

Création et négativité chez Eckhart

Marie-Anne Vannier

Résumé

Si Eckhart est tenu pour l'un des principaux représentants de la voie négative, il le doit partiellement à son interprétation de la création qui anticipe la coïncidence des opposés de N. de Cues, en présentant la création comme néant, mais en affirmant, dans le même temps, qu'il y a, dans l'âme, quelque chose d'incrédé, une sorte d'« étincelle divine ». De cette manière, Eckhart introduit toute une dialectique qui met en évidence l'enjeu même de la création : la relation entre le créateur et l'être créé et qui, analogiquement, fait conclure au néant de la création, mais qui, par le détachement, achemine vers l'union à Dieu. Ainsi y a-t-il passage de l'idée de Bildung (au sens de création première) à celle d'Entbildung avant d'en venir à l'Überbildung, synonyme de repos en Dieu.

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. Création et négativité chez Eckhart. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 67, fascicule 4, 1993. Voies négatives. pp. 51-68;

doi : 10.3406/rscir.1993.3246

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1993_num_67_4_3246

Document généré le 03/06/2016

CREATION ET NEGATIVITE CHEZ ECKHART

En situant la création (1), du côté de la négativité, Eckhart choisit la voie du paradoxe. Il s'éloigne de ceux qui se sont plus à rappeler la plénitude de la création, qui y ont vu le livre écrit par Dieu (2). En outre, il inverse la distinction communément admise depuis les Cappadociens (3), d'après laquelle la création, en raison même de sa positivité, relève de l'économie et non de la théologie (4). On comprend, dès lors, que son interprétation de la création ait été un point névralgique de son œuvre, largement mis en question par la Bulle : *In agro dominico* (5).

Or, l'inversion réalisée par Eckhart est lourde de sens. Elle s'inscrit dans la ligne même de sa « dialectique » (6), qui déroute au premier abord. Toutefois, il importe d'aller plus loin, car « *plusieurs, parmi les propositions, questions et expositions (...) apparaîtront d'emblée monstrueuses, douteuses ou fausses, mais il en ira autrement si on les étudie habilement et avec plus de soin* » (7). Seulement

(1) « Il n'est pas toujours facile de reconnaître chez Eckhart s'il s'agit de l'être-opération divine ou de l'être-premier effet de la cause créatrice », V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 45. Ici, on recherchera, tout d'abord, comment il envisage l'ensemble du créé.

(2) Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, PUF, 1956, p. 390-399 ; M.D. CHENU, *La théologie au XI^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 21-51 ; E. JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 1044, 1963, p. 5-6. A certains moments, dans le *Sermon* 9, par exemple, Eckhart opte pour cette interprétation.

(3) Peut-être même depuis Origène.

(4) Cette inversion est lourde de sens et situe la création du côté du mystère de Dieu, Y. LABBÉ, « La théologie négative dans la théologie trinitaire », *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 69 ; 72-74. Cf. V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1967, p. 9.

(5) Voir les propositions 1, 2, 3, 26 et 27.

(6) Cf. M. DE GANDILLAC, « La "dialectique" de maître Eckhart », in *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 325-354.

(7) *Prologue général à l'Œuvre tripartite*, L.W. I, n. 7, p. 152.

l'expression qu'Eckhart donne de la création n'est pas moins étonnante. Elle a été résumée par cette formule lapidaire de J. Quint : « *Stirb und werde* » (8). Sans doute cette formule prépare-t-elle la voie à une autre, celle-là même de l'*Aufklärung* : « *Deviens ce que tu es* ». Mais, si l'idée de *devenir* leur est commune, une différence importante les sépare : le passage par la mort (le dé-devenir) impliqué dans le premier cas. D'où le terme de « thanatologie mystique » (9) pour caractériser la perspective eckhartienne qui, pourtant, n'est qu'une réinterprétation radicale de la dialectique de la croix (10).

Il n'est, en effet, nullement question de nihilisme. Eckhart accorde, au contraire, une grande importance à la création. S'il met l'accent sur la négativité de la création, c'est, sur un plan ontologique, pour souligner sa dépendance dans l'être, la *relation* entre le créateur et l'être humain et, sur un plan éthique, pour montrer que, par le détachement (cette notion eckhartienne par excellence (11)), l'être humain doit opérer un dépassement du créé pour s'attacher à Dieu seul, ce qui ressort de cette remarque tirée du *Sermon 29* : « *Tout ce qui est créé ou créable est néant, mais tout ce qui est créé, tout ce qui est créable est loin de cela et lui reste étranger. C'est un Un reposant en lui-même et ne recevant rien du dehors* » (12). Cette phrase, au premier abord énigmatique, introduit, en fait, « une conception très abrupte de l'analogie, allant de la distance infinie de l'équivoque à l'immédiate proximité de l'univoque, nous invitant à établir, à partir du "pur néant" de la créature, la plénitude de l'être divin, par lequel le monde existe. Aussi *dialectique* et *analogie* ne font que décrire une seule et même dynamique selon deux modes différents » (13). Qu'en est-il donc de cette dynamique de l'*Entbildung*, de la dialectique du créé et de l'incréd et de l'union à Dieu qui en est l'horizon ?

(8) Meister ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von J. Quint, Zürich, Diogenes Verlag, 1979, Einleitung, p. 28 ; 48.

(9) A.M. HAAS, « *Mors mystica*. Thanatologie der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), p. 305-392 ; W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari*. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart, Paris, Vrin, 1991, p. 57 sq.

(10) Dans toute son œuvre, Eckhart opte, semble-t-il, pour l'interprétation paulinienne de la croix.

(11) W. WACKERNAGEL, « Comment établir l'être des Images ? Maître Eckhart et la désimagination », *Diogène* 162 (1993), p. 83-86.

(12) Pour la traduction des *Sermons*, nous nous référerons à J. Ancelet-Hustache (et emploierons, alors, l'abréviation AH), sauf pour les *Sermons* traduits récemment par A. de Libera, in *Traité et Sermons*, Paris, GF-Flammarion, 1993. Dans le cas présent : p. 331.

(13) W. WACKERNAGEL, *art. cit.*, p. 90. Voir aussi, *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982.

I. « TOUTES LES CRÉATURES SONT UN PUR NÉANT » (14)

Dans cette proposition, comme dans un certain nombre d'autres, Eckhart n'hésite pas à adopter un point de vue extrême. Les censeurs de Cologne (15) n'ont manqué de le relever. De fait, Eckhart semble discréditer la création et faire preuve de pessimisme anthropologique, voire ontologique, d'autant qu'il poursuit en ces termes : « *Je ne dis pas que les créatures sont peu de choses ou quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant* » (*Sermon 4*, p. 244-245).

