

L'expérience spirituelle de la non- dualité chez Eckhart

Marie-Anne Vannier

Abstract

Eckhart is often presented as the theologian of unity, and rightly so. In this he continued the work of Dionysius, but he also adopts a different perspective. In fact he develops three types of non-duality in his work : ontological, noetic and mystical non-duality. He starts with a classic viewpoint, first affirming ontological non-duality which then leads him to noetic non-duality, which is not only that of the Logos, but also that of the soul, before finally arriving at the mystical non-duality of essence without essence and of deity, which is a vital element throughout his work.

Résumé

Eckhart est souvent présenté comme penseur de l'unité et c'est à juste titre. Il est, en cela, l'héritier de Denys, mais il adopte également une optique différente. En fait, il orchestre, dans son œuvre, une triple non-dualité : ontologique, noétique et mystique. Il part d'un point de vue classique : l'affirmation de la non-dualité ontologique pour en venir à la non-dualité noétique, qui est non seulement celle du Verbe, mais aussi celle de l'âme avant d'en venir à la non-dualité mystique du fond sans fond et de la déité, qui anime l'ensemble de son œuvre.

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. L'expérience spirituelle de la non- dualité chez Eckhart. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 74, fascicule 3, 2000. pp. 329-346;

doi : 10.3406/rscir.2000.3540

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2000_num_74_3_3540

Document généré le 03/06/2016

L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE DE LA NON-DUALITÉ (1) CHEZ ECKHART (*)

L'expérience spirituelle de la non-dualité est centrale dans l'œuvre d'Eckhart, ce qui explique, pour une part, le regain d'intérêt actuel pour ses écrits, alors que nos contemporains recherchent confusément l'unification intérieure dans un monde éclaté ; ce qui explique également la place qu'Eckhart commence à prendre dans le dialogue interreligieux (Hans Urs von Balthasar disait même que « c'est exclusivement en se référant au penseur chrétien Eckhart que le dialogue avec les voies de libération asiatiques sera possible » (2)). Cependant, la place d'Eckhart dans le dialogue interreligieux reste à définir, car il a été un peu rapidement assimilé au bouddhisme zen.

La non-dualité, à laquelle Eckhart se réfère, est non seulement celle de Dieu qui se définit comme l'unité même (3), mais c'est aussi l'horizon de toute vie humaine : l'union à Dieu, la filiation divine, la naissance du Verbe dans l'âme qui implique de « devenir Fils du Père éternel avec le Christ », comme on le voit au *Sermon 46*, où est évoquée cette unification en profondeur. Les formulations, auxquelles il a recours, peuvent parfois surprendre. En fait, Eckhart propose, comme on le verra, « une vision de l'unité de l'être qui n'est pas celle d'un monisme panthéiste (comme certains voudraient le laisser entendre (4)), mais plutôt d'un « non-dualisme » chrétien » (5), exprimant

(*) Texte remanié de la Conférence donnée au Colloque interreligieux sur la non-dualité, Centre théologique de Meylan, 4-7-1999.

(1) Eckhart n'emploie pas directement le terme de non-dualité, mais l'un de ses commentateurs : Vladimir Lossky s'attache à souligner le non-dualisme eckhartien (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1973, p. 263). Il est vrai que l'œuvre d'Eckhart se caractérise par la perspective de l'unité qu'il y déploie ou encore de la non-dualité, c'est pourquoi nous utiliserons ce terme plus contemporain, tout au long de notre réflexion.

(2) *La gloire et la croix* III, 1.

(3) *Sermon 21*.

(4) R.C. ZAEHNER, *Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Olten, 1980, p. 354.

(5) V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, p. 263.

l'originalité de ce monothéisme qu'est le christianisme, et qu'Eckhart traduira, également, dans sa doctrine de l'analogie.

Or, cette expérience spirituelle de la non-dualité, que Stanislas Breton présente comme la « fleur du désert absolu » (6), Eckhart l'a vécue, même s'il pratique sur sa propre vie la *discretio* que préconisait Jean Cassien (7). Il est un texte où elle affleure particulièrement, c'est le *Sermon 71*. L'épisode à commenter est bien connu, c'est la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Mais, comme souvent, l'interprétation qu'en donne Eckhart est originale, même étonnante. Elle est toute entière centrée sur l'expérience de non-dualité que connut Paul, une expérience de lumière, cette « lumière qu'est Dieu, que les sens d'aucun humain ne peut atteindre » (8), une prise de conscience du néant sous ses différentes formes, une expérience d'unité qui se décline, en fait, comme **unité ontologique**, **unité noétique** et **unité mystique**. C'est essentiellement l'unité de Dieu que Paul perçoit dans cette expérience, c'est également l'unité noétique qu'il comprend, comme le précise Eckhart : « Au-dessus de l'intellect en recherche est un autre intellect qui ne cherche pas, qui demeure dans son être pur et simple, saisi dans cette lumière » (9). C'est enfin une expérience mystique de l'unité que Paul connaît. En effet, « quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme un néant (...). Paul vit Dieu en qui toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant car (Dieu) a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être » (10). Or, il semble bien qu'Eckhart lui-même parte de cette expérience de l'unité de l'être et qu'il la déploie dans les registres de l'ontologie, de la noétique et de la mystique tout au long de son œuvre. Stanislas Breton avait distingué ces trois langages, en précisant qu'« en un premier temps, l'ontologie aurait été le langage de base ; puis, un intermède de méta-base eût sacrifié l'être à l'intellect et au Verbe ; enfin, le sans-fond de l'abîme aurait absorbé, dans une anabase définitive, les stades antérieurs ». Il dit être « revenu de ces divisions tranchées. En fait, souvent les trois types de langage interfèrent » (11) pour mieux exprimer l'unité.

Sans doute cette vision de l'unité a-t-elle également été influencée par Denys l'Aréopagite, comme Eckhart le dit lui-même dans certains textes, dont le *Sermon 71*, où il parle du « lumineux Denys », et

(6) *Recherche de science religieuse* 64 (1976), p. 178.

