaite avec Lui. Les réflexions trinitaires insistent sur le fait que le Fils tire tout ce qu'Il a du Père et que le Père, dans un don total, donne tout ce qu'il a au Fils de manière à ce qu'il y ait identification parfaite entre le Père et le Fils à cette exception près qu'il ya distinction personnelle de la paternité et de la filiation.

La relation intratrinitaire entre Père et Fils, qui est le modèle de la relation de l'homme à Dieu, a été rendue manifeste à l'homme dans l'Incarnation qu'Eckhart interprète comme l'assomption parfaite de la nature humaine par le Fils de Dieu et comme la réception parfaite du Fils de Dieu par la nature humaine. À travers sa nature humaine, le Christ nous montre que l'existence humaine, pour être parfaite, doit être complètement ouverte à Dieu. Parce que l'existence humaine du Christ révèle la relation filiale idéale au Père, elle est le modèle de la perfection humaine. Les hommes doivent se conformer à l'abandon total du Christ au Père en esprit et en volonté. Ils ne doivent pas, à l'instar du Christ, penser ou vouloir autre chose que le Père, de manière à ce que dans cette union de l'esprit et de la volonté, l'Image du Père naisse en eux et qu'ils deviennent eux aussi des images et des fils du Père et que le Père et l'Esprit puissent venir et demeurer en eux ensemble avec le Fils.

Conclusion

La christologie d'Eckhart est une christologie fonctionnelle. Il réfléchit sur le mystère de l'Incarnation non pas tant d'un point de vue ontologique qui se concentrerait sur le mystère de l'*Incarnation* du Fils, c'est-à-dire sur l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personnalité de la seconde personne de la Trinité. Au lieu de cela, Eckhart présente le Christ du point de vue de sa signification pour le monde et pour les hommes. Eckhart se concentre ainsi sur la personnalité divine du Christ et sur sa relation intratrinitaire avec le Fils.

C'est dans cette relation qu'est fondée la signification du Christ pour l'homme et pour le monde. En tant qu'il est celui qui reçoit l'être du Père, Il est le fondement de l'être des créatures, de leur unité, de leur bonté et de leur vérité. En tant que Verbe du Père, il est le principe de l'intelligibilité de toutes les créatures. En tant que Fils divin qui a assumé la nature humaine et qui s'est rendu, en tant que tel, visible aux hommes, Il est l'exemple achevé de toute relation au Père : pas seulement exemplaire mais, comme le dit Eckhart, il est également le principe de toute vie humaine vertueuse et de toute perfection. Dans cette fonction, le Christ est le Verbe de Dieu adressé aux hommes qui leur dit ce qu'ils sont appelés à devenir : des fils divins par adoption. Dans cette perspective, la divinité du Christ est le fondement. Il semble qu'Eckhart ait apprécié l'humanité du Christ seulement à travers cette fonction d'expression de l'attitude fondamentale du Verbe au Père. Prise en elle-même, en tant que créée, l'humanité du Christ n'est pas l'objet de notre amour, car alors, dit Eckhart, cela entraverait notre amour de Dieu[591]. Ici Eckhart reste cohérent dans son attitude négative concernant l'ordre du créé considéré en lui-même, en tant qu'incarnation de la multiplicité en contraste avec l'unité de Dieu. Malgré cette remarque assez décevante concernant la christologie d'Eckhart, la position et la fonction centrales que le Christ occupe dans sa théologie s'accorde avec l'interprétation actuelle du Christ.

San Francisco. Richard Schneider

[591] *In Joh.*, n. 655 : « *Ratio est primo quidem, quia amor etiam Christi hominis, in quantum creatura, impedit seu retardat amorem dei* ».