Mais, cette réflexion d'Eckhart est sortie de son contexte et, c'est là une des difficultés inhérentes au procès mené contre lui (16). Si Eckhart en vient à cette affirmation, c'est au cours d'un *Sermon* (17), où il s'attache à montrer qu'il importe de ne pas chercher son salut dans les créatures, car, par elles-mêmes, elles ne sont rien, elles tiennent tout leur être de Dieu. C'est donc l'idée de *dépendance dans l'être, de participation* (18) qu'il entend mettre en évidence. D'ailleurs, la suite du texte est claire. Il y écrit : « *Aucune créature n'a d'être, car leur être à toutes est suspendu à la présence de Dieu. Si Dieu se détournait d'elles ne fût-ce qu'un instant, elles retourneraient au néant* » (*Sermon 4*, p. 245).

Cette phrase aurait pu être écrite par S. Augustin (19) qui fait dire aux créatures au livre X des *Confessions* VI, 9 : « *Non sumus Deus* » et : *ipse fecit nos*. Certes, Augustin n'emploie pas directement le concept de néant pour faire ressortir la dépendance dans l'être des êtres créés par rapport à leur créateur, mais la notion est implicite à sa pensée. Cela apparaît au livre XI des *Confessions* (IV, 6, BA 14,

(14) *Sermon 4*, trad. A. de Libera, p. 244. On trouve des formules analogues dans le *Sermon 71* et dans le *Commentaire du livre de la Sagesse*, LW II, p. 354.

(15) Il y eut plusieurs listes de propositions condamnées. Cette phrase constitue la proposition 26 de la liste officielle, celle qui nous est restée dans la Bulle : *In agro dominico*.

(16) Cf. W. TRUSEN, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn, F. Schöningh Verlag, 1988. En 1980, la réhabilitation d'Eckhart a été demandée, cf. E.H. WEBER, « A propos de maître Eckhart et de son procès », *Mémoire dominicaine* 2 (1993), p. 135-137. L'ouvrage récent, intitulé : *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, Fribourg, 1992, apporte un éclairage important sur la question.

(17) Des *Sermons* allemands d'Eckhart, on ne dispose aujourd'hui que des notes prises par ses auditeurs et non de son texte, comme pour les *Sermons* latins.

(18) Il reprend là une notion d'origine platonicienne et la réinterprète. Cf. E. H. WEBER, « Maître Eckhart et la Grande Tradition Théologique », in *Eckhardus Theutonicus*, p. 97-125.

(19) Eckhart, on le verra, est largement influencé par S. Augustin (dans le cas présent par le début des *Confessions* I, 2, 2). Voir notre article : « A propos de la création : S. Augustin et Eckhart », *Mélanges Oroz Reta* t. II, *Augustinus* 39 (1994), p. 551-561.

p. 281), où il écrit : « *Si nous sommes, c'est parce que nous avons été faits. Nous n'étions donc pas, avant d'être, pour pouvoir nous faire nous-mêmes* ». Aussi Augustin a-t-il recours à la dialectique du *minus esse et du magis esse* (20), de l'*aversio a Deo* et de la *conversio ad Deum* (21), de la connaissance vespérale et de la connaissance matutinale (22). Cette dialectique, Eckhart l'utilise également, en la réinterprétant, dans son œuvre allemande et dans son œuvre latine (23), comme le manifeste ce passage du *Commentaire sur le Prologue de Jean*, où il note : « *Du fait que l'homme reçoit tout son être par tout lui-même de Dieu seul, son objet ; être pour lui, c'est ne pas être pour soi, mais être pour Dieu – pour Dieu, dis-je, en tant que principe donnant l'être, et pour Dieu en tant que fin, pour qui l'homme est et pour qui il vit – et c'est s'ignorer soi-même et toute chose sauf Dieu et ce qui est Dieu, en tant que cela est Dieu et que c'est Dieu* » (24).

Il y a là un double enjeu éthique et ontologique. En tant que prédicateur, Eckhart préconise, dans son œuvre allemande, de ne pas se replier sur soi, mais de s'ouvrir à la vie que Dieu nous donne. Or, cette exhortation est tout entière ancrée, comme chez S. Augustin, dans son ontologie (25). Il en va, en effet, de la constitution de l'être, par l'acceptation d'être créé et recréé par Dieu ou, de son annihilation, par le refus.

Mais qu'en est-il, alors, de *l'être de la créature* ? Se situe-t-il tout entier du côté de *l'étant* ? Sans doute Eckhart reprend-il la distinction classique entre *l'ens* des créatures (26) et *l'esse* du créateur, mais il opte également pour la métaphysique augustinienne de la *relation* (27) et non pour la métaphysique aristotélicienne (28) de la *substance*, ce qui l'amène à définir l'être créé comme un *esse ad* (29), comme un

(20) Cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du non-être chez S. Augustin*. (Des Premiers Dialogues aux Confessions), Paris, 1969.

(21) Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, p. 287-312.

(22) Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Frbourg, 1991, p. 144-146.

(23) *Sermon de l'homme noble*, p. 180.

(24) *Commentaire sur le Prologue de Jean* n. 107, trad. A. de Libera, E.H. Weber, E. zum Brunn, Paris, Cerf, 1989, p. 211.

(25) D'où le lien, encore une fois marqué, entre l'œuvre allemande et l'œuvre latine où son ontologie est développée comme telle.

(26) Eckhart parle plutôt d'*id quod est*.

(27) Voir les cinq premiers chapitres des *Confessions*.

(28) La discussion avec Aristote porte plutôt sur le problème de la privation. Cf. K. BOHRMANN, « Das Verhältnis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie. Zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart », in *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart*, Munich, 1980, p. 53-59.

(29) Cette perspective est typique du XIV^e siècle. On la retrouve également en logique et en cosmologie.

être vers et non comme un être auto-suffisant. En effet, « *l'étant dans l'âme, en tant qu'il est dans l'âme, ne possède pas la raison de l'étant, et en tant que tel il va à l'opposé de l'étant* » (30). C'est quelque chose d'incrédé dans l'âme (31) qui n'est pas sans analogie avec l'esse du créateur. Ainsi explique-t-il, dans le *Sermon 4* (p. 245), que « *quand Dieu créa toutes les créatures, elles étaient si misérables et si étroites qu'il ne pouvait se déployer en elles. C'est alors qu'il créa l'âme si égale et commensurable à lui qu'il pût se donner à elle : car ce qu'il lui donne d'autre, elle le tient pour rien* ».

