

L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg

Marie-Anne Vannier

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 70, fascicule 1, 1996. Les mystiques rhénans. pp. 73-89;

doi : 10.3406/rscir.1996.3347

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1996_num_70_1_3347

Document généré le 03/06/2016

Abstract

The noble man, a Figure of Eckhart's work in Strasbourg.

Eckhart's stay in Strasbourg marked a veritable turning point in his life and in his work. Formerly a Lesemeister (« Master Reader »), it was here that he became a Lebemeister (« Master Teacher ») and developed a theological ontology, articulated around the figure of the noble man. By means of this figure, which is at the center of the works he composed during this period (the Sermon on the Noble Man, the Commentary on the Gospel of John, the Sermons), Eckhart responds to the Free Spirit and explains what is an accomplished man. In order to account for this, he reinterprets the theses which St. Augustin had developed in his Commentaries on Genesis and makes detachment, and no longer conversion, the condition for the accomplishment of the human being.

Résumé

Le séjour d'Eckhart à Strasbourg fut un véritable tournant dans sa vie et dans son œuvre. De Lesemeister, il devint Lebemeister et développa une ontologie théologique, articulée autour de la figure de l'homme noble. Par cette figure, qui est au centre des œuvres qu'il rédigea à l'époque : le Sermon de l'homme noble, le Commentaire de l'Évangile de Jean, les Sermons, Eckhart répond au Libre Esprit et explique quel est l'homme accompli. Pour en rendre compte, il réinterprète les thèses que S. Augustin avait développées dans ses Commentaires de la Genèse et fait du détachement, et non plus de la conversion, la condition de l'accomplissement de l'être humain.

L'HOMME NOBLE, FIGURE DE L'ŒUVRE D'ECKHART À STRASBOURG

L'homme se cache souvent derrière son œuvre. Les philosophes sont peu enclins à parler d'eux-mêmes (1), même dans ses prédications (2), Eckhart pratique une telle *discretio* (3) par rapport à sa propre vie qu'on tend à en oublier les étapes (4). D'ailleurs, jusqu'aux travaux de Joseph Koch (5) dans les années soixante, les études consacrées à Eckhart ne prenaient guère en compte sa biographie. Depuis lors, Kurt Ruh a dressé un tableau d'ensemble de sa vie et de ses écrits dans son ouvrage : *Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker* (München, 1985). D'autre part, Georg Steer (6) et Winfried Trusen (7) éclairent des points précis de son œuvre : sa prédication allemande et son procès, afin d'en dégager la chronologie exacte.

Après les recherches d'E. Stricker (8), de Carl Schmidt (9) et de

(1) Sans opter pour l'anachronisme de Descartes qui disait : « Je m'avance masqué », force est de reconnaître que les philosophes antiques et médiévaux n'évoquent guère leur vie.

(2) Il donne parfois de rares indications sur les lieux où il se trouve, mais ne se réfère jamais aux événements contemporains et s'attache surtout au rapport de l'âme à Dieu. U. PLOTZE, « Meister Eckhart der Prediger », in : *Meister Eckhart der Prediger*, hrsg. von U.M. NIX et R. ÖCHSLIN, Freiburg, Herder, 1960, p. 260.

(3) Il reprend l'attitude des Pères du désert, telle que Cassien l'a décrite.

(4) Carl Schmidt dit que « sa vie est presque ignorée » (*Essai sur les mystiques du XIV^e siècle*, Strasbourg, 1836, p. 53).

(5) « Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), p. 5-51 ; 30 (1960), p. 5-52, repris dans : *Kleine Schriften*, Bd. I, 1973 ; « Zur Einführung », in : *Meister Eckhart der Prediger*, p. 10-12.

(6) « Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts », in : *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1992, p. 127-168.

(7) *Ibid.*, p. 7-30 et : *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn, 1988. Voir aussi T. BECKMANN, *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckharts und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses*, Francfort, 1978.

(8) « Meister Eckhart in Strassburg », *Jahrbuch der Elsass-Lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft zu Strassburg* 11 (1938), p. 46-64.

(9) « Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters », *ThStKr* 12 (1839), p. 663-744.

Joseph Koch, le séjour d'Eckhart à Strasbourg qui dura quelques dix ans (de 1313 à 1323/1324) et au cours duquel il réalisa la majeure partie de son œuvre allemande, s'éclaire progressivement grâce aux contributions de Otto Langer (10) et de Winfried Trusen (11) principalement (12). A cette époque, Eckhart était l'un des personnages influents de l'empire, en tant que vicaire général du maître de l'Ordre, et l'œuvre qu'il écrivit, alors, ne fut pas sans retentissement, comme le manifeste le *Benedictus Deus* (13). Cette œuvre est assez facile à délimiter. Elle comprend, outre le *Benedictus Deus*, une partie des *Sermons* allemands (14) et le *Commentaire de l'Évangile de Jean*. C'est là le cœur de sa pensée, mais il n'est guère possible d'en rendre compte en l'espace d'un article. Aussi nous attacherons-nous à une figure qui est centrale dans ses écrits de l'époque : celle de l'homme noble. A travers cette figure, Eckhart dégage les grandes lignes de son anthropologie et de son ontologie (15).

I. LE SÉJOUR À STRASBOURG. UN TOURNANT DANS LA VIE D'ECKHART

Resté dans l'ombre (16), ce séjour d'Eckhart à Strasbourg fut un véritable tournant dans son existence.

Au premier abord, il pourrait apparaître comme une parenthèse entre deux temps forts de sa vie, celui de son second séjour parisien où il connut en quelque sorte le couronnement de sa carrière en étant nommé *magister actu regens* (17) et le moment où, en raison de sa stature intellectuelle, il joua un rôle décisif au *studium* de Cologne, dont il fut peut-être le responsable (18). Dans ces conditions, les dix années qu'il passa à Strasbourg (19), en qualité de vicaire général du maître de l'Ordre, chargé de la *cura monialium* (20), pourraient, en

(10) *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. (Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit)*, München, Artemis Verlag, 1987, p. 41-46.

(11) *Op. cit.*, p. 19-61.

(12) Nous en avons également traité dans : « Maître Eckhart à Strasbourg », in : *Voici maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994, p. 341-353.

(13) Peut-être dédié à Agnès de Hongrie, *ibid.*, p. 350-353.

(14) K. RUH, *op. cit.*, p. 135-167.