(7) *Conférence 2*.

(8) *Sermon 71*, AH III, p. 75.

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

(10) *Ibid.*, p. 78.

(11) S. BRÉTON, *Philosophie et mystique*, Grenoble, J. Millon, 1996, p. 46.

comme l'ont remarqué un certain nombre de ses commentateurs, mais cette option pour la non-dualité est également plus profonde.

C'est véritablement l'axe de son œuvre, exprimée, en particulier par le détachement. Sur ce plan, le début du *Sermon 53* est éloquent. Eckhart y donne son programme de prédication. Le premier point n'est autre que le détachement. En second lieu, dit-il, « 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 ainsi 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 » (12). À considérer ce programme de prédication, on ne peut manquer de constater qu'il est tout entier orienté autour de la non-dualité. Réalisée par le détachement, la non-dualité conduit jusqu'au « Bien simple qui est Dieu », mais elle existe aussi dans l'âme, elle en constitue la nature profonde et permet l'unité avec Dieu, qui est l'unité même, la *puritas essendi*, comme l'évoque d'ailleurs la finale du *Sermon de l'homme noble*, où l'horizon de la vie est présenté en ces termes : « L'Un avec l'Un, l'Un de l'Un, l'Un dans l'Un et, dans l'Un, éternellement Un » ! (13).

La non-dualité n'est donc pas une réflexion incidente chez Eckhart, mais c'est en quelque sorte l'expérience qu'il a connue et qu'il transmet. Nous allons, tout d'abord, l'aborder à partir de son lieu d'émergence le plus fréquent : l'ontologie.

I. L'EXPÉRIENCE DE LA NON-DUALITÉ ONTOLOGIQUE

Comme les autres médiévaux, Eckhart accorde une place importante à l'ontologie. Mais, à la différence de Thomas d'Aquin, par exemple, il ne met pas tant l'accent sur l'*Ipsium esse* que sur la *puritas essendi*, que S. Thomas avait également envisagée, mais à laquelle Eckhart donne une acception différente, signifiant par là l'expression la plus élaborée de la pureté (14). D'autre part, il n'a pas recours à un langage univoque, mais à une polysémie, intégrée dans une dialectique, pour parler de l'être. Cependant, nous ne disposons pas de l'ouvrage de référence pour son ontologie : l'*Œuvre tripartite*, datant essentiellement de son second magistère parisien, mais qu'il a

(12) *Sermon 53*, AH II, p. 151.

(13) Cf. G. JARCZYK, P.J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 129-140.

(14) E. GILSON, *Being and some philosophers*, Toronto, 1952, p. 39.

commencée plus tôt et qu'il poursuit ensuite. Il ne nous en reste que quelques éléments : le Prologue, où Eckhart présente le plan de l'ouvrage et annonce « le premier traité, concernant l'être et l'étant, et leur opposé qui est le néant. Le second, traitant de l'unité et de l'un, et de leur opposé qui est le multiple ». Dans ce même Prologue, Eckhart présente la première proposition : L'être est Dieu et la première question : Dieu est-il ? (c'est là sa démarche habituelle : après la proposition qui, ici, consiste à dire l'être, vient la *quaestio*, qui recherche, en l'occurrence, si l'être existe). Eckhart conclut, alors, que « l'être est Dieu par essence » (n. 20). Dans le *Prologue à l'Œuvre des propositions* (15), il reprend et discute la proposition : « L'être est Dieu », ce qui l'amène à une conclusion en sept points (n. 25), dont nous retiendrons les trois derniers : « Le quatrième est que Dieu seul est proprement étant, un, vrai, bon. Le cinquième est que par lui-même seul, toute réalité est, est une, est vraie et est bonne. Le sixième est qu'elle tient de Dieu immédiatement le fait d'être, d'être une, d'être vraie, d'être bonne. Le septième est que rien de créé n'ajoute ou ne confère aux choses aucune entité, unité, vérité ou bonté ». En d'autres termes, Dieu seul récapitule les transcendants et est à l'origine de tout ce qui existe. Il est lui-même principe de vie et d'unité, il est ce qu'il y a de plus noble, ce qui est un point de vue tout à fait habituel à son époque. Sur ce plan, Eckhart apporte peu d'éléments nouveaux. Mais, il n'en reste pas à cette perspective. Dans le *Sermon 9*, il adopte une perspective nouvelle, en disant que « Dieu communique ce qui est de lui parce qu'il est par lui-même ce qu'il est, et dans tous les dons qu'il fait, il se donne toujours lui-même d'abord. Il se donne comme Dieu tel qu'il est dans tous ses dons et selon la mesure de celui qui désire l'accueillir » (16). Sans doute Eckhart présente-t-il Dieu en termes platoniciens de *Bonum diffusivum sui*, mais il va également plus loin. Il fait comprendre que Dieu est cause de soi, plénitude, *substance*, dirait-on en termes aristotéliens, mais aussi *relation*, ce qui cette fois manifeste l'apport spécifique du christianisme et la manière dont Eckhart l'exprime, sur le plan ontologique, après Augustin et Thomas d'Aquin.

1. De l'ontologie à l'hénologie

En fait, on peut distinguer trois époques dans l'ontologie d'Eckhart. Au cours de ces trois époques, il passe assez rapidement d'une affirmation classique de l'être à l'apophatisme, en raison du primat qu'il accorde à l'Un qui, lui-même, ne promet aucune science de Dieu.

(15) LW I, p. 166-182.

(16) AH I, p. 102.