Faut-il voir là l'expression de l'image de Dieu dans l'âme ? Certainement. Cependant, il y a aussi, dans « cette petite étincelle » (*Sermon 20 b*) quelque chose de plus (32), qui est de l'ordre de la connaturalité avec Dieu et qui pourrait conduire au panthéisme (33). Conscient de la difficulté, Eckhart a clairement distingué l'être de Dieu et celui des créatures dans la *Seconde question parisienne*, où il écrit : « *Dieu, qui est créateur et non créable, est intellect et connaître intellectif, et non pas étant ni être* » (34). De plus, il esquisse la *dialectique du semblable et du dissemblable*. Ainsi écrit-il dans son *Commentaire de l'Exode* (35) : « *Rien n'est en même temps si dissemblable et si semblable à autre chose (...) que Dieu et la créature. Qu'y a-t-il, en effet, de si dissemblable et semblable à autre chose que ceci dont la dissimilitude est la similitude même, dont l'indistinction est la distinction même ? (...) Etant distinct par son indistinction, plus il est indistinct, plus il est distinct ; étant semblable par sa dissemblance, plus il est dissemblant, plus il est semblable* ».

(30) *Seconde question parisienne*, in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 180.

(31) C'est là encore un point difficile dans la pensée d'Eckhart, qui constitue la proposition 27 de la Bulle de 1329.

(32) Cela explique qu'à la différence de ses prédécesseurs (cf. E. GILSON, « *Regio dissimilitudinis* de Platon à S. Bernard de Clairvaux », *Medieval Studies* 9 (1947), p. 108-130) Eckhart n'évoque guère la *regio dissimilitudinis*, si ce n'est dans le *Sermon latin XXIX*.

(33) Cette objection a été adressée à Eckhart. Beaucoup de nuances ont été apportées, voir déjà V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 255 ; M. KURDZIALEK, « Eckhart, der Scholastiker. Philosophische und theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik », in *Freiheit und Gelassenheit*, p. 60-74.

(34) *Seconde question parisienne*, p. 181. Nous ne développerons pas les rapports entre être et connaître en Dieu, cf. R. IMBACH, « Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande », in *Lectionum varietates. Hommage à P. Vignaux*, Paris, Vrin, 1991, p. 121-132.

(35) *In Exod.* n. 117, LW II, p. 112.

Par cette dialectique, Eckhart va plus loin qu'Augustin, il introduit la notion d'*analogie* (36) entre le créateur et la créature. Ainsi montre-t-il que « l'être de la créature, ne pouvant être prédiqué du créateur, pose le néant de Dieu, et l'être du créateur ne pouvant être prédiqué de la créature pose le néant de celle-ci » (37). Le multiple ne peut énoncer une parole adéquate sur Dieu et en fait un *néant par excès*. Inversement, l'Un, faute de pouvoir caractériser la créature, en fait un *néant par défaut*. Est-on, alors, renvoyé à un jeu d'affirmations et de négations à l'infini, à l'alternative du tout ou rien ? Il ne le semble pas, dans la mesure où Eckhart envisage l'idée d'une *création continuée* (38), dans la mesure aussi où il emploie le terme de *néant* de manière analogique et dialectique. Il importe donc de préciser ce qu'il entend par cette notion.

Il est un texte, le *Sermon 71* où, de manière anecdotique, à partir de l'évocation de l'épisode du chemin de Damas, il explique que ce terme revêt « quatre significations. L'une d'elle est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit le néant et ce néant était Dieu, car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme néant. La seconde signification : lorsqu'il se releva, il ne vit rien que Dieu. La troisième : en toutes choses, il ne vit rien que Dieu. La quatrième : quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant » (39). Ce texte, qui rapporte une expérience mystique, nous situe au cœur du problème, en décrivant la création à la fois comme néant et comme être.

Or, la création est tout d'abord tirée du néant. Elle s'effectue *ex nihilo*. Mais, elle n'est pas faite du néant, car le néant ne produit rien. Faudrait-il en conclure qu'elle est issue de Dieu ? Elle l'est dans son acte et non dans sa nature, sinon elle serait *génération* et non création (40). Toutefois, à certains moments, Eckhart tend vers cette

(36) Cf. W. WACKERNAGEL, *art. cit.*, p. 89. Eckhart reprend et réinterprète la perspective de S. Thomas en parlant d'analogie d'attribution extrinsèque, cf. J. KOCH, « Zur Analogienlehre Meisters Eckharts », *Mélanges E. Gilson*, Paris, 1959, p. 327-350 ; F. BRUNNER, « L'analogie chez maître Eckhart », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969), p. 333-349 ; A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Lausanne, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1980 ; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univocität und Einheit*, Hambourg, 1983, p. 42-56 ; M. DE GANDILLAC, « La "dialectique" de maître Eckhart », p. 345-346.

(37) A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 1.

(38) Cf. F. BRUNNER, « Création et émanation. Fragment de philosophie comparée », *Studia philosophica* 33 (1973), p. 44.

(39) *Sermon 71*, AH, t. II, p. 75.

(40) Dans le *Livre des paraboles de la Genèse* (9, LW I, p. 120), il pose clairement la différence. « La création, écrit-il, est la production hors du néant, et le ciel et la terre sont des étants (qui sont) ceci et cela, tandis que le Fils et l'Esprit-Saint, comme on l'a dit, ne sont pas ceci et cela, mais l'être (considéré) absolument, l'être total et plein, et ne venant pas non plus du néant ».

interprétation (41). Cela ne tient-il pas à son point de vue, qui est celui du « mystique qui assiste à la genèse des choses ; il se place au sein du principe et se laisse porter par lui, il parcourt ainsi toutes les formes de l'être, sans quitter l'être ; de l'éternité, il contemple le temps ; la création est pour lui un fait d'expérience ; il opère avec la force infinie, il ressent en joie de production les mystères de la genèse, il engendre au sein de soi-même la réalité essentielle : il transporte sa réalité propre dans l'essence génératrice. La thèse dernière du mysticisme, c'est au fond l'identité de l'intuition et de l'action : la pensée crée ce qu'elle contemple et contemple ce qu'elle crée » (42).

Mais, comment en rendre compte ? La nescience, l'*apophase* ne sont-elles pas les seules voies ? « *Si tu comprends quelque chose, écrit Eckhart (43), Dieu n'est rien de cela, et du fait que tu comprends quoi que ce soit de lui, tu tombes dans l'incompréhension (44) (...). Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fonder dans son être-lui et ton être-toi et son être-lui deviennent si totalement un "mien" que tu comprends éternellement avec lui son être originaire incréé et son néant innommé* » (Sermon 83, AH II, p 152-153). L'expérience mystique, l'union à Dieu prend le relais de la compréhension.