(15) A travers l'homme noble, il traite de la constitution de l'être.

(16) A. DE LIBERA, *Sur l'humilité*, Paris, Arfuyen, 1988, p. 55.

(17) A. DE LIBERA, *La mystique rhénane*, Paris, rééd. Seuil, 1994, p. 231.

(18) L. STURLESE, « Les eckhartiens de Cologne », in : *Voici maître Eckhart*, p. 354. Il ne semble pas avoir succédé à Nicolas de Strasbourg qui en était le responsable.

(19) De 1313 à 1323/1324. Cf. M.-A. VANNIER, *art. cit.*

(20) Cette charge remonte aux années 1259, cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 284-303 ; K. RUH, *op. cit.*, p. 109.

un certain sens, faire figure d'années sacrifiées pour prêter assistance aux couvents de Teutonie, pris dans la tourmente du Libre Esprit (21). Mais, à aucun moment, Eckhart ne déplore sa situation. Il est vrai qu'il parle peu de sa vie. Il évoque, en revanche, de nombreuses fois, son désir de prêcher et la qualité du public qu'il rencontra dans la vallée du Rhin (22).

Bien loin d'être un temps d'exil, le séjour d'Eckhart à Strasbourg fut pour lui une chance, en lui donnant l'occasion de développer sa pensée personnelle. S'il était resté plus longtemps à Paris ou s'il était allé directement à Cologne, il aurait été un maître éminent, répondant brillamment aux controverses de l'époque, mais il n'aurait peut-être pas écrit son œuvre allemande qui l'a fait passer à la postérité. Or, les années strasbourgeoises sont le creuset de cette œuvre (23) qui se prolonge à Cologne. D'ailleurs, dans ses *Sermons*, il fait la différence entre l'enseignement d'école qu'il donnait à Paris et sa prédication à Strasbourg, qui émane principalement de son expérience et qui prend en compte l'expérience de son auditoire (24).

Cette expérience, il en parle peu. De plus, elle ne se résume pas à son séjour à Strasbourg. Elle s'est réalisée jour après jour. Elle est déjà assez élaborée au temps d'Erfurt, les *Entretiens Spirituels* s'en font l'écho. Mais, à Strasbourg, elle s'approfondit et s'oriente vers la voie négative, comme le manifeste le *Sermon 71*. Ce *Sermon* est peut-

(21) Eckhart est envoyé à Strasbourg à une époque critique : les béguines et les béghards viennent d'être condamnés par le pape Clément V, au Concile de Vienne (condamnation qui ne deviendra effective que le 27 octobre 1317) par la Bulle : *Ad nostrum* (C.J. HEFELE, trad. H. LECLERCQ, t. VI, Paris, 1915, p. 680-684. N.B. : Nous nous référerons à cette édition pour citer les thèses condamnées) et ils sont de nouveau condamnés le 13 août 1317 par l'évêque de Strasbourg : Jean de Zürich (J.L. DE MOSHEIM, *De beghardis et beguinabus commentarius*, ed. Martini, Leipzig, 1790, p. 113 sq, repris par A. PATSCHOVSKY, « Strassburger Beginnenverfolgungen im XIV. Jahrhundert », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974), p. 56-198) avant d'être à nouveau poursuivis en 1318-1319 (F.J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, Francfort, Peter Lang, 1981, p. 103-129).

(22) Il n'hésite pas à dire avec un brin d'humour : « Quand je prêchais à Paris, je dis avec raison que tous ceux de Paris, avec tous leurs arts, ne pouvaient comprendre ce qu'est Dieu dans la créature la plus infime, non pas même dans une mouche », *Sermon*, éd. PFEIFFER, t. II, p. 10, 1-6.

(23) On ne sait pas encore quels sont les *Sermons*, prêchés à Strasbourg et à Cologne, cf. G. STEER, « Predigten und Predigtsammlungen Meister Eckharts in Handschriften des 14. Jahrhunderts », *Deutsche Handschriften 1100-1400*, hrsg. von V. HONEMANN et N.F. PALMER, Tübingen, 1988, p. 399-407. D'après J. QUINT, *Deutsche Werke I*, p. 372, les *Sermons* 12 à 15 et 22, furent prêchés à Cologne. Voir aussi K. RUH, *op. cit.*, p. 136.

(24) E. WALDSCHÜTZ, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, p. 80 ; 158 sq. ; D. MIETH, « Meister Eckhart : Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben », in : *Das Einig Ein*, Fribourg, Editions Universitaires, coll. « Dokimion », 1980, p. 16 ; 19 ; 21 ; 23 ; W. TRUSEN, *op. cit.*, p. 42.

être celui où, à mots couverts, il évoque le plus son expérience. Relisant l'épisode du chemin de Damas, Eckhart explique, en effet, que : « *quand Paul vit le néant, il vit Dieu. La lumière qu'est Dieu s'épanche et rend obscure toute lumière. Dans la lumière où Paul eut sa vision, dans cette lumière il vit Dieu et rien d'autre* » (25). La formulation adoptée par Eckhart est étonnante : « *quand il vit le néant, il vit Dieu* », mais il entend montrer par là que l'expérience de Dieu dépasse toute perception, qu'elle est de l'ordre de l'apophase. Plus généralement encore, « quand on lit les paroles de feu qui tranchent avec la relative modération des premières œuvres, l'évidence s'impose qu'à un moment donné, il fut entraîné sur le chemin sans chemin d'une atteinte de Dieu plus profonde » (26).

La mystique rhéno-flamande, qu'il dut approfondir pour dialoguer avec le Libre Esprit (27) et pour parler aux moniales à partir d'un terrain qui leur était connu (28), joua un rôle décisif dans son expérience. Peut-être Eckhart avait-il lu les écrits de Mechtilde de Magdebourg dès son noviciat (29) et en tout cas, ceux de Marguerite Porete au cours de son séjour parisien (30), mais, à Strasbourg, il se réapproprie en quelque sorte l'acquis de la mystique rhéno-flamande et le met en perspective, de manière spéculative. Il en tire même parti pour répondre aux beguards. Ainsi reprend-il le thème central de cette mystique : celui de la filiation divine pour expliquer que la divinisation n'est pas à concevoir sur le mode panthéiste de la fusion avec Dieu (31), mais qu'elle suppose au contraire la naissance de Dieu dans l'âme (32).