Le premier temps de son œuvre se situe entre 1293 et 1298. Il correspond aux *Entretiens spirituels*, à la *Question Utrum in Deo* et à son *Commentaire sur les Sentences* (17). Eckhart y souligne la simplicité, la pureté de l'essence divine. C'est le moment où il développe cette proposition bien connue : *Esse est Deus* (18) et où il précise, dans le quatrième *Entretien spirituel*, qu'« il faut établir la sainteté sur l'être, non sur l'agir ». Son point de vue est classique. Il affirme l'unité de l'être, sans aller plus loin, mais il tend déjà à passer de l'ontologie à l'hénologie, de la réflexion sur l'être à la réflexion sur l'Un. Ce changement, présent dans son œuvre latine, ressortait d'ailleurs, dans son œuvre allemande, dans le second de ses *Entretiens spirituels*, mais il est vrai que, dans ce texte, il part, non pas de Dieu, mais de l'être humain et esquisse la notion d'esprit libre qui sous-tend toute son œuvre et qui prendra toute sa dimension dans la figure de l'homme noble. Il écrit, dans ce *Second Entretien*, « un esprit libre est celui qui n'est troublé par rien et n'est attaché à rien, qui n'a lié le meilleur de lui-même à aucun mode et ne songe en rien à ce qui est sien ; complètement englouti dans la très chère volonté de Dieu, il est sorti de lui-même. Personne ne peut accomplir une œuvre, si modeste soit-elle, qu'elle ne tire de là sa force et sa puissance ». L'esprit libre est celui qui a connu l'unification intérieure, qui est devenu un.

Dans le second moment, correspondant aux *Premières Questions parisiennes* et aux *Rationes Eckhardi*, datant de 1301-1302, ainsi qu'à quelques sermons allemands : 9 et 69 à 71, Eckhart change de perspective, sa pensée prend un tour plus personnel. Il en vient à une négation de l'être en Dieu, au profit de l'intellect. « Excluant Dieu d'un ordre ontologique où il serait comparable avec les choses créées, Eckhart le définit comme non-étant et même comme néant par rapport aux étants en vertu du statut transcendant qui est le sien, celui du connaître intellectif. Ce connaître intellectif est défini d'autre part comme fondement de l'être, non seulement de l'être créé, mais de l'être qu'on peut, sous certaines réserves, attribuer à Dieu lui-même » (19). Nous reprendrons ce point dans un second temps de notre article, mais nous pouvons déjà constater qu'Eckhart situe Dieu au-delà de l'être, ce qu'on retrouvera également dans ses réflexions sur la déité.

Dans un troisième moment, il semble revenir au langage de l'être, tout en passant de l'ontologie à l'hénologie, comme le manifeste, par

(17) Cf. W. GOURIS, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik der Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, 1997.

(18) Cf. R. MANSTETTEN, *Esse est Deus*, Freiburg-München, 1993.

(19) E. ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être », dans : *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, 1984, p. 88.

exemple, la seconde partie du *Livre de la Consolation divine* (20) où, commentant cette parole du livre d'Osée, comme il le fait également à la fin du *Sermon de l'homme noble* : « Je les conduirai au désert et là je parlerai à leur cœur », il écrit : « Cœur à cœur, un dans l'Un, voilà ce que Dieu aime. Tout ce qui est étranger à l'Un et loin de l'Un, Dieu le hait. C'est vers l'Un que Dieu appelle et attire. C'est l'Un que recherchent toutes les créatures, même les plus infimes, et c'est l'Un que les plus élevées trouvent. Emportées au-dessus de la nature et transformées, elles cherchent l'un dans l'Un, l'Un en lui-même ».

2. *Dépasser le nombre*

Pour donner plus de poids à son hénologie, Eckhart la complète par une réflexion sur le nombre, qui était familière à ses contemporains, mais qui l'est moins pour nous et qui, jusqu'ici, n'a guère fait l'objet d'études élaborées (21). Eckhart y refuse toute dualité pour montrer que seul l'Un est réel. Ainsi écrit-il, dans son *Commentaire de la Genèse* (I, 8 § 90, p. 353-355) : « Deux ou la dualité, tout comme la division, est toujours une chute et une sortie de l'être même (...). Par conséquent, deux est mauvais et infâme, bien plus ce n'est peut-être pas même un nombre. De là vient qu'au II^e livre de la *Métaphysique*, Avicenne dit au sujet de la quiddité du nombre : "Certains ont pensé que la dualité n'était pas un". Et telle est (aussi) la position d'Augustin et celle de Grégoire ». Au premier abord, cette remarque peut nous étonner. En fait, elle s'inscrit dans la démarche générale d'Eckhart, qui est une pensée de l'unité et une exhortation à l'Unité.

Cela apparaît plus clairement dans l'épisode de Marie-Madeleine au tombeau qu'Eckhart commente en ces termes : « On se demande pourquoi Marie-Madeleine ne vit pas notre Seigneur alors qu'il était si près d'elle (...). Elle cherchait un seul corps mort et trouva deux anges vivants. « Ange » veut dire messenger et « messenger » : celui qui est envoyé. Or nous trouvons bien que le Fils est envoyé et que l'Esprit Saint aussi est envoyé, mais ils sont identiques ; c'est le propre de Dieu, dit un maître, que rien ne lui soit semblable. Elle cherchait ce qui était semblable et trouva la dissemblance : un ange était à la tête, l'autre aux pieds. Ce maître dit : c'est le propre de Dieu d'être un. Parce qu'elle cherchait un et trouva deux, elle ne pouvait pas être consolée, ainsi que je l'ai dit souvent. Notre Seigneur dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, un seul vrai

(20) AL, p. 158.

(21) À paraître : J. DEVRIENDT, « Du nombre au détachement chez Eckhart ».