Loin de discréditer la création, Eckhart est peut-être l'un des penseurs qui lui donne le plus d'importance. Par l'*analogie*, il en fait le premier moment d'une *dialectique*, destinée à montrer que la création est l'expression de l'amour de Dieu et qu'elle demande à remonter à la source même de cet amour, afin d'en percevoir le sens.

II. LA CRÉATION COMME « COLLATIO ESSE » (45)

Cependant, cette intuition est difficile à traduire, d'où les formules paradoxales employées par Eckhart, telle cette remarque du *Prologue général* (n. 19, p. 67), où il écrit : « *Là où la fin et le commencement sont la même chose, c'est nécessairement en même temps qu'une*

(41) Sermon 6 : « *Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils* » (AH I, p. 85). Voir aussi le Sermon 22.

(42) H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900, p. 15.

(43) L'influence de Denys est très nette ici.

(44) S. Augustin employait des formules analogues dans le Sermon 52, 16 et surtout dans le Sermon 21, 2, où il disait : « *Tout ce que tu imagines n'est pas lui, tout ce que tu comprendras par la réflexion n'est pas lui ; en effet, si c'était lui il ne pourrait pas être compris par la réflexion* ».

(45) *Prologue général à l'œuvre tripartite* n. 16. Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative*, p. 44-46 ; J. EBERLE, *Die Schöpfung in ihren Ursachen. Untersuchung zum Begriff der Idee in den lateinischen Werken Meister Eckharts, diss.*, Cologne, 1973.

chose devient et a été faite, en même temps qu'elle commence et qu'elle est achevée (...). Ainsi donc, dès que la création et toute œuvre de Dieu commencent, elles sont parfaites ». La difficulté tient ici à l'interférence des registres ontologique et mystique. Initialement, Eckhart propose une réflexion d'ordre ontologique, relative à la perfection de la création (46). Mais, rapidement, il substitue à cette approche ontologique une visée mystique, en voyant l'achèvement de la création dans sa plénitude initiale, en se situant à l'origine, voire dans le principe même. Toutefois, il surmonte le paradoxe en introduisant l'idée de *création continuée*.

Le *temps*, dont il avait jusqu'alors fait abstraction, réapparaît dans le commentaire du célèbre *ego operor* (47). Eckhart y souligne que « Dieu a créé toutes choses de telle sorte qu'il n'a pas cessé de créer, mais crée toujours et commence toujours à créer (et que) les créatures sont toujours dans le devenir et le commencement de leur création » (48). Cependant, Eckhart n'entend pas seulement proposer par là une référence temporelle, mais il s'attache surtout à rendre compte de l'enjeu de la création, du problème de l'être et de la communication de l'esse.

La définition qu'il propose de la création : *creatio est collatio esse* (49) ne semble guère originale. Elle a été déjà esquissée par S. Thomas (50), à cette différence près que l'Aquinate n'employait pas le terme de *collatio* (esse). Or, ce mot est lourd de sens pour Eckhart. Il désigne un rassemblement, une constitution de l'être qui est une victoire sur le néant. C'est pourquoi, « créer, ce n'est pas plonger le monde dans le néant qui est l'opposé de Dieu, c'est au contraire l'établir dans l'être qui est Dieu » (51). On se retrouve, alors, aux antipodes de la perspective de départ. Les créatures ne sont plus « un pur néant », mais, en tant qu'expressions de leur créateur, elles sont synonymes de plénitude.

L'objectif d'Eckhart est ici d'« établir que Dieu seul crée, c'est-à-dire confère l'être » (52). Lui seul est créateur (53), lui seul est

(46) En fait, il commente le premier verset de la *Genèse* et, la perfection de la création est le quatrième point qu'il aborde à ce propos.

(47) *Jean* 5, 17. Ce verset a fait l'objet de nombreux commentaires au Moyen Age.

(48) *Prologue général* n. 21, p. 69.

(49) Voir note 39.

(50) *I Sent.*, d.37, qu.1, art.1. Mais S. Thomas y disait simplement : *Creare autem est dare esse*.

(51) Commentaire du n. 17 du *Prologue général*, p. 135.

(52) *Ibid.*, p. 133.

(53) *Prologue général* n. 14-21.

cause (54), car il est l'être par essence (55). Cette proposition : *esse est Deus* est fréquente chez Eckhart. Elle constitue même l'axe de l'*Œuvre Tripartite*.

Cependant, comme l'a souligné E. zum Brunn (56), Eckhart se situe à l'intersection d'une double influence augustinienne et dionysienne, à laquelle il faudrait ajouter l'influence de S. Thomas. Au fur et à mesure de sa vie, Eckhart semble de plus en plus opter pour la perspective dionysienne, complétée par la relecture du *Liber de Causis*, ce qui l'amène à définir Dieu, non plus comme être, mais comme *non-être*. Nous ne reprendrons pas ici l'analyse d'E. zum Brunn, nous nous contenterons de noter qu'à propos du problème de la création, Eckhart en reste plutôt à la première proposition : l'Être est Dieu et c'est lui qui communique l'être au commencement et qui continue à le communiquer afin de maintenir la créature dans l'être. Il ne reste, il est vrai, qu'un fragment de sa réflexion sur l'acte créateur (57). Mais dans ce passage, Eckhart s'intéresse essentiellement à la nature de cet acte, à la *collatio esse*. Il n'établit pas à ce propos de différence entre Dieu et la déité (58) et n'envisage guère Dieu comme intellect (59).

Toutefois, l'idée de *négativité* se trouve réintroduite lorsqu'on s'interroge sur l'enjeu de cette *collatio esse*. Sans doute cet acte originaire confère-t-il à la créature son être, mais, dans le même temps, il la fait sortir de Dieu (60) et l'oriente vers le néant. Certes, la création continuée évite cette déperdition d'être, en réitérant le don premier, cependant, il revient à l'être humain d'œuvrer pour sa propre constitution.

(54) Cf. B. MOJSISCH, « *Causa essentialis* bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (hrsg. von K. FLASCH), Hambourg, 1984, p. 106-114.

(55) *Prologue général* n. 12-13. Cf. W. BANGE, *Meister Eckhartslehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, Limbourg, 1937 ; K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein*, Saarbrücken, 1976.

(56) « Dieu comme non-être d'après maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 11-21.