Or, ce thème reprend et développe celui du Prologue de l'Évangile de Jean, qui a été un moment essentiel dans l'itinéraire d'Eck-

(25) AH III, p. 79.

(26) Cf. E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », in : *Voici maître Eckhart*, p. 279.

(27) On ne sait pourquoi Eckhart a été envoyé à Strasbourg, mais il ressort du contexte qu'il avait pour mission d'apporter une solution au problème du Libre Esprit.

(28) Cf. *Meister Eckhart and the beguine mystics*. ed. by B. MCGINN, New-York, 1994.

(29) Bardo Weiss présente cette hypothèse comme hautement vraisemblable dans son article : « Mechtilde von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart », *Theologie und Philosophie* 70 (1995), p. 4-9.

(30) Eckhart, qui séjournait au couvent S. Jacques auprès de Guillaume de Paris qui avait condamné Marguerite Porete, ne pouvait ignorer le procès et les écrits de celle-ci. Tous les commentateurs s'entendent sur ce point. Or, l'influence de Marguerite Porete sur les béguinages strasbourgeois était importante, J. ORCIBAL, « *Le miroir des simples âmes et la secte du Libre Esprit* », *Revue de l'histoire des religions* 176 (1969), p. 40.

(31) A. JUNDT, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age*. Paris, 1875.

(32) W. TRUSEN, *op. cit.*, p. 42.

hart (33). Ce n'est donc pas un hasard si Eckhart choisit de poursuivre son œuvre latine, en rédigeant, à Strasbourg, un commentaire, non seulement du Prologue, mais encore de l'ensemble de l'Évangile de Jean, parallèlement à son œuvre allemande. Ces deux volets du diptyque se répondent et se complètent, en vue de proposer une ontologie spirituelle et une anthropologie solide. Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* pose les fondements. Eckhart y étudie techniquement les questions et les reprend dans une visée plus vaste, plus universelle dans l'œuvre allemande. Afin de mieux faire comprendre la naissance de Dieu dans l'âme, il étudie celui en qui cette inhabitation s'accomplit. Ainsi propose-t-il, par exemple, une définition du mot homme, à partir de son étymologie dans le *Commentaire de Jean*, ce qui l'amène à souligner son rapport avec *humus* et *humilitas* (34) et à préciser que « *l'humilité est l'échelle céleste par laquelle Dieu descend ou vient vers l'homme et par laquelle l'homme va à Dieu* ». Dans le *Sermon de l'homme noble*, il part de l'acquis de cette définition pour expliquer que l'homme accompli n'est autre que l'homme humble ou l'homme noble, celui qui « *reçoit et tire tout son être, sa vie et sa béatitude de Dieu, auprès de Dieu et en Dieu seul* » (*Sermon de l'homme noble*), qui est fils dans le Fils. Il esquisse là l'un des grands thèmes de son enseignement à Strasbourg. Par cette figure de l'homme noble, il répond implicitement au Libre Esprit qui établit « une distinction entre les *incipientes*, les *proficientes* et les *perfecti*. Ceux-ci avaient atteint le terme, ils étaient déifiés, aussi pouvaient-ils et devaient-ils être l'objet d'un culte d'adoration » (35). A la différence de ces parfaits qui s'étaient, en un certain sens, divinisés, l'homme noble attend de recevoir, par grâce (36), la filiation divine qui est sa véritable consolation.

Eckhart ne simplifie pas les problèmes lors de son séjour à Strasbourg. Il ne laisse pas pour compte la dimension ontologique, mais il lui donne toute sa mesure dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean* et la reformule dans une ligne augustinienne au cours de sa prédication en langue allemande. C'est, alors, une ontologie spirituelle qu'il propose. A la différence d'Augustin, il ne fonde plus cette ontologie sur la conversion, mais sur le détachement. Or, le détache-

(33) S. BRETON, « L'itinéraire spirituel de maître Eckhart », *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988), p. 73.

(34) « *Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad deum vult venire. Humilitas enim est « scala caelestis qua deus descendit » sive venit ad hominem et homo ad deum (...). Secundo : homo ab intellectu et ratione homo est* », *Commentaire de l'Évangile de Jean*, ed. Kohlhammer. Bd. 3, n. 318, p. 265.

(35) R. GUARNIERI, « Frères du Libre Esprit », *Dictionnaire de Spiritualité* V, col. 1244.

(36) Le Libre Esprit refusait le rôle de la grâce.

ment fonctionne pour lui de la même manière que la conversion chez S. Augustin. Il fait passer l'être humain du *minus esse* au *magis esse*, du moins être au plus être. Afin de mieux faire ressortir le sens du détachement, Eckhart oriente toute sa prédication strasbourgeoise autour de la figure de l'homme parfaitement détaché : l'homme noble ou l'homme humble qui tire sa consolation de Dieu seul, comme il l'explique au *Sermon 53*, où il dresse son programme de prédication (37).

II. L'HOMME NOBLE, AU CŒUR DE LA PRÉDICATION D'ECKHART À STRASBOURG

En choisissant l'homme noble comme axe pour sa prédication strasbourgeoise, Eckhart reprend et développe, dans une perspective pastorale, l'idée de constitution de l'être, qui sous-tend l'œuvre latine (38). Il réinterprète le thème patristique de l'*assumptus homo*, de l'homme assumé, « du Fils – c'est-à-dire de l'homme qui vit désormais dans l'infinie joie de l'Esprit » (39). Mais, s'il propose cette figure de l'homme noble pour désigner le Fils, il exhorte également par là tout homme à devenir fils dans le Fils, à la différence du Libre Esprit qui réservait la divinisation à quelques élus (40).

– *Le Sermon de l'homme noble*

Le thème de la filiation divine est l'un des axes de son *Commentaire de l'Évangile de Jean* (41) et la substance de cette composante essentielle du *Benedictus Deus* qu'est le *Sermon de l'homme noble*. Pour en faire ressortir l'importance, Eckhart précise, dans le *Sermon 6*, que « celui qui comprend l'enseignement sur la Justice et le juste comprend tout ce qu'(il) dit » (42). En d'autres termes, celui qui pénètre le sens de cette figure de l'homme noble (dont il traite éga-

(37) Il y explique : « *Quand je prêche, j'ai coutume de parler du détachement et de dire que l'homme doit être dégagé de lui-même et de toutes choses. En second lieu, que l'on doit être réintroduit dans le Bien simple qui est Dieu. En troisième lieu, que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne merveilleusement jusqu'à Dieu. En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une parole inexprimée* » (AH II, p. 151).