TABLE DES MATIERES

ABRÉVIATIONS ET TRADUCTIONS UTILISÉES 5

INTRODUCTION MAÎTRE ECKHART ET LA CHRISTOLOGIE : ÉTAT DES LIEUX 9

1-La christologie, parent pauvre des études eckhartiennes 10

2-Lectures christologiques d'Eckhart (1) : l'hypothèse de la « christologie fonctionnelle » de Richard Schneider 15

3- Lectures christologiques d'Eckhart (2) : le christ d'eckhart selon edouard-henri weber 30

4-ECKHART, SUSO, TAULER ET LA QUESTION DU CHRIST : SPECULATION CONTRE EXPERIENCE ? 38

PREMIERE PARTIE FONDEMENTS 44

CHAPITRE I SITUATION DE LA CHRISTOLOGIE MÉDIÉVALE 46

1-Au commencement était la christologie conciliaire 46

2-La christologie médiévale 50

3 – La christologie d'Eckhart est-elle hérétique ? Quelques réflexions sur la bulle In Agro Dominico 56

CHAPITRE II CHRISTOLOGIE ET PRÉDICATION AU MOYEN ÂGE 64

1-La prédication au Moyen Âge 64

2 -La prédication au Moyen Âge : éléments historiques 66

3-Les formes du sermon médiéval 72

4-Techniques et méthodes du sermon médiéval 77

5-Thématiques des sermons médiévaux : quelques éléments 80

6-Qu'est-ce qu'un sermon au Moyen Âge ? Eléments de définition 82

7-Maître Eckhart et le renouveau de la prédication 86

8 - Prédication, parole et existence : L'apport augustinien dans la prédication d'Eckhart . 88

8-1 L'expérience du prédicateur chez Augustin et Eckhart 90

8-2 Comment prêcher ? La méthode de prédication selon Augustin et Eckhart 94

8-3 La finalité de la prédication chez Augustin et Eckhart : la naissance du « Maître intérieur » dans l'âme 111

SECONDE PARTIE FIGURES 119

CHAPITRE III L'ENRACINEMENT CHRISTOLOGIQUE DE L'EXPERIENCE DE PENSEE D'ECKHART 121

1 – La christologie comme point d'articulation existentiel entre l'anthropologie d'Eckhart et sa théologie 123

2- Humilité et détachement : deux vertus christiques 130

3- Filiation divine et divinisation de l'homme : enjeux christologiques 133

Chapitre IV Maître Eckhart et le Christ des Évangiles (1) : les marchands du temple (*Sermon 1*) 143

§1Sens général de l'épisode : l'âme doit viser la vacuité 150

§2 Critique du mercantilisme spirituel 153

§3 Ne rien attendre en retour : condition de l'union à Dieu 158

§4 Les tourterelles : anatomie d'un détail ambigu 161

§5 (1/2) La lumière sans mélange de la vacuité 163

§5 (2/2) La résonance de la parole dans le fond de l'âme 167

§6 La révélation du Christ dans et par la parole 172

§7 La parole du Christ comme sagesse et connaissance de soi 174

§8 et dernier L'homme rassemblé en lui-même 177

Chapitre V Maître Eckhart et le Christ des Évangiles (2) : Résurrection du fils de la veuve de Naïm (*Sermons 18, 42* et *43*) 181

1- Le Sermon 18 : première prédication d'Eckhart sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm 186

§1 Introduction : rappel de l'épisode 186

§2 La ville, image de l'âme 186

§3 Simplicité et limpidité de Dieu 189

§ 4 L'infusion trinitaire : théorie de la tisane spirituelle 190

§5 Les disciples, la foule, la porte 194

§6 La mort dans l'âme 195

§7 Puissance surnaturelle de la parole 195

2 – Le Sermon 42 : deuxième prédication d'Eckhart sur la résurrection du fils de la veuve de naïm 200

§1 Introduction : rappel de l'épisode 200

§2 « Un quelque chose dans l'âme » : construction d'une digression 200

§3 Au-delà de l'entendement et du désir 206

§4 Notre jeunesse 208

§5 « Non, rien de rien… » 211

§6 Détachement et engendrement du fils dans l'âme : acheminements vers la parole 213

§7-9 Le « dire de dieu » : retour final à l'épisode et conclusion 219

3 – Le Sermon 43 : troisième prédication d'Eckhart sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm 225

§1 Rappel de l'épisode 225

§2 La veuve, image de l'âme 225

§3 Détachement et fécondité 229

§4 Parole, vie et naissance 231

§5-6 Naissance éternelle et jeunesse éternelle 235

§7 1/2 La grâce et « le chef de l'âme » 237

§7 2/2 « L'âme est plus noble que le ciel » 241

§ 8 et dernier Union à Dieu et image de Dieu 242

§1 Rappel de l'épisode 259

§2 Deux brèves remarques pour commencer 260

§3 (1/2) Pourquoi Marie-Madeleine est-elle restée sans crainte à côté du tombeau du Christ ? 261