(57) L'ensemble de l'*Œuvre Tripartite* nous aurait apporté de plus amples informations.

(58) Cf. H. MERLE, « *Deitas* : quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à maître Eckhart », in *Von Meister Dietrich*, p. 12-21.

(59) Ce point est pourtant essentiel dans le reste de son œuvre, 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 Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg, coll. « *Studia Friburgensia* » XIV, 1976.

(60) Il ne parle pas directement de coupure ontologique, mais il prend en compte la réalité.

Il n'est guère que dans l'*In Principio* (61) que l'on puisse trouver une véritable *collatio esse*, une sorte d'immanence de la création. Or, peut-on encore parler de création, lorsque dans le célèbre *Sermon 52*, Eckhart dit : « *Quand j'étais encore dans ma cause première (...), j'étais cause de moi-même* » (62). « *C'est pourquoi, je suis non-né et selon mon mode non-né, je ne puis plus jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement, je suis maintenant et je demeurerai éternellement (...). Je fus cause de moi-même et de toutes choses* » (p. 354) ? Dans l'*In Principio*, l'être humain serait d'une certaine manière sa propre origine (63). Cette affirmation est loin d'aller de soi : seul Dieu est *causa sui*. De plus, la création renvoie au rôle du Fils (64) et même de la Trinité entière (65) dans cet acte originaire et non à celui de l'être humain. Eckhart ne confondrait-il pas *génération* et *création* ? Le paragraphe 123 du *Commentaire sur le Prologue de Jean* (p. 243) apporte quelques éléments de réponse. Eckhart y écrit, en effet : « *Lui le Fils unique, engendré du Père, et nous fils, en vérité, mais d'un unique Père. Lui qui est donc (Fils) par la génération, laquelle concerne l'être, l'espèce et la nature – ce pourquoi il est Fils par nature -, tandis que nous le sommes par la régénération qui concerne la conformité à la nature* ». Dans ce passage, il distingue *génération* et *création* et montre que, par la *grâce*, il peut y avoir une analogie dans la filiation (66). C'est donc ici la dimension mystique qui apparaît, mais Eckhart s'efforce également de présenter une contribution ontologique, en soulignant que le véritable « *esse* des créatures, c'est leur être en Dieu » (67). Or, qu'en est-il de cet être *en Dieu* ? Les êtres créés peuvent-ils s'y maintenir ? Dès qu'il y a création, il y a « *sortie* » (*ûssgehen* (68)) et les êtres créés tendent, alors, vers le néant, quittent l'*essentia* pour leur simple *esse*.

Cependant, cette « *sortie* » n'est pas synonyme de séparation radicale. Par l'intellect, par l'âme, une certaine connaturalité subsiste entre Dieu et l'être créé. Mais, là encore, les questions sont des plus

(61) Voir le *Commentaire sur le Prologue de Jean* où il en dégage les différentes significations.

(62) *Sermon 52*, trad. A. de Libera, p. 350.

(63) *Ibid.*, p. 358.

(64) Le Verbe a une place fondamentale dans la pensée d'Eckhart.

(65) Le thème de la Trinité créatrice est largement développé dans la patristique et dans la pensée médiévale. Eckhart lui accorde une grande importance, cf. A. DE LIBERA, « L'Un et la Trinité selon maître Eckhart », in *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, Publications de la Faculté Saint Louis, 1991, p. 77-98.

(66) Cf. E.H. WEBER, *art. cit.*, p. 97-106.

(67) V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 37 ; 336-337.

(68) Eckhart a été influencé par l'*excessus mentis* de Denys et certainement aussi par Maxime le Confesseur.

complexes (69). Dans certains textes, tel le *Sermon 20b*, Eckhart parle d'une création de l'intellect à l'image de Dieu. « *La petite étincelle de l'intellect, précise-t-il, ressemble à ces bons anges, créée par Dieu sans intermédiaire, lumière transcendante, image de la nature divine et créée par Dieu* » (AH I, p. 180). Dans d'autres textes, tel le *Sermon 42*, il évoque plus nettement l'inhabitation de Dieu dans l'âme (70). Dans d'autres passages encore, tels les *Sermons 29* et *52*, il va plus loin et se réfère à « *quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme* » (71), voire à quelque chose d'incrée dans l'âme (72), à ce célèbre *grunt ohne grunt* (73), ce fond sans fond où l'être humain s'abîme à la fois et se trouve. Ces passages, pouvant conduire à des interprétations erronées, ont été relevés lors du procès d'Eckhart. Mais, le Thuringien a apporté une réponse claire : « *Qu'il y ait quelque chose dans l'âme (tel) que si elle était entièrement ainsi, elle serait incroyable, j'ai pensé que c'est vrai, et je pense aussi que c'est conforme (à l'avis) de mes collègues docteurs, si l'âme était intellect essentiellement (...). Je n'ai par ailleurs jamais dit, que je sache, ni pensé, que quelque chose soit dans l'âme, qui soit quelque chose de l'âme, qui soit incrée ou incroyable, parce qu'alors l'âme serait morcelée entre le créé et l'incrée, ce qui est opposé à ce que j'ai écrit et enseigné – à moins que cela ne veuille dire : incrée, ou (si vous préférez) non créé, c'est-à-dire non créé séparément (per se), mais "concréé"* » (74). Le risque de panthéisme disparaît alors.

Eckhart a recherché comment se réalise la *collatio esse* après la « sortie » provoquée par la création. La métaphore de la percée (75), la processualité de l'amour en donnent une juste expression : tel ce passage où il note : « *Là où Dieu regarde la créature, il lui donne son être ; là où la créature regarde Dieu, elle reçoit son être. L'être qu'a l'âme est un connaître intellectuel ; c'est pourquoi partout où est l'âme, là est Dieu* » (*Sermon 10*, p. 287). Seulement, cette synergie

(69) Cf. Y. LABBÉ, « Revenir, sortir, demeurer. Trois figures de l'apophatisme mystique », *Revue thomiste* 92 (1992), p. 665-666.

(70) C'est là un des thèmes essentiels de la mystique rhénane, développé surtout par J. Tauler, à la suite d'Eckhart.

(71) *Sermon 29*, p. 331.

(72) Dans le passage du *Sermon 13*, condamné par la proposition 27, Eckhart n'en vient toutefois pas à cette extrémité.

(73) Cf. B. DIETSCHÉ, « Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten », in *Meister Eckhart der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, p. 200-258 ; A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, Œil, 1984, p. 251-259 ; 267-277.

(74) DW I, p. 221.