(38) A.M. HAAS, « Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), p. 199.

(39) M. VANNINI, « La justice et la génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon S. Jean », in : *Voici maître Eckhart*, 1994, p. 143.

(40) R. GUARNIERI, *art. cit.*, col. 1253.

(41) *Ibid.*

(42) Trad. Ancelet Hustache, t. I, p. 84.

lement dans le *Sermon* 15, mais il prêcha ce sermon à Cologne (43)), ou encore de l'homme humble, de l'homme juste... (de ces différentes désignations qu'il emploie pour désigner la même réalité) perçoit la fine pointe de son enseignement et même la quintessence de sa prédication (44).

On ne sait pas si ce *Sermon de l'homme noble* a été prononcé à Königsfelden (45), à Töss (46) ou à Strasbourg, mais « le thème de l'homme noble a abondamment circulé dans les milieux hérétiques de la vallée du Rhin, particulièrement à Strasbourg » (47). En le reprenant, Eckhart répond aux partisans du Libre Esprit sur une question centrale : celle de la divinisation (48). L'homme noble n'est pas l'homme arrivé à la perfection, mais celui qui vit tout entier en Dieu. Aussi n'est-ce pas un hasard si Eckhart interprète la péricope de *Luc* 9, 12 en ces termes au début de son sermon : « *Notre Seigneur nous enseigne combien noble fut créé l'homme en sa nature, et combien divin est ce qu'il peut obtenir par grâce et aussi comment l'homme doit y parvenir* » (49). Il se fixe ainsi un triple objectif : le rappel de la noblesse de tout homme (50) ; le rôle de la grâce dans sa divinisation (51) et les moyens mis en œuvre en vue de cette divinisation. Ainsi montre-t-il que l'être humain ne se divinise pas lui-même, mais qu'il reçoit peu à peu la filiation divine.

Pour justifier en quelque sorte son propos, Eckhart s'inscrit dans la tradition patristique en reprenant les degrés d'élévation proposés par S. Augustin (52) et la théorie de l'image d'Origène (53). En distinguant ces six degrés d'élévation, Eckhart s'oppose aux trois degrés définis par les partisans du Libre Esprit (54) et surtout, il propose une inter-

(43) H. FISCHER, « Grundgedanken der deutschen Predigten », in : *Meister Eckhart der Prediger*, p. 70.

(44) *Ibid.*

(45) A. DE LIBERA, Introduction aux *Traitées et Sermons*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993.

(46) K. RUH, *op. cit.*, p. 115-117 ; 128-135.

(47) A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 60.

(48) A.M. HAAS, « Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie », *Wirkendes Wort* 22 (1972), p. 128, n. 28 ; 130.

(49) Nous nous référons à l'une des traductions les plus élaborées : celle de Maurice DE GANDIILAC, dans : *Voici maître Eckhart*, ici, p. 81.

(50) Et non des seuls parfaits, comme c'était le cas dans la doctrine du Libre Esprit.

(51) A la différence du Libre Esprit, *Concile de Vienne* VI, 6 (Hefele-Leclercq, p. 682).

(52) *De quantitate animae* XXXIII, 70-76 ; *De vera religione* XXVI.

(53) *Homéliees sur la Genèse* VII, 5 ; X, 2 ; XI, 3 ; XII, 5 ; XIII, 3 ; XII^e *Homélie sur les Nombres*. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1956.

(54) R. GUARNIERI, *art. cit.*, col. 1244.

prétation différente du dernier stade qui n'est pas tant l'accès à la perfection qu'un devenir en Dieu : « *L'homme est (alors) dépouillé de sa propre image et élevé jusqu'à l'Image de l'Éternité de Dieu et il a atteint à un oubli absolument parfait de la vie périssable et temporelle, et entraîné et transformé en Image divine, il est devenu Enfant de Dieu. Plus haut encore, il n'est plus de degré, et là est l'éternel repos et l'(éternelle) Béatitude, car la fin de l'homme intérieur et du nouvel homme est la Vie éternelle* » (55). On retrouve là l'essentiel de la pensée d'Eckhart sur un point de son ontologie, celui de la constitution de l'être humain (56), de son *Einbildung* qui suppose préalablement une *Entbildung* (un dépouillement) et se réalise par une *Überbildung* (un dépassement de soi) en Dieu. Mais, avec cette notion d'*Überbildung*, Eckhart passe sur l'autre rive, celle de l'éternité (57) qui dépasse l'horizon de cette vie et réalise la filiation divine (58).

Puis, il revient au thème de l'image de Dieu qui confère à l'être humain sa noblesse (59). Mais, il ne se réfère pas tant à la création de l'homme à l'image de Dieu qu'à l'Image comme telle qui « *est imprimée et semée* » (60) dans l'âme et qu'il importe de faire ressortir. Dans cette perspective, il exhorte, comme Origène, à dégager le puits d'eau vive qui est en nous et plus précisément, à devenir « *un afin de pouvoir trouver Dieu* » (61), à opter pour la connaissance matutinale, « *afin de contempler le créateur (...) dans l'Un qui est Dieu même* » (62). Ainsi « *l'homme noble reçoit(-il) et tire(-t-il) tout son être, sa vie et sa béatitude de Dieu, auprès de Dieu et en Dieu seul, non du fait qu'il connaisse, qu'il contemple ou qu'il aime Dieu ou quoi que ce soit du même ordre* » (63). Eckhart supprime les médiations pour faire ressortir qu'au terme de cette dialectique (64), l'homme noble vit de cette

(55) P. 85. « *Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze volkomen vergezzenlicheit zerganclîches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bild, gotes kint worden ist. Vûrbaz noch hoeher enist enkein grât und dâ ist êwigi ruowe und saelicheit, wan daz ende des innern menschen und des niuwen menschen ist êwic leben* » (DWV, p. 112).

(56) Cf. M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart ? », *Miscellanea mediaevalia* 23/2, Berlin. Sous presse.

(57) G. STACHEL, « *Vom Edlen Menschen* ». *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 (1995), p. 178.

(58) H. PIESCH, « *Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt Vom Edlen Menschen* », in : *Meister Eckhart der Prediger*, p. 180-181.

(59) *Ibid.*, p. 170-172.

(60) Trad. DE GANDILLAC, p. 85.