Dieu » (22). Et il ajoute dans le Sermon suivant (23) : Marie cherchait Dieu seul, c'est pourquoi elle le trouva et elle ne désirait rien que Dieu ». Mais, « à la vue d'un nombre binaire, c'est-à-dire les anges, elle souffrit davantage parce qu'elle cherchait l'Un, c'est-à-dire Dieu » (24). « Elle dit : "C'est précisément ma tristesse de trouver deux alors que je ne cherche qu'un" » (25). Marie ne trouva pas le Seigneur, elle cherchait l'unité et se trouve confrontée à la dualité. Elle ne pouvait être consolée, car elle était renvoyée à l'opacité de multiple, et non à la clarté de l'unité. Eckhart veut évoquer en creux cette expérience unique et radicale de la résurrection, qui fait passer Marie-Madeleine sur l'autre rive, en lui apportant la consolation véritable, alors que les anges, même s'ils sont proches de Dieu, ne sont pas de sa nature, ils restent séparés : « l'un à la tête et l'autre aux pieds », ils sont du côté du néant et non de l'être, ils restent dans la temporalité, dans la région de la dissemblance. Au contraire, « l'esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute la multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même. Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'Unité devrait avoir son pourquoi. Cet esprit se situe dans l'unité et la liberté » (26). En dépassant toute espèce de dualité, il passe du temps à l'éternité et vit dans l'Unité.

3. *L'influence de Denys*

Si Eckhart opte aussi radicalement pour la perspective de l'Un, cela est dû, en partie, à l'influence de Denys (27) et, à travers lui, de la pensée néoplatonicienne, ainsi qu'au *Livre des Causes* (28) et à celui *des XXIV philosophes*, qui en sont d'autres expressions. À son époque, en effet, Denys était tenu pour le disciple de S. Paul. Ses prédécesseurs : Albert le Grand et Thomas d'Aquin avaient proposé un commentaire de *La Théologie mystique* de Denys. Eckhart n'en présente pas de commentaire, mais il opte pour une autre méthode : celle d'intégrer un certain nombre d'éléments de la pensée de Denys dans sa propre œuvre, ce qui a fait dire à certains de ses commenta-

(22) *Sermon 55*, AH II, p. 172.

(23) *Sermon 56*, AH II, p. 174.

(24) *Sermon IV*, n. 30.

(25) *Sermon 29*, AH I, p. 240.

(26) *Ibid.*, p. 237.

(27) P. GIRE, « Quelques perspectives de la métaphysique de maître Eckhart et son écriture latine », *Revue des sciences religieuses* 73 (1999), p. 322-326.

(28) Cf. W. BEIERWALTES, « Eckhart et le *Liber de Causis* », in : *Voici maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994, p. 285-300.

teurs que « l'énigme de la théologie eckhartienne réside d'abord dans le fait qu'elle est une transposition allemande de la théologie de Denys » (29) ou encore que « l'œuvre de Denys est à Eckhart ce que la révélation du *Grand art de la Logique nouvelle* est à son contemporain Raymond Lulle : le vecteur principal » (30).

Sans doute l'influence de Denys est-elle importante et cela a été mis en évidence ces dernières années (31), nous ne nous y attarderons pas davantage. Nous remarquerons seulement qu'Eckhart ne reprend pas la conception néoplatonicienne de l'Un. D'une part, il substitue à la théorie néoplatonicienne de l'émanation à partir de l'Un une solide réflexion sur la création (32), d'autre part, il ne reprend pas l'idée néoplatonicienne d'épistrophè, de conversion vers l'Un. Il ne méconnaît pas le rôle décisif de la conversion, mais il ne lui donne pas la dimension ontologique qu'elle avait dans le néoplatonisme. De plus, le chemin qu'il propose pour aller vers l'Un n'est pas tant la conversion que le détachement.

Quant à sa conception de l'Un, si elle est inspirée de Plotin, elle l'est également de Maïmonide et plus profondément encore, Eckhart la met en œuvre pour essayer de faire comprendre la nature de Dieu, comme on le voit dans le *Sermon 21*, où il propose sa définition de l'Un (33). Il y dit « Que désigne « Un » ? « Un » désigne ce à quoi rien n'est ajouté. L'âme prend la Dèité telle qu'elle est pure en soi, là où rien n'est ajouté, à quoi la pensée n'ajoute rien. « Un » est la négation de la négation. Toutes les créatures ont en elles-mêmes une négation ; l'une nie qu'elle soit l'autre. Un ange nie qu'il soit un autre. Mais Dieu a une négation de la négation ; il est « Un » et nie toute autre chose, car rien n'est en dehors de Dieu ». Par cette référence à l'Un, Eckhart s'attache à faire ressortir la radicale transcendance de Dieu, comme il l'a fait, d'une autre manière, en commentant Exode 3, 14.

L'ontologie est insuffisante, Eckhart la dépasse par l'hénologie et même plus par la noétique. Il s'en explique, en ces termes, au *Sermon 9* (34) : « Quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside. Où est-il donc dans son temple où il brille dans sa sainteté ? **L'intellect** est le temple de Dieu. Nulle part Dieu ne réside plus véritablement

(29) A. DE LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? », *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), p. 35.

(30) *Ibid.*, p. 36.

(31) Cf. Kurt Ruh, Alain de Libera...

(32) Nous en avons traité ailleurs, cf. M.-A. VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), p. 51-67.

(33) AH I, p. 185-186.

(34) AH I, p. 102.

que dans son temple, l'intellect, comme le dit cet autre maître : Dieu est un intellect qui vit dans la connaissance de lui seul, demeurant seul en lui-même, là où rien jamais ne l'a touché, car là il est seul dans son silence. Dans la connaissance de lui-même, Dieu se connaît lui-même en lui-même ». Dans ce sermon célèbre pour la fête de S. Dominique, Eckhart s'attache à répondre à la question : qu'est-ce que Dieu et qu'est-ce que le temple de Dieu ? C'est là qu'il opère véritablement le passage de l'ontologie à la noétique, en faisant ressortir que « Dieu est au-dessus de l'être », inaugurant à sa manière l'ontothéologie. Il n'entend pas refuser l'être à Dieu, mais bien plutôt montrer que l'être n'est encore qu'une apparence, une dénomination extérieure, alors que Dieu est ailleurs : dans l'intellect.