(75) Il l'exprime clairement dans le *Sermon 13*, où il dit qu'« aucune créature ne touche Dieu à travers son être de créature, et ce qui est créé doit être brisé, si l'on veut que le bien en sorte. La coque doit être brisée en deux, si l'on veut que le noyau sorte » (p. 301). Cf. J.-F. MALHERBE, *Souffrir Dieu*, Paris, Cerf, 1992.

n'est pas première. Elle suppose, de la part de la créature, un moment de désappropriation, d'abandon de sa condition de créature, d'où le passage nécessaire par le *détachement* qui est au cœur même de l'œuvre allemande d'Eckhart (76). Par le choix de cette négativité par excellence qu'est le *détachement* se réalise un subtile échange : la créature perd la négativité inhérente à sa condition créée pour s'acheminer vers l'union à Dieu, vers la plénitude, voire la divinisation (77). Ainsi s'effectue déjà la *coïncidence des opposés* (78), dans une relecture de la dialectique de la croix.

III. LE DÉTACHEMENT COMME « AUFHEBUNG » (79)

Le *détachement* fait alors fonction d'*Aufhebung*, comme cela ressort de la métaphore de l'homme noble. « *Voilà le genre d'homme, écrit Eckhart au Sermon 15 (p. 312-313), qui rentre chez lui plus riche qu'il n'était sorti. Celui qui serait ainsi sorti de lui-même serait d'autant plus rendu à lui-même. Et tout ce qu'il aurait volontairement laissé dans la multiplicité lui serait tout entier rendu dans la simplicité, car il se retrouverait lui-même et toutes choses dans l'instant présent de l'unité. Et celui qui serait ainsi sorti reviendrait chez lui plus noble qu'à sa sortie. Car voilà que cet homme vit maintenant dans une liberté vide et un dénuement pur : il ne doit plus se soumettre à rien et il n'a plus rien à prendre, ni peu ni beaucoup, tout ce qui est le bien propre de Dieu étant devenu son bien propre (...). Car cet homme est l'être de Dieu et l'être de Dieu est cet homme. Ici a lieu le baiser de l'unité de Dieu et de l'homme humble, car la vertu qui a nom "humilité" est une racine qui plonge au fond de la déité, et elle y est plantée pour avoir son être dans le seul Un éternel et nulle part ailleurs* ».

Ce texte ne manque pas de surprendre. Il présente, en un raccourci étonnant, l'essentiel de la pensée d'Eckhart sur la *création*. L'homme noble n'est qu'une figure, désignant l'être humain qui a connu cette double sortie : non seulement l'*ûssgehen* inévitable de la *création*, mais aussi la sortie de lui-même librement choisie dans le *détachement* par lequel il accède à l'unification, à la vraie liberté. Aussi le

(76) Depuis les *Instructions spirituelles* jusqu'au *Traité de la Consolation divine*, en passant par les *Sermons*.

(77) Comme cela ressort de son traité apocryphe : *So war Schwester Katrei* que l'on étudiera dans la suite.

(78) Eckhart prépare la réflexion que reprendra Nicolas de Cues.

(79) Ce terme n'est pas à entendre au sens hegelien. Pour Eckhart, le mot *ûfheben* est synonyme d'*Entbildung* et achemine vers l'*Überbildung*, vers le repos en Dieu. Cf. W. WACKERNAGEL, *art. cit.*, p. 88-90.

retour est-il « *plus noble que la sortie* ». L'être créé connaît sa constitution véritable. Or, qu'en est-il de cette constitution ? Pour l'évoquer, Eckhart parle d'une liberté vide, d'un dénuement pur et d'une identité entre cet homme et l'être de Dieu. Là encore, nous nous retrouvons face au paradoxe. Les formules d'Eckhart sont excessives et induisent au monisme. En fait, le Thuringien introduit, sans le dire, l'idée de *grâce* (80) et, dans la suite du texte, il se réfère implicitement à l'union hypostatique pour évoquer l'union de Dieu et de l'homme humble. C'est le dépassement de la négativité par le comble même de la négativité, exprimé par le *détachement*, qu'Eckhart entend mettre en évidence dans ce passage, comme dans le *Sermon* beaucoup plus développé *De l'homme noble* (81) ou dans le *Traité du détachement* (AH, p. 164), dans lequel il note qu'« *être vide de toutes les créatures, c'est être rempli de Dieu et être rempli de toutes les créatures, c'est être vide de Dieu* », ou encore dans le *Livre de la Consolation divine* (82).

Sans doute Eckhart est-il largement influencé par Origène (83), par Plotin (84), et plus directement par Denys qui « prétendent atteindre l'unité absolue par le moyen du détachement total de tout ce qui existe et de soi-même jusqu'à ce que, rendu "supérieur à ce qui est" par l'extase, le contemplateur ne puisse plus se délimiter de Celui qu'il contemple et qu'il n'y ait plus qu'une seule divine unité » (85). Mais, plus que d'*aiphairesis*, il est question, pour Eckhart, de kénose, d'abandon, en vue de recevoir la plénitude de l'être : « *Si Dieu doit faire quelque chose en toi ou avec toi, tu dois auparavant être du néant* » (Pr. 39, AH II, p. 57).

Ce passage par la dépossession de soi est le chemin vers l'accomplissement, vers la divinisation. Afin de mieux comprendre la dialectique eckhartienne, il importe d'étudier le *vocabulaire* employé par le Thuringien. Pour parler du *détachement*, Eckhart emploie principale-

(80) A. de Libera le souligne d'ailleurs dans son commentaire, cf. note 429.

(81) Dans ce *Sermon*, on assiste à un dépouillement progressif, qui s'exprime, au sixième degré par le *détachement*, et même plus précisément par le rapport entre *Entbildung* et *Überbildung*, avant de trouver dans le septième degré l'*Überbildung* suprême.

(82) Il y écrit, p. 146 : « *Plus l'âme est dans la pureté, la pauvreté et le dénuement, moins elle est encombrée par les créatures, plus elle est vide de tout ce qui n'est pas Dieu, plus purement elle saisit Dieu, plus elle est en Dieu, plus elle est un avec Dieu et voit en Dieu et Dieu en elle, "face à face", comme "transformée en une unique image", ainsi que le dit S. Paul* ».

(83) Il le cite rarement, de manière explicite, mais se réfère à lui, à travers la formule : « un maître a dit ».

(84) Cf. A. CHARLES-SAGET, « *Aphairesis et Gelassenheit*, Heidegger et Plotin », in *Herméneutique et ontologie*, Paris, PUF, 1990, p. 323-344.