(61) *Ibid.*, p. 87.

(62) *Ibid.*, p. 89.

(63) *Ibid.*, p. 91.

(64) Cf. M. DE GANDILLAC, « La dialectique de maître Eckhart », in : *La mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, p. 59-94.

Unité et se voit lui-même unifié : *eingebildet und überbildet in der göttlichen Einförmigkeit* (DW II, p. 278).

Avec cet accent mis sur l'unité (65), on remarque l'influence de Denys sur Eckhart (66), mais par là, Eckhart s'attache surtout à souligner que cette divinisation suppose une coopération, toujours à reprendre (67), entre l'œuvre de Dieu et celle de l'être humain (68). A travers la figure de l'homme noble, il entend surtout dégager le type même de l'homme qui vit en Dieu seul. C'est là un horizon qu'il propose et dont il donne la signification dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean* (69).

– *Le Commentaire de l'Évangile de Jean*

En effet, ce « long commentaire du texte johannique (qu'il a dû commencer à Paris (70) et terminer à Strasbourg) s'articule essentiellement autour d'un concept qui est la génération du Logos, ou celle de la Justice dans l'âme. C'est ainsi que l'auteur trace la figure de l'homme noble, du Fils, c'est-à-dire de l'homme qui n'est plus aliéné et vit désormais de l'infinie joie de l'esprit » (71). Cet « *homme divin et formé selon Dieu n'aime rien (...) que la volonté et la gloire de Dieu* » (72). Plus précisément, « *un homme juste, dans la mesure où il est juste, ne fait rien de lui-même, mais tout ce qu'il fait comme juste, il le fait par la justice, à travers la justice et c'est une œuvre de la justice* » (73). A la suite d'Albert le Grand, Eckhart reprend, en quelque sorte, la comparaison du diaphane pour caractériser l'homme juste ou l'homme noble, celui qui est tout entier pénétré de la vie de Dieu (74). C'est là

(65) Eckhart semble fasciné par l'unité, mais celle-ci est sans cesse reportée, cf. F. MAAS, « Maître Eckhart. Report d'unité comme espace pour vivre », *Concilium* 258 (1995), p. 87.

(66) H. PIESCH, *art. cit.*, p. 195.

(67) A la différence du Libre Esprit, Eckhart n'interprète pas la perfection comme un état, mais comme un devenir.

(68) A l'encontre des beguards pour lesquels « celui qui est parfait peut aboutir, dans cette vie, à la même béatitude que dans l'autre » (*Concile de Vienne* VI, 4).

(69) N. 677 ; H. PIESCH, *art. cit.*, p. 194.

(70) Nous n'avons pas d'indice précis pour dater ce commentaire, faisant partie de l'*Opus Tripartitum*.

(71) M. VANNINI, *art. cit.*, p. 143.

(72) N. 333.

(73) N. 387.

(74) « *Homo divinus et deiformis ipse ut sic nihil amat, nihil sapit, sed nec novit quidpiam, sive in gratia sive in gloria, nisi sit voluntas Dei et amor Dei. Propter quod necesse est, ut non minus gaudeat de bono in altero, nec minus in dono minori nec plus in dono majori, ut supra ostensum est figurative in manna caelesti* » (*Commentaire sur l'Évangile de Jean* n. 390 ou encore : « *Homo divinus seu deiformis solam Dei justitiam amat. Unde quia justum est Paulum plus habere in gloria qui*

le type même de l'homme détaché (75), de celui qui s'est en quelque sorte vidé de lui-même pour laisser la place à Dieu. Pour lui, désormais, « Dieu n'est pas un être, mais l'être à proprement parler : Dieu devient (son) être, Dieu en (lui), (lui) en Dieu. Il disparaît comme étant, comme objet et devient Esprit. Mais Esprit signifie intellect, la plénitude de la raison qui est aussi plénitude de la volonté, de l'amour : c'est pourquoi, on parle de Logos et de l'image du Fils, Christ / Logos, la Parole que nous prononçons et que nous sommes » (76). Il est tout entier le porte-parole de Dieu (« *Le juste est le verbe de la justice, par lequel la justice se dit et se manifeste* », dit Eckhart dans le *Commentaire du Prologue de Jean*, n.15, p.47). Il en est le prédicateur (77) qui reste distinct de celui qu'il annonce (78), mais qui vit de cette joie que lui donne l'inhabitation du Fils en lui (79). Bien qu'Eckhart ne prenne pas explicitement l'homme noble comme thème de son *Commentaire de l'Évangile de Jean*, il en fait une clef de lecture en présentant l'homme noble comme l'expression de celui qui connaît la filiation divine.

Or, tel est « *le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu : que l'homme soit par grâce ce qu'il est, lui, par nature* » (80). Ainsi se réalise ce qu'Eckhart appelle « le troisième mariage » dans le commentaire qu'il donne de l'épisode de Cana (81) : celui de Dieu et de l'âme (82), qui ne s'effectue que par la médiation du Fils de Dieu (83). Alors, l'être humain est heureux en tout et de tout, toujours et de façon égale (84).

Il tient sa véritable consolation, car : « *Qu'est-ce qui peut être pénible ou amer pour celui dont l'être est Dieu ? (...) il faut noter que ces personnes (abandonnées en Dieu) sont toujours heureuses en ce monde. En effet, tout arrive toujours selon leur volonté, elles sont toujours dans la joie, parce qu'elles jouissent également de tou-*

plus habuit in gratia, homo divinus plus amat gloriam Dei in Paulo quam in se ipso ; amando autem sibimet proprium fit, ut dictum est » (n. 394).

(75) M. VANNINI, *art. cit.*, p. 147.

(76) *Ibid.*, p. 154.

(77) Cf. W. HAUG, « Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart », in : W. HAUG, T.R. JACKSON, J. JANOTA, *Zur deutschen Literatur und Sprache des XIV. Jahrhunderts*, Dubliner Colloquium, Heidelberg, 1983, p. 25-44.

(78) Eckhart n'en vient pas au panthéisme, *ibid.*, p. 154-155. Cf. *Commentaire du Prologue de Jean* n. 16, p. 49.

(79) A.M. HAAS, « Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm », p. 199.

(80) *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Paris, Cerf, 1989, p. 207-209.

(81) Dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n. 286 à 292, il explique que les Noces de Cana renvoient à un triple mariage : à celui qui s'est effectué à Cana, au mariage entre Dieu et notre nature et à celui de Dieu et de l'âme.