II. L'EXPÉRIENCE DE LA NON-DUALITÉ NOËTIQUE

S'il opte pour l'intellect et non pour la volonté, c'est en raison des conflits qui opposaient, à l'époque, franciscains et dominicains, les premiers, comme Gonzalve d'Espagne avec lequel Eckhart a débattu, optant pour la volonté, les seconds, comme Eckhart, optant pour l'intellect. Eckhart s'en explique d'ailleurs au cours du même sermon (35), en précisant : « Je dis que l'intellect est plus noble que la volonté. La volonté prend Dieu sous le vêtement de la bonté. L'intellect prend Dieu dans sa nudité, dépouillé de bonté et d'être ». L'intellect prend donc Dieu dans son unité. Mais qu'est-ce que cet intellect, qui apparaît comme l'unité la plus élevée ? Pour Eckhart, c'est à la fois Dieu, qui est l'intellect même et l'être humain qui, en tant qu'image de Dieu, se comprend à partir de l'intellect.

1. Dieu est intellect, Verbe

Dans la *Seconde Question parisienne* (36), Eckhart explique, tout d'abord, le changement d'optique qu'il a réalisé : « Il ne me semble plus maintenant que c'est parce que Dieu est qu'il connaît, mais que c'est parce qu'il connaît qu'il est. Ainsi Dieu est intellect et connaître et c'est ce connaître intellectif même qui est le fondement de son être. Car il est dit en Jean I, 1 : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe ». Car l'évangéliste n'a pas dit : « Au commencement était l'étant et Dieu était l'étant ». Mais le Verbe est par lui-même tout entier relatif à l'intellect. Là où il y a Celui qui dit le Verbe ou le Verbe proféré et non pas un être ou un étant mélangé. De même le Sauveur dit

(35) *Sermon 9*, p. 103.

(36) Trad. in : *Maître Eckhart à Paris*, p. 179-181.

en Jean 14, 6 : « Je suis la Vérité ». Mais la Vérité, qui relève de l'Intellect, implique ou enveloppe une relation. Or la relation tient tout son être de l'âme (...). En fait, Dieu, qui est créateur et non créable, est intellect et connaît intellectif, et non pas étant ni être ». C'est donc pour faire ressortir l'originalité de Dieu, que l'Écriture présente comme Verbe, qu'Eckhart le définit comme intellect. Par là-même, il se rapproche de l'interprétation d'Aristote (Dieu est la pensée de la pensée), reformulée par Albert le Grand en termes d'« Intellect Pur et Premier » (37), ainsi que par Thomas d'Aquin (38). « Excluant Dieu d'un ordre ontologique où il serait comparable avec les choses créées, Eckhart le définit comme non-étant et même comme néant par rapport aux étants en vertu du statut transcendant qui est le sien, celui du connaît intellectif. Ce connaît intellectif est défini d'autre part comme fondement de l'être, non seulement de l'être créé, mais de l'être qu'on peut, sous certaines réserves, attribuer à Dieu lui-même » (39). Il est l'expression même de la non-dualité. En définissant Dieu comme intellect, Eckhart se situe également dans une perspective platonicienne et, pour l'évoquer, Eckhart procède de manière analogue dans d'autres textes : dans les *Sermons latins XI, 1 et 2, XXIX*, ainsi que dans les *Sermons allemands 70 et 71*.

Comme nous ne pouvons pas étudier tous ces textes, nous considérerons seulement l'un d'entre eux : le *Sermon latin XXIX*. Ce sermon, intitulé : « Dieu est un » « devait tenir pour Eckhart une place assez importante dans l'ensemble de ses écrits latins (...). Ce sermon sur l'Un-intellect réunit les éléments essentiels de la spéculation métaphysique d'Eckhart avec sa doctrine de l'union mystique, où viennent culminer l'ontologie et la noétique du Thuringien. On devine déjà les grandes lignes du « retour » par l'intellect et la grâce vers l'identité de l'être en Dieu, d'où toutes choses sont « sorties » par création. En tant qu'il est doué d'intellect, l'homme est créé à l'image de Dieu : s'il n'est pas vraiment un, il a néanmoins la faculté de l'union » (40). Cette faculté, c'est l'intellect. Comme le souligne Eckhart, « l'unité ou l'un paraît être le propre et la propriété du seul intellect » (41). L'unité qu'il avait recherchée dans l'être, Eckhart la trouve, en fait, dans l'intellect qui est non seulement l'unité même, mais qui est aussi

(37) *Commentaire du livre XI de la Métaphysique*, tr. 2, C. 11, p. 498, 42.

(38) Cf. R. IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Fribourg, 1976.

(39) E. ZUM BRUNN, in : *Maître Eckhart à Paris*, p. 88.

(40) V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, p. 208.

(41) *Sermon XXIX*, n. 300.

la condition de l'unité de l'être humain, car il est image de Dieu et rend possible l'union à Dieu.

Ainsi, les deux principaux sermons que nous avons envisagés : les sermons allemand 9 et latin XXIX répondent-ils à deux moments différents dans la vie spirituelle. Dans le premier, qui appartient encore à la voie de l'assimilation, Eckhart veut diriger la pensée vers la dissemblance divine et fait entrevoir finalement, sous l'aspect « propre » d'un Dieu-Intellect en Soi, le principe de l'unité transcendante à l'assimilation, unité qui n'est pas extérieure à l'intellect humain en quête de Dieu. Le stade spirituel du deuxième sermon n'est plus l'assimilation, commandée par la fin sur la vie du retour à Dieu, mais l'union ou plutôt l'unité avec Dieu toujours présente dans l'intellect des êtres créés à son image » (42). C'est à une réflexion sur l'intellect humain qu'il invite.