(85) V. LOSSKY, « La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aéropagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), p. 205.

ment deux termes : ceux d'*Abgeschiedenheit* et d'*Entbildung*. (86) Pour évoquer la constitution de l'être, la *formatio* (87), il utilise tout un ensemble de termes, pour la plupart des composés du verbe allemand *bilden* (qui signifie former, constituer) : *bebilden* (*Traité II*, 21), *entbilden* (*Traité I*, 1), *erbilden* (*Traité II*, 7), *hineinbilden* (*Traité II*, 6), *înbilden*, *înerbilden* (*Traité II*, 6), *überbilden*, *verbilden* (*Traité II*, 6 ; 21), *wiederbilden* (*Pr.* 16b ; 23), *einförmicheit*. Il est un texte : le *Sermon 40* (DW II, p. 278), où ce vocabulaire apparaît dans toute son acuité : « *Lorsque l'homme s'abandonne tout entier à Dieu dans l'amour, y explique Eckhart, il est alors dépouillé de sa forme (entbildet), informé (îngebildet) et formé au-dessus de lui-même (überbildet) dans l'unité de la forme divine (einförmicheit), en laquelle il est un avec Dieu. C'est tout cela que l'homme a dans la formation intérieure* ».

Dans ce passage, on retrouve tous les termes eckhartiens situés dans leur dynamique d'ensemble : depuis l'*Entbildung* jusqu'à l'*Überbildung*, en passant par l'*înbildung*. Dans d'autres textes, Eckhart s'attache surtout à l'*înbildung*. D'ailleurs, le terme le plus fréquemment employé est celui d'*înbilden*, en allemand moderne : *einbilden*, qui désigne la constitution interne de l'être, la *conformatio* au Verbe (88). Eckhart exprime, par là, le sens de sa recherche sur la création, et il complète ce terme par deux autres : celui d'*Überbildung*, dont il fait le correspondant *a contrario* de l'*Entbildung* (89) et celui d'*einförmicheit* qui traduit l'unification de la créature.

Par l'*einförmicheit*, la créature est reformée dans la forme du Verbe, elle devient « *comme un point entre le temps et l'éternité ; avec ses sens inférieurs elle s'occupe dans le temps des choses temporelles ; selon sa puissance supérieure, elle saisit et ressent hors du temps les choses éternelles* » (*Sermon 23*, AH I, p. 201). Elle se conforme, elle reçoit l'*einförmicheit* avec Dieu, avec le Verbe (90).

Elle est en quelque sorte transfigurée dans cette image par excellence (*ein bilde gotes obe bilde*, *Pr.* 72, DW III, p. 244) qui

(86) W. WACKERNAGEL en propose une analyse thématique dans son ouvrage : *Ymagine denudari*, p. 18-24 et dans son article, p. 84-86.

(87) Nous reprenons le terme latin, hérité d'Augustin, qu'Eckhart utilise à certains moments dans son œuvre latine. Dans son œuvre allemande, il a recours aux composés de *bilden*.

(88) Ce terme d'*einbilden* traduit quatre modalités de la constitution de l'être : la *conformatio* au Verbe, la récréation à l'image sans image de la Trinité, l'unition et l'illumination. Parmi ces modes, la *conformatio* au Verbe tient une place centrale.

(89) Dans le *Livre de la Consolation divine*, en particulier et dans le *Sermon de l'homme noble*, Eckhart utilise les deux termes, de manière corrélatrice.

(90) *Du détachement*, DW V, p. 429-430 ; A.M. HAAS, « Meister Eckharts mystische Bildlehre », in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1971.

l'introduit à la vie même de Dieu. Elle « *est transfigurée du fait même qu'elle est devenue l'image divine qui est l'image du Père. Et ainsi, si vous devez être un seul Fils, il faut que vous soyez détachés et séparés de tout ce qui introduit en vous une distinction* » (91). Dans ce *Sermon*, comme dans le *Premier Traité* (DW V, p. 11, 21, 31), Eckhart fait du *détachement* la condition de cette transformation. Il lui confère, en un certain sens, un rôle analogue à celui de la conversion (92).

Le *détachement* qui est, d'une certaine manière, une plongée dans le néant, une dépossession de soi devient, en un étonnant échange, l'accomplissement de l'être humain. Cela apparaît nettement dans cette œuvre apocryphe d'Eckhart, intitulée *Schwester Katrei*, où Katrei, après avoir touché le fond de l'abîme du *détachement*, revient à elle-même et dit : « *Ich bin Gott geworden* ». Sans doute la formule est-elle extrême et l'authenticité eckhartienne problématique. Pourtant, cette remarque de Katrei se situe dans la ligne même de la pensée d'Eckhart, pour laquelle le *détachement* joue l'office du changeur (93), transformant la négativité en positivité.

Mais, il ne s'agit pas là d'un pur mécanisme, ni d'un simple jeu des contraires. Si le *détachement* a une telle efficacité, c'est parce que, non seulement il permet de dépasser l'analogie (94) pour accéder à l'être véritable, mais aussi parce qu'il est ouverture à l'œuvre de la grâce (95) et achemine vers *la nouvelle naissance* qui est l'axe même de l'œuvre d'Eckhart. En effet, « *nul n'est chrétien autrement qu'en ayant d'être dans le Christ et par l'être propre du Christ. Comment le chrétien pourrait-il être si ce n'est par l'être ? (...) C'est pourquoi il est écrit : "Revêtez le Seigneur Jésus" (Rom. 13, 14)* » (96).

On comprend, dès lors, pourquoi Eckhart définit la *création* en termes de négativité. De cette manière, il propose, à la suite de Platon (97), de S. Augustin, des auteurs monastiques (98)..., une

(91) *Pr.* 46, DW II, p. 381, AH III, p. 102 : *Und also ist diu menschliche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götliche bilde, daz dâ bilde ist des vaters. Und alsô, sult iu ein sun sîn, sô müezet iu abescheiden und abegân alles des, daz underscheit an iu machende ist.*

(92) Il lui confère une dimension éthique et ontologique, comme S. Augustin l'avait fait pour la conversion.

(93) Eckhart reprend, à sa manière, cette idée centrale des *Collationes* de J. Cassien, d'après laquelle nous sommes appelés à devenir des changeurs spirituels, *Conférence* I, SC 42, p. 101-102.

(94) W. WACKERNAGEL, *op. cit.*, p. 97-107.

(95) E.H. WEBER, « Maître Eckhart et la grande tradition théologique », p. 97-106.

(96) *Sermons latins* 20, § 200, LW IV, p. 185 ; 44/1, § 437, p. 367.