(82) N. 292.

(83) *Ibid.*

(84) N. 291.

tes choses » (85). Ainsi Eckhart anticipe-t-il, dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean* (86), le thème de la consolation divine qui fera l'objet du premier volet du *Benedictus Deus*. Il met également l'accent sur le rôle central du détachement. Il entend montrer par là que celui qui tient sa vie de Dieu reçoit de lui toute consolation et se voit, par là, pacifié, unifié (87).

– *Les Sermons allemands*

C'est à cette unification qu'il exhorte également tout au long de sa prédication strasbourgeoise (88), en soulignant que « *l'homme juste est un avec Dieu* » (*Sermon 10*, p. 112). Reprenant l'acquis du *Commentaire de Jean* (89), il explique qu'« *est juste tout homme qui est formé et transformé dans la Justice. Le juste vit en Dieu et Dieu en lui, car Dieu naît dans la justice et le juste en Dieu. Dieu naît de chaque vertu du juste et se réjouit de chaque vertu du juste, et non seulement de chaque vertu, mais de chaque œuvre du juste, si minime soit-elle (...). Celui qui est dans la justice est en Dieu et est Dieu* » (*Sermon 39*, p. 56-57).

Dans ce passage, Eckhart va encore plus loin que dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*. Il pousse même le raisonnement à l'extrême, en disant que « *celui qui est dans la justice est en Dieu et est Dieu* ». Sans doute y a-t-il là un problème de vocabulaire, dans la mesure où Eckhart en vient à identifier le juste et Dieu, mais, dans un style oral, plus ou moins exactement rapporté, il s'attache ainsi à rendre compte de la divinisation et la figure de l'homme noble en est l'expression, comme le manifeste le *Sermon 52*.

Dans ce texte, considéré comme son plus grand sermon, Eckhart part des Béatitudes pour expliquer que l'homme noble, en l'occurrence ici l'homme pauvre est « *celui qui ne veut rien, et qui ne sait rien, et qui n'a rien* », celui qui est totalement détaché et parfaitement uni à Dieu. En reprenant ce thème de l'homme pauvre, Eckhart se rapproche des beguards (90), mais il fait basculer leurs thèses par la place qu'il accorde au détachement. Celui-ci a, pour lui, l'office du changeur, il décentre l'être humain de lui-même pour lui donner de connaître l'union à Dieu, ce qui l'amène, une nouvelle fois, à traiter

(85) N. 232-233.

(86) Ainsi qu'au début du chapitre 4 : n. 370 à 379.

(87) Nous en avons déjà traité dans « Eckhart à Strasbourg ». in : *Voici maître Eckhart*, p. 351-352.

(88) C'est l'axe même de son programme de prédication, tel qu'il l'énonce au *Sermon 53*, cf. A.M. HAAS, « Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm », p. 203.

(89) Voir aussi le *Sermon 41*.

(90) E. WERNER, *Pauperes Christi*, Leipzig, Koehler et Amelang, 1956.

de la divinisation avec ici des expressions, parfois, excessives (91), issues des textes des mystiques rhéno-flamandes.

Tout au long de sa prédication à Strasbourg (92) qui (comme le *Commentaire de l'Évangile de Jean*) a pour thème principal la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart poursuit ce dialogue avec les beguards et les béguines et quelques-uns de ses sermons s'en font plus nettement l'écho. Nous en retiendrons trois qui sont particulièrement caractéristiques (93) : les *Sermons* 5a, 29 et 86. Au *Sermon 5a*, tout d'abord, Eckhart s'oppose à la piété des beguards (94) qui entendaient atteindre Dieu par un mode défini, au lieu de se laisser interpeler par lui. Il écrit, par exemple, que « *ces personnes qui trouvent du goût à Dieu selon un mode, mais non pas selon l'autre veulent posséder Dieu par un mode de piété, non pas selon l'autre (...), mais c'est une erreur totale (...). Elles accueillent le mode et non pas Dieu (...). Ils relèguent Dieu sous un banc ceux qui se soucient de tant de modes* » (AH I, p. 72). Cette déviation, toutefois, n'est pas propre aux beguards, elle peut constituer une mise en garde plus large du pasteur d'âmes quant aux dérives de la piété (95).

En revanche, au *Sermon 29*, Eckhart met directement en question la revendication des beguards à une liberté absolue (96). Ainsi explique-t-il que « *certaines personnes disent : « Si j'ai Dieu et l'amour de Dieu, je peux bien faire tout ce que je veux ». Ils comprennent mal cette parole. Tout le temps que tu peux faire quelque chose contre Dieu et contre son commandement, tu n'as pas l'amour de Dieu. Tu peux bien tromper le monde en faisant croire que tu l'as. L'homme qui se situe dans la volonté de Dieu et dans l'amour de Dieu a du plaisir à faire toutes choses qui plaisent à Dieu et à omettre toutes choses qui sont contraires à Dieu, et il lui est aussi impossible d'omettre quelque chose que Dieu veut que l'on fasse, que de faire quelque chose de contraire à Dieu* » (AH I, p. 238). Dans ce passage, Eckhart souligne que les beguards confondent le libre-arbitre aveugle, voire

(91) Telle celle-ci : « *Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité...* » (AH II, p. 146).

(92) Il faudrait pouvoir définir quels sont les sermons qui datent de cette époque. Joachim Theisen (*Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Francfort, Peter Lang, 1990, p. 318-322) donne des indications en vue du classement des sermons en fonction de leur contexte liturgique et propose une esquisse de chronologie, mais pas encore de datation exacte.

(93) W. TRUSEN, *op. cit.*, p. 48.

(94) Cf. R. GUARNIERI, « *Il movimento del libero spirito. Testi e documenti* », *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* IV (1965), p. 353-708.

(95) Il pourrait s'agir de l'anthropomorphisme, condamné au ^ve siècle...

(96) *Concile de Vienne* VI, 3.

destructeur avec la liberté qui, elle, s'harmonise avec la volonté de Dieu. Cependant, il ne donne pas ici de définition de la liberté, comme il le fera dans d'autres sermons (97).