§3 (1/2) Pourquoi Marie-Madeleine est-elle restée sans crainte à côté du tombeau du Christ ? 263

§4 Pourquoi Marie-Madeleine se tient-elle debout devant le tombeau du Christ ? 271

§6-7 Pourquoi Marie-Madeleine ne voit-elle pas le Christ ? 277

Conclusion Accomplir la parole 281

1- Parole divine et parole humaine : les fondements bibliques de la prédication 281

2- À l'écoute de la parole 286

3- La prédication comme exercice spirituel et comme manière de vivre : incarner la parole dans l'existence quotidienne 290

4-Mort et résurrection de la parole d'Eckhart 294

INDEX DES NOMS CITES 298

BIBLIOGRAPHIE 308

Annexe 329

Résumé :
L'objectif de ce travail est de réévaluer la figure du Christ dans la pensée de Maître Eckhart (1260-1328), en particulier dans sa prédication en langue allemande. Si l'héritage apophatique duquel se réclame Eckhart fait du « fond sans fond » de la déité l'horizon ultime de sa pensée, il semble néanmoins que sa prédication allemande s'articule sur une christologie solide qui met en abyme la situation du prédicateur elle-même : de même que le Christ est le Verbe de Dieu incarné, le prédicateur incarne la parole en invitant ses auditeurs à se rendre attentifs au Verbe éternel qui à tout moment mais en aucun temps se dit en eux. La première partie de la thèse pose le cadre historique et conceptuel dans lequel se situe la pensée christologique d'Eckhart et sa prédication. La seconde se centre sur cinq sermons allemands mettant en scène un épisode des Évangiles et en propose à chaque fois un commentaire suivi sur le mode de la *lectura Eckhardi* déjà initiée par un certain nombre de commentateurs. Sont ainsi analysés le *Sermon 1* sur les marchands du temple (Mt, 21, 12-13), les *Sermons 18*, *19* et *43* sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-17) et le *Sermon 55* sur Marie-Madeleine au tombeau (Jn, 20, 11-18). Il s'agit ainsi de réévaluer la christologie « d'en bas » à travers les analyses qu'Eckhart livre du Christ des Évangiles contre la tendance privilégiée par la plupart des commentateurs ayant écrit sur la christologie d'Eckhart qui tendent nettement à privilégier la christologie « d'en haut » (théologie du Verbe et place de la personne du Fils dans la Trinité).

Title : *Incarnating the Word. Figures of Christ in Meister Eckhart's German preaching.*

Abstract :
The objective of this work is to revalue the figure of Christ in Meister Eckhart's (1260-1328) thought, particularly in his German language preaching. For the apophatic heritage which Eckhart claims to adher to, the "ground without ground" of the deity seems to be the ultimate horizon. Nevertheless, his German preaching articulates with a strong Christology which is a *mise en abyme* of the situation of the preacher himself: in the same way as Christ is God's Word incarnate, the preacher incarnates the word suggesting his listeners that they should pay attention to the eternal Word Who constantly but in no time says Himself in them. The first part of the thesis draws the historical and conceptual frame in which is situated Eckhart's Christological thought as well as his preaching. The second part's purpose is to comment paragraph by paragraph (following the *Lectura Eckhardi* tradition in Meister Eckhart studies) on five German preachings which stage an episode of the Gospels. The *Preaching 1* concerning the moneychangers in the temple (Mt 21, 12-13), the *Preachings 18*, *42* and *43* concerning the resurrection of Naïm widow's son (Lk 7, 11-17) and the *Preaching 55* concerning Mary Magdalene at the tomb (Jn 20, 11-18) are thus analyzed. What is at stake is also to revalue the "christology from below" through what Eckhart says of the Gospels Christ against the tendency of most commentators who have written on Eckhart's christology to have a positive bias for the "christology from above" (theology of the Word, place of the person of the Son in the Trinity)

Mots-clés : Eckhart, christologie, prédication. Keywords : Eckhart, christology, predication.