(97) *République* VI.

(98) En particulier Guillaume de S. Thierry.

pédagogie du regard, une dialectique qui invite à s'attacher au seul essentiel, afin de s'accomplir. Sur ce plan, le *détachement* a simplement une fonction propédeutique. C'est la *grâce* qui, en revanche, réalise la recreation véritable et conduit à l'*union à Dieu*, cette *grâce* qui « *est la gloire elle-même. Cette gloire ou béatitude réside en cette unité et même que en Dieu est active et, en l'âme, passive* » (99). Ainsi l'homme devient-il « *par grâce ce que Dieu est par nature* » (100).

Cette formule, employée à plusieurs reprises par Eckhart, est, pour le moins excessive et n'a manqué de prêter le flanc à un certain nombre de critiques (101). Pourtant, Eckhart entend exprimer, par là, l'union à Dieu, l'union transformante qui nous fait participer, par l'amour (102), à la vie de Dieu.

*
**

Force est de reconnaître qu'il existe une certaine ambiguïté dans la conception eckhartienne de la *création*. Cette ambiguïté vient de l'idée d'une double création, introduite par le Thuringien : une première création en Dieu, étant synonyme de plénitude, une seconde création qui, en raison de sa sortie de Dieu, est de l'ordre du néant et, dont le seul salut est de revenir à son créateur (103).

Au premier abord, cette interprétation de la *création* semble relever d'une simple adaptation du schéma *exitus-reditus*, issu du néoplatonisme et de Denys. En fait, le problème est plus complexe. Non seulement, Eckhart assigne au théologien la tâche de rechercher « *les idées des choses qui sont dans l'esprit de Dieu avant d'être produites dans les corps* » (104) (dans le cas de la création, sa réalité même en Dieu), mais surtout il s'efforce de traduire, par là, l'essentiel de l'expérience spirituelle (105) et substitue la visée mystique à la recherche ontologique.

(99) *Sermon latin 9*, § 100.

(100) *Commentaire sur l'Évangile de Jean* § 106, 117-118, 177 ; *Livre de la Consolation divine*, DW V, p. 49 ; *Pr. 12*, DW I, p. 193 ; 66, DW III, p. 109.

(101) C. Fabro, par exemple, dans son ouvrage : *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961, p. 551-567 dit qu'Eckhart en reste à une perspective parménidienne.

(102) Voir en particulier la finale du *Sermon* pour la fête de S. Augustin, LW V, 1/2, p. 98-99.

(103) Peut-être adapte-t-il là une idée chère à Origène (auquel il ne se réfère pas explicitement, mais à travers la formule : « Un maître a dit »).

(104) *Ibid.*, p. 90.

(105) Eckhart n'évoque jamais sa propre expérience, mais peut-être en fait-il la dynamique d'ensemble de son œuvre.

Sa réflexion sur la création n'est pas, pour autant, dépourvue d'intérêt ontologique. Il y met en œuvre l'analogie d'attribution extrinsèque (106) pour préciser le statut de l'être créé et donner à son étude sur la grâce une dimension ontologique (107).

Finalement, on pourrait adapter la formule du droit romain : *Summum jus, summa injuria* à l'interprétation eckhartienne de la création, dans la mesure où l'extrême néant qu'Eckhart attribue d'emblée à la création devient, par l'action conjointe du détachement, de l'amour et de la grâce, le comble de sa plénitude, réalisée dans l'union à Dieu commencée dès cette vie.

Marie-Anne VANNIER
Palais Universitaire
67084 STRASBOURG Cedex

(106) F. BRUNNER, *Eckhart*, Paris, Seghers, 1969, p. 56-57 ; 66 ; « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *Revue de théologie et de philosophie* 20 (1970), p. 4-8. Cf. note 36.

(107) E.H. WEBER, *art. cit.*, p. 103.

« En vérité, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël, Sauveur (Is. 5, 15). De ces paroles, on peut, concernant la présente doctrine qui a pour titre la Théologie mystique, tirer quatre choses : le mode, le sujet, l'auditeur et le but final.

« Le mode est évoqué par les termes en vérité. Il est commun à toute la Sainte Ecriture qui est fermement fondée sur la vérité indubitable issue non pas des raisons humaines, affectées de beaucoup de doutes et mêlées d'erreur, mais de l'inspiration divine qui n'implique rien de faux. C'est pourquoi en Jean 17, 17 le Christ dit au Père : Ta parole est vérité (...).

« L'objet (que vise cette science) est évoqué par les termes de Dieu caché. Cette doctrine est qualifiée de mystique, c'est-à-dire cachée comme en avertit le traducteur en son Prologue, parce que d'après ce qu'elle enseigne, on s'élève vers la connaissance de Dieu par la négation, ce qu'est Dieu restant scellé et caché. Aussi en référence à ce caractère occulte de la Divinité est-il dit en 1 Timothée 6, 16 : Celui qui habite la lumière inaccessible que nul homme n'a vu et même ne peut voir. Et en Jean 1, 18 : Dieu, personne ne l'a jamais vu. Sur ce passage, Jean Chrysostome écrit que même les êtres angéliques n'ont jamais pu le voir tel qu'il est. Il est dit en Exode 33, 20 : L'homme ne me verra point sans cesser de vivre. Et en Job 36, 25 sq. : Chacun le considère de loin. C'est un Dieu bien au-delà de notre connaissance.

« Quel doit être l'auditeur à qui est destinée cette présente doctrine, c'est évoqué par le terme Israël, qui signifie "très droit" et "homme voyant Dieu". Il est ainsi montré qu'une double perfection est requise de celui qui reçoit cette science, à savoir la limpidité de l'intellect pour voir Dieu et la droiture de l'agir grâce à laquelle on accède à ce sommet, à cette limpidité. Car l'auditeur à qui s'adresse cette science doit être adulte par l'âge et par les mœurs, ainsi qu'Aristote le dit de celui auquel il destine la science politique (...).

« Le but final de cette doctrine est évoqué par le terme Sauveur. Car la fin de cette science n'est pas seulement de nous faire connaître, ni non plus de nous rendre bons par l'action comme y tend l'éthique, mais encore de nous faire accéder au salut éternel, ce salut en lequel ce qui, concernant Dieu, nous reste ici-bas caché du fait des négations se constituera pour nous objet manifeste et débarrassé de tout voile (...). Genèse 32, 30 : J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée. »

S. ALBERT LE GRAND,
Commentaire de la « Théologie mystique »,
Paris, Cerf, 1993, p. 65-68.