Au *Sermon 86*, Eckhart procède différemment : au lieu de mettre en question une thèse ou l'autre des béguines, il passe à une critique positive, en allant jusqu'à modifier les conclusions du texte de l'Évangile (*Luc 10, 38-40*) qui valorisait Marie et non Marthe. Si Eckhart opère cette « inversion axiologique » (98), ce n'est pas par souci d'originalité, mais par réaction aux groupes qui, dans la mouvance du Libre Esprit, disaient que les œuvres sont inutiles (99) et qui appelaient Marie celles qui étaient arrivées à la perfection et Marthe les autres (100). A leur encontre, Eckhart se contente de conclure son sermon par ces mots : « *Certaines gens veulent parvenir à être libérés des œuvres. Je dis : cela ne peut pas être* » (AH III, p. 179). Il l'a montré auparavant : « *Il existe deux sortes d'intermédiaires : L'un est celui sans lequel je ne peux pas parvenir en Dieu : c'est l'œuvre et l'action dans le temps et cela n'amointrit pas la béatitude éternelle (...). L'autre intermédiaire consiste à se libérer du précédent* » (p. 174). Or, Marthe l'a parfaitement réalisé : « *Elle était près des choses, non dans les choses ; elle était séparée des choses et les choses séparées d'elle* » (p. 176). A la différence de la dialectique maître-esclave, que Hegel mettra en place ultérieurement, Marthe n'est pas prisonnière des choses, réduite à l'état de chose, au contraire, elle est et reste libre. Elle est même si « *accomplie que son action ne l'entravait pas ; son œuvre et son action la conduisent à la béatitude éternelle. Elle avait certes quelques intermédiaires, mais une nature noble, une constante application et les vertus que nous avons précédemment indiquées* » (p. 178). Sous d'autres traits, Eckhart voit réalisée en Marthe la figure de l'homme noble, de l'être parfaitement accompli (101) et il l'oppose, en contre-point, aux beguards, en faisant ressortir que les œuvres « *conduisent à la béatitude éternelle* » (102) et que la pratique de la vertu n'est pas le fait seulement de l'homme imparfait (103).

Ces quelques passages suffisent à montrer que « les opinions d'Eckhart (ne) sont (pas) conformes à plusieurs de celles des beg-

(97) F.J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, p. 26-38.

(98) M. DE GANDILLAC, « Deux figures eckhartiennes de Marthe », in : *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 354.

(99) *Concile de Vienne VI*, 2.

(100) R. GUARNIERI, *art. cit.*, col. 1244.

(101) *Eingebildet* : constitué et *übergebildet* : se dépassant lui-même vers la béatitude éternelle.

(102) Mettant ainsi leurs affirmations en question, *Concile de Vienne VI*, 2.

(103) *Ibid.* VI, 6.

hards » (104), mais il faudrait une étude d'ensemble de tous ses sermons (105) pour saisir toutes les nuances de sa réponse à ce groupe. Or, il est un point par lequel il se démarque de leurs doctrines, c'est la place qu'il accorde à l'Incarnation dans l'œuvre de divinisation.

Reprenant l'interprétation allégorique des noces de Cana qu'il avait développée dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*, Eckhart explicite, tout au long de sa prédication allemande, la nature de la seconde alliance qui n'est autre que l'Incarnation et de la troisième qui est la divinisation.

Ainsi écrit-il (106) que « *le plus grand bienfait que Dieu accorda jamais à l'homme, c'est qu'il se fit homme* » (Sermon 22, p. 192). Mais, « *pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Je dirais, précise Eckhart, pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu : c'est pour cela que toute l'Écriture est écrite, c'est pour cela que Dieu a créé le monde et toute la nature angélique : afin que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu* » (Sermon 38, p. 48). En voyant dans l'Incarnation la condition de la divinisation, Eckhart se rapproche de S. Irénée (107), plutôt que de S. Anselme (108) et opte pour une sotériologie, synonyme d'accomplissement de la création et non synonyme de rachat.

Dans la mesure où cela lui est possible, il précise les modalités de cette divinisation, de nouveau par différence avec les béghards (109), en écrivant que « *cette naissance ne se produit pas une fois dans l'année, ni une fois dans le mois, ni une fois dans la journée, mais en tout temps, c'est-à-dire au-dessus du temps, dans l'amplitude où n'est ni ici ni maintenant, ni nature ni pensée* » (Sermon 37, p. 44). C'est une œuvre unique qui se réalise « *quand Dieu trouve dans l'âme l'égalité avec cette ordonnance (...). L'âme doit alors, avec toute sa puissance, percer vers cette lumière. De la puissance et de la lumière jaillissent un embrasement, un amour* » (Sermon 31, p. 9). Les modalités exactes nous échappent, mais il ressort que l'âme n'est pas pas-

(104) A l'encontre des affirmations de Carl Schmidt, *Essai sur les mystiques du XIV^e siècle*, p. 53. Le fait qu'Eckhart a vécu la liturgie tout au long de sa vie met également en question sa représentation comme membre du Libre Esprit. (J. THEISEN, *op. cit.*, p. 2 ; 5).

(105) Nous ne pouvons la développer en l'espace d'un article.

(106) Voir aussi le Sermon 30.

(107) La célèbre phrase de S. Irénée : « *Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu* » fait nettement ressortir le motif de l'Incarnation.

(108) Dans le *Cur Deus homo ?* S. Anselme explique que le motif de l'Incarnation n'est autre que le rachat de l'humanité qui ne pouvait être réalisé que par celui qui est homme et Dieu.

(109) Ceux-ci faisaient de la divinisation un état final (*Concile de Vienne VI*, 1, 2, 4).

sive. Au contraire, elle coopère à ce don qu'elle reçoit et ne connaît pas seulement la naissance de Dieu en elle, mais aussi la percée (110).

Aussi Eckhart peut-il désormais expliquer pourquoi il « *a dit à Paris que dans l'homme juste est accompli tout ce que la Sainte Ecriture et les prophètes ont jamais dit (du Christ)* ». Par la naissance de Dieu en lui, cet homme juste ou noble devient un autre Christ. Sans doute va-t-il à l'extrême, en se situant, une fois encore du côté de l'éternité et non du temps (111), mais il s'attache à donner là une figure proposée à tout être humain.

Cette figure, il la voit concrétisée en la personne de S. Augustin par exemple, auquel il a consacré un sermon latin bien connu (112) et qu'il compare à « *un vase fort, stable, et portant en soi la noblesse de toutes les pierres précieuses* » (Sermon 16 b).