2. *L'intellect, image de Dieu*

Or, pour Eckhart, l'intellect est véritablement image de Dieu et il l'exprime par la métaphore de la petite étincelle de l'âme, puis dépasse même cette métaphore pour parler de l'*Etwas in der Seele*, du quelque chose dans l'âme. Dans le *Sermon 69*, il explique qu'« il est dans l'âme une puissance qui est l'intellect. Dès l'origine, dès qu'elle prend conscience de Dieu et le goûte, elle a en elle cinq propriétés. La première est le détachement d'« ici » et de « maintenant ». La seconde, c'est qu'elle n'a de ressemblance avec rien. La troisième, c'est qu'elle est pure et sans mélange. La quatrième, c'est qu'elle opère ou cherche en elle-même. La cinquième, c'est qu'elle est une image (...) Eh bien ! prêtez grande attention et retenez bien ceci. Vous avez là tout mon prêche. L'image (modèle) et l'image (copie) sont ensemble si absolument une que l'on ne peut pas concevoir de différence (...). L'intellect regarde à l'intérieur et fait sa percée à travers tous les arcanes de la Dèité, il prend le Fils dans le cœur du Père et dans le fond et l'introduit dans son propre fond » (43). À la limite, Eckhart ne semble pas établir de différence entre l'intellect et Dieu, dont il est l'image. En fait, les choses sont plus complexes. Quelques phrases auparavant, il avait dit dans le même sermon (44) que « le Verbe éternel est la médiation et l'image elle-même qui est sans médiation et sans image, afin que l'âme saisisse Dieu dans le Verbe éternel et le connaisse sans médiation ». En refusant toute espèce de médiation, il reconnaît tout de même une médiation : celle

(42) V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 208.

(43) AH III, p. 63-65.

(44) *Ibid.*, p. 62-63.

du Verbe. De plus, dans le *Sermon 16 b*, il précise la différence entre l'image et le modèle, en ces termes : « Une image n'est pas par elle-même ni pour elle-même ; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est (...). Une image prend son être directement et uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec lui » (45). C'est, ensuite, l'analogie qui va permettre à Eckhart d'établir une nette distinction entre le créateur et l'être créé. L'être créé est *comme* Dieu, mais il n'est pas Dieu.

Si Eckhart opte pour l'analogie, et plus précisément pour l'analogie d'attribution extrinsèque, c'est dans une perspective mystique, qui ne disqualifie pas le monde, mais qui le situe « dans sa radicale dépendance par rapport à celui qui seul mérite à proprement parler l'être, la bonté et toutes les perfections » (46). Mais, parfois, cette relation des créatures à leur créateur n'apparaît pas d'emblée et peut prêter à confusion. Eckhart part de Dieu. « Il dénomme la créature à partir de Dieu, sans nier qu'elle ait en elle-même, comme effet ou image, un degré de perfection inférieur à celui de Dieu : le signe de l'être a aussi l'être du signe, car le non-être ne saurait signifier l'être et il appartient à l'être dérivé de rendre témoignage à l'être premier » (47). Toutefois, la différence ontologique ne ressort pas immédiatement, comme on le voit dans le cas de l'intellect, et cela peut amener à des erreurs d'interprétation.

Ces erreurs viennent également de la dialectique, à laquelle il a recours pour exprimer sa perspective mystique, et qui suppose de considérer ensemble les contraires et de ne pas en rester à un moment de cette dialectique, comme cela apparaît dans le *Sermon 29*, où il dit : « Il est quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme (...). Il y a quelque chose qui est de la parenté de Dieu et qui est un. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Tout ce qui est créé et créable est néant, mais tout le créé et créable est loin de cela et lui est étranger. C'est un Un en soi qui n'accueille rien d'extérieur à soi » (48). Ce quelque chose dans l'âme (cet *Etwas in der Seele* ou encore ce *Seelenfünklein*) reste mystérieux. Eckhart en parle également comme de « la petite étincelle de l'âme », passant ainsi de la noétique à la mystique.

D'ailleurs, pour lui, l'intellect n'est pas le dernier mot. Il dit, au contraire : « Tu dois aimer Dieu non pas intellectuellement, c'est-

(45) AH I, p. 150.

(46) F. BRUNNER, « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *RTP* (1970), p. 7.

(47) F. BRUNNER, « L'analogie chez maître Eckhart », *ZPT* (1969), p. 346-347.

(48) AH I, p. 240.

à-dire que ton âme doit être non intellectuelle et dépouillée de toute intellectualité, car tant que ton âme est intellectuelle, elle a des images ; tant qu'elle a des images, elle a des intermédiaires ; tant qu'elle a des intermédiaires, elle n'a ni unité ni simplicité. Tant qu'elle n'a pas la simplicité, elle n'a jamais vraiment aimé Dieu, car le véritable amour réside dans la simplicité. C'est pourquoi ton âme doit être non intellectuelle, dépouillée de toute intellectualité, demeurer sans intellect, car si tu aimes Dieu en tant qu'il est Dieu, en tant qu'il est intellect, en tant qu'il est Personne, en tant qu'il est image – tout cela doit disparaître. – Comment donc dois-je l'aimer ? – Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu, un Non-Intellect, une Non-Personne, une Non-Image. Plus encore : en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant. Que Dieu nous y aide (49) ». Ainsi Eckhart invite-t-il au détachement, compris comme *Entbildung*, comme désimagination, comme dépassement des images (50) pour atteindre Dieu.

III. L'EXPÉRIENCE DE LA NON-DUALITÉ MYSTIQUE

C'est là le véritable chemin de l'unification intérieure et par là de la divinisation, comme il l'indique, à maintes reprises dans son œuvre et comme il l'avait exprimé en ces termes dans ce texte en quelque sorte fondateur qu'est le *IV^e Entretien spirituel* : « Autant tu sors de toute chose, autant tu sors vraiment de tout ce qui est tien, autant, ni plus ni moins, Dieu entre avec tout ce qui est sien » (51). Sans doute Eckhart reprend-il pour une part l'*excessus mentis* et l'*unitio* de Denys, mais il les reformule, comme on le voit au *Sermon 52*, en termes de non-vouloir, de non-savoir et de non-avoir et il y adjoint une théologie de la grâce pour en venir à la figure de l'homme noble, de celui qui est parfaitement unifié, qui vit dans la non-dualité, qui a atteint son véritable fond.

1. *Le fond sans fond (Grund ohne Grund), la percée*

C'est là une sorte de leitmotiv chez Eckhart que d'atteindre le *Grund ohne Grund*, le fond sans fond, le fond de l'âme qui rejoint le fond de Dieu en une étonnante unité.

(49) *Sermon 83*, AH III, p. 154.

(50) Cf. W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*, Paris, 1991.

(51) AL, p. 81.

Mais qu'est-ce que ce *Grund* ? (52) Eckhart l'évoque fréquemment et emploie la métaphore de l'abîme, de la noyade, mais plus encore celles de l'étincelle et de la forteresse (le petit château-fort, dont il est question dans le *Sermon 2*) pour en rendre compte (53). Dans le *Sermon 5 b*, il apporte un certain nombre de précisions. Il commence par dire que « là où le Père engendre son Fils dans le fond le plus intime, cette nature (la nature divine du Christ) y est en même temps incluse. Cette nature est une et simple » (54). Il est ici question du fond de Dieu, on est, alors, renvoyé à son mystère le plus profond, à celui de la Trinité et plus précisément ici de l'engendrement du Fils par le Père. Mais Eckhart va plus loin. Il poursuit : « Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est le fond de Dieu. Ici je vis selon mon être propre comme Dieu vit selon son être propre » (55). Si, au départ, le fond de Dieu paraissait inaccessible, dès lors, il devient accessible, étant donné qu'il s'identifie au fond de l'âme. À partir de cette identification, Eckhart essaie de faire comprendre ce qu'il en est de la naissance de Dieu dans l'âme. Mais, ici encore, il en reste à l'aporie, au sans pourquoi.

En effet, « quand Dieu trouve dans l'âme l'égalité avec cette ordonnance divine, le Père engendre son Fils. L'âme doit, avec toute sa puissance, percer vers cette lumière. De la puissance et de la lumière jaillit un embrasement, un amour. Ainsi l'âme doit, avec toute sa puissance, faire sa percée vers l'ordonnance divine » (56). Alors, elle trouve sa véritable nature, elle connaît l'unification intérieure et la divinisation, comme il le dit au *Sermon 60* : « Alors se présente la puissance supérieure – c'est l'amour – et fait sa percée en Dieu et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances et l'unit à Dieu ; alors Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu. Alors l'âme est plongée en Dieu et baptisée dans la nature divine, elle reçoit là une vie divine et elle attire à elle l'ordre divin, en sorte qu'elle est ordonnée selon Dieu » (57). Mais, comme on le voit dans ce passage et dans nombre d'autres,

(52) Cf. E.H. WEBER, « La petite étincelle et le fond de l'âme », in : *Voici maître Eckhart*, p. 105-118.

(53) Cf. F. BRUNNER, « Le mysticisme de maître Eckhart. Etude comparative », in : *Das Einig Ein*, Fribourg, 1980, p. 63-86.

(54) AH I, p. 77.

(55) *Ibid.*, p. 78.

(56) *Sermon 31*, AH II, p. 9.

(57) AH III, p. 11-12.

cette percée (58), cette *Durchbruch* ne résulte pas du seul effort de l'âme. Au contraire, elle résulte de la double initiative de l'âme et de Dieu, comme l'explique Eckhart dans le *Sermon 29*, que nous avons déjà envisagé à propos du dépassement de toute espèce de nombre. Il y dit que « l'esprit doit franchir toute espèce de nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même » (59). Par la percée, l'esprit quitte la multiplicité pour arriver à l'unité, mais l'unité véritable lui est donnée par Dieu seul. Il dit même, dans le *Sermon 52*, que « le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu, nous sommes un ». Afin de donner une idée de cette unité, qui n'est pas plus synonyme de monisme que de panthéisme, Eckhart en propose une métaphore qui n'est autre que celle du désert qu'il développe dans son poème : le *Granum sinapis*. Mais, plus fréquemment encore, il exprime cette unité à travers le thème de la filiation divine.

2. La naissance du Verbe dans l'âme et la filiation divine

Ce thème est l'un des axes de son œuvre, tant dans ses sermons que dans son *Commentaire de l'Évangile de Jean* ou encore dans le *Benedictus Deus...* Nous nous limiterons ici à l'un de ces textes : le *Sermon de l'homme noble*. Dans cet opuscule, Eckhart se fixe un triple objectif : le rappel de la noblesse de tout homme ; le rôle de la grâce dans la divinisation et les moyens mis en œuvre en vue de cette divinisation. Ainsi écrit-il : « Notre Seigneur nous enseigne dans ces paroles toute la noblesse innée et naturelle de l'homme, et à quel point la grâce peut le diviniser et comment il peut lui-même en arriver là » (60). On comprend donc que l'être humain ne se divinise pas lui-même, mais qu'il reçoit peu à peu la filiation divine, par grâce, en devenant fils dans le Fils. Cela apparaît clairement au sixième degré où Eckhart précise que « l'homme est dépouillé de lui-même et transformé par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'entier et complet oubli de la vie temporelle avec tout ce qu'elle a de périssable, il a été entraîné et transfiguré dans une image divine et est devenu enfant de Dieu. Il n'y a pas d'autre degré, de degré supérieur ; là est le repos éternel et la béatitude, car la fin de l'homme intérieur

(58) Cf. S. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. (Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus)*, Gütresloh, 1965.

(59) *Sermon 29*, AH I, p. 237.

(60) AL, p. 174.

et du nouvel homme est la Vie éternelle » (61). Par l'action conjointe du détachement et de la grâce, l'être humain se voit constitué. Son *Einbildung* suppose préalablement une *Entbildung* (une mise en œuvre du détachement) et se réalise par une *Überbildung* (un dépassement de soi) en Dieu, comme Eckhart le fait également ressortir dans le *Sermon 40* et dans d'autres textes. Il connaît, alors son unité et peut « accueillir le Fils et devenir le Fils dans le cœur du Père » (62). L'homme est, alors, appelé « "noble", parce qu'il est un et que dans l'Un il connaît également Dieu et la créature » (63). Cet « homme noble prend et puise tout son être, toute sa vie et toute sa béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu seul » (64). Ce n'est plus un individu, il a brisé la coque, dépassé l'*ego* et l'assomption de la personne s'est véritablement réalisée en lui (65).

À travers la figure de l'homme noble, Eckhart entend surtout dégager le type d'homme qui vit en Dieu seul. C'est là à la fois une figure qu'il propose : celle de l'*assumptus homo*, du Christ et un horizon qu'il présente et dont il donne la signification dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*, où il s'attache à dégager le sens de la filiation divine et où il explicite cette phrase de Maxime le Confesseur, qu'il reprend souvent dans ses écrits : « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ».

Or, cette divinisation, cette unification de l'être humain est l'œuvre de la Trinité. Mais, s'il développe une théologie trinitaire solide, principalement dans son œuvre latine (dans les *Sermons latins II, IV et XLIV*), Eckhart va également plus loin et invite à passer de la Trinité à la Dèité, en vue de rendre compte de la divinisation de l'homme, de la filiation divine. C'est là un paradoxe qu'il va falloir élucider en guise d'épilogue.

3. Trinité et dèité

À aucun moment, Eckhart ne remet en cause la théologie trinitaire. Au contraire, il la déploie, tout en faisant davantage ressortir l'unité de l'essence divine que sur la distinction des personnes, si ce n'est pour évoquer leur origine en termes de *bullitio*, de bouillonnement (*Commentaire sur l'Exode* n. 16). Ainsi fait-il progressivement primer

(61) *Ibid.*, p. 176.

(62) *Ibid.*, p. 178.

(63) *Ibid.*, p. 180.

(64) *Ibid.*, p. 181.

(65) Cf. M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne », *Miscellanea Mediaevalia* 24 (1996), p. 622-641 ; « La constitution du sujet chez Eckhart », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 104 (1996), p. 423-424.

l'unité divine par rapport à la Trinité et il introduit, alors, le terme de Déité (66). Dans le vocabulaire hérité des Cappadociens, on dirait qu'il adopte le point de vue de la théologie, c'est-à-dire qu'il considère la Trinité en elle-même, et non celui de l'économie, de la manifestation de la Trinité pour nous, si ce n'est dans l'Incarnation, qu'il envisage essentiellement à partir de la filiation divine.

Quatrième point de son programme de prédication (*Sermon 53*), la Déité, interprétée en termes de « ténèbre cachée », aux *Sermons 22* et *51*, renvoie au Tout-Autre et situe Eckhart parmi les tenants de l'apophasme. Par cette notion de Déité, Eckhart entend rendre compte de la forme divine de qui tout tient l'être.

Marquée par ses prédécesseurs, sa vision de la Déité n'en est pas moins originale, dans la mesure où elle désigne la nature de Dieu, l'être dégagé de tous ses attributs (*Sermon 59*), qui dépasse toutes les images (*Sermon 5 b, 76, 77*) et qui est lui-même l'unité (*Sermon 13*).

La pensée d'Eckhart sur la Déité est difficile à saisir. Elle s'éclaire cependant à partir de la considération du Fils qui est « une image au-dessus de l'image, une image de sa Déité cachée » (*Sermon 72*). C'est lui qui manifeste la Déité, lui qui de Dieu est devenu homme.

À partir de là, Eckhart propose une autre expression de la filiation divine et précise que, lorsqu'il est habité par la Déité, l'être humain se réalise. C'est le cas de l'homme humble, de l'homme juste, de l'homme pauvre, de l'homme noble, de ces différentes figures par lesquelles Eckhart désigne l'homme accompli, l'homme unifié. Cet être qui, par le détachement, s'est complètement désapproprié de lui-même, reçoit en échange la vie de la Déité. Ainsi Eckhart explique-t-il au *Sermon 14* que « l'homme qui serait vraiment humble – ou bien Dieu devrait perdre toute sa Déité et l'aliéner complètement, ou bien il devrait fluer dans cet homme ».

Si Eckhart introduit cette notion de Déité, c'est pour essayer de rendre compte de l'Unité de Dieu, pour faire comprendre qu'il est le Tout-Autre qui appelle à un dépassement continu et à une unification en profondeur de tous les êtres. C'est donc son expérience spirituelle de la non-dualité qu'il exprime par là.

*
**

Cette expérience est centrale chez Eckhart à tel point qu'elle est une clef de lecture de son œuvre, qui l'amène à passer de l'ontologie à l'hénologie, puis à la noétique avant d'en venir à une mystique de

(66) Cf. M.-A. VANNIER, « La déité chez Eckhart », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. 2, p. 1510-1511.

l'unité, où il interprète Dieu en termes de Déité et il présente l'homme noble comme l'horizon de l'anthropologie et le détachement comme chemin pour parvenir à cette unité entre l'homme et Dieu. Il est un texte qui résume bien sa pensée sur cette expérience spirituelle de la non-dualité, c'est le *Sermon 2* qu'il termine en ces termes : « Selon qu'il est Un et simple, Dieu vient dans cet un que je nomme un petit château fort dans l'âme, autrement il n'y pénètre d'aucune manière, ainsi seulement il y pénètre et y demeure. Par cette partie d'elle-même, l'âme est semblable à Dieu et non autrement. Ce que je vous ai dit là est vrai, je vous en donne la vérité comme témoin et mon âme comme gage. Que Dieu nous aide à être un tel château fort où Jésus monte et soit accueilli et demeure éternellement en nous de la manière que j'ai dite » (67).

Marie-Anne VANNIER
Palais Universitaire
67084 STRASBOURG Cedex

(67) *Sermon 2*, AH I, p. 56.