Or, si Eckhart voit en S. Augustin le type même de l'homme noble, ce n'est pas le fruit du hasard, mais cela correspond au rôle décisif que S. Augustin eut dans sa pensée et plus précisément dans sa prédication strasbourgeoise, où il réinterprète les principales thèses de l'évêque d'Hippone sur la constitution de l'être.

III. ECKHART ET S. AUGUSTIN

Il est tout à fait compréhensible qu'Eckhart soit plus proche de S. Augustin dans cette partie de son œuvre que dans les disputes parisiennes, car il y reprend la méthode des Pères, en commentant l'Ecriture et en donnant une grande place à la prédication (113). De plus, S. Augustin est le Père auquel il se réfère le plus fréquemment dans sa prédication.

Mais, cette analogie formelle entre S. Augustin et Eckhart témoigne d'une parenté plus profonde entre les deux auteurs. Sans doute S. Augustin était-il, parmi les Pères, le plus lu au cours du Moyen Age occidental, mais Eckhart est certainement celui qui a le mieux compris sa pensée et qui en a le plus développé les principales orientations, tant sur le plan de l'ontologie spirituelle que de l'anthropologie. Sans doute S. Augustin ne choisit-il pas la figure de l'homme noble, qui aurait été peu parlante dans le contexte où il vivait, mais,

(110) Sur le mode de la sortie et du retour, cf. D. MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, Regensburg, 1969, p. 140-180 ; « Meister Eckhart : Authentische Erfahrung », p. 18 ; 35-41.

(111) Comme le disait Tauler, *Sermon 15*.

(112) *Sermo die Beati Augustini, Parisius habitus, LW V*, Bd.1/2, p. 87-99.

(113) A la différence des *sermons latins*, les *sermons allemands* d'Eckhart ne sont pas des exercices d'école, suivant les lois de la prédication médiévale, cf. N. Bériou, mais des enseignements répondant aux attentes de groupes précis.

lorsque, dans ses commentaires de la *Genèse* (114), il s'attache à montrer comment l'être humain se réalise, c'est un même souci ontologique qui sous-tend sa pensée. L'un et l'autre s'intéressent, en effet, à la constitution de l'être. Les termes pour l'exprimer sont différents : S. Augustin parle de *formatio* (115), Eckhart d'*Einbildung* (116), mais la réalité est analogue. C'est la réalisation de l'être, à la suite d'une dialectique de la liberté (117) qui a pour axe *la conversion* chez S. Augustin et *le détachement* chez Eckhart. De plus, les deux auteurs développent leur idée de la constitution de l'être à l'encontre de courants qui tendent à nier la personnalité : le manichéisme dans le cas d'Augustin, le Libre Esprit dans celui d'Eckhart. En tout cas, « c'est bien chez Augustin que se trouvent les bases permettant de comprendre la spéculation eckhartienne sur la connaissance-génération du Verbe ou sur la naissance du Fils dans l'âme » (118), sur le rôle de la Parole... Mais, Eckhart va également plus loin, dans la mesure où il tend à supprimer la différence ontologique entre l'être humain et le Verbe en qui il naît.

Cela apparaît nettement dans sa réflexion sur l'image qui est centrale dans ses sermons. Tout d'abord, à la différence de S. Augustin, Eckhart ne part pas de *Genèse* 1, 26 pour réfléchir sur la création de l'homme à l'image de Dieu. Il n'établit pas de distinction tranchée entre l'image et Dieu. Celle-ci est en quelque sorte cet *Etwas in der Seele* (119), incréé et incréable. Il dit que « Dieu est directement dans l'image et (que) l'image est directement en Dieu (...). C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes. Je ne peux attribuer davantage à l'image ; si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu » (Sermon 16b, p. 150). En fait, Eckhart émet des réserves et maintient une distance entre l'image et Dieu. Mais, il souligne que cette distance est supprimée lors de la génération du Fils dans l'âme. « Nous sommes (alors) un Fils unique que le Père a éternellement engendré de la ténèbre cachée et de l'éternelle impénétrabilité » (Sermon 22, p. 192). « La nature

(114) Depuis le *De Genesi contra manichaeos* jusqu'au livre XI de la *Cité de Dieu*, en passant par le *De genesi ad litteram*, le commentaire inachevé et les trois derniers livres des *Confessions*.

(115) M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, p. 148-172.

(116) Cf. M.-A. VANNIER, « S. Augustin et Eckhart. Sur le problème de la création », *Mélanges J. Oroz Reta, Augustinus* 39 (1994), p. 551-561.

(117) Les deux auteurs mettent l'accent sur le rôle déterminant de la liberté, du choix qui revient à chacun.

(118) M. VANNINI, *art. cit.*, p. 150.

(119) E.H. WEBER, « Petite étincelle et fond de l'âme », in : *Voici maître Eckhart*, p. 105-118.

humaine devient Dieu, car il assume la nature humaine essentiellement et non un être humain. C'est pourquoi, si tu veux être le même Christ et être Dieu, détache-toi de tout ce que le Verbe éternel n'a pas assumé en soi » (Sermon 24, p. 207). Eckhart va à l'extrême, mais il s'attache à souligner, par là, la réalité de la divinisation et l'orientation résolument optimiste de l'anthropologie. Son langage peut dérouter. C'est, en fait, celui de la mystique (120) plus encore que de l'ontologie. Mais, par ces mots, et à la suite de S. Augustin, il exhorte ses auditeurs à devenir cet homme noble dont parle l'Évangile et qu'il a choisi comme axe de son œuvre strasbourgeoise.

*
**

Au cours de son séjour à Strasbourg, Eckhart a adapté les principales thèses de son œuvre latine à un public peu rompu aux controverses universitaires. De *Lesemeister*, il est devenu *Lebemeister*. A travers la figure de l'homme noble, il dépeint un horizon : celui de l'homme accompli qui vit en Dieu seul. Par cette figure, Eckhart propose les linéaments d'une anthropologie, toute entière articulée autour de la filiation divine, de la divinisation qui confèrent à l'être humain sa véritable constitution (121) et lui donnent une joie profonde.

Marie-Anne VANNIER
Université de STRASBOURG II

(120) Cf. Y. CONGAR, « Le langage des mystiques », *La mystique rhénane*, p. 15-34.

(121) Cette anthropologie est articulée toute entière autour d'une ontologie, développée, dans l'œuvre allemande à partir de la création verbale autour du terme *Bild* et de ses